

Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences

Par-delà l'image traditionnelle, aujourd'hui discutée, des flux religieux venus d'Orient, l'ouvrage vise à élargir notre perception des interférences religieuses et à saisir les axes et les acteurs de ces processus de mobilité avec la volonté de faire percevoir la réciprocité des échanges culturels et les dynamiques de mobilité des cultes à l'intérieur des frontières de l'empire romain. À travers les multiples déclinaisons du système polythéiste dans ses territoires d'accueil, il sera ainsi question de dieux sur la route, d'hommes en marche et de récits en construction, qui tous nous invitent à repenser l'ouverture des systèmes culturels sous l'angle de l'interaction et du dialogue.

Publié avec le concours de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (UFC – EA 4011) et de la Région de Franche-Comté dans le cadre de la convention N°2017Y- 02392.

Bassir AMIRI est Maître de conférences habilité en Histoire romaine à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté. Ses travaux portent sur l'histoire sociale et la religion romaine.

Presses universitaires de Franche-Comté

<http://presses-ufc.univ-fcomte.fr>

Migrations et mobilité religieuse Espaces, contacts, dynamiques et interférences

Sous la direction de
Bassir AMIRI



Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

Migrations et mobilité religieuse Espaces, contacts, dynamiques et interférences

Sous la direction de

Bassir AMIRI

Presses universitaires de Franche-Comté

Sommaire

Sommaire	7
Bassir AMIRI, Introduction. Migrations et mobilité religieuse. Pour une mise en perspective	9-17

Partie I - Construire et déconstruire la mobilité religieuse

Danny PRAET, L'Orient créé par Franz Cumont, ou l'ambiguïté de sa présentation des religions orientales	21-43
Édith PARMENTIER en collaboration avec Maureen ATTALI, Une fête juive à Rome : les « Jours d'Hérode »	45-53
Anne-Françoise JACCOTTET, Les chemins de Dionysos : la construction culturelle du transfert culturel, entre textes, images et réalité rituelle	55-73
Laurent BRICAULT, Retour à Sinope, ou l'appropriation d'une tradition inventée	75-105

Partie II - Acteurs, pratiques et vecteurs : modalités de transferts culturels

Audrey BERTRAND, De Rome à <i>Antium</i> et retour. Colonisation et transferts culturels dans l'Italie d'époque républicaine	109-132
Yann BERTHELET, Les haruspices publics au service de Rome : des aristocrates convoqués d'Étrurie ? Quels aristocrates ?	133-153
Federica FONTANA, De la Grèce insulaire au Nord de l'Adriatique : l'inscription votive de Theudas	155-165
Françoise VAN HAEPEREN, Personnel des douanes et mobilité religieuse dans les provinces danubiennes	167-184
Nicole BELAYCHE, « Sur les épaules » des empereurs : deux dieux Sol introduits à Rome par Élagabal et Aurélien	187-206

Partie III - L'implantation des cultes et des divinités : confrontations, croisements et cohabitations ?

Maria BIANCO, Les <i>theoi patrioi</i> des Phéniciens en pays grec	209-225
Gabrielle FRIJA, Un dieu romain adopté par des Grecs : les cultes de Zeus Kapetolios dans les cités d'Asie	227-249
Jean-Claude LACAM, Le « <i>lucus</i> » de <i>Pisaurum</i> : un lieu de culte sous influences ? Cohabitations et interférences culturelles dans l' <i>ager Gallicus</i> à l'époque républicaine	251-270
Francesco MASSA, Éleusis-Rome aller/retour. Mobilités religieuses autour des mystères éleusiniens à l'époque impériale	271-293
Bruno POULLE, Conclusions	295-298
Résumés	299-307

ÉLEUSIS-ROME ALLER/RETOUR. MOBILITÉS RELIGIEUSES AUTOUR DES MYSTÈRES ÉLEUSINIENS À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE¹

Francesco MASSA
Université de Fribourg
francesco.massa@unifr.ch

INTRODUCTION : L'IMAGINAIRE ÉLEUSINIEN À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

τίς γάρ Ἑλλήνων ἢ τίς βαρβάρων οὕτω σκαιὸς ἢ ἀνήκοος, ἢ τίς οὕτω σφόδρα ἔξω τῆς γῆς ἢ θεῶν, ἢ συλλήβδην εἰπεῖν καλῶν ἀναίσθητος, [...] ὅστις οὐ κοινόν τι τῆς γῆς τέμενος τὴν Ἐλευσίνα ἡγεῖτο, καὶ πάντων ὅσα θεία ἀνθρώποις, ταυτὸν φρικωδέστατον τε καὶ φαιδρότατον; τίτι δ' ἄλλω χωρίων ἢ μύθων φῆμαι θαυμαστότερα ἐφύμνησαν, ἢ τὰ δρώμενα μεῖζω ἔσχε τὴν ἑκπληξιν [...];

Qui parmi les Grecs ou les Barbares serait si ignorant ou stupide, qui serait si violemment éloigné de la terre et des dieux, qui – en un mot – serait si insensible à la beauté [...] qu'il ne considérerait pas Éleusis comme l'enceinte commune de la terre, et de toutes les choses divines qui existent chez les hommes ce qu'il y a de plus terrible et de plus joyeux ? Pour quel autre lieu ou récit mythique, chantait-on des louanges plus merveilleuses, ou quels rituels ont-ils provoqué autant de terreur [...] ?²

Nous sommes vers 170 de notre ère. Une calamité a frappé le sanctuaire d'Éleusis. Un peuple barbare a violé et profané le lieu le plus saint du monde grec, « le seul monument de l'ancien bonheur et de l'ancienne vénération » (μόνον τοῖνον καὶ

¹ Mon article est issu d'un projet de recherche triennal (2015-2018), financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique (FNS-Ambizione) sur les interactions entre mystères païens et chrétiens sous l'empire romain. Ce texte n'aurait pas vu le jour sans les réflexions menées au sein du groupe de recherche « Les cultes à mystères (*mystèria*, *teletai*, *orgia*, etc.) et leurs acteurs spécialisés », que Nicole Belayche et moi-même avons piloté au sein de l'UMR 8210 AnHiMA de Paris. Je tiens à remercier aussi Daniela Bonanno, Doralice Fabiano et Anne-Françoise Jaccottet qui ont accepté de relire cet article et de me faire part de plusieurs suggestions et remarques.

² Aelius Aristide, *Discours*, XXII, 2 : traduction personnelle.

ὑπόμνημα τῆς παλαιᾶς εὐδαιμονίας)³. C'est ainsi qu'Aelius Aristide présente le sanctuaire d'Éleusis dans son Ἐλευσίνιος. Le texte est une lamentation à la suite de l'incursion d'une armée étrangère qui n'est pas nommée explicitement par le rhéteur : d'après plusieurs savants, il s'agirait probablement du peuple german des Costoboques⁴. Dans ce discours, Aelius Aristide dénonce l'inactivité coupable des Athéniens, qui ont toléré ce malheur tombé sur le sanctuaire de Déméter, « sans réagir⁵ ».

Par-delà les excès rhétoriques propres à la pratique de la lamentation, ce discours donne un exemple qui permet de percevoir l'imaginaire d'Éleusis dans le monde romain de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère⁶. Le sanctuaire de Déméter est l'« enceinte commune de la terre » (κοινόν τι τῆς γῆς τέμενος), « ce qu'il y a de plus terrible et de plus joyeux » (ταυτὸν φρικωδέστατόν τε καὶ φαιδρότατον). En insistant sur l'opposition « peur » *versus* « joie », Aelius Aristide récupère sans doute ici un *topos* de la représentation littéraire des cultes à mystères, attesté, pour ne prendre qu'un exemple, dans le fr. 178 Sandbach de Plutarque, où l'auteur construit un parallèle entre l'âme de ceux qui sont sur le point de mourir et les initiés aux mystères, qui connaissent deux états émotifs, le premier de terreur et le deuxième de bonheur⁷.

Tout comme d'autres lieux sacrés du monde grec, tel Delphes par exemple, Éleusis transforme en partie son identité à l'époque impériale, en devenant un véritable « lieu de mémoire⁸ ». Même du point de vue de la construction du paysage du sanctuaire, le clergé éleusinien organise l'espace en fonction de la représentation de la mémoire collective. Comme l'a bien montré Marietta Horster, le réaménagement de l'espace éleusinien à l'époque impériale ne concernait pas seulement l'organisation architecturale, mais aussi les inscriptions, dont la mise en place était conçue comme un instrument de la propagande du sanctuaire⁹. Éleusis devient un lieu sacré d'importance

³ Aelius Aristide, *Discours*, XXII, 8.

⁴ Depuis la fin du XIX^e siècle, les savants ont avancé l'hypothèse qu'il s'agirait des Costoboques : sur cette hypothèse et plus généralement sur le discours d'Aelius Aristide, voir Humbel 1994, Franco 2016.

⁵ Cela ne correspondrait pas à la réalité car les Éleusiniens protégèrent les objets sacrés, Franco 2016, p. 147.

⁶ Sur l'imaginaire romain d'Éleusis avant l'époque impériale, voir notamment Cicéron, *Lois*, II, 14, 36. Pour un tout autre contexte géographique, culturel et religieux, voir l'*Hymne orphique*, XL composé en l'honneur de la Déméter éleusinienne.

⁷ Le fr. 178 Sandbach est tiré d'un traité perdu, *De anima*, cité par Stobée, IV, 52, 49. Sur ce fragment voir Borgeaud 2016, p. 232-233. Voir aussi Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008, p. 97-98. Plus généralement, sur le rôle des mystères d'Éleusis chez Plutarque, voir Leão 2012.

⁸ J'emprunte ici la célèbre expression de Nora 1984. Sur les lieux de mémoire, voir aussi Jacob 2014.

⁹ Horster 2012.

internationale, capable d'attirer un grand nombre de personnages illustres pour la célébration de ses mystères en l'honneur de Déméter et Korè. La centralité d'Éleusis dans le monde impérial atteint son apogée au II^e siècle, et plus précisément à l'époque d'Hadrien, lorsque le sanctuaire se trouve au centre de la nouvelle idéologie panhellénique de l'empereur¹⁰.

À cette époque, l'espace du sanctuaire est partiellement réaménagé, bien qu'on ne puisse pas parler d'un changement profond. Pour résumer, on peut souligner les modifications suivantes : la reconstruction du *Téléstérion*, qui avait subi des dégâts importants lors de l'invasion des Germains¹¹ ; la réorganisation de l'espace qui donnait accès au sanctuaire, avec la réalisation des Grandes et des Petites Propylées (les Grandes Propylées s'inséraient dans la construction de la mémoire éleusinienne, puisqu'ils étaient une copie des Propylées de l'Acropole d'Athènes)¹² ; la construction de nouveaux édifices de culte (comme le temple d'Artémis et Poséidon), d'un arc de triomphe, etc.¹³ La réorganisation du sanctuaire témoigne de la nouvelle place qu'Éleusis occupe dans la politique des empereurs.

À partir de cette centralité acquise par le sanctuaire à l'époque impériale, mon article se propose de réfléchir sur les mobilités religieuses déterminées et encouragées par la célébration des mystères éleusiniens. Si Éleusis est un pôle d'attraction visité par plusieurs citoyens romains et notamment par les empereurs qui contribuent à en faire un lieu de mémoire du monde grec, le modèle rituel éleusiniens voyage dans les divers territoires de l'empire, tant par l'intermédiaire des initiés, qui rentrent chez eux, qu'à cause d'autres pratiques rituelles locales, qui sont façonnées sur le modèle du sanctuaire attique. L'enjeu est de mettre en évidence la double dynamique qui existait autour des mystères d'Éleusis : un mouvement concret d'individus qui se rendaient à Éleusis pour se faire initier et un mouvement plus général qui avait fait des cérémonies en l'honneur des Deux Déeses le prototype des *mystèria* célébrés dans le monde impérial¹⁴.

¹⁰ Sur l'époque d'Hadrien, voir Antonetti 1995.

¹¹ Townsend 1987.

¹² À ce propos, voir Giraud 1989 et Baldassarri 2007.

¹³ Sur cette phase de réorganisation de l'espace du sanctuaire éleusiniens à l'époque romaine, voir Alderink 1989 et Cosmopoulos 2015, p. 147-151.

¹⁴ Pour quelques réflexions autour du lexique des mystères et de l'historiographie, voir Belayche, Massa 2016.

1- ALLER : ROME-ÉLEUSIS

Je commencerai par le mouvement qui mène des individus à Éleusis depuis Rome et le monde romain. Cette mobilité prend plusieurs formes : l'arrivée à Éleusis d'hommes provenant d'autres cités de l'empire se laisse interpréter tantôt comme une marque de la propagande impériale, tantôt comme une preuve de l'impact et de la généralisation des mystères à cette époque. Comme on le sait, la mobilité religieuse qui mettait Éleusis au centre de la circulation du monde romain n'intéressait pas seulement les citoyens romains. Depuis plusieurs cités du monde grec, on partait pour aller célébrer les mystères des Deux Déeses : c'est le cas, par exemple, des descendants d'Androclos, fondateur de la cité d'Éphèse, qui auraient le droit d'assister aux *hierà* de la Déméter Éleusinienne¹⁵.

1.1- L'investissement du pouvoir romain sur les mystères éleusiens

La documentation dont nous disposons montre bien que l'intérêt romain pour le sanctuaire d'Éleusis se manifeste dès le I^{er} siècle avant notre ère. Le témoin d'exception pour cette période est Cicéron qui intègre, à plusieurs reprises, Éleusis dans ses œuvres et qui réfléchit, plus généralement, aux *μυστήρια* Grecs¹⁶. Dans son *De l'orateur*, nous trouvons, pour la première fois, le nom d'un citoyen romain, Lucius Licinius Crassus, qui aurait essayé de s'initier aux mystères d'Éleusis. Sa tentative cependant fut vaine car il arriva avec deux jours de retard au sanctuaire et sa demande de répéter la célébration des mystères fut refusée. *Mysteria non referrent*, glose le personnage¹⁷. On retrouve la nécessité de célébrer les mystères en respectant le calendrier sacré également chez des auteurs d'époque impériale, comme le philosophe stoïcien Épictète dans un passage

¹⁵ Cf. Strabon, XIV, 1, 3.

¹⁶ On se référera notamment à Cicéron, *Lois*, II, 14, 36 : « Car si ta ville d'Athènes me semble avoir mis au jour et apporté dans l'existence des hommes tant de bienfaits de choix et de présents merveilleux, elle ne nous a pourtant rien donné qui soit meilleur que les mystères. Ce sont eux qui, nous éloignant d'une vie sauvage et cruelle, nous ont civilisés et amenés à la douceur d'une existence humaine ; qui nous ont fait connaître « les premiers accès » (*initia*), comme on dit, mais en réalité, les vrais principes de la vie, et qui nous ont donné, en plus d'une théorie qui nous enseigne à vivre dans la joie, celle qui nous permet de mourir avec une espérance meilleure » (trad. G. de Plinval, CUF). Sur le rôle des mystères dans les *Lois* de Cicéron, voir Le Bonniec 1958, p. 423-438.

¹⁷ Cicéron, *De l'orateur*, III, 75 : « J'étudiai ensuite à Athènes, à mon retour d'Asie, et j'y aurais fait un plus long séjour, si je ne m'étais pas brouillé avec les Athéniens, parce qu'ils n'avaient pas voulu reporter les mystères que j'avais manqués de deux jours » (trad. S. Wyler). D'après Clinton 1989a, p. 1503 : « [t]his was in 109 BC or shortly before, when Crassus was returning from his quaestorship in Asia. »

que nous analyserons dans la deuxième partie de cet article¹⁸. L'ensemble des œuvres cicéroniennes montre que d'autres personnages du cercle de Cicéron furent initiés à Éleusis au I^{er} siècle avant notre ère, ce qui confirme le commencement d'un mouvement de l'élite romaine vers le sanctuaire de l'Attique. Dans cette perspective, la critique s'est également demandée si Cicéron avait lui-même été initié à Éleusis, mais les sources ne permettent pas de confirmer cette hypothèse¹⁹.

À partir de la deuxième moitié du I^{er} siècle avant notre ère, se développe un mouvement de personnes qui gravitent autour du sanctuaire. Éleusis commence à générer ce que les commentateurs appellent le « tourisme religieux »²⁰. Les témoignages épigraphiques permettent de suivre cette dynamique grâce aux monuments que les initiés ont fait ériger dans le sanctuaire. La présence des Romains qui, au début, n'était que ponctuelle devient progressivement plus importante et manifeste. Les traces des voyages des citoyens romains commencent à marquer l'espace du sanctuaire, en dessinant une topographie du lieu par des statues et des inscriptions qui immortalisent les initiations des citoyens romains. La place de Rome ne se borne pas à l'affichage de la participation aux mystères des Deux Déeses. Elle s'inscrit dans les traditions locales car des Romains reçoivent l'honneur d'intégrer les deux familles éleusiniennes qui, traditionnellement, géraient les prêtrises du sanctuaire, les Eumolpides et les Céryces²¹. De plus, le sanctuaire attique attribue aux Romains des titres honorifiques appartenant à la tradition éleusinienne.

Une telle montée de l'attention de Rome pour Éleusis était certes la conséquence de l'ancienneté du lieu et d'une construction interne au monde grec, comme le montre bien un passage de Pausanias²², mais la centralité du sanctuaire fut par la suite officialisée par l'intérêt religieux et politique des empereurs de Rome à l'égard des *μυστήρια* éleusiniens. À partir d'Auguste, plusieurs empereurs se font initier, inaugurant une tradition qui durera pendant au moins deux siècles, même si ce sont notamment les membres des dynasties julio-claudienne et antonine qui se rendirent à Éleusis pour la célébration des

¹⁸ Voir Épictète, *Entretiens*, IV, 21, 13-15.

¹⁹ Voir Clinton 1989a, p. 1504 qui renvoie aussi à Gueuning 1927 (*non vidi*).

²⁰ Sur la notion de « tourisme religieux » en Grèce à l'époque romaine, voir Rutherford 2001. Voir aussi les réflexions de Cusumano 2009-2010.

²¹ Sur les deux familles éleusiniennes voir par exemple Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, LVII, 1 ; *IG I²* 6, 113-114 ; Aelius Aristide, *Discours*, XXII, 4 et *Scholies à Eschine*, 55a-b (3, 18). Les sources concernant les Eumolpides et les Céryces sont présentées par Scarpi 2002, p. 82-103.

²² Pausanias, X, 31, 11 : « Les Grecs les plus anciens considéraient la cérémonie éleusinienne (τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν) à toutes les autres pratiques pieuses [...] » (trad. personnelle).

mystères²³. L'engagement impérial atteint son sommet avec l'empereur Hadrien, qui fit d'Éleusis un point de repère de la géographie symbolique de l'empire, lorsqu'il décida de partir d'Éleusis pour se rendre à Éphèse au printemps 129²⁴.

Le mouvement de personnes qui gravitait autour du sanctuaire attique fut donc renforcé par le travail de la propagande impériale. Dans ce cadre, la centralité éleusienne attirait également des hommes qui venaient des terres extérieures à l'empire de Rome. Un exemple significatif du prestige d'Éleusis et du fait qu'il dépassait les frontières romaines se trouve chez Dion Cassius, au livre 54 de son *Histoire romaine*, lorsqu'il relate l'existence d'un traité entre Auguste et les Indiens. À cette époque, un indien appelé Zamaros se serait fait initier aux mystères d'Éleusis, « par considération pour Auguste », et ensuite il se serait suicidé en se jetant dans le feu²⁵.

1.2- Le refus de l'initiation

La mobilité religieuse qui s'était développée autour du sanctuaire d'Éleusis et des mystères que l'on y célébrait, pouvait aussi devenir l'occasion d'afficher une différence, pour se démarquer de la conduite religieuse commune. Dans ce sens, on pouvait également voyager jusqu'à Éleusis et, une fois arrivés au sanctuaire, refuser de se faire initier aux mystères. Les sources nous présentent au moins le cas de deux personnages qui refusèrent l'initiation. Le premier est le philosophe Démonax, protagoniste d'une biographie rédigée par Lucien : originaire de Chypre, Démonax est présenté comme un philosophe éclectique, qui vit à la manière des cyniques. Son comportement en matière religieuse n'est pas forcément en harmonie avec celui de ses contemporains. Deux reproches lui sont faits notamment par les Athéniens : « jamais on ne l'avait vu offrir un sacrifice et seul entre tous il n'avait pas été initié aux mystères d'Éleusis » (οὔτε θύων ὠφθη πώποτε οὔτε ἐμυήθη μόνος ἀπάντων ταῖς Ἐλευσινίαις)²⁶. La réponse du personnage du texte de Lucien à propos des mystères joue sur l'indicibilité des cérémonies éleusiniennes :

²³ Sur les initiations des empereurs romains, voir Follet 1976, p. 107-144 ; Alföldi 1979 et surtout Clinton 1989a. Sur l'initiation d'Auguste, voir Suétone, *Vie d'Auguste*, 93, 1 et Dion Cassius, LIV, 9.

²⁴ La traversée est citée dans une lettre aux Éphésiens : *Sylloge*² 838 et *SIG*³ 383. Voir Clinton 1989a, p. 1519.

²⁵ Dion Cassius, LIV, 9, 10.

²⁶ Lucien, *La vie de Démonax*, XI (trad. J. Bompaigne, CUF).

πρὸς δὲ θάτερον, τὸ τῶν μυστηρίων, ταύτην ἔφη ἔχειν αἰτίαν τοῦ μὴ κοινωνήσαι σφίσι τῆς τελετῆς, ὅτι, ἂν τε φαῦλα ἢ τὰ μυστήρια, οὐ σιωπήσεται πρὸς τοὺς μηδέπω μεμνημένους, ἀλλ' ἀποτρέψει αὐτοὺς τῶν ὀργίων, ἂν τε καλὰ, πᾶσιν αὐτὰ ἐξαγορεύσει ὑπὸ φιλανθρωπίας.

Sur le second point, concernant les mystères, il avança cette raison de ne point participer avec eux à la cérémonie : que si les mystères étaient sans valeur, il ne le tairait pas à ceux qui ne sont pas encore initiés et il les détournerait des rites sacrés ; et s'ils étaient valables, il les révélerait à tous par humanité²⁷.

Ce qui pose problème aux yeux de Démonax est l'indicibilité des mystères : le refus de l'initiation est, pour ce personnage de Lucien, étroitement lié à l'un des traits fondateurs des cultes à mystères antiques, qui sont souvent construits sur l'importance du « silence » (σιωπή) et l'interdiction de parler de leurs cérémonies²⁸.

Démonax n'est pas le seul personnage d'une œuvre littéraire à manifester son désintérêt à l'égard des mystères²⁹. Dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*, Philostrate raconte l'arrivée d'Apollonios au port du Pirée au moment de la célébration des mystères, « qui attirent chez les Athéniens une plus grande foule que dans aucune cité grecque », ce qui confirme le prestige éleusien et l'image de pôle d'attraction, même à l'époque sévérienne³⁰. L'arrivée d'Apollonios a comme effet de distraire les fidèles de la célébration des mystères, en mettant en scène une sorte de conflit d'autorité entre la renommée du sanctuaire des Deux Déeses et celle du sage itinérant, qui avait rejoint Éleusis au cours de ses voyages :

ἀμελήσαντες δὲ οἱ πολλοὶ τοῦ μνεῖσθαι περὶ τὸν Απολλώνιον εἶχον καὶ τοῦτ' ἐσπούδαζον μάλλον ἢ τὸ ἀπελθεῖν τετελεσμένοι, ὁ δὲ ξυνέσεσθαι μὲν αὐτοῖς αὐθις ἔλεγεν, ἐκέλευσε δὲ πρὸς τοῖς ἱεροῖς τότε γίγνεσθαι, καὶ γὰρ αὐτὸς μνεῖσθαι. ὁ δὲ ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά, μὴ γὰρ ἂν ποτε μῆσαι γόητα, μηδὲ τὴν Ελευσίνα ἀνοῖξαι ἀνθρώπων μὴ καθαρῶ τὰ δαιμόνια. ὁ δὲ Απολλώνιος οὐδὲν ὑπὸ τούτων ἤττων αὐτοῦ γενόμενος “οὐπω” ἔφη “τὸ μέγιστον, ὦν ἐγὼ ἐγκληθεῖν ἂν, εἴρηκας, ὅτι περὶ τῆς τελετῆς πλείω ἢ σὺ γινώσκων ἐγὼ δὲ ὡς παρὰ σοφώτερον ἑμαντοῦ μνησόμενος ἦλθον.” ἐπαινεσάντων δὲ τῶν παρόντων, ὡς ἑρρωμένως καὶ παραπλησίως αὐτῷ ἀπεκρίνατο, ὁ μὲν ἱεροφάντης, ἐπειδὴ ἐξείργων αὐτὸν οὐ φίλα τοῖς

²⁷ Lucien, *La vie de Démonax*, XI (trad. J. Bompairé, CUF, légèrement modifiée).

²⁸ Sur le silence dans le cadre des mystères d'Éleusis, voir Aristote, *Étique à Nicomaque*, III, 2, 1111a ; Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 51 ; Pausanias, I, 14, 2-3 et 38, 7 ; Lucien, *Lexiphane*, 10 et le commentaire de Scarpi 2002, *ad loc.* et Montiglio 2000, p. 23-31.

²⁹ Un autre exemple du refus de l'initiation est celui de Diogène de Sinope cité par Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, VI, 39. Sur cet épisode voir Fabiano 2019, p. 141-143.

³⁰ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV, 17 (trad. P. Grimal, Pléiade). Philostrate affirme que le commanditaire de la biographie d'Apollonios fut l'épouse de l'empereur Septime Sévère, Julia Domna, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 3.

πολλοῖς ἐδόκει πράττειν, μετέβαλε τοῦ τόνου καὶ “μουῦ”, ἔφη “σοφὸς γὰρ τις ἦκειν ἔοικας”, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος “μυήσομαι” ἔφη “αὐθις, μυήσει δέ με ὁ δεῖνα” προγνώσει χρώμενος ἐς τὸν μετ’ ἐκείνον ἱεροφάντην, ὃς μετὰ τέτταρα ἔτη τοῦ ἱεροῦ προὔστη.

La foule, oubliant l’initiation, entourait Apollonios, et cela préoccupait plus les gens que de revenir chez eux initiés ; mais Apollonios leur dit qu’il reviendrait avec eux plus tard et leur ordonna d’aller, pour le moment, à la cérémonie, car il voulait lui-même être initié. Mais le hiérophante refusa de l’admettre à participer aux rites, disant que jamais il n’initierait un magicien et que l’on n’ouvrait pas Éleusis à un homme qui n’était pas pur dans ses rapports avec les dieux. Sur quoi Apollonios, ne se laissant pas démonter par la circonstance : « Tu n’as pas encore formulé le plus grave des griefs que l’on pourrait me faire, c’est que j’en sais plus long que toi sur l’initiation, et pourtant, je suis venu vers toi pour me faire initier, comme si tu avais été plus savant que moi ». Devant l’approbation des assistants, qui trouvaient la réponse vigoureuse et digne de lui, le hiérophante, s’apercevant qu’en excluant Apollonios, il déplaisait à la foule, changea de ton et : « Sois donc initié, dit-il, car tu m’as l’air d’être un homme sage », alors Apollonios : « Je serai initié une autre fois, et celui qui m’initiera sera un Tel » et, faisant preuve d’un don de double vue, il désigna le hiérophante qui devait succéder à celui-ci, et qui, quatre ans plus tard, exerça la présidence du sanctuaire³¹.

Dans la construction du texte, pour la foule présente à Éleusis, voir Apollonios est plus important que se faire initier aux mystères. Le hiérophante revendique alors son pouvoir, en accusant Apollonios d’être un γόης, le terme le plus courant pour désigner un charlatan itinérant qui pratiquait des cultes marginaux et accomplissait des prodiges³². C’est pourquoi le hiérophante refuse, au premier abord, l’initiation pour des raisons de pureté. La réponse d’Apollonios défie l’autorité du personnel local du *telesterion* car elle revendique une connaissance plus approfondie de la τελετή. Ce n’est que pour ne pas déplaire à la foule que le hiérophante reconnaît la sagesse d’Apollonios et lui donne accès à l’initiation. Athènes et Éleusis sont une étape fondamentale des voyages d’Apollonios, tels que l’auteur de la biographie les a conçus. Les villes servent à construire la géographie culturelle et religieuse de ce personnage qui se veut un « homme divin³³ ». Néanmoins, le voyage à Éleusis est utilisé par Philostrate pour

³¹ Apollonios, *Vie d’Apollonios de Tyane*, IV, 18 (trad. P. Grimal, Pléiade).

³² Il suffit ici de renvoyer à la définition de γόης que Penthée donne du dieu Dionysos dans Euripide, *Bacchantes*, 233-234 : « Ils disent qu’un étranger est arrivé, un imposteur enchanteur (γόης ἐπωιδός) de la terre de Lydie ». Le terme γόης rentrera aussi dans les controverses entre païens et chrétiens, comme le montre bien un passage d’Origène, *Contre Celse*, II, 34.

³³ Sur cette question, voir Demoen, Praet 2009.

souligner le caractère exceptionnel d'Apollonios et son talent divinatoire qui, à la fin, sont reconnus même par le hiérophante d'Éleusis.

Les exemples analysés jusqu'ici confirment, sur des plans différents, la centralité d'Éleusis et le mouvement d'attraction vers son sanctuaire, lieu vénérable des cérémonies en l'honneur des Deux Déeses. Que ce soit une dynamique d'investissement politique, un effet de la propagande impériale, conséquence de l'ancien prestige ou encore une question d'autorité – reconnue ou mise en discussion –, nous remarquons à l'époque impériale une augmentation de la mobilité religieuse autour des mystères éleusiniens.

2- RETOUR : ÉLEUSIS-MONDE ROMAIN

Venons-en maintenant au deuxième mouvement que j'ai annoncé au début de l'article, à savoir la mobilité et la diffusion du modèle éleusinien dans la construction d'autres pratiques mystériques dans l'empire romain.

2.1- Célébrer les mystères d'Éleusis ailleurs ?

La question qu'il faut se poser d'emblée est la suivante : les *mystèria* d'Éleusis pouvaient-ils être célébrés ailleurs qu'à Éleusis ? Les sources ne disent jamais explicitement que les mystères éleusiniens ne peuvent pas être célébrés dans d'autres lieux. D'après Kevin Clinton (l'un des plus grands spécialistes du sanctuaire éleusinien à l'époque romaine) suivi par d'autres savants³⁴, l'impossibilité de célébrer les mystères en dehors du sanctuaire d'Éleusis serait affirmée dans un passage de l'œuvre du philosophe stoïcien Épictète.

Dans l'*Entretien* 21 du livre III, Épictète imagine une question posée par quelqu'un qui voudrait ouvrir une école philosophique. Ce que le philosophe tient à souligner, c'est qu'il y a des règles et des préceptes à respecter lorsque l'on décide de fonder une école philosophique. De là, il construit un parallèle entre la fondation d'une école philosophique et la fondation des *mystèria*. Sans le respect des règles, ce serait comme si le fondateur de l'école parodiait les *mystèria* en disant :

οἵκημά ἐστι καὶ ἐν Ἐλευσίνι, ἰδοὺ καὶ ἐνθάδε. ἐκεῖ ἱεροφάντης· καὶ ἐγὼ ποιήσω ἱεροφάντην. ἐκεῖ κήρυξ· καὶ γὰρ κήρυκα καταστήσω. ἐκεῖ δαδοῦχος· καὶ γὰρ δαδοῦχον. ἐκεῖ δᾶδες· καὶ ἐνθάδε. αἱ φωναὶ αἱ αὐταί· τὰ γινόμενα τί διαφέρει ταῦτα ἐκείνων;

³⁴ Voir Clinton 1989b, p. 1513-1514.

« Il y a un sanctuaire à Éleusis, tu vois qu'il y en a un ici aussi. Il y a là-bas un hiérophante ; moi aussi je ferai un hiérophante. Il y a là-bas un héraut ; j'établirai, moi aussi, un héraut. Il y a là-bas un porte-torches, j'aurai aussi un porte-torches. Là-bas il y a des torches ; ici aussi. Les paroles prononcées sont les mêmes. Qu'est-ce qui diffère entre ce qui se passe là-bas et ici³⁵ ? »

Le texte d'Épictète est un bel exemple qui permet de définir les composantes nécessaires pour la célébration des mystères, du moins au début du II^e siècle de notre ère : un lieu (l'οἶκημα), des officiants (le hiérophante, le κήρυξ et le δαδούχος), des objets cultuels (les torches), et des paroles prononcées. L'élément central qu'Épictète tient à souligner est qu'il n'est pas admissible de célébrer les *mystéria* d'Éleusis n'importe quand et n'importe où :

ἀσεβέστατε ἄνθρωπε, οὐδὲν διαφέρει; καὶ παρὰ τόπον ταῦτα ὠφελεῖ καὶ παρὰ καιρόν· καὶ μετὰ θυσίας δὲ καὶ μετ' εὐχῶν καὶ προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνώμῃ, ὅτι ἱεροῖς προσελεύσεται καὶ ἱεροῖς παλαιοῖς. οὕτως ὠφέλιμα γίνεται τὰ μυστήρια, οὕτως εἰς φαντασίαν ἐρχόμεθα, ὅτι ἐπὶ παιδείᾳ καὶ ἐπανορθώσει τοῦ βίου κατεστάθη πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν παλαιῶν.

Ô le plus impie des hommes ! N'y a-t-il aucune différence ? Ces actes procurent-ils des avantages quand ils sont faits hors du lieu et du temps voulu ? Ne doivent-ils pas être accompagnés de sacrifices et de prières, ne réclament-ils pas la pureté préalable et un esprit disposé à croire que l'on s'approche de rites sacrés et de rites sacrés fort anciens ? C'est ainsi que les mystères deviennent profitables, c'est ainsi qu'on en vient à l'idée que c'est pour notre instruction et pour l'amendement de notre vie que tout cela a été institué par les anciens³⁶.

Comme on le voit clairement, les agents cultuels et les objets ne suffisent pas à faire les mystères. Les mystères d'Éleusis doivent être célébrés dans un lieu et dans un temps bien précis, et ils doivent être accompagnés de sacrifices, prières et pureté rituelle, toutes composantes bien attestées dans les pratiques cultuelles traditionnelles, ainsi que nous l'apprennent tant de normes rituelles. Épictète ajoute également un autre élément, la γνώμη, la prédisposition d'esprit, qui serait nécessaire au déroulement du rituel. Bien que l'on soit dans un contexte philosophique et métaphorique, le passage d'Épictète témoigne de l'importance du lieu et du calendrier pour la célébration des mystères³⁷.

³⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 21, 13 (trad. J. Souilhé, CUF, modifiée).

³⁶ Épictète, *Entretiens*, III, 21, 14-15 (trad. J. Souilhé, CUF, modifiée).

³⁷ La nécessité de la purification dans le cadre des mystères est bien soulignée par le philosophe et mathématicien Théon de Smyrne, au début du II^e siècle de notre ère, lorsqu'il présente les cinq stades de l'initiation aux mystères comme une métaphore de l'initiation à la révélation philosophique : « Le premier stade est la purification : la participation aux mystères n'est pas possible pour tous ceux qui le veulent, mais il est

Même un auteur chrétien comme Arnobe, sous le règne de Dioclétien, rappelait que les mystères se célèbrent *statim... temporibus ac diebus*, à savoir « à des heures et à des jours fixes³⁸ ». Épictète le confirme encore au paragraphe suivant, qui clôt la section de son entretien 21 :

σύ δ' ἐξαγγέλλεις αὐτὰ καὶ ἐξορχῇ παρὰ καιρόν, παρὰ τόπον, ἀνευ θυμάτων, ἀνευ ἀγνείας· οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις ἢν δεῖ τὸν ἱεροφάντην, οὐ κόμην, οὐ στρόφιον οἷον δεῖ, οὐ φωνήν, οὐχ ἡλικίαν, οὐχ ἡγνευκας ὡς ἐκεῖνος, ἀλλ' αὐτὰς μόνας τὰς φωνὰς ἀνειληφώς λέγεις. ἱεραὶ εἰσιν αἱ φωναὶ αὐταὶ καθ' αὐτάς;

Et toi, tu vas les divulguer et les parodier hors du temps et du lieu qui conviennent, sans sacrifices, sans purification ; tu ne portes pas le costume que doit porter l'hiérophante, ni la chevelure ou le bandeau qu'il doit avoir ; tu n'as ni sa voix ni son âge ; tu n'es pas resté pur comme lui, mais tu t'es contenté de t'approprier ses paroles, et tu les récites. Les paroles sont-elles sacrées par elles-mêmes³⁹ ?

Le passage est encore plus explicite : *παρὰ καιρόν, παρὰ τόπον*, il faut que le temps et le lieu correspondent au règlement du sanctuaire pour que les mystères puissent être célébrés. Même la voix du hiérophante, même ces paroles n'ont aucune efficacité si elles résonnent en dehors du contexte et des procédures rituelles.

Du côté des sources latines, nous remarquons une autre façon d'aborder la question de la mobilité des mystères éleusiniens : les textes en latin mettent en scène la volonté des empereurs de célébrer les *μυστήρια* dans la capitale de l'empire. Environ à la même époque, Suétone affirme que l'empereur Claude aurait essayé de déplacer les mystères d'Éleusis à Rome.

Druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit; contra sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est, templumque in Sicilia Veneris Erycinae vetustate conlapsum ut ex aerario pop. R. reficeretur, auctor fuit.

des gens à qui on donne publiquement ordre de s'écarter, par exemple ceux qui ont les mains impures et qui profèrent des stupidités ; et pour ceux qui ne sont pas écartés, il est indispensable de commencer par se purifier » (*De l'utilité des mathématiques*, p. 14-15 (Hiller, trad. J. Delattre Biencourt). Sur les normes rituelles voir Carbon, Pirenne-Delforge 2012. Sur le lien entre la *γνώμη* et les mystères voir Aristophane, *Grenouilles*, 354-355 et Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 5 et les remarques de Graf 1974, p. 40-50 et Chaniotis 2012, p. 128.

³⁸ Arnobe, *Contre les gentils*, V, 39, 1.

³⁹ Épictète, *Entretiens*, III, 21, 16 (trad. Joseph Souilhé, CUF).

Il [*scil.* Claude] abolit totalement chez les Gaulois le culte atroce et barbare des Druides, qui, sous Auguste, avait été interdit aux seuls citoyens ; au contraire, il voulut même transporter de l'Attique à Rome les cérémonies d'Éleusis, et demanda qu'on fit reconstruire aux frais du trésor public le temple sicilien de Vénus Érycine, abattu par le temps⁴⁰.

Si dans le *De l'orateur* Cicéron faisait dire à l'un de ses personnages, Lucius Licinius Crassus, que les *mysteria non referrent*, ici Suétone utilise le verbe *transfere* pour désigner la volonté de l'empereur de transporter les *sacra Eleusina* à Rome : chez Cicéron, l'impossibilité concernait une disposition de calendrier, alors que, chez Suétone, c'est le déplacement physique des rituels éleusiniens dont il est question. Malheureusement le passage n'est pas très développé. Suétone semble opposer l'interdiction de la *religio* des Druides, qui est poursuivie *penitus*, « complètement », à une ouverture à l'égard des *sacra* d'Éleusis et du temple de Vénus à Éryx en Sicile. Le *contra* du texte de Suétone marque clairement la différence entre la première et les autres dispositions en matière de culte. En ce qui concerne ce projet de déplacement des mystères éleusiniens, rien ne nous permet de définir son historicité et le passage semble rentrer surtout dans une représentation littéraire des réformes religieuses de l'empereur Claude⁴¹. Ce dernier n'a eu qu'un intérêt limité pour la Grèce, alors que les sources soulignent sa passion pour les Étrusques⁴². Nous savons que, à la différence d'Auguste, Claude n'avait pas été initié aux mystères d'Éleusis (du moins les sources ne permettent pas d'affirmer qu'il l'ait été) : d'ailleurs ce n'est pas une habitude impériale au I^{er} siècle et il faudra attendre le II^e siècle pour trouver plusieurs empereurs initiés. Il faut se contenter de remarquer que, dans la construction rhétorique de Suétone, l'adverbe *etiam*, « même », pourrait signaler la radicalité du propos de l'empereur, bien que l'auteur latin ne semble pas considérer le « transfert » comme impie ou contraire aux principes des mystères éleusiniens⁴³.

La volonté impériale de célébrer les mystères d'Éleusis à Rome revient chez un autre biographe impérial, plus tardif, à savoir Aurélius Victor, qui a sans doute publié son œuvre au début des années 360, sous le règne de l'empereur Julien. Cette fois, il n'est

⁴⁰ Suétone, *Vie de Claude*, 25, 13 (trad. H. Ailloud, CUF, modifiée).

⁴¹ Voir à ce propos, Clinton 1989a, p. 1513 qui renvoie à son tour à Nock 1934, p. 499-500.

⁴² Sur l'intérêt de Claude pour les Étrusques et pour son ouvrage en vingt livres sur l'histoire étrusque, voir Levick 1990, p. 18-19. Plus généralement sur la *Vie de Claude* de Suétone, voir Cizek 1998.

⁴³ Levick 1990, p. 87 affirme qu'à cause de leur réputation positive, les mystères éleusiniens auraient représenté, aux yeux de l'empereur Claude, une « acceptable alternative to Judaism and its offshoot Christianity for Romans who were looking for fresh religious experience ». Le passage de Suétone cependant ne permet pas de soutenir cette interprétation.

pas question de Claude mais d'Hadrien. Dans son *Livre des Césars*, Aurélius Victor dit qu'Hadrien aurait célébré les initiations éleusiniennes à Rome :

Ibi Graecorum more seu Pompilii Numae caerimonias leges gymnasia doctoresque curare occipit, adeo quidem, ut etiam ludum ingenuarum artium, quod Athenaeum vocant, constitueret atque initia Cereris Liberaeque, quae Eleusina dicitur, Atheniensium modo Roma percoleret.

Là, à la façon des Grecs ou de Numa Pompilius, il entreprit de se consacrer aux cérémonies religieuses, à la législation, aux gymnases, et aux savants, au point qu'il fonda même une école pour les arts libéraux, que l'on appelle Athénée, et qu'à Rome il célébra à la manière des Athéniens les initiations de Cérès et de Libéra, qu'on dit éleusiniennes⁴⁴.

Comme nous l'avons dit plus haut, Hadrien est sans aucun doute l'empereur qui a le plus lié son règne au sanctuaire d'Éleusis. D'après les sources, il a été initié aux mystères des Deux Déeses et sous son règne le sanctuaire a vécu une nouvelle grandeur⁴⁵. L'empereur n'aurait pas simplement célébré les *initia* à Éleusis, il aurait pratiqué à Rome même les *initia Eleusina*, en suivant les règles cultuelles des Athéniens. En lisant ce passage, c'est sans doute comme si l'Hadrien d'Aurélius Victor avait réalisé le projet du Claude de Suétone. Tout comme le témoignage de Suétone, Aurélius Victor ne nous donne pas plus de détails : la célébration romaine des *initia* d'Éleusis s'inscrit dans un passage qui fait de l'empereur Hadrien un nouveau Numa, afin de souligner son rôle de fondateur des coutumes religieuses de l'empire de Rome⁴⁶. Le modèle de Numa est associé à celui des Grecs pour signifier l'ancienneté et le prestige des pratiques qu'ils ont instituées.

La même question se repose donc : avait-on le droit de reproduire le rituel des *μυστήρια* éleusiniens ailleurs ? L'existence d'une célébration des mystères d'Éleusis a été souvent postulée pour Alexandrie, mais ni les sources archéologiques ou épigraphiques, ni les sources littéraires ne permettent de prouver l'existence d'un sanctuaire alexandrin où l'on célébraient les mystères d'Éleusis. Walter Burkert était bien obligé de le reconnaître : « les preuves sont peu concluantes⁴⁷ ».

⁴⁴ Aurélius Victor, *Livre des Césars*, XIV, 2-4 (trad. P. Dufraigne, CUF, modifiée).

⁴⁵ Sur l'initiation d'Hadrien, voir Follet 1976, p. 109, Clinton 1989a, p. 1516. Hadrien fonda à Éleusis une nouvelle institution, le *Panhellénion*, qui était aussi en charge de l'administration fiscale éleusiniennne : à ce propos, voir Clinton 1989b ; John 1996 et Clinton 1999, p. 98-99.

⁴⁶ Sur le rôle éminemment religieux prêté à Numa par l'historiographie romaine, voir Scheid 1985.

⁴⁷ Burkert 2003, p. 45, Turcan 2003, p. xiii.

2.2- Imiter les mystères d'Éleusis

Le témoignage d'Aurélius Victor peut être mis en relation avec d'autres sources qui pourraient laisser entendre que les mystères d'Éleusis étaient célébrés dans d'autres lieux du monde romain. La source principale est Pausanias. Dans sa *Périégèse*, l'auteur signale à plusieurs reprises l'existence de sanctuaires consacrés à Déméter Ἐλευσίνια, épiclèse attestée dans plusieurs cités grecques de l'époque classique jusqu'à l'époque romaine⁴⁸. Certes, la simple attestation de cette épiclèse dans une cité ne permet pas de postuler l'existence de pratiques rituelles de type éleusinien⁴⁹. Seuls deux cas cités par Pausanias pourraient être interprétés différemment : Phénéos en Arcadie et Keleai en Argolide.

Dans le premier passage, il est question d'un sanctuaire de Déméter *Éleusinia* qui se trouve à Phénéos, où l'on célèbre une τελετή que les habitants de la cité considèrent identique à celle d'Éleusis :

Φενατάις δὲ καὶ Δήμητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας, καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετὴν, τὰ Ἐλευσίνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι· ἀφικέσθαι γὰρ αὐτοῖς Ναὸν κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν, τρίτον δὲ ἀπόγονον Εὐμόλπου τοῦτον εἶναι τὸν Ναόν. παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποιήται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι. ἄγοντες δὲ παρὰ ἔτος ἡντινα τελετὴν μεῖζονα ὀνομάζουσι, τοὺς λίθους τούτους τηρικαῦτα ἀνοίγουσι· λαβόντες <δὲ> γράμματα ἐξ αὐτῶν ἔχοντα ἐς τὴν τελετὴν καὶ ἀναγνόντες <ἐς> ἐπήκοον τῶν μυστῶν, κατέθεντο ἐν νυκτὶ αὐθις τῇ αὐτῇ.

Les gens de Phénéos ont aussi un sanctuaire de Déméter surnommée *Éleusinia* ; ils célèbrent une initiation en l'honneur de la déesse, et ils affirment que les rites pratiqués à Éleusis et ceux qui ont été institués chez eux sont les mêmes ; en effet, Naos serait arrivé chez eux sur l'ordre d'un oracle rendu à Delphes, et ce Naos serait un descendant d'Eumolpos à la troisième génération. À côté du sanctuaire de l'*Éleusinia*, est construit ce qu'on appelle le *Pétrōma*, deux grosses pierres ajustées l'une à l'autre. Lorsqu'on célèbre tous les ans l'initiation dite « majeure », alors on ouvre ces pierres et, après y avoir pris les écrits se rapportant à l'initiation et les avoir lus de façon que les mystes les entendent, on les remet en place la même nuit⁵⁰.

⁴⁸ Je renvoie ici à quelques occurrences épigraphiques. Athènes : *SEG* XV, 90 et *IG* II², 4715 ; Thespies en Béotie : *IThesp* 259 ; Épidaure : *IG* IV, 955 ; Sparte : *SEG* XI, 677a et *IG* V, 1, 607 ; Gythions en Laconie : *IG* V, 1, 1153 ; Érythrées : *LSAM* 26 ; Thasos : *SEG*, XXIX, 766 ; Délos : *ID*, 2475 ; Stratonice de Carie : *IGSK* 21, 147 et 22, 1124.

⁴⁹ Sur cet aspect, voir Bowden 2007.

⁵⁰ Pausanias, VIII, 15, 1-2 (trad. M. Jost, CUF, modifiée). Sur ce passage de Pausanias, voir Jost 1985, p. 317-326, Jost 1998, p. 191-193, Moggi, Osanna 2003, p. 359-365. Plus généralement, sur le regard de

La mobilité des rites éleusiniens aurait été garantie par l'autorité d'un membre de la famille des Eumolpides, un certain Naos, qui se serait rendu à Phénéos pour instituer la τελετή, une cérémonie se déroulant tous les ans et se fondant sur la lecture d'écrits aux initiés. Le passage pourrait vouloir dire que Naos a transféré des rites parallèles (ou identiques) à ceux d'Éleusis en les retranscrivant par écrit. L'utilisation de γράμματα dans le rite de Phénéos n'est pas attestée à Éleusis, où l'écriture et la lecture n'entraient pas – d'après nos sources – dans le déroulement de l'initiation. Ces textes écrits font penser davantage aux βιβλία des τελεταί célébrées à Andanie en Messénie en l'honneur de Déméter et Coré, que Pausanias évoque dans le livre IV de sa *Périégèse*, même si ces livres n'étaient pas destinés à être manipulés lors des rituels⁵¹. D'ailleurs, Pausanias lui-même semble prendre ses distances en disant que ce sont les habitants de Phénéos qui affirment cette équivalence avec la τελετή éleusinienne, comme si l'auteur ne prenait pas à son compte une telle équivalence.

Le second exemple est celui des rites de Keleai, localité proche de Phlionte, au nord-ouest de l'Argolide, où a lieu une autre τελετή en l'honneur de Déméter. Pausanias souligne d'abord les différences avec ce qui se passe à Éleusis : la τελετή de Phlionte a lieu tous les quatre ans, le hiérophante n'est pas désigné à vie, mais il change tous les ans, et il a le droit de se marier. Une fois ces différences posées, l'auteur ajoute :

καὶ ταῦτα μὲν διάφορα τῶν Ἐλευσίνι νομίζουσι, τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἐστὶν ἐς μίμησιν· ὁμολογοῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ μιμεῖσθαι Φλιάσιοι τὰ ἐν Ἐλευσίνι δρώμενα.

Ils croient que ces aspects sont différents d'Éleusis, alors que la célébration est une imitation de celle des Éleusiniens ; du reste les Phliasiens eux-mêmes reconnaissent qu'ils imitent les rites pratiqués à Éleusis⁵².

De nouveau, Pausanias ne fait que rapporter ce qu'il a entendu des habitants du lieu. Il ne paraît pas tout à fait convaincu par ce rapprochement entre τελετή de Phlionte

Pausanias sur l'Arcadie, voir Baleriaux 2017. Sur les origines de ces cultes de Déméter dans le Péloponnèse, voir Bowden 2007, p. 76.

⁵¹ Pausanias, IV, 26, 8 : « Il trouva une lamelle d'étain réduite à une très fine minceur : elle avait été enroulée comme les feuilles d'un livre (ὥσπερ τὰ βιβλία). Y étaient inscrits les mystères des Grandes Déesses (τῶν Μεγάλων Θεῶν ἐγγράπτο ἡ τελετή) et c'était le dépôt (παρακαταθήκη) d'Aristomène » (trad. J. Auberge, CUF). Pour une réflexion sur le rapport entre textes écrits et pratiques rituelles, voir Belayche, Massa 2013, avec bibliographie. Sur le rôle de la mémoire dans la construction du rituel d'Andanie, voir Bonanno 2013.

⁵² Pausanias, II, 14, 1 (trad. personnelle). Pour un commentaire de ce passage, voir Musti, Torelli 1986, p. 259-260, Bowden 2007, p. 78-79.

et τελετή d'Éleusis. Il faut d'ailleurs situer ce passage dans la suite du texte où Pausanias, comme le souligne Vinciane Pirenne-Delforge « conteste les circonstances de fondation de la τελετή avancées par les gens du lieu⁵³ ». L'idée de l'imitation des rites éleusiniens revient également dans un autre passage concernant la cité de Mégalopolis, en Arcadie :

ἐστήκασι δὲ καὶ ἀνδριάντες ἐν οἰκίῳ, Καλλιγνώτου τε καὶ Μέντα καὶ Σωσιγένοῦς τε καὶ Πώλου· καταστήσασθαι δὲ οὗτοι Μεγαλοπολίταις λέγονται πρῶτον τῶν Μεγάλων θεῶν τὴν τελετήν, καὶ τὰ δρώμενα τῶν Ἐλευσίνι ἐστι μιμήματα.

Se dressent aussi dans un bâtiment des effigies humaines, celles de Kallignotos et Mentas, et de Sosigénès et Polos ; ce sont eux qui instituèrent, dit-on, à Mégalopolis, pour la première fois, l'initiation des Grandes Déeses, dont les rites sont la réplique de ceux d'Éleusis⁵⁴.

Tout comme à Phénéos, à Mégalopolis on attribue à des personnages venus dans la cité le mérite d'avoir institué la τελετή en l'honneur de Déméter et Coré. Encore une fois le rappel à l'origine éleusinienne fonctionne comme un rappel d'autorité et un affichage de prestige. Dans cette perspective, la lecture des témoignages de Pausanias me semble moins postuler l'existence de mystères éleusiens dans d'autres territoires de l'empire que témoigner de la diffusion et de la récupération d'un modèle prestigieux de célébration mystérique ainsi que d'une revendication publicitaire de ces cités.

2.3- La construction du modèle éleusien : le rôle du mythe et des Eumolpides

C'est cette « imitation » (μίμησις) dont parle Pausanias à propos de rites de Keleai à Phlionte qui permet – me semble-t-il – de réfléchir plus généralement à la mobilité du modèle religieux d'Éleusis. Elle nous montre que l'idée savante selon laquelle le modèle d'Éleusis a été à la base d'autres pratiques cultuelles mystériques est déjà présente dans les mondes grec et romain. Nous savons que, depuis l'époque classique, des traités sur les mystères d'Éleusis circulaient dans le monde grec. Nous avons connaissance de quelques ouvrages Περὶ μυστηρίων, comme ceux attribués à Sotadès ou à Hikésios, à l'époque hellénistique⁵⁵. Nous ignorons cependant presque tout du contenu de ces ouvrages : ce qui est sûr est que la plupart de ces traités se concentraient sur Éleusis, comme le montrent les rares fragments que nous pouvons encore lire

⁵³ Pirenne-Delforge 2008, p. 314, n. 125.

⁵⁴ Pausanias, VIII, 31, 7 (trad. M. Jost, CUF, légèrement modifiée). Pour un commentaire, voir Jost 1998, p. 237-238 et Moggi, Osanna 2003, p. 445-446.

⁵⁵ Sotadès, *FGrHist* 358 F 1 ; Hikésios, *FGrHist* 429 F 1.

du Περὶ μυστηρίων attribué à Mélanthios (IV^e siècle avant notre ère) ou à l'historien et athidographe Philochore (III^e siècle avant notre ère)⁵⁶.

Un témoignage de Lucien permet de réfléchir sur la diffusion du modèle éleusien. Dans son *Alexandre ou le faux prophète*, l'auteur de Samosate raconte la fondation par Alexandre d'Abonuteichos d'un nouveau culte, dédié au serpent Glycon, en Paphlagonie. Ce rituel était « une sorte d'initiation » (τελετήν... τι) qui prévoyait des processions aux flambeaux et des hiérophanies (δαδουχίας καὶ ἱεροφαντίας), deux éléments qui caractérisent les mystères d'Éleusis. Dans la suite du passage, Lucien est encore plus explicite sur la source d'inspiration du rituel d'Alexandre :

καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ πρόρρησις ἦν ὥσπερ Αθήνησι τοιαύτη. “Εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικουρεῖος ἤκει κατὰσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω· οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχῃ τῇ ἀγαθῇ.” εἰτ' εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίγνετο· καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων “Ἐξω Χριστιανούς,” τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο “Ἐξω Ἐπικουρεῖους”.

Comme à Athènes, le premier jour on faisait cette proclamation : « Si un athée, un chrétien ou un épicurien est ici comme espion des cérémonies qu'il parte ! Et que les croyants soient initiés avec bonne chance ! ». Tout de suite après commençait l'expulsion ; il guidait en disant : « Dehors les chrétiens ! » et la foule tout entière invoquait à la suite : « Dehors les épicuriens⁵⁷ ! ».

Au début de la cérémonie, nous dit Lucien, on exhortait les participants à expulser trois catégories de personnes, les athées, les chrétiens et les épicuriens⁵⁸. Une telle proclamation était faite sur l'exemple éleusinien, lorsque l'on prononçait des formules qui excluaient de l'initiation ceux qui ne respectaient pas les règles de pureté demandées. Lucien montre bien combien la référence aux mystères des Deux Déeses était essentielle dans la création d'un nouveau culte : l'autorité du sanctuaire attique était évoquée même dans des opérations frauduleuses telle celle d'Alexandre.

Les mystères d'Éleusis étaient aussi devenus le modèle pour interpréter les autres pratiques cultuelles, qui étaient appelées μυστήρια ou τελεταί. La « quête divine » de Déméter était devenue un modèle d'interprétation de ces cérémonies religieuses. On pourrait même aller plus loin et dire que la « quête d'une divinité disparue » devenait un marqueur des mystères : non pas de leurs pratiques rituelles, mais de leurs

⁵⁶ Philochore, *FGrHist* 328 F 1 ; Mélanthios, *FGrHist* 326 F 2-4.

⁵⁷ Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 38 (trad. personnelle).

⁵⁸ Je ne rentrerai pas ici sur le rapprochement entre athées, chrétiens et épicuriens. Voir Massa 2017, p. 692-693. Plus généralement sur ce texte de Lucien, voir Bremmer 2017, avec bibliographie.

interprétations et explications mythiques. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, lorsqu'il est question de la figure d'Harmonie dans les mystères de Samothrace, des sources parlent d'un rapt et d'une quête pour la retrouver :

Εφορος δὲ Ηλέκτρας τῆς Ἀτλαντος αὐτὴν εἶναι λέγει, Κάδμου δὲ παραπλέοντος τὴν Σαμοθράκην ἀρπάσαι αὐτήν. [...] καὶ νῦν ἔτι ἐν τῇ Σαμοθράκῃ ζητοῦσιν αὐτὴν ἐν ταῖς ἑορταῖς.

Éphore dit qu'elle [*scil.* Harmonie] était la fille d'Électre, la fille d'Atlas, et que Cadmos, lorsqu'il longea Samothrace, l'enleva ; [...] encore aujourd'hui, à Samothrace, on la cherche pendant leurs fêtes⁵⁹.

Il se peut que les « fêtes » (ἐορταί) de Samothrace aient rejoué la recherche d'Harmonie, mais il faudrait voir dans cette quête une influence éleusinienne : d'ailleurs, le texte semble mélanger le rituel et le récit mythique et cela sans doute à cause du modèle éleusinien, qui était devenu trop prégnant. Sur cette base, les savants modernes ont parfois utilisé le rituel d'Éleusis pour combler les lacunes des autres pratiques mystériques : dans son étude récente, Jan Bremmer se sert par exemple de la comparaison avec les mystères d'Éleusis pour reconstruire l'initiation qui avait lieu à Samothrace⁶⁰. La même influence pourrait se trouver dans l'interprétation des mystères égyptiens, comme le montrent déjà les auteurs chrétiens anciens qui se fondent sur Éleusis pour reconstruire ces pratiques rituelles. Sans rentrer dans les détails de cette question, il suffit de citer la formule très efficace que Lactance, au début du IV^e siècle, utilise pour parler de la disparition d'Osiris et de la quête d'Isis : *semper enim perdunt, et semper inueniunt*, « toujours ils le perdent, et toujours ils le retrouvent »⁶¹.

Une première forme de la circulation et de la mobilité du modèle éleusinien se base donc sur la diffusion et la récupération d'une structure mythique appliquée à d'autres divinités et à d'autres récits de fondation des mystères. Il existe cependant une autre manière d'envisager la circulation du modèle éleusinien dans l'espace de l'empire ; elle est liée aux activités des Eumolpides. Nous savons que cette famille éleusinienne envoyait des ambassadeurs dans d'autres cités grecques pour annoncer la célébration

⁵⁹ *Scholies aux Phéniciennes d'Euripide*, 7 = FGrHist 70 F 120 (trad. personnelle).

⁶⁰ Bremmer 2014, p. 21 : « [c]omparison with the Eleusinian Mysteries reveals that the Samothracians had modelled their own Mystery rites to a significant extent on those of Eleusis » et p. 30 : [g]iven the evident resemblance between the Samothracian and Eleusinian Mysteries, we may expect that the Samothracian *epopteia* was also modelled on the Eleusinian one ». Pour une réflexion sur les tendances historiographiques relatives aux cultes à mystères, voir Belayche, Massa 2016.

⁶¹ Lactance, *Institutions divines*, I, 21, 20, pour une analyse des discours chrétiens sur les mystères égyptiens, voir Massa 2018.

des mystères et de manière générale les Eumolpides appartenaient aux grandes familles qui fournissaient les ambassadeurs athéniens⁶². Pour l'époque hellénistique, nous avons le témoignage de Polybe qui cite une ambassade venue à Alexandrie pour annoncer les mystères⁶³.

Toutefois, le clergé éleusinien pouvait aussi diffuser le savoir éleusinien pour fonder d'autres cultes : nous l'avons déjà vu dans le cas de Phénéos cité au livre VIII de la *Périégèse* de Pausanias. Un autre Eumolpide, Timothée, est considéré comme à l'origine de l'installation du culte de Sarapis à Alexandrie : selon Tacite, le roi Ptolémée aurait demandé de l'aide à Timothée, à la suite d'un rêve qui « lui prescrivait d'envoyer dans le Pont ses plus fidèles amis pour en rapporter » la statue de Sarapis. D'abord le roi se serait adressé aux prêtres égyptiens, mais ils ne furent pas capables de l'aider :

atque illis Ponti et externorum parum gnaris, Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat, quaenam illa superstitio, quod numen, interrogat.

Comme ceux-ci connaissent assez mal le Pont et l'étranger, le roi s'adresse à Timothée, un Athénien de la famille des Eumolpides, qu'il avait fait venir d'Éleusis en sa qualité de prêtre des cérémonies, et lui demande quel est ce culte, quel est ce dieu⁶⁴.

C'est l'expertise dans le champ du religieux et plus particulièrement dans les mystères qui font du membre de la famille des Eumolpides un personnage important aux yeux de Ptolémée⁶⁵. Le savoir religieux de Timothée devient une clé d'interprétation des rituels, d'où le rôle d'« exégète » (ἐξηγητής) que Plutarque lui attribue dans son *Isis et Osiris*⁶⁶.

CONCLUSIONS

À la fin de ce parcours, ce que l'on peut retenir c'est que si Éleusis devient un lieu de « pèlerinage » à l'époque romaine, ses pratiques rituelles ne circulent pas. Le cas des mystères éleusiniens s'insère parfaitement sur l'impossibilité d'exporter les cultes que les études de Clifford Ando et Jörg Rüpke ont mis en évidence ces dernières années à

⁶² Cf. Mylonas 1961, p. 244 et Mikalson 2016, p. 133-134.

⁶³ Polybe, XXVIII, 3, 19.

⁶⁴ Tacite, *Histoires*, IV, 83, 3 (trad. H. Goelzer, CUF, légèrement modifiée).

⁶⁵ Sur Timothée, voir Borgeaud, Volokhine 2000, p. 38-39 et Burkert 2003, p. 45.

⁶⁶ Plutarque, *Isis et Osiris*, XXVIII, 362a, où cependant Timothée n'est pas explicitement associé aux mystères.

propos de la religion romaine⁶⁷. En revanche, la mobilité s'applique aux personnes qui vont se faire initier dans le sanctuaire des Deux Déesses : l'époque romaine confirme le mouvement centripète qu'Éleusis avait déjà connu aux époques classique et hellénistique. Si les rituels des mystères éleusiniens ne se déplacent pas, l'analyse a essayé de mettre en évidence que ce qui voyage est leur modèle mystérique. Cette mobilité apparaît caractérisée par une nature double : d'une part, le modèle éleusinien est invoqué par les habitants de certaines cités pour mettre en valeur leurs pratiques locales, pour revendiquer une origine noble de leurs pratiques ; d'autre part, il devient, déjà dans le monde romain, un outil pour interpréter la nature d'autres formes mystériques.

Bibliographie

Abréviations

FGrHist = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923-1930 ; Leiden, 1940-1958.

IG = *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1903–

ID = *Inscriptions de Délos*, Paris, 1926-1972.

IGSK = *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, Bonn, 1972–.

IThesp = P. Roesch et al., *Les inscriptions de Thespies*, Lyon, 2007
(en ligne : www.hisoma.mom.fr/production-scientifique/les-inscriptions-de-thespies).

LSAM = F. Sokolowski, *Lois sacrés de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-1971 ; Amsterdam, 1979–.

Études

Alderink L. J. (1989), « The Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times », *ANRW*, II, 18/2, p. 1457-1498.

Alföldi A. (1979), « *Redeunt Saturnia regna*, VII: Frugifer-Triptolemos in ptolemäisch-römischen Herrscherkult », *Chiron*, 9, p. 553-607.

Ando C. (2007), « Exporting Roman Religion », dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, p. 429-445.

⁶⁷ Voir Rüpke 2006 et Ando 2007.

- Antonetti C. (1995), « La centralità di Eleusi nell'ideologia panellenica adrianea », *Ostraka. Rivista di antichità*, 4, p. 149-156.
- Baldassarri P. (2007), « Copia architettonica come memoria del passato. I Grandi Propilei di Eleusi e il santuario eleusino in età antonina », dans O. D. Cordovana, M. Galli (éds), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania, p. 211-233.
- Baleriaux J. (2017), « Pausanias' Arcadia between Conservatism and Innovation », dans G. Hawes (éd.), *Myths on the Map: the Storied Landscapes of Ancient Greece*, Oxford, p. 141-158.
- Belayche N., Massa F. (2016), « Les mystères. Quelques balises introductives : lexicque et historiographie », *Métis*, NS, 14, p. 7-19.
- Belayche N., Massa F. (2013), « Écrire dans les pratiques rituelles de la Méditerranée antique. Identités et autorités. Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, 230/2, p. 155-165.
- Bernabé A., Jiménez San Cristóbal A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- Bonanno D. (2013), « Memory Lost, Memory Regained. Considerations on the Recovery of Sacred Texts in Messenia and in Biblical Israel: a Comparison », dans N. Cusumano et al. (éds), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, Stuttgart, p. 63-80.
- Borgeaud Ph. (2016), « Rites et émotions. Considérations sur les mystères », dans Id., *Exercices d'histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*, textes réunis et édités par D. Barbu, Ph. Matthey, Leiden-Boston, p. 227-253.
- Borgeaud Ph., Volokhine Y. (2000), « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2, p. 37-76.
- Bowden H. (2007), « Cults of Demeter Eleusinia and the Transmission of Religious Ideas », *Mediterranean Historical Review*, 22/1, p. 71-83.
- Bremmer J. (2017), « Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonuteichos: a Sceptical View of Two Religious Entrepreneurs », dans G. Petridou, R. Gordon, J. Rüpke (éds), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Imperial Era*, Berlin-Boston, p. 49-78.
- Bremmer J. (2014), *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin.
- Burkert W. (2003), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris [orig. Burkert W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., 1987].
- Carbon M., Pirenne-Delforge V. (2012), « Beyond Greek "Sacred Laws" », *Kernos*, 25, p. 163-182.
- Chanotis A. (2012), « Greek Ritual Purity From Automatisms to Moral Distinctions », dans P. Rösch, U. Simon (éds), *How Purity Is Made*, Wiesbaden, p. 123-139.
- Cizek E. (1998), « Claude chez Suétone : un personnage énigmatique ? », dans Y. Burnand, Y. Le Bohec, J.-P. Martin (éds), *Claude de Lyon empereur romain. Actes du Colloque Paris-Nancy-Lyon*, Paris, p. 47-58.
- Clinton K. (1999), « Eleusis from Augustus to the Antonines: Progress and Problems », *XI Congresso Internazionale di Epigrafia greca e latina*, Roma, vol. II, p. 93-102.

- Clinton K. (1989a), « The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267 », *ANRW*, II, 18/2, p. 1499-1539.
- Clinton K. (1989b), « Hadrian's Contribution to the renaissance at Eleusis », dans *The Greek Renaissance in the Roman Empire, Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, London, p. 56-68.
- Cosmopoulos M. B. (2015), *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge.
- Cusumano N. (2009-2010), « Turisti a Sparta. Il passato che non torna e l'invenzione della tradizione », *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, 12, p. 43-52.
- Demoen K., Praet D. (éds) (2009), *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden.
- Fabiano D. (2019), *Senza paradiso. Miti e punizioni dell'aldilà greco antico*, Bologna.
- Franco C. (2016), « Le Discours pour Éleusis d'Aelius Aristide (or. 22) : entre histoire et rhétorique », dans L. Pernot, G. Abbamonte, M. Lamagna (éds), *Aelius Aristide écrivain*, Turnhout, p. 147-165.
- Follet S. (1976), *Athènes au I^{er} et III^e siècle : études chronologiques et prosopographiques*, Paris.
- Giraud D. (1989), « The Greater Propylaia at Eleusis, a Copy of Mnesikles' Propylaia », dans S. Walker, Av. Cameron (éds), *The Greek Renaissance in the Roman Empire, Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, London, p. 68-75.
- Graf F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York.
- Gueuning J. (1927), *L'initiation de Cicéron aux mystères d'Éleusis*, Bruxelles.
- Horster M. (2012), « Layers of Corporate Memory in the Sanctuary of Demeter and Kore in Eleusis », dans A. Gangloff (éd.), *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Bern, p. 155-178.
- Humbel A. (1994), *Alios Aristides, Klage über Eleusis (Oratio 22). Lesetext, Übersetzung und Kommentar*, Wien.
- Jacob Ch. (2014), « Lieux de mémoire, lieux de savoir », dans *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* [en ligne, Marseille (généré le 09 novembre 2017). Disponible sur Internet : <[http:// books.openedition.org/oepp/655](http://books.openedition.org/oepp/655)>].
- John C. P. (1996), « The Panhellenion », *Chiron*, 26, p. 29-56.
- Jost M. (1998), *Pausanias, Description de la Grèce*, livre VIII, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par M. Jost avec la collaboration de J. Marcadé, Paris.
- Jost M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- Leão D. F. (2012), « The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the *Life of Alcibiades* », dans L. Roig Lanzillotta, I. Muñoz Gallarte (éds), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston, p. 181-192.
- Le Bonniec H. (1958), *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris.
- Levick B. (1990), *Claudius*, London.

- Massa F. (2018), « Le mythe fait-il les mystères ? Interprétations chrétiennes des mystères égyptiens (I^{er}-IV^{es} siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, 235/4, p. 701-722.
- Massa F. (2017), « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie "paganisme, judaïsme, christianisme" », *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, p. 689-715.
- Mikalson J. D. (2016), *New Aspects of Religion in Ancient Athens. Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden-Boston.
- Moggi M., Osanna M. (2003), *Pausania. Guida della Grecia*, libro VIII, testo e traduzione a cura di M. Moggi, commentaire et cura di M. Moggi, M. Osanna, Milano.
- Montiglio S. (2000), *Silence in the Land of Logos*, Princeton.
- Musti D., Torelli M. (1986), *Pausania. Guida della Grecia*, libro II, testo e traduction a cura di D. Musti, commentaire a cura di D. Musti, M. Torelli, Milano.
- Mylonas G. E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- Nock A. D. (1934), « Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero », dans S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (éds), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, p. 465-511.
- Nora P. (1984), *Les lieux de mémoire*, Paris.
- Pek B. M. (1998), *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis in the Roman World*, thesis McMaster University.
- Pirenne-Delforge V. (2008), *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège [Kernos, Suppl. 20].
- Rüpke J. (2006), « Religion in the *lex Ursoniensis* », dans C. Ando, J. Rüpke (éds), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, p. 34-46.
- Rutherford I. (2001), « Tourism and the Sacred: Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage », dans S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner (éds), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, New York, p. 40-50.
- Scarpi P. (2002), *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano.
- Scheid J. (1985), « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives des sciences sociales des religions*, 59/1, p. 41-53.
- Townsend R. F. (1987), « The Roman Rebuilding of Philon's Porch and the Telesterion at Eleusis », *Boreas*, 10, p. 97-106.
- Turcan R. (2003), *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris.

RÉSUMÉS

Danny PRAET

L'Orient créé par Franz Cumont, ou l'ambiguïté de sa présentation des religions orientales

Résumé : Cumont croyait « ses » Religions Orientales supérieures à l'ancien polythéisme gréco-romain. Il ne fut pas raciste, mais son attitude vers l'Orient ancien et moderne fut stéréotypé, paternaliste et inspiré par le colonialisme : pour réaliser leur potentiel, les Orientaux avaient et ont toujours besoin des Occidentaux. Les Perses font exception. Cumont est évolutionniste et son discours le reflète dans chaque chapitre. Dans les années 20, il a accepté les théories démographiques et raciales de Tenney Frank. Le succès des religions orientales n'est plus expliqué par une migration des idées supérieures, mais par la substitution de la population italienne par des immigrants orientaux et leur progéniture.

Mots-clés : Orientalisme, Racisme, Colonialisme, Histoire des religions, Cumont, Mystères, Syrie.

The Orient Created by Franz Cumont, or the Ambiguity of his Presentation of Oriental Religions

Abstract: Cumont thought “his” Oriental Religions were superior to ancient Graeco-Roman polytheism. He was not a racist, but his attitude towards the ancient and modern Orient was stereotypical, paternalistic, and inspired by colonialism: to realize their potential, Orientals were and are still in need of the West. Persians were an exception. Cumont is an evolutionist and this is reflected in his discourse in every chapter. In the 1920s, Cumont accepted the demographical and racial theories of Tenney Frank. The success of Oriental religions was no longer explained by the migration of superior ideas, but by the replacement of the Italian population by Oriental immigrants and their offspring.

Keywords: Orientalism, Racism, Colonialism, History of religions, Cumont, Mysteries, Syria.

Édith PARMENTIER, Maureen ATTALI (collab.)

Une fête juive à Rome : les « Jours d'Hérode »

Résumé : La fête juive des « Jours d'Hérode » est exclusivement romaine. Son existence est attestée au I^{er} siècle apr. J.-C. par un témoignage du poète Perse. Les différentes hypothèses d'interprétation de cette fête sont examinées : les « Jours d'Hérode » désignent-ils les fêtes juives en général et le sabbat en particulier ? La fête pourrait-elle célébrer un anniversaire hérodien, commémorant la reconstruction du temple de Jérusalem par Hérode en même temps que sa royauté ? Ou s'agit-il d'une désignation alternative de la fête de Hanukkah ? Il serait alors possible d'avancer la célébration de Hanukkah dans la diaspora à une date antérieure à celle de la destruction du temple de Jérusalem.

Mots-clés : Diaspora juive, Hanukkah, Hérode, Juifs de Rome, Perse, Temple de Jérusalem.

A Jewish Festival in Rome: "Herod's Days"

Abstract: The Jewish festival of "Herod's Days" was a purely Roman phenomenon. Its existence is attested by a testimony of the 1st century CE poet Persius. This paper considers various hypotheses to interpret this festival. Are "Herod's Days" a general reference to Jewish festivals, and especially the Sabbath? Did this festival celebrate a Herodian birthday, commemorating the reconstruction of the temple of Jerusalem by Herod along with his kingship? Was "Herod's Days" an alternative designation for Hanukkah? This last hypothesis would make it possible to push back the celebration of Hanukkah in the Jewish diaspora to a date prior to the destruction of the temple of Jerusalem.

Keywords: Hanukkah, Herod, Roman Jews, Jewish Diaspora, Persius, Jerusalem Temple.

Anne-Françoise JACCOTTET

Les chemins de Dionysos : la construction culturelle du transfert culturel, entre textes, images et réalité rituelle

Résumé : Façonné comme prototype du dieu étranger (re)venant en Grèce importer ses rites, Dionysos, cet « étranger de l'intérieur » permet d'analyser dans un premier temps l'imaginaire du transfert culturel et les mécanismes mis en scènes pour construire cette identité prétendument importée. La prise en compte, dans un deuxième temps, du dossier rituel dionysiaque, et notamment l'étude des associations d'*Asianoï*, invite à une réflexion sur la relation entre cette construction culturelle et les références, potentiellement « étrangères, asiatiques », convoquées par les groupements d'obédience dionysiaque au moment de fonder leur culte et leur identité.

Mots-clés : Dionysos, *Asianoï*, Transfert culturel, Imaginaire culturel, *Xenos*, Associations dionysiaques, Iconographie, *Koinè* dionysiaque.

On Dionysus's Ways: the Cultural Construction of Cultural Transfer, between Texts, Images and Ritual Reality

Abstract: Presented as the prototype of the foreign god arriving in (or returning to) Greece to import his cult, Dionysus, as a kind of “native foreigner,” is a useful tool, first, to analyze the images of cultural transfer and the mechanisms at play in the construction of this allegedly imported identity. Secondly, a discussion of Dionysiac rites and, especially, a study of *Asianoï* associations, prompt one to examine the relations between this cultural construct and the potentially “foreign, Asian” references used by those *Dionysiatai* in the establishment of their cult and identity.

Keywords: Dionysus, *Asianoï*, Cultural Transfer, Cultural Imaginary, *Xenos*, Dionysiac Associations, Iconography, Dionysiac *Koine*.

Laurent BRICAULT

Retour à Sinope, ou l'appropriation d'une tradition inventée

Résumé : Dans le panel des hypothèses avancées dès l'Antiquité sur l'*origo* du dieu Sarapis, le récit relatif aux tractations qui amenèrent sa statue à quitter les rives du Pont-Euxin pour celles de la Méditerranée est bien connu. L'utilisation que les autorités civiques de Sinope firent de cette histoire dès le principat de Vespasien l'est peut-être moins. L'étude du monnayage de la cité émis entre la fin du I^{er} et la fin du III^e siècle de notre ère montre combien et comment les magistrats de la cité paphlagonienne surent mobiliser à leur profit un texte de légitimation impériale pour en faire un élément central et neuf de leur identité civique, en intégrant dans le panthéon local une divinité qui leur était jusqu'alors totalement étrangère.

Mots-clés : Sarapis, Sinope, Ptolémée, Vespasien, Monnayage civique, Identité.

Back to Sinope, or the Appropriation of an Invented Tradition

Abstract: Among the numerous hypotheses about the origins of the god Sarapis, the story of the negotiations that led its statue to leave the banks of the Black Sea for those of the Mediterranean is well known. The use that the civic authorities of Sinope made of it is perhaps less so. A study of the Sinopean coinage issued between the end of the 1st and the end of the 3rd century CE shows how the magistrates of the Paphlagonian city mobilized for their own profit a text of imperial legitimization to make it a new and major element of their civic identity by integrating a hitherto entirely foreign deity in the local pantheon.

Keywords: Sarapis, Sinope, Ptolemy, Vespasianus, Civic Coinage, Identity.

Audrey BERTRAND

De Rome à *Antium* et retour. Colonisation et transferts culturels dans l'Italie d'époque républicaine

Résumé : La colonisation romaine a été partie prenante des transferts culturels à l'échelle de l'Italie sous la République. Des divinités, des pratiques culturelles ont ainsi voyagé le long des routes de la conquête progressive des territoires italiens par Rome. L'étude de cas proposée ici, centrée sur *Antium* et le culte d'Esculape, offre la possibilité de questionner la géographie et la chronologie des transferts culturels qui s'opérèrent entre Rome, la colonie qu'elle fonda en 338, et le monde grec. Les circonstances de l'arrivée d'Esculape dans l'*Vrbs* en 291, et plus particulièrement l'étape qu'il fit à *Antium*, illustrent une nouvelle fois l'intérêt que Rome portait aux lieux de culte des cités d'Italie et le rôle des fondations coloniales dans cette perspective.

Mots-clés : Rome, Antium, Esculape, Colonisation, Lieux de culte en Italie, Transferts culturels.

From Rome to Antium and Back: Colonization and Cultural Transfers in Italy at the Time of the Republic

Abstract: Roman colonization played a significant part in religious transfers in Republican Italy. Divinities and cult practices traveled along the roads of the conquest of Italian territories by Rome. The case study proposed here, centered on *Antium* and the cult of Aesculapius, offers the possibility of questioning the geography and chronology of the religious transfers that took place between Rome, the colony that it founded in 338, and the Greek world. The circumstances of the arrival of Aesculapius in the *Vrbs* in 291, and more particularly the stop he made at *Antium*, illustrate once again Rome's interest in Italian shrines and the role of colonial foundations in this context.

Keywords : Rome, Antium, Aesculapius, Colonization, Cultural Places in Italia, Cultural Transfers.

Yann BERTHELET

Les haruspices publics au service de Rome : des aristocrates convoqués d'Étrurie ? Quels aristocrates ?

Résumé : Cette étude remet en cause la distinction, communément admise, entre les haruspices-*principes* convoqués d'Étrurie pour la *procuratio prodigiorum* et les haruspices-appariteurs de magistrats en matière d'extispicine. De même que les haruspices-appariteurs des colonies ou municipes pouvaient appartenir à l'aristocratie locale, les membres de l'*ordo LX haruspicum*, sous l'Empire, appartenaient souvent à l'aristocratie romaine équestre. Les sources ne corroborent pas l'hypothèse d'une dichotomie entre haruspices-*μάντις* et haruspices-*θῦται*. Les haruspices qui semblent s'être fixés à Rome au tournant des III^e et II^e siècles av. J.-C., puis ceux

qui, sous l'Empire, étaient membres de l'*ordo LX haruspicum*, étaient consultés aussi bien en matière de *procuratio prodigiorum* que d'extispicine.

Mots-clés : Haruspices, Appariteurs, Aristocratie, Prodiges, Sacrifices, Extispicine, Étrurie, Rome, Sénat, Magistrats.

Public Haruspices in the Service of Rome: Aristocrats Summoned from Etruria? What Kind of Aristocrats?

Abstract: This paper calls into question the commonly accepted distinction between the haruspices-*principes* summoned from Etruria for the *procuratio prodigiorum* and the haruspices-attendants of magistrates in matters of extispicy. Just as the haruspices-attendants in the colonies or *municipia* could belong to the local aristocracy, so too the members of the *ordo LX haruspicum*, in the Imperial period, often belonged to the Roman equestrian aristocracy. The sources do not corroborate the hypothesis of a dichotomy between haruspices-*μάντις* and haruspices-*θύται*. The haruspices who appear to have settled in Rome at the turn of the 3rd and 2nd centuries B.C., as later those who, under the Empire, were members of the *ordo LX haruspicum*, were consulted in both *procuratio prodigiorum* and extispicy.

Keywords: Haruspices, Attendants, Aristocracy, Prodiges, Sacrifices, Extispicy, Etruria, Rome, Senate, Magistrates.

Federica FONTANA

De la Grèce insulaire au Nord de l'Adriatique : l'inscription votive de Theudas

Résumé : L'article étudie une dédicace, qui a été trouvée à Aquilée, à Attis Papas par Theudas. Il était probablement un marchand originaire de la Grèce insulaire. L'inscription est datée à cheval entre la fin du II^e et la première moitié du I^{er} siècle a.C. Bien que Aquilée fut déjà ouverte au commerce avec la Méditerranée orientale, il n'y avait pas encore de traces du culte de Magna Mater.

Mots-clés : Magna Mater, Attis Papas, Aquilée.

From Insular Greece to the North of the Adriatic: the Votive Inscription of Theudas

Abstract: This article focuses on a dedication, found in Aquileia, to Attis Papas by Theudas, who was most likely a merchant from the Greek Islands. The inscription is dated between the end of the second century BC and the first decades of the first century CE. Although Aquileia already traded in the eastern Mediterranean by then, there were as yet no traces of a cult of Magna Mater.

Keywords: Magna Mater, Attis Papas, Aquileia.

Françoise VAN HAEPEREN

Personnel des douanes et mobilité religieuse dans les provinces danubiennes

Résumé : Les mobilités religieuses sont abordées à partir des dédicaces des agents du district douanier de l'*Illyricum*. Envisagées comme tout déplacement, temporaire ou définitif, impliquant un ou plusieurs partenaires humains et divins, les mobilités religieuses sont d'abord étudiées à partir des déplacements des fonctionnaires des douanes, qui donnent lieu à des pratiques cultuelles. On revient ensuite sur l'idée largement répandue du rôle joué par les agents des douanes dans la diffusion du culte de Mithra dans les provinces danubiennes.

Mots-clés : *Portorium publicum Illyrici*, *Stationes*, Dédicaces, Culte de Mithra.

Customs Officials and Religious Mobility in the Danubian Provinces

Abstract: Religious mobilities are approached from the dedications made by the staff of the customs district of *Illyricum*. Considered as any move, temporary or definitive, of one or more human and divine partners, religious mobilities are first studied based on the travels of customs officials that resulted in cultic practices. A fresh look is then given to the widespread idea of the role played by customs officers in spreading Mithra's cult in the Danubian provinces.

Keywords: *Portorium publicum Illyrici*, *Stationes*, Dedications, Mithra's Worship.

Nicole BELAYCHE

« Sur les épaules » des empereurs : deux dieux Sol introduits à Rome par Élagabal et Aurélien

Résumé : La réception à Rome d'un dieu solaire émézien à un demi-siècle de distance – sous Élagabal puis Aurélien – mérite un examen comparé du fait des constructions orientées de leurs récits. La mise en regard des deux transferts illustre la façon dont l'idéologie du pouvoir romain et des aristocrates qui en ont écrit l'histoire, se représentait la mobilité religieuse lorsqu'elle avait pour point d'arrivée le lieu du pouvoir, l'*Vrbs*, conformément à un modèle fixé sous Auguste pour le récit de l'importation de la *Mater Magna*. Se dégage ainsi une « doctrine » romaine dans laquelle les attendus pour la figure impériale et sa fidélité aux *mores* sont les seuls aspects importants, quelle que soit l'identité de la divinité. Élagabal, qui arrive en prêtre, et Aurélien en empereur triomphant, installent tous deux le même *Sol* providentiel de façon monumentale. Mais le prêtre couvre son dieu avec le patrimoine symbolique romain (?) quand l'empereur glorifie Jupiter capitolin avec les trésors de l'Orient. Élagabal est donc honni pour avoir cherché (?) à installer son dieu au-dessus du dispositif romain, Aurélien encensé pour l'avoir fait servir à ce dispositif. À l'horizon du discours de l'*Histoire Auguste* en tout cas, c'est la place que Constantin a donnée au dieu chrétien qui est pointée.

Mots-clés : Élagabal, Aurélien, Sol d'Émèse, Idéologie romaine, Transferts de dieux, Antiquité tardive.

“On the emperor's shoulders”: two Sol gods introduced in Rome by Elagabalus and Aurelian

Abstract: The introduction and reception of an Emesian solar god in Rome within half a century – under Elagabal and then Aurelian – deserve a comparative examination, considering

the biases in the way they have been recorded. The comparison between the two transfers highlights the way the ideology of the Roman power, and the aristocrats who wrote its history, conceived religious mobility when the *Vrbs* as *lieu de pouvoir* was the final destination, according to a model forged under Augustus in the narratives of the importation of the *Mater Magna*. The Roman “doctrine” that arises demonstrates that expectations linked to the imperial figure and its loyalty to the *mores* are the only aspects that matter, whatever the identity of the deity. Elagabalus as a priest and Aurelian as a triumphant *Imperator* both settled the same providential *Sol* in a monumental way. Yet, while the priest lavished Roman symbols over his god, the *Imperator* glorified the Capitoline Jupiter with Oriental luxury. Elagabalus was thus held in contempt for having searched (?) to put his god above the Roman system, whereas Aurelian was praised for having used the god to exalt it. In the *Historia Augusta*’s narrative at least, the horizon of the issue is the place Constantine gave to the Christian god.

Keywords: Elagabalus, Aurelian, Emesian Sol, Roman Ideology, Divine Transfers, Late Antiquity.

Maria BIANCO

Les *theoi patrioi* des Phéniciens en pays grec

Résumé : Des textes épigraphiques et les témoignages en ronde-bosse de l’archéologie ont transmis le souvenir des cultes pratiqués par les Phéniciens installés en pays grec. La présente étude se concentre sur le culte des *theoi patrioi*, auxquels s’adresse un certain nombre de dédicaces en langue grecque, qui émanent des Phéniciens séjournant dans l’île de Délos. Au départ de la signification de la notion de *theoi patrioi* dans la culture grecque, nous essayerons de saisir ce que ce label recèle dans les écrits grecs des Phéniciens. Un détour par la documentation phénicienne instruira sur les contextes qui recouperaient mieux la notion empruntée au grec. L’étape finale de l’analyse s’intéressera à quelques documents ne mentionnant pas directement les *theoi patrioi* mais présentant le témoignage de cultes pouvant recouvrir cette même réalité.

Mots-clés : Phéniciens, Cultes phéniciens, *Theoi patrioi*, Dieux tutélaires, Dieux de la ville.

The Phoenician *Theoi Patrioi* in Greek Country

Abstract: Epigraphic texts and archeological evidence have transmitted the memory of the cults practiced by Phoenicians settled in Greek lands. The present study focuses on the worship of *theoi patrioi*, to whom various dedications in the Greek language are addressed, made by Phoenicians staying on the island of Delos. Starting from the meaning of the notion of *theoi patrioi* in Greek culture, I will try to understand what this label means in the Greek writings of the Phoenicians. A digression on the Phoenician documentation will then identify which contexts would best match the notion borrowed from the Greek. The final part of the analysis will focus on a few documents that do not directly mention *theoi patrioi* but present evidence for analogous cults.

Keywords: Phoenicians, Phoenician Cults, *Theoi Patrioi*, Tutelary Gods, Gods of the City.

Gabrielle FRIJA

Un dieu romain adopté par des Grecs : les cultes de Zeus Kapetolios dans les cités d'Asie

Résumé : Des cultes de Zeus Kapetolios/Jupiter Capitolin sont attestés, à l'époque impériale, dans sept cités grecques d'Asie Mineure (Antioche du Méandre, Cos, Dorylaion, Nysa, Smyrne, Stratonice de Carie et Téos). L'adoption du dieu romain par excellence dans des panthéons civiques grecs est un choix original : dans les provinces hellénophones, les liens culturels entre Rome et le monde grec s'expriment bien plus fréquemment par l'instauration de cultes de la déesse Rome d'abord et des empereurs ensuite. L'article est consacré aux hypothèses pouvant expliquer ce choix. Au terme de l'enquête, Jupiter Capitolin semble apparaître à certaines cités grecques comme un garant des traités, serments et privilèges civiques ; parallèlement, le culte de Zeus Kapetolios se rapproche du culte des empereurs et s'intègre dans les honneurs liés au culte impérial. Ainsi, en adoptant Zeus Kapetolios, ces cités ont installé une divinité qui évoque à la fois la protection de leur statut dans l'Empire et la figure de l'Empereur.

Mots-clés : Asie Mineure, Culte impérial, Jupiter Capitolin, Zeus.

A Roman God Adopted by Greeks: Cults of Zeus Kapetolios in *civitates* of Asia Minor

Abstract: In the imperial period, cults of Zeus Kapetolios/Jupiter Capitoline are attested in seven Greek cities of Asia Minor (Antiochus of the Meander, Cos, Dorylaion, Nysa, Smyrna, Stratonice of Caria, and Teos). The adoption of this quintessential Roman god in Greek civic pantheons was an unusual choice: in the Hellenophone provinces, religious links between Rome and the Greek world were expressed much more frequently by the establishment of cults of the goddess Rome and the emperors. The article is devoted to the hypotheses that can explain this choice. Jupiter Capitoline seemingly appeared to certain Greek cities as a guarantor of treaties, oaths, and civic privileges; at the same time, the cult of Zeus Kapetolios was close to the worship of emperors. Thus, by adopting Zeus Kapetolios, these cities installed a deity evoking both the protection of their status in the Empire and the figure of the Emperor.

Keywords: Asia Minor, Imperial Cult, Jupiter Capitoline, Zeus.

Jean-Claude LACAM

Le « *lucus* » de *Pisaurum* : un lieu de culte sous influences ? Cohabitations et interférences culturelles dans l'*ager Gallicus* à l'époque républicaine

Résumé : Le matériel épigraphique et « votif » du *lucus* de Pisaurum, loin de révéler la reprise par les Romains d'un substrat polythéiste local, ou le legs de colons d'origines diverses, atteste d'un panthéon très proche de celui de l'*Urbs* à la même époque, qui fait la part belle aux divinités les plus à même d'assurer la survie et la cohésion de la communauté naissante. Pour autant, les nouveaux habitants n'ont pas fait table rase du patrimoine religieux local : s'ils ont inséré leurs dieux dans un espace culturel préexistant, ils ont peut-être même adopté et adapté des pratiques

étrusco-ombriennes qui y avaient perduré jusqu'à leur arrivée, sans que le cœur même de leur religion s'en trouvât affecté.

Mots-clés : Pisaurum, Bois sacré, Colonie, divinités, Deuxième guerre punique, Cohabitation, Interférences, Adaptations.

The “*lucus*” of Pisaurum: a Cult Place under Influences? Cohabitations and Cultural Interferences in *Ager Gallicus* in Republican Times

Abstract: The epigraphic and “votive” material of the *lucus* of Pisaurum, far from revealing the regeneration by Romans of a local polytheistic *substratum*, or a legacy from settlers of various origins, reveals a pantheon very close to that of *Urbs* at the same time, dominated by childhood, civic, and health deities. However, the new inhabitants did not erase the local religious heritage: while they introduced their gods in a previous cult place, they may have adopted and adapted Etruscan and Umbrians local practices, without altering the very substance of their religion.

Keywords: Pisaurum, Sacred Grove, Colony, Deities, Second Punic War, Cohabitation, Interferences, Adaptations.

Francesco MASSA

Éleusis-Rome aller/retour. Mobilités religieuses autour des mystères éleusiniens à l'époque impériale

Résumé : L'article se propose d'enquêter sur les mobilités religieuses déterminées et encouragées par la célébration des mystères éleusiniens à l'époque impériale. L'enjeu est de mettre en évidence la double dynamique qui existait autour des mystères d'Éleusis : un mouvement concret d'individus, qui se rendaient à Éleusis pour se faire initier et un mouvement plus général, qui diffusait les cérémonies en l'honneur de Déméter et Perséphone dans le monde impérial romain. L'analyse questionne plus particulièrement l'idée de la circulation d'un modèle éleusien et la possibilité de célébrer les cultes mystères éleusiniens ailleurs qu'à Éleusis.

Mots-clés : Éleusis, Mystères éleusiniens, Mobilité religieuse.

Eleusis to Rome and Back: Religious Mobilities in Eleusinian Mysteries in Imperial Times

Abstract: The purpose of this paper is to investigate the religious mobility influenced and encouraged by the celebration of the Eleusinian mysteries in the imperial period. The main issue is to highlight the double dynamic existing around the mystery cults of Eleusis: a real movement of people coming to Eleusis for initiation and a more general movement spreading the ceremonies in honor of Demeter and Persephone in the territories of the Roman Empire. The analysis focuses more specifically on the idea of the circulation of an Eleusinian model and the possibility of celebrating Eleusinian mystery cults elsewhere than Eleusis.

Keywords: Eleusis, Eleusinian Mysteries, Religious Mobility.