

Dieux de Rome et du monde romain en réseaux

Textes réunis et édités par
Yann Berthelet et Françoise Van Haeperen



Ausonius Éditions
— Scripta Antiqua 141 —

Dieux de Rome et du monde romain en réseaux

*textes réunis et édités par
Yann Berthelet et Françoise Van Haepelen*

— Bordeaux 2021 —

Sommaire

Y. Berthelet, F. Van Haeperen, <i>Une approche renouvelée des dieux de Rome et du monde romain</i>	7
I. PENSER LES DIEUX ET LEURS RÉSEAUX	15
Sylvia Estienne, <i>Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des “réseaux relationnels”</i>	17
Yann Berthelet, Françoise Van Haeperen, <i>Insertion d'Apollon dans des réseaux divins. Réflexions à partir de dédicaces de militaires</i>	35
Emmanuelle Rosso, <i>Lieux de culte, réseaux divins, statues et reliefs “cultuels” : la cité de Vienne au Haut-Empire</i>	51
II. ÉTUDIER LES RÉSEAUX DIVINS EN CONTEXTE	77
Nicole Belayche, <i>Des dieux romains dans les “panthéons” des cités de l'Anatolie impériale</i>	79
Anthony Alvarez Melero, <i>Réseaux divins à Tarraco et dans les sièges de conuentus d'Hispania citerior</i>	97
Francesco Massa, <i>Liber et les autres : un réseau mystérique chez les païens de la fin du IV^e siècle</i>	119
John Scheid, <i>Jupiter, Junon et Vénus dans l'Énéide de Virgile</i>	139
III. ÉTUDIER UNE DIVINITÉ EN CONTEXTE	151
Francesca Prescendi, <i>Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante</i>	153
Audrey Bertrand, <i>Présences d'Apollon dans les territoires de l'Italie médio-adriatique au lendemain de la conquête romaine</i>	165
Pierre Assenmaker, <i>Neptune dans le panthéon d'Imperator Caesar : de l'art de récupérer un dieu hostile</i>	181
Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, <i>Hercule et ses réseaux en Germanie inférieure</i>	211
Bibliographie générale	249

Liber et les autres : un réseau mystérique chez les païens de la fin du IV^e siècle¹

Francesco Massa

ENTRE *LIBER* ET DIONYSOS : LE CAS DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Le profil du dieu *Liber* dans la Rome de l'Antiquité tardive reste en partie inexploré car les nombreuses études sur le dieu s'arrêtent souvent aux II^e-III^e siècles et laissent peu de place aux siècles ultérieurs². En se concentrant sur un contexte géographique et chronologique précis, celui de la ville de Rome dans la seconde moitié du IV^e siècle et au début du V^e siècle de notre ère, les pages qui suivent abordent deux questions principales : comment se construit et se reconstruit l'identité de *Liber* dans l'ancienne capitale qui est de plus en plus marquée par la présence des chrétiens (en termes d'habitants et de paysage religieux) ? Et dans quelles configurations divines s'insère le dieu, quel réseau se dessine dans les divers documents dont nous disposons ? Pour essayer de répondre, je propose d'analyser trois aspects de la figure de *Liber* : d'abord, une dimension littéraire renvoyant au vin et à la vigne, qui se situe dans le sillage de la tradition mais qui est aussi réinterprétée à des fins polémiques ; ensuite, une dimension rituelle qui inscrit *Liber* dans un réseau de divinités liées à des pratiques d'initiation ; enfin, une dimension spéculative et théologique insérant le dieu dans une nouvelle théologie solaire. Il s'agit plus généralement d'éclairer les identités de *Liber* dans le cadre de ce que l'on appelle, depuis au moins le livre de P. Chuvin, les "derniers païens"³.

L'expression "derniers païens" évoque immédiatement le long processus de transformation institutionnelle de l'empire romain en un empire chrétien et cet article s'inscrit dans le cadre des interactions entre divers groupes religieux que le regard des auteurs chrétiens nous a amenés à appeler les "païens" et les "chrétiens"⁴. J'entends ces interactions comme

- 1 Ce travail est issu du projet de recherche "La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive : un laboratoire de nouvelles catégories, taxinomies et méthodes", financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique et mené à l'Université de Fribourg. URL : <https://relab.hypotheses.org>. Sauf mention contraire, les textes anciens sont cités d'après les éditions de la Collection des Universités de France (CUF).
- 2 Pour un aperçu de cette lacune, il suffit de renvoyer à la très utile bibliographie dionysiaque mise au point par Mac Góráin 2017.
- 3 Chuvin 2011². Sur la question des "derniers païens", voir aussi Cameron 2011 et Watts 2015. Plusieurs études ont désormais montré que la fin du IV^e siècle ne correspond pas à la fin du paganisme : voir par exemple les études de McLynn 2009 ; Luzzi Testa 2010 et 2013.
- 4 L'utilisation du terme "païens" a soulevé bien des questions, mais je ne reviendrai pas ici sur les problèmes posés par cette catégorie : voir Chuvin 2011², 15-20 ; North 2005 ; McLynn 2009, 573-574 et Cameron 2011,

un phénomène qui possède un double visage : d'une part, elles se configurent comme des polémiques culturelles entre des penseurs qui appartiennent à la même classe sociale et qui partagent la même *paideia* et les mêmes savoirs littéraires, rhétoriques et, parfois, philosophiques ; d'autre part, elles se manifestent parfois dans la réalité des territoires de l'empire sous la forme d'une compétition religieuse⁵.

Le dossier dont nous disposons pour étudier *Liber* aux IV^e-V^e siècles est diversifié, car il mêle textes littéraires, inscriptions et sources archéologiques tant "paiennes" que "chrétiennes". Ce corpus permet de mettre à l'épreuve l'importance du rapport entre les représentations littéraires et figurées et les pratiques rituelles. Comme quelques études l'ont montré, étudier la figure de *Liber* pose d'emblée le problème du rapport de la divinité romaine avec Dionysos, et nous verrons au cours de cet article que la période de l'Antiquité tardive ne fait pas exception⁶. Dans l'historiographie, les identités du dieu grec et du dieu romain ont souvent été considérées comme parfaitement superposables : il suffit ici de renvoyer aux livres classiques d'A. Bruhl et de J.-M. Pailler⁷. L'idée qui sous-tend ces travaux est bien exprimée par G. Dumézil qui, dans son ouvrage sur la religion romaine archaïque, utilise une image parlante, héritée de Juvénal, pour définir le rapport entre les divinités grecques et romaines en matière de représentations : "[l]a marée grecque avait tout submergé, détruit le goût et la connaissance des explications traditionnelles"⁸. Nous constatons en effet que les textes littéraires (et notamment les œuvres poétiques), ainsi que les images, ont eu tendance à représenter *Liber* en usant des codes rhétoriques et visuels du Dionysos grec dès l'époque archaïque romaine⁹. La diffusion de ce que l'on pourrait appeler une *koinè* dionysiaque dans l'espace de la Méditerranée antique fit donc en sorte que *Liber* adoptât une identité culturelle grecque dans le domaine des représentations artistiques. Les sources de la Rome des IV^e-V^e siècles insistent souvent sur cette assimilation entre le dieu grec et le dieu romain. L'apparence grecque de *Liber*, cependant, ne doit pas éclipser l'écart bien réel qui existait entre le dieu grec et le dieu romain, notamment sur le plan des pratiques rituelles.

DANS LE SILLAGE DE LA TRADITION : VIN ET VIGNE EN VERS

À l'époque tardive toujours, le marqueur le plus important et immédiat de l'identité de *Liber* dans les textes littéraires reste le vin et la vendange, qui sont depuis des siècles les ingrédients essentiels de la *koinè* dionysiaque¹⁰. Les auteurs latins de la seconde moitié du IV^e

14-32. Sur la question de la taxinomie tripartite "paganisme, christianisme, judaïsme", voir Massa 2017. Pour la notion de "transformation religieuse", je renvoie à Bricault, Bonnet 2013 et Rüpke 2014.

5 Sur les compétitions religieuses voir Engels & Van Nuffelen 2014, 11-12 et Naerebout 2016. Sur la *paideia* commune, voir Pouderon & Doré 1998 ; Eshleman 2012 et Van Hoof & Van Nuffelen 2015.

6 Je ne reviens pas ici sur une question que j'ai abordée dans Massa 2016.

7 Voir Bruhl 1953 et Pailler 1995.

8 Dumézil 1974, 64.

9 Pour l'iconographie, voir Gasparri 1986 ; sur la poésie romaine archaïque, voir Rousselle 1987 ; Wiseman 2000 et Fuhrer 2011 ; sur Virgile, voir Mac Góráin 2013.

10 Il s'agit d'une représentation littéraire hellénisée car nous savons qu'à Rome les *Vinalia* étaient célébrés en l'honneur de Jupiter et de Vénus et que *Liber Pater* n'était pas concerné : voir à ce propos Schilling 1954, 146-147 ; Cazanove 1988 et 1991.

siècle se servent de toutes les images qui avaient nourri les textes littéraires depuis l'époque classique grecque et romaine. Rien dans ces textes ne permet de différencier *Liber* de Dionysos et la lecture de ces sources donne souvent l'impression que c'est le Dionysos grec qui est le protagoniste de ce langage poétique. Le message ciblé par les œuvres littéraires est celui de la vie bienheureuse qui devient un idéal à poursuivre et dont les paysages des vignobles et la consommation du vin deviennent la métaphore. Les poèmes de cette époque sont particulièrement sensibles à l'appel de cette tradition dionysiaque. À cet égard, l'exemple de la *Moselle* d'Ausone est exemplaire : écrite vers 370, l'œuvre met en vers le parcours du fleuve et chante le paysage traversé, de Bingen à Trèves :

*Inducant aliam spectacula uitea pompam
Sollicitentque uagos Baccheia munera uisus,
Qua sublimis apex longo super ardua tractu
Et rupes et aprica iugi flexusque sinusque
Vitibus assurgunt naturalique theatro.
Gauranum sie alma iugum uindemia uestit
Et Rhodopen, proprioque nitent Pangaea Lyaeo ;
Sic uiret Ismarus super aequora Thracia collis ;
Sic mea flauentem pingunt uineta Garunnam.*

Que l'aspect de la vigne nous présente d'autres tableaux ; que les dons de Bacchus attirent nos regards errants sur la longue chaîne de ces crêtes escarpées, sur ces rochers, ces coteaux au soleil, avec leurs détours et leurs renforcements, amphithéâtre naturel où s'élève la vigne. Ainsi la grappe nourricière revêt les coteaux du Gaurus et du Rhodopé, ainsi de son pampre brille le Pangée, ainsi verdoie la colline de l'Ismarus qui domine les mers de Thrace, ainsi mes vignobles se reflètent dans la blonde Garonne¹¹.

Les hexamètres d'Ausone reprennent le *topos* du don de la vigne et du vin que Bacchus aurait offert aux êtres humains, en l'associant à l'*ekphrasis* poétique d'un paysage calme et serein où les individus vivent en paix. C'est un langage qui ne diffère pas lorsqu'il est traduit dans les codes de l'iconographie : la même *koïnè* dionysiaque définit le programme visuel de nombreuses images dans des contextes domestiques et funéraires¹².

Le traitement du vin bachique ne présente pas d'élément original par rapport aux siècles précédents. L'élément spécifique du IV^e siècle est que la boisson divine fait désormais partie des controverses entre les païens et les chrétiens. Si l'identité de Bacchus comme dieu du vin est reprise en contexte chrétien, c'est pour développer une polémique violente contre les religions traditionnelles de l'empire¹³. Chez les auteurs chrétiens, la consommation du vin, qui constituait la toile de fond des représentations de la vie bienheureuse garantie par Dionysos, est transformée en une ivresse sans règle et sans limite. Ce n'est pas anodin si les *Instructions* de Commodien, une œuvre qui – malgré le débat qui existe encore aujourd'hui – est probablement le premier témoignage de poésie latine chrétienne dont nous disposons,

11 Ausone, *Moselle*, 152-168 (trad. C.M. Ternes, CUF).

12 Zanker & Ewald 2004 et Dunbabin 1999. Pour un dossier spécifique concernant la représentation de *Teletè* dans des images dionysiaques tardives, voir Dunbabin 2008.

13 En contexte grec, voir par exemple Justin, *Apologie*, 1.54.6 et Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe*, 49. J'ai abordé cette question dans Massa 2014, 214-217.

reprend l'image de *Liber* dieu du vin¹⁴. Dans le livre I, l'auteur adresse son discours aux païens et rappelle à ses lecteurs que Dieu a interdit d'adorer des "dieux inconsistants" (*deos inanes*) qui ont été fabriqués par les hommes¹⁵. Il passe ensuite en revue les divinités de la religion traditionnelle de l'empire, Saturne, Jupiter, Mercure, Neptune, Apollon, *Liber Pater*, Mithra, Silvain, Hercule. L'objectif principal de l'auteur est de mettre en évidence les aspects indignes contenus dans les histoires et les pratiques rituelles d'une série de divinités, composée uniquement de figures masculines¹⁶. La section dédiée à *Liber* commence par rappeler la double naissance du dieu (*Liberum Patrem certe bis genitum dicitis ipsi*), d'abord de Jupiter et Proserpine et ensuite de Jupiter et Sémélé¹⁷; Commodien parle de son culte comme d'une *religio falsa* qui est pratiquée *in uacuo*. L'aspect rituel de *Liber* est exprimé par une action collective qui est encore marquée par une participation exclusivement masculine et dont les gestes sont déformés par la consommation du vin :

*Bacchantur et illi, qualis nunc ipsi uidentur,
Aut pediculones mineruae omnis que scitoris.
Conspirant in malo, proludunt fincto furore,
Ceteros ut fallant dicturos numen adesse.
Huic manifeste rudes homines simile uiuentes
Vino permutati, primo quod expresserat ille,
Sub ludicro honorem illi dedere.*

Ainsi, on les voit aujourd'hui mener leur bacchanale,
Se partager les bénéfiques, rapetasseurs rompus à tout artifice,
Conspirer pour faire le mal, afficher de feintes fureurs
Afin que tous, trompés, disent présente la divinité.
À celle-ci, il est clair que des hommes grossiers, vivant sans la Loi,
Complètement aliénés par le vin qu'il avait le premier fait sortir de la presse,
Sous l'apparence de joyeux ébats ont voulu rendre honneur¹⁸.

La déformation du contexte des bacchanales poursuit un but polémique qui ne saurait nous surprendre. Les effets aliénants du vin sur les dévots de Dionysos faisaient partie du cliché construit autour du dieu depuis, au moins, les *Bacchantes* d'Euripide¹⁹. La dimension sociale liée au culte de *Liber* est un élément que les sources de cette époque ne cessent de mettre en évidence ; il s'agit d'une dimension collective qui n'est guère attestée pour les

14 Je ne rentre pas dans les problèmes de datation de l'ouvrage et de son lieu de composition : pour un aperçu de ces questions, voir Poinssotte 2009, XI-XXII. Sur les aspects littéraires de la production de Commodien, voir Baldwin 1989.

15 Commodien, *Instructions*, 1.2.2-3.

16 Commodien, *Instructions*, 1.4-15, qui contient aussi une polémique contre l'astrologie. Le choix du poète dans la construction de cette liste mériterait une étude à part. Une autre liste divine – encore une fois entièrement masculine – se trouve dans Lactance, *Institutions divines*, 1.10.8, sur laquelle je me permets de renvoyer à Massa 2019. Pour un panorama de la polémique chrétienne en langue latine contre les divinités païennes, voir Vermander 1982.

17 Voir Commodien, *Instructions*, 1.12.1. Voir aussi 1.12.9 : *bis natus*.

18 Commodien, *Instructions*, 1.12.11-17 (trad. J.-M. Poinssotte, *CUF*). Sur les problèmes textuels relatifs au passage, je renvoie à Poinssotte 2009, 13.

19 Il s'agit d'un cliché renforcé et diffusé, en contexte romain, par le récit de l'affaire des bacchanales chez Tite-Live : voir à ce propos, Pailler 1988, 759-775.

autres divinités de la religion traditionnelle. À cette dimension de groupe s'associe, dans le passage de Commodien, la crainte de la conspiration politique (*conspirant*) qui pouvait animer les associations réunies en l'honneur de *Liber*. Le cortège du dieu – qu'il soit humain ou divin, masculin ou féminin – est l'un des marqueurs qui définissent toujours l'identité du dieu dans la société romaine de l'Antiquité tardive.

De manière encore plus violente, l'association entre le vin, *Liber* et ses dévots apparaît chez Prudence, l'un des poètes latins les plus importants de l'Antiquité tardive, d'origine ibérique et actif entre la fin du IV^e et le début du V^e siècle²⁰. Le *Contre Symmaque* est une tentative de refuser la *relatio* que Symmaque avait prononcée devant la cour impériale de Valentinien II en 384²¹ et la réfutation du rapport païen est contenue notamment dans le deuxième livre de Prudence, publié probablement en 402²². En revanche, le premier livre, qui date probablement des dernières années du IV^e siècle, se présente davantage comme une condamnation plus générale de la religion traditionnelle de l'empire : il s'agit d'un véritable ouvrage polémique en vers abordant plusieurs aspects des pratiques religieuses des Romains, bien que des références au texte de Symmaque apparaissent également dans cette partie²³.

Prudence s'arrête sur l'histoire de *Liber* après avoir évoqué d'autres divinités : Saturne, Jupiter, Mercure, Priape et Hercule. Il s'agit d'une autre liste masculine qui comporte les mêmes personnages que chez Commodien, à l'exception d'Apollon qui est absent du *Contra Symmaque*. Une fois de plus, *Liber* n'est qu'un "ivrogne débauché" et le vin définit aussi bien l'identité du dieu que celle de son cortège :

*Thebanus iuuenis superatis fit deus Indis,
 successu dum uictor ouans lasciuit et aurum
 captiuae gentis reuehit spoliis que superbus
 diffluit in luxum cum semiuro comitatu
 atque audius uini multo se proluit haustu
 gemmantis paterae spumis musto que Falerno
 perfundens biuugum rorantia terga ferarum.
 His nunc pro meritis Baccho caper omnibus aris
 caeditur, et uirides discidunt ore chelydros
 qui Bromium placare uolunt, quod et ebria iam tunc
 ante oculos regis satyrorum insania fecit,
 et fecisse reor stimulis furialibus ipsas
 maenadas inflammante mero in scelus omne rotatas.
 Hoc circumsaltante choro temulentus adulter
 inuenit expositum secreti in litoris acta
 corporis egregii scortum, quod perfidus illic
 liquerat incesto iuuenis satiatus amore.*

20 Pour un profil de Prudence, voir Hershkowitz 2017, 1-30.

21 Une réponse en prose fut donnée par Ambroise, *Lettres*, XVII et XVIII. Sur l'affaire de l'autel de la Victoire déclenchée par les mesures prise par l'empereur Gratien en 382 et sur les discours païens et chrétiens de l'époque, voir Lizzi Testa 2007 et Chenault 2016.

22 Pour une présentation de l'œuvre de Prudence, voir Lavarenne & Charlet 1992, 85-106. Pour son contexte historique, voir Barnes 1976.

23 Sur cette question voir Bruggisser 2002, 240-243.

*Hanc iubet adsumptam feruens post uina Neaeram
se cum in deliciis fluitantis stare triumpho
regalemque decus capitis gestare coronam.
Mox Ariadneus stellis caelestibus ignis
additur; hoc pretium noctis persoluit honore
Liber ut aetherium meretrix inluminet axem.*

Un jeune homme de Thèbes, après avoir vaincu l'Inde, est fait dieu, pendant qu'il célèbre son triomphe en folâtrant : il rapporte l'or de la nation conquise, il s'enorgueillit de ses dépouilles, il s'abandonne à l'intempérance avec son cortège efféminé ; dans son amour du vin, il fait de copieuses libations et arrose largement du nouveau Falerne écumeux de sa coupe ornée de pierre précieuses le dos des deux bêtes sauvages qui forment son attelage. C'est pour de tels mérites qu'aujourd'hui on immole à Bacchus un bouc sur tous les autels, et que ceux qui veulent se rendre Bromius favorable déchirent de leur bouche des serpents verdâtres : ce que fit alors, sous les yeux du roi, la folie ivre des satyres, et, je crois, sous l'aiguillon du délire, les ménades elles-mêmes, que le feu allumé dans leurs veines par le vin précipitait, tournoyantes, dans tous les égarements. Escorté de ce chœur bondissant, notre ivrogne débauché rencontre, abandonnée sur la plage d'un rivage écarté, une courtisane de grande beauté, qu'un jeune homme perfide avait laissée là, fatigué qu'il était de cet amour impur. Bacchus, qui a bu, se sent enflammé de passion pour cette Nérée ; il la prend à son côté, en fait sa compagne dans les délices licencieux de son triomphe, et orna sa tête de la couronne royale. Bientôt l'étoile d'Ariane s'ajoute aux constellations célestes : tel est l'honneur dont *Liber* paya le prix d'une nuit : une fille de joie brille à la voûte éthérée²⁴.

L'extrait de Prudence est d'une grande richesse car il dessine une toile de références mythiques qui renvoient encore une fois à la tradition littéraire grecque. Les trois appellations utilisées pour nommer le dieu, Bacchus, Bromius et *Liber*, témoignent de la superposition entre le dieu grec et le dieu romain : le théonyme *Liber* ne fait que remplacer ici le nom grec de Dionysos. Un tel arrière-plan grec est aussi associé à une allure orientale qui faisait partie de la *koinè* dionysiaque : les pierres précieuses qui ornent la coupe de vin, les bêtes sauvages qui sont attachées au char du dieu qui célèbre le triomphe, le *luxus* qui accompagne *Liber* et son cortège. Nous avons là les éléments qui composaient l'imaginaire des divinités orientales, tel que les études de N. Belayche l'ont bien mis en évidence²⁵.

Dans ce contexte littéraire d'influence grecque, un indice de "romanité" pourrait néanmoins se cacher dans les deux premiers vers du passage cité. Prudence rappelle le récit de la campagne victorieuse en Inde qui est associée à Dionysos au moins depuis l'époque des conquêtes d'Alexandre et qui est par la suite réutilisée pour les *imperatores* tardo-républicains et les empereurs romains²⁶. À l'époque impériale, le triomphe du dieu devient aussi l'un des motifs iconographiques les plus représentés dans les mosaïques et les sarcophages du monde romain²⁷. Il ne faut pas oublier qu'il existe une tradition littéraire

24 Prudence, *Contre Symmaque*, 1.122-144 (trad. M. Lavarenne, *CUF*).

25 Voir Belayche 2014 et 2018. Depuis le II^e siècle, les auteurs chrétiens se sont saisis de cet imaginaire pour l'utiliser dans leurs ouvrages polémiques contre le paganisme.

26 Sur Alexandre et Dionysos, voir Caneva 2016a et Caneva 2016b (avec la bibliographie antérieure).

27 Pour les sarcophages à sujet dionysiaque, voir l'étude de Turcan 1966 qui reste un ouvrage de référence ; plus particulièrement sur le motif du triomphe, voir Dunbabin 1971 et Versnel 1970.

romaine qui associe les origines du triomphe à un contexte dionysiaque : c'est *Liber Pater* qui aurait, selon Ovide, Pline l'Ancien ou encore Tertullien, inventé le triomphe²⁸. Le texte de Prudence construit un rapport entre la tradition du triomphe de Dionysos lors de son retour de l'Inde et le processus de divinisation : "après avoir vaincu l'Inde, il est fait dieu" (*superatis fit deus Indis*). Ce vers crée un parallèle entre les exploits militaires du dieu et ceux des empereurs qui étaient après leur mort vénérés comme des *diui*. Déjà Lactance, dans ses *Institutions divines*, associait *Liber* à l'idéologie impériale romaine, en lui donnant des épithètes comme *inuictus imperator* et *Indicus maximus*, qui renvoyaient explicitement aux titres honorifiques des empereurs²⁹. Chez Lactance, cependant, la victoire en Inde n'était pas affichée comme la raison de la divinisation du dieu. Le choix de Prudence se fonde sur les théories évhéméristes souvent utilisées par les apologistes chrétiens, grecs et latins, pour expliquer les malentendus qui avaient amené au culte des dieux païens³⁰ ; mais le poète n'insiste pas sur le don du vin et de la vigne pour justifier la divinisation de Dionysos, comme le faisaient d'autres auteurs. En insistant sur le triomphe, Prudence renforce le parallélisme entre *Liber* et les empereurs romains (païens, bien sûr), tout en faisant écho aux controverses qui déchiraient les diverses communautés chrétiennes du IV^e siècle sur la nature du Christ.

UN RÉSEAU MYSTÉRIQUE GRAVÉ SUR LES PIERRES DE ROME

Nous avons l'opportunité de définir une autre facette de l'identité du *Liber* romain tardo-antique en analysant un corpus qui donne une perspective différente sur la deuxième moitié du IV^e siècle. Dans une période circonscrite, qui va de 376 à 385, un groupe de personnages appartenant à l'aristocratie romaine a affiché dans une série d'inscriptions les fonctions politiques et religieuses qu'ils avaient accumulées au long de leur vie. Ces documents permettent d'ouvrir la voie à la deuxième dimension que nous souhaitons étudier, à savoir celle plus directement liée aux pratiques rituelles.

Si, dans son rôle de divinité du vin, *Liber* se trouvait assez isolé dans les œuvres poétiques du IV^e siècle, le petit corpus épigraphique romain nous montre un dieu qui trouve sa place dans un réseau spécifique. Nous sommes dans une période où le rapport de force entre païens et chrétiens est en train de se renverser : une législation antipaïenne générale n'existe pas, mais quelques lois ponctuelles avaient sanctionné des pratiques publiques, telles les sacrifices sanglants et l'haruspicine³¹. Chez les auteurs chrétiens nous assistons à un renversement de la perception de la réalité de l'ancienne capitale : d'après Augustin, au Sénat, "presque toute la noblesse romaine" était païenne au milieu du IV^e siècle, alors que d'après Ambroise, évêque de Milan, en 384 les sénateurs chrétiens détenaient la majorité, même si les sénateurs païens

28 Voir Ovide, *Fastes*, 3,729-732 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 7,191 et 14,144 ; Tertullien, *Sur la couronne*, 12,25. Sur cette tradition, voir Versnel 1970, 250-254. Il ne faut pas oublier les déclinaisons littéraires du motif du triomphe, comme dans le *Dionysos* de Lucien.

29 Voir Lactance, *Institutions divines*, 1,10.8 : sur ce passage, voir Massa 2016, 124.

30 Sur l'évhémérisme chez les auteurs chrétiens, voir Borgeaud 2017 et Roubekas 2017, 115-137.

31 Sur la législation antipaïenne de la deuxième moitié du IV^e siècle et sur l'absence d'une politique religieuse générale contre le paganisme, même à l'époque de Théodose I^{er}, voir entre autres Lizzi Testa 2009 et McLynn 2009, 574-580.

gardaient une certaine influence³². L'image des sources chrétiennes est sans doute exagérée, puisque l'étude de la prosopographie montre bien que les païens continuaient d'exercer un rôle fondamental dans la Rome de la seconde moitié du IV^e siècle³³.

Mon but n'est pas de proposer une analyse détaillée de ces inscriptions qui ont déjà fait l'objet de quelques études³⁴. Ce qui m'intéresse est de mettre en évidence que *Liber* est inséré dans des listes de divinités en lien avec une série de prêtrises et que la construction de ce réseau n'est pas attestée auparavant. La configuration divine que nous voyons apparaître se définit principalement comme un réseau de cultes à mystères qui fait des cérémonies des initiations le cadre idéal pour inscrire la figure de *Liber*.

Le premier exemple est celui d'Ulpius Egnatius Faventinus qui fut gouverneur de Numidie de 364 à 367 et ensuite vicaire d'Afrique en 385³⁵. L'inscription est gravée sur un autel en marbre, utilisé en remploi sous le transept de la basilique Saint-Pierre.

Dis Magnis / Ulpius Egnatius Faventinus / u(ir) c(larissimus) augur pub(licus) p(opuli) R(omani) Q(uiritium) / pater et hieroceryx D(ei) S(olis) I(nuicti) M(ithrae), / archibucolus dei Liberi, / hierofanta Hecatae, sa/cerdos Isis, percepto / taurobolio criobolioq(ue) / Idbus Augustis d(ominis) n(ostris) / Valente Aug(usto) V et Valentinia/no Aug(usto) cons(ulibus), feliciter.

Aux Grands Dieux. Ulpius Egnatius Faventinus, clarissime, augure public du peuple romain des Quirites, père et héraut sacré du dieu Soleil Invaincu Mithra, archibouvier du dieu *Liber*, hiérophante d'Hécate, prêtre d'Isis, après avoir accompli le taurobole et le criobole aux ides d'août, sous le consulat de nos seigneurs, Valens Auguste, consul pour la cinquième fois, et Valentinien Auguste. Bonne chance !³⁶

L'inscription – aujourd'hui perdue – est datée du 13 août 376. D'après les témoignages, les autres faces de l'autel représentaient, à droite, un taureau et un pin avec des cymbales et une syrinx, et à gauche, un bélier et un pin avec des flûtes³⁷. L'occasion de l'inscription est la célébration d'un taurobole et d'un criobole accomplis par Faventinus. Sur la base de l'inscription suivante, les grands dieux sont sans doute à identifier avec la *Mater Magna* et Attis. Faventinus a assumé plusieurs charges sacerdotales qui sont liées à quatre divinités : Mithra, *Liber*, Hécate et Isis. Le Soleil qui aura, comme nous le verrons, tant de place dans la théologie du Prétextat de Macrobe est évoqué ici en lien avec Mithra, qui en revanche est absent du discours solaire des *Saturnales*.

Le même jour, un autre autel est érigé pour célébrer l'accomplissement d'un taurobole et d'un criobole. L'auteur de la dédicace est Sextilius Aegesilaus Aedesius dont le *cursus honorum* est bien détaillé dans l'inscription :

32 Augustin, *Confessions*, 8.2.3 et Ambroise, *Lettres*, 17.9-10.

33 Voir Chastagnol 1987 ; Salzman 2002 et Mathisen 2002 ; ce dernier propose un aperçu intéressant du débat récent sur la question.

34 Voir par exemple Lizzi Testa 2009 ; Bricault 2014 ; Cameron 2011, 142-153.

35 Voir Rüpke 2008, 448.

36 *CIL*, VI, 504 = D. 4153 = *CIMRM* I, 514 = *CCCA* III, 23 = Duthoy 1969, 17 = Jaccottet 2003, 193 (trad. A.-F. Jaccottet).

37 Sur les représentations figurées liées aux tauroboles, voir Van Haepereen 2015 et Van Haepereen à paraître.

Dis / magnis / Matri deum et Attidi Se/xtilius Agesilaus Aedesius / u(ir) c(larissimus), causarum non ignobilis, Africani tribunalis, ora/tor et in consistorio / principum, item magiste/r libellor(um) et cognition(um) / sacrarum, magister epistu/lar(um), magister memoriae, / uicarius praefector(um) per / Hispanias uice s(acra) c(ognoscens), pa/ter patrum dei Solis inui/cti Mithrae, hierofanta / Hecatar(um) dei Liberi archi/bucolus, taurobolio / criobolio(ue) in aeter/num renatus aram sacra/uit d(ominis) n(ostris) Valen/te et Valentiniano / iun(iore) aug(ustis) cons(ulibus) idib(us) / augustis.

Aux Grands Dieux. À la Mère des Dieux et à Attis, Sextilius Agesilaus Aedesius, clarissime, avocat d'origine noble dans le tribunal d'Afrique et dans le consistoire des princes, puis maître des libelles et des causes sacrées, maître des lettres, maître de la mémoire, vicaire des préfets pour les Espagnes et juge à la place du prince, père des pères du dieu Soleil Invaincu Mithra, hiérophante des Hécates, archibouvier du dieu *Liber*, qui renaquit pour l'éternité par le taurobole et le criobole, a consacré cet autel sous le consulat de nos seigneurs Valens et Valentinien le jeune, Augustes, aux ides d'août³⁸.

L'inscription fut retrouvée dans la maison d'Aedesius, dans le quartier romain de Subure, et est notamment connue pour la référence au retour à la vie qui serait garanti par l'initiation. L'auteur de la dédicace est "un avocat qui accéda à la carrière bureaucratique avant de rejoindre la carrière sénatoriale ordinaire avec le vicariat"³⁹. Les charges sacerdotales rappelées dans le texte épigraphique sont liées à trois divinités : Mithra, Hécate et *Liber*. Bien que le taurobole et le criobole aient eu lieu le même jour que celui de Faventinus, leurs fonctions religieuses ne correspondent pas tout à fait puisqu'Aedesius n'est pas *sacerdos* d'Isis.

Le troisième exemple est celui d'Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius qui a été d'abord *consularis Numidiae* et ensuite gouverneur d'Afrique en 381⁴⁰. D'après Ammien Marcellin, il aurait été accusé d'avoir participé à la tentative d'empoisonnement d'un aurige en 368⁴¹. On conserve quatre inscriptions qui nous donnent la liste de ses fonctions religieuses. La plus ancienne, qui figurait sur un autel trouvé au Vatican, date de 374 et proviendrait du *Phrygianum*, le sanctuaire consacré à la *Mater Magna* qui se trouvait dans la zone du Vatican⁴² ; deux autres sont de 380 et ont un contenu quasiment identique⁴³ ; la dernière représente son inscription funéraire et date de 385⁴⁴. Les fonctions religieuses transcrites étant les mêmes, nous nous contentons de citer, comme exemple, une inscription de 380 gravée sur la base de la statue de Kamenius (*CIL*, VI, 1675) :

38 *CIL*, VI, 510 = D. 4152 = *CIMRM*, I, 520 = Duthoy 1969, 23 = Jaccottet 2003, 192 (trad. A. Chastagnol).

39 Chastagnol 1994, 21.

40 Sur Kamenius, voir Matthews 1973, 184-185 et Rüpke 2008, 1128.

41 Ammien Marcellin, 28.1.27 : "En plus des cas précédents, même Tarracius Bassus, plus tard préfet de la Ville, son frère Caménius, un certain Marcianus et Eusaphius, tous clarissimes, furent traduits en justice parce que, disait-on, ils avaient été les complices de Lollianus dans les empoisonnements pratiqués pour favoriser l'aurige Auchénius (*quod eiusdem conscii uneficii aurigam fovere dicebantur Auchenium*)" (trad. M.-A. Marié, *CUF*).

42 *AE*, 1953, 238 = *CIMRM* I, 515 = *CCCA* III, 241b = Duthoy 1969, 34 = Jaccottet 2003, 194A. Sur le *Phrygianum*, voir Liverani 2008 ; sur le lien entre l'inscription et le *Phrygianum* voir Morand 2001, 270 et Cameron 2011, 142 et 144.

43 Voir *CIL*, VI, 1675 = *CIMRM* I, 516 = *CCCA* III, 284 = Duthoy 1969, 26 et *CIL*, VI, 31940 = *CCCA* III, 283 = Duthoy 1969, 32.

44 *CIL*, VI, 31902 = D. 1264 = *CIMRM* I, 206 = *CCCA* III, 469 = Duthoy 1969, 47.

Kamenii. / Alfenio Ceonio Iuliano / Kamenio, u(iro) c(larissimo), q(uaestori) k(andidato), praetori tri/umf(al)i, VIIu(iro) epulonum, mag(istro), / p(atri) s(a)c(rorum) summi inuicti Mit(h)rai (sic), (h)iero/fante Aecate, arc(hi)b(ucolo) dei Lib(eri), XV/uiro s(acris) e(aciundis) (sic, pour 'faciundis'), taurobolio d(eae) M(atris), / pontifici maiori, consula/ri prouinciae Numidiae. / Iustitiae eius prouisioni/busq(ue) confotis omnibus / dioceseos, / Gentilis p(?) m(agistri?) Restutus, cornicu/larius, cum cartulari(i)s officii, statuam / in domo sub aere posuerunt.

Les fonctions exercées par Kamenius varient partiellement par rapport à celles d'Aedesius et de Faventinus, mais nous retrouvons pour *Liber* le titre d'*archibucolus*. La charge bachique dessine un fil rouge qui lie les trois inscriptions citées, tout en montrant sa diffusion chez les aristocrates romains de la seconde moitié du IV^e siècle. *Archibucolus* n'est pas un élément nouveau dans l'histoire du culte dionysiaque ; au contraire, le terme renvoie explicitement au cadre associatif bachique d'Asie Mineure, où il est assez attesté à l'époque romaine, sans que l'on puisse pour autant définir une compétence univoque du titre au sein des divers groupes comme les analyses d'A.-F. Jaccottet l'ont clairement montré⁴⁵. Aux occurrences micro-asiatiques, il est nécessaire d'ajouter le cas bien connu du thiasse dionysiaque de Torre Nova : l'inscription conservée, qui est datée vers 160-165 de notre ère, mentionne trois ἀρχιβούκοιοι portant des noms grecs (comme la plupart des participants), ce qui signale le statut juridique d'esclaves de ces individus⁴⁶.

La récupération de ce titre dans l'aristocratie romaine de la seconde moitié du IV^e siècle est un "casse-tête" pour reprendre l'expression d'A. Cameron⁴⁷. Il convient de souligner, d'abord, que dans les trois inscriptions citées le titre d'*archibucolus* semble renvoyer à une prêtrise et non seulement à une participation à une cérémonie, étant donné qu'il s'accompagne d'autres fonctions sacerdotales (*pater patrum, hierofanta, quindecemuir sacris faciundis*, etc.). Quant à la raison de sa présence dans ces textes, A.-F. Jaccottet a souligné la renommée de la fonction d'*archibucolus* qui aurait favorisé son utilisation tardive⁴⁸. À côté de cet effet de mode dans l'utilisation du titre bachique, on pourrait aussi évoquer un élément commun de la biographie des hommes politiques qui ont tous les trois exercé des fonctions dans les territoires de l'Afrique romaine, où le culte de *Liber* était bien présent et diffusé⁴⁹. Dans une lettre envoyée au grammairien païen Maxime de Madaure, Augustin répond à l'accusation de son correspondant selon laquelle les chrétiens célébraient leur culte en secret. L'auteur chrétien provoque son interlocuteur : "je te demande comment tu as pu oublier ce *Liber*, que vous considérez qu'il faut exposer au regard d'un petit nombre d'initiés" (*te quaero, quomodo oblitus sis Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis*). Augustin rétorque à Maxime que la dimension privée et secrète

45 Jaccottet 2003, II, 319-320 et Jaccottet, Massa 2014, 294-298. Voir aussi Nilsson 1957, 55 et Turcan 2003, 57 qui propose un tableau récapitulatif des attestations de la fonction.

46 Sur cet aspect, voir Scheid 1986 ; pour une analyse détaillée de l'inscription *IGUR I*, 160 ; voir Jaccottet 2003, I, 30-53.

47 Cameron 2011, 149 : "the *archibucoli* are also a puzzle".

48 Voir Jaccottet 2003, II, 319-320.

49 Sur la présence du culte de *Liber* dans l'Afrique romaine, voir Hanoune 1986 et Cadotte 2007, 253-282. La présence d'une association dionysiaque à Madaure pourrait être confirmée par une inscription qui mentionne un prêtre de *Liber Pater* qui a fait construire une *aedes sanctuarii* en l'honneur de son *ordo sacratorum* : *ILAlg I*, 2131. Sur cette inscription, voir Hanoune 1986, 158-159.

touche moins les chrétiens que les païens, notamment si l'on considère les *sacрати* de *Liber* présents dans la ville de Madaure. Les autorités romaines (*decuriones et primates ciuitatis*) se ridiculisaient publiquement en faisant les bacchants sur les places de la cité (*bacchantes ac furentes*)⁵⁰. Nous ne savons pas quand Augustin a rédigé sa lettre, mais la datation ne doit pas être de beaucoup postérieure au dossier épigraphique romain⁵¹. La présence d'au moins deux des trois sénateurs, Faventinus et Kamenius, en Numidie pourrait représenter une raison de plus de la présence du dieu *Liber* dans un cadre associatif et mystérique. Si le lien entre les charges politiques africaines et la fonction dans une initiation bachique reste une hypothèse, il apparaît clairement à la lecture de ces trois inscriptions que la figure de *Liber* s'inscrit dans un système qui met au centre les fonctions initiatiques de ces personnages de l'aristocratie romaine.

Une confirmation de cet aspect mystérique de *Liber* vient de la dernière pièce de notre dossier épigraphique : les inscriptions en l'honneur de Vettius Agorius Praetextatus et de son épouse, Paulina. Prétextat est sans doute le représentant le plus célèbre du cercle des païens romains de la deuxième moitié du IV^e siècle. La biographie de cet homme politique qui avait assumé de nombreuses fonctions religieuses nous est connue grâce à plusieurs sources qui permettent de reconstruire son profil (aussi bien des sources littéraires latines et grecques, païennes et chrétiennes, que des inscriptions) et nous verrons dans le paragraphe suivant que sa figure a conservé une grande autorité chez les auteurs des générations ultérieures⁵².

L'inscription la plus intéressante pour notre propos correspond à l'épithaphe de Prétextat, mort en 384, lorsqu'il était *consul designatus* pour l'année suivante⁵³. Cette inscription, probablement la plus connue du dossier, fut trouvée en 1750 le long du *clivus Capitolinus*, la rue qui mène du Forum au Capitole ; gravée sur une base de marbre, elle relate le *cursus honorum* de Prétextat et trois poèmes funéraires en l'honneur du sénateur et de son épouse, Paulina, en sénaires iambiques. Sur la face principale, nous lisons la liste des fonctions de Prétextat et celles de Paulina :

D(is) M(anibus) / Vettius Agorius Praetextatus / augur p[on]tífex Vestae / pontífex Sol[is] quíndecemvír / curialis Herc[ul]is sacratus / Libero et Eleusiniis hierophanta / neocorus tauroboliatus / pater patrum in [re] publica uero / quaestor candidatus / praetor urbanus / corrector Tusciae et Umbriae / consularis Lusitaniae / proconsule Achaiae / praefectus Vrbi / legatus a senatu missus V / praefectus praetorio II Italiae / et Illyrici, consul ordinarius / designatus. [...] et *Aconia Fabia Paulina c(larissima) f(emina) / sacrata Cereri et Eleusiniis / sacrata apud (A)eginam Hecatae / tauroboliata hierophantria.*

Aux dieux Mânes, Vettius Agorius Praetextatus, augure, pontife de Vesta, pontife du Soleil, quindécemvir, curiale d'Hercule, initié à *Liber*, hiérophante à Éleusis, néocore, hiérophante, taurobolié, père des pères, pour l'état en vérité questeur candidat, préteur urbain, correcteur

50 Augustin, *Lettres*, 17.4.

51 Nous savons qu'Augustin se convertit en 387, ce qui correspond au *terminus post quem* et les lois antipaïennes des années 391-392 pourraient représenter le *terminus ante quem*, même si cela reste à prouver.

52 Sur Prétextat, voir notamment Kahlos 2002. Ando 2001, 383, rappelle que Prétextat "*wished to be known only as a priest of the gods (D. 1259, 18-21)*".

53 Trois rapports de Symmaque (10-12) envoyés aux empereurs Valentinien, Théodose, Arcadius ont comme objet la mort de Prétextat.

de Tuscie et Ombrie, consulaire de Lusitanie, proconsul d'Achaïe, préfet de la Ville, délégué du Sénat cinq fois, préfet du prétoire d'Italie et d'Illyrie deux fois, consul ordinaire désigné.

[...] et Fabia Aconia Paulina, femme clarissime, initiée à Cérès et à Éleusis, initiée à Hécate à Égine, tauroboliée, hiérophantide⁵⁴.

La liste des fonctions de Prétextat est complexe et mon but n'est pas d'entrer dans l'interprétation générale de cette inscription⁵⁵. La liste est divisée en deux parties : la première déroule les fonctions religieuses et la deuxième affiche les fonctions politiques. Le titre en lien avec *Liber* n'est plus *archibucolus*, mais *sacratus*. Le contexte est encore celui des cultes à mystères bachiques, mais la fonction diffère car Prétextat n'assume pas une charge sacerdotale spécifique. Nous disposons d'un témoignage, à Rome, d'un lieu de culte dédié à *Liber* qui pouvait servir de siège pour une association. Au nord de la ville, le long de la *Via Cassia*, les archéologues ont mis au jour les restes d'un lieu de culte consacré à *Liber*, situé dans le cadre des *praedia Constantiorum* : une inscription définit le lieu comme un *sacrarium Liberi Patris*, construit probablement sous Septime Sévère et encore actif à la fin du IV^e siècle de notre ère⁵⁶. Il s'agit probablement d'un lieu de culte non public, comme le terme de *sacrarium* pourrait le suggérer, en lien avec des pratiques d'une association de type dionysiaque⁵⁷.

Pour mieux comprendre le titre de *sacratus* affiché par Prétextat, il convient de se tourner vers les fonctions de Pauline : si dans l'épithète de son époux, aucun lien avec *Liber* n'apparaît, dans une autre inscription, on évoque deux formes d'initiations dionysiaques : *sacrata apud Laernam deo Libero et Cereri et Corae* et *sacrata apud Eleusinam deo Iaccho, Cereri et Corae*⁵⁸. Pauline affiche son statut d'initiée à deux cultes à mystères dont les origines grecques sont explicites : les mystères d'Éleusis et les mystères de Lerne. La structure des noms divins cités est particulièrement intéressante : d'abord, nous avons deux triades (*Liber*, Cérès et Coré et Iacchos, Cérès et Coré) construites de façon identique et à la romaine, avec la divinité masculine qui ouvre le petit groupe divin ; ensuite, les théonymes féminins restent inchangés, alors que le théonyme masculin change.

Dans le cas d'Éleusis, le dieu est nommé Iacchos, une appellation qui – malgré les difficultés interprétatives – est associée à Dionysos et à Éleusis depuis l'époque classique⁵⁹. Dans le cas de Lerne, en revanche, l'inscription parle de *Liber* : l'*interpretatio Romana* de Dionysos comme *Liber* est évidente, mais y avait-il des mystères de Dionysos, Déméter et Perséphone à Lerne ? Dans le deuxième livre de la *Périégèse*, Pausanias mentionne l'existence d'une *teletè* en l'honneur de Déméter et de *drômena* dionysiaques dans la cité de l'Argolide,

54 *CIL*, VI, 1779 = D. 1259 = *CCCA* III, 246 = *RICIS* II, 501.

55 Pour une analyse détaillée de la liste des fonctions de Prétextat, voir Kahlos 2002, 62-90.

56 Sur ces lieux voir La Regina 2004-2005, vol. III, 231-232 et vol. II, 147-148. Pour le *sacrarium* de la *Via Cassia*, voir aussi Panciera 2002.

57 Ainsi s'exprime Panciera 2002, 51.

58 *CIL*, VI, 1780 = *CCCA* III, 295 = *RICIS* II, 501.

59 Voir Aristophane, *Grenouilles*, 324 ; d'après Strabon, 10.3.10, Iacchos se réfère tant à Dionysos qu'au guide des mystères ("Ἰακχὸν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων). Pour le monde latin tardif, voir Servius, *Commentaire sur les Géorgiques*, 1.166. Sur Iacchos à Éleusis, voir Graf 1974, 51-58.

sans que les deux pratiques soient explicitement liées par l'auteur⁶⁰. Environ à la même époque que l'inscription de Pauline, un autre document épigraphique fait allusion aux cérémonies mystériques de Lerne : un des deux autels cubiques en marbre, trouvés à Phyla, un dème de l'Attique au nord-est d'Athènes (aujourd'hui Chalandri), qui datent de la fin du IV^e siècle et qui commémorent la célébration d'un taurobole⁶¹. L'une des inscriptions, la plus longue, est composée de deux épigrammes d'un certain Archélaos qui, pour la première fois (πρώτον), a dédié l'autel à Attis et Rhéa à la suite de la célébration d'un taurobole⁶². Selon le texte, Archélaos "à Lerne a reçu les torches qui célèbrent les mystères" (ἐν Λέρνῃ δ' ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας, l. 8). L'expression n'est cependant pas accompagnée d'un référent divin et il n'est donc pas possible d'identifier la divinité associée à ces pratiques qui avaient lieu à Lerne. Compte tenu de ces documents, il ne faut pas exclure que la triade *Liber*, Cérès et Coré désignée dans l'inscription de Pauline soit davantage le résultat d'une vision romaine du culte que de la réalité rituelle célébrée à Lerne. Nous remarquons que le *sacratus* et le *sacrata* bachiques du couple Prétextat-Pauline se fondent sur une tradition grecque qui est ensuite adaptée au contexte romain.

Le petit corpus que nous avons évoqué ne transcrit pas simplement une série de pratiques privées⁶³. Il s'agit d'inscriptions qui sacrifient à la forme du cursus. Si l'accumulation des fonctions religieuses, à partir de la moitié du III^e siècle de notre ère, est un phénomène bien attesté qu'il ne faut pas interpréter comme la réaction directe de la montée de l'influence chrétienne dans l'empire⁶⁴, il est vrai que ces inscriptions témoignent notamment de la "mystérisation" des pratiques à la fin du IV^e siècle, à savoir une augmentation des références aux cultes à mystères dans les pratiques religieuses polythéistes.

Une telle mystérisation apparaît aussi, avec d'évidents enjeux polémiques, chez les auteurs chrétiens contemporains. Outre les textes évoqués plus haut, l'Ambrosiaster paraît confirmer cette impression. L'auteur anonyme était sans doute lié au cercle du pape Damase (366-384), ce qui renvoie au problème du rapport des chrétiens avec l'aristocratie païenne⁶⁵. Son œuvre est interprétée comme une tentative chrétienne de répondre aux accusations païennes sur la Bible (telles qu'elles étaient exposées dans les ouvrages de Celse

60 Pour Déméter, voir Pausanias, 2.36.7 et pour Dionysos, 2.37.6. Nilsson 1957, 49 et Henrichs 2003, 243-244 considéraient que les mystères de Lerne honoraient Déméter et Dionysos ensemble. Piérart 1996 et Pirenne-Delforge 2008, 299-304 sont plus dubitatifs et soulignent que Pausanias, après tout, ne considère pas la *teletè* de Déméter et les *dròmena* de Dionysos comme un seul et même culte.

61 Voir *IG*, II², 4841 = II², V, 13253 et *IG*, II², 4842 = II², V, 13252. La mention du consulat d'Honorius et Euodios, dans la deuxième inscription, date l'autel du 27 mai 386/7, ce qui, par conséquence, situerait le premier à une date antérieure, puisqu'il s'honore d'avoir été "le premier" à pratiquer un taurobole. Sur ces autels, voir Loucas 1986 et Saradi 2011, 286-287 et notamment Van Haepere 2015. À ces deux autels conservés au Musée National d'Athènes, on pourrait rajouter un troisième, conservé dans l'église de Saint-Georges à Chalandri, mais sans inscription, du moins conservée.

62 Archélaos pourrait être identique à celui d'*IG*, IV, 666.

63 Ainsi s'exprime Cameron 2011, 146-147.

64 Entre autres, voir la position de Rüpke 2013, 276.

65 Lorsqu'il était préfet de la ville, Prétextat eut à gérer les conflits entre les divers groupes chrétiens présents à Rome : nous savons que, en 366-367, il décida de soutenir l'évêque Damase contre son antagoniste Ursin. Sur cet épisode, voir Kahlos 2002, 115-117. Sur le conflit entre chrétiens, voir Ammien Marcellin, 27.3.12-13.

ou de Porphyre). Dans la polémique de l'Ambrosiaster, *Liber* est associé à Priape, mais il apparaît dans une section qui est consacrée notamment aux divinités d'origine orientale : Isis et Osiris, Mithra⁶⁶. Dans la même perspective, on pourrait aussi citer *L'erreur des religions païennes* de Firmicus Maternus : dans la deuxième partie du traité, où il est question presque uniquement des formules sacrées de cultes à mystères, les cultes traditionnels de l'empire ne sont jamais évoqués. Toute la place est en revanche occupée par les cultes dits orientaux (Mithra, Cybèle et Attis, Isis et Osiris) et par Dionysos⁶⁷.

Cette importance des pratiques mystérieuses dans les pratiques romaines de la seconde moitié du IV^e siècle apparaît également au siècle suivant dans l'opération intellectuelle d'un antiquaire.

LIBER ET LE DIEU SOL : UN EXERCICE DE BRICOLAGE POLYTHÉISTE

La troisième et dernière dimension de la figure de *Liber* dans la Rome tardo-antique est d'ordre philosophique et théologique. Lorsque l'on passe à une dimension plus spéculative, on remarque que dans l'Antiquité tardive un discours théologique très sophistiqué se développe autour des rapports et des superpositions entre *Liber* et le Soleil⁶⁸. Lors de son séjour dans la ville d'Antioche, l'empereur Julien avait célébré les fêtes en l'honneur du Soleil, qui suivaient les *Saturnalia*, par un discours À Hélios roi, où le dieu centralisait des fonctions appartenant à d'autres divinités, parmi lesquelles Dionysos⁶⁹. Je voudrais cependant m'arrêter sur le développement proposé par les *Saturnales* de Macrobe autour des divinités solaires, car ce texte permet de réfléchir plus globalement aux réseaux divins construits à la fin de l'Antiquité. L'ouvrage est au centre du débat sur le rôle et l'importance des "derniers païens" depuis longtemps : les savants se sont souvent interrogés sur la possibilité d'utiliser les *Saturnales* pour prouver ou nier l'existence d'une "réaction païenne" entre la fin du IV^e siècle et le début du V^e siècle⁷⁰.

Dans cette perspective, on s'interroge encore sur la datation de l'œuvre de Macrobe : tout tourne autour de la figure de Prétextat et de la proximité entre la mise en scène du banquet savant et le contexte historique de l'auteur. Aujourd'hui on a plutôt tendance à voir les *Saturnales* comme le produit d'une génération qui a suivi celle de Prétextat et à

66 Ambrosiaster, *Contre les païens*, 114,12 : "Ainsi, le culte de Liber, comme ils l'appellent, est déshonorant, des plus dérisoire et plein de fureur ; on est en effet difficilement impur sans être emporté. On voit ainsi le dieu représenté en tout lieu avec Priape, en compagnie duquel il menait une vie déshonorante" (*Denique sacra, quae Liberi uocant, inhonesta et uanissima sunt et plena furoris ; difficile enim impurus non iracundus est. Denique ubique cum Priapo pictus uidetur, cum quo inhoneste uiuebat* [trad. M.-P. Bussièrès, SC]).

67 Sur cet aspect de l'œuvre de Firmicus Maternus, voir Turcan 1982, 53 ; Busine 2009 et Praet 2011.

68 Je ne reviendrai pas dans ces pages sur les racines anciennes de ce rapport, qui remontent au moins au philosophe stoïcien Cléanthe : voir SVF, I, fr. 540-541, 546.

69 Voir Julien, *Discours*, 11.23.144c. Sur le texte de ce discours et la théologie solaire de Julien, voir Athanassiadi 1977 ; Dillon 1999 ; Mastrocinque 2011 et Lecercf 2014.

70 Sur ces questions, voir Cameron 2011, 231-271, qui reprend et développe les conclusions de son article de 1966 afin de confirmer son identification de l'auteur des *Saturnales* avec le Macrobius Ambrosius Theodosius, préfet du prétoire en Italie en 430. En revanche, Flamant 1977, 118-120, identifiait l'auteur avec le proconsul d'Afrique en 410. Sur ce débat, voir Consolino 2013, 85-107.

dater l'ouvrage des années 420 ou 430⁷¹. Néanmoins, la querelle ne concerne pas seulement la chronologie de l'auteur et de son ouvrage puisqu'elle s'attache également à fixer la date du banquet mis en scène dans les *Saturnales* : le *terminus ante quem* est évidemment 384, année de la mort de Prétextat, mais la question est de déterminer quel est le rapport entre la fiction littéraire de Macrobe et l'affaire de l'autel de la Victoire en 382 : faut-il imaginer que le banquet a eu lieu avant ou après l'enlèvement de l'autel du Sénat de Rome⁷² ? Quoi qu'il en soit, le texte de Macrobe situe les événements dans un contexte historique qui n'est plus celui des textes que nous avons examinés jusqu'à présent. Nous sommes très vraisemblablement après la date tristement célèbre de 410 et la question est de comprendre "d'où parle" Macrobe : s'agit-il du témoignage de l'un des "ultimes feux de la résistance païenne" pour employer le titre suggestif d'un volume de S. Ratti⁷³ ? Ou bien s'agit-il d'un penseur chrétien pétri de culture classique et de philosophie platonicienne⁷⁴ ? J. Flamant pensait que les *Saturnales*, tout comme le *Commentaire au Songe de Scipion* étaient des "œuvres profondément païennes", tandis qu'A. Cameron considérait que l'auteur était probablement chrétien⁷⁵. Je n'ai pas la prétention de trancher cette question ici, même si je considère pour ma part que Macrobe n'était pas chrétien et qu'il vivait dans un contexte où les pratiques rituelles païennes n'avaient pas complètement disparu⁷⁶.

Macrobe consacre un chapitre du premier livre des *Saturnales* à *Liber*, en donnant un bon exemple de la façon dont il convient de lire et interpréter les configurations divines des polythéismes anciens⁷⁷. Je dirais même que le texte des *Saturnales* répond parfaitement à la problématique de ce volume collectif, puisque Macrobe essaie de montrer l'identité des divinités dont il est question et d'expliquer que plusieurs divinités sont liées au Soleil. *Liber* est inséré dans un réseau divin qui constitue la théologie solaire macrobienne. Macrobe met en scène la figure-symbole de la génération des derniers païens, c'est-à-dire Prétextat, qui attire l'admiration de tous les participants au banquet organisé à l'occasion des *Saturnales*. "Sa mémoire" (*memoria*), "son érudition" (*doctrina*) et sa "pratique cultuelle" (*religio*) sont au centre de l'éloge des convives : d'après eux, "il était le seul homme à connaître les secrets de la nature des dieux, qui fût capable à la fois de pénétrer de son intelligence les choses divines et de les exposer par son talent" (*hunc esse unum archanae deorum naturae conscium, qui solus diuina et adsequi animo et eloqui posset ingenio*)⁷⁸. Pour reprendre le portrait proposé par N. Belayche, Prétextat était "à la fois un savant, un philosophe et un spécialiste du rituel"⁷⁹.

71 Sur la question de la datation de l'œuvre de Macrobe, voir Goldlust 2010, 10-14.

72 Cameron 2011, 258, propose l'année 382 ; Consolino 2013, 90, penche plutôt pour 383.

73 Voir Ratti 2010.

74 Consolino 2013, 92 résume bien les termes de la querelle autour de l'auteur des *Saturnales* : "*was he [scil. Macrobe] a convicted pagan, a crypto-pagan, a lukewarm Christian?*".

75 Voir Flamant 1977, 137 et Cameron 2011, 272. Voir aussi le jugement de Goldlust 2010, 19 qui évoque, pour Macrobe, un "paganisme plus social et littéraire que proprement religieux".

76 Sur les rituels païens célébrés dans la Rome du V^e siècle, voir Lizzi Testa 2010.

77 Macrobe, *Saturnales*, 1.18.

78 Macrobe, *Saturnales*, 1.24.1 (traduction de C. Guittard). J'utilise l'édition de R.A. Kaster, Macrobius, *Saturnalia*, books 1-2, Cambridge, MA, 2011 (Loeb Classical Library, 510).

79 Belayche 2017, 72.

Macrobe se sert de l'autorité que la figure de Prétextat continuait d'exprimer chez les païens du début du v^e siècle pour produire un discours sur le polythéisme ancien⁸⁰. Avienus, un autre personnage du banquet, demande à Prétextat d'expliquer aux convives "pourquoi vénérons-nous le soleil tantôt comme Apollon, tantôt comme *Liber*, tantôt par d'autres appellations variées?" (*quid sit quod solem modo Apollinem, modo Liberum, modo sub aliarum appellationum uarietate ueneremus*)⁸¹. La question des identités divines est liée au problème des relations que les différents noms des dieux entretiennent entre eux, une thématique qui est au cœur du fonctionnement des polythéismes antiques⁸². D'après Prétextat, il est nécessaire de ramener au soleil les dieux célestes car ces derniers partagent la même nature divine⁸³. Prenons, par exemple, ce passage :

Sed licet illo prius adserto, eundem esse Apollinem ac solem, edoctoque postea ipsum esse Liberum patrem qui Apollo est, nulla ex his dubitatio sit Solem ac Liberum patrem eiusdem numinis habendum : absolute tamen hoc argumentis liquidioribus astruetur.

Mais puisqu'il a été d'abord établi qu'Apollon se confond avec le soleil, puis montré que *Liber Pater* est le même dieu qu'Apollon, on ne saurait douter que le soleil et *Liber Pater* doivent être considérés comme d'une même puissance divine ; pourtant nous en établirons la preuve absolue avec des arguments plus évidents⁸⁴.

Les expressions utilisées par le Prétextat de Macrobe pour affirmer cette superposition de diverses divinités sont multiples, mais j'attire l'attention sur le fait que le Soleil et *Liber* ont le même *numen*, la même puissance divine, ce qui fait que leurs théonymes ne sont que des libellés différents pour une même puissance divine. Dans cette perspective, on comprend pourquoi les diverses représentations figurées de *Liber* (enfant, jeune garçon, vieillard) correspondent aux diverses phases du soleil. Le discours théologique sert donc à expliquer ce qui est prévu dans les *sacra* :

In sacris enim haec religiosi archani obseruatio tenetur, ut sol, cum in supero, id est in diurno, hemisphaerio est, Apollo uocitetur : cum in infero, id est nocturno, Dionysus, qui est Liber pater, habeatur. Item Liberi patris simulachra partim puerili aetate partim iuuenis fingunt : praeterea barbata specie, senili quoque [...].

Dans le culte, on observe cette règle de secret en matière religieuse : quand le soleil est dans l'hémisphère supérieur, c'est-à-dire diurne, il est appelé Apollon ; quand il est dans l'hémisphère inférieur, c'est-à-dire nocturne, il est identifié avec Dionysos, qui est *Liber Pater*. De la même façon, les statues de *Liber Pater* le représentent tantôt à l'âge d'un enfant, tantôt comme un jeune homme, en outre sous les traits d'un homme barbu et même d'un vieillard [...] ⁸⁵.

Le début du passage nous permet de donner une clé de lecture plus générale de l'interprétation de *Liber* dans les *Saturnales*. Prétextat situe son discours au niveau des

80 Pour une lecture générale de ce discours et de son rôle dans le cadre des *Saturnales* de Macrobe, voir Cameron 2011, 265-270 qui discute également les études les plus importantes sur la question.

81 Macrobe, *Saturnales*, 1.17.1 (traduction de C. Guittard).

82 Sur la question des noms des dieux, je ne peux que renvoyer à Belayche *et al.* 2005. Pour un nouveau regard sur le rapport entre le théonyme et l'épithète, voir plus particulièrement Bonnet *et al.* 2018.

83 Macrobe, *Saturnales*, 1.17.2.

84 Macrobe, *Saturnales*, 1.18.7 (traduction de C. Guittard, légèrement modifiée).

85 Macrobe, *Saturnales*, 1.18.8-9 (traduction de C. Guittard).

pratiques rituelles (*in sacris*) et souligne que dans ces pratiques il est impératif de suivre la “règle du secret cultuel” (*religiosi archani observatio*). L’expression évoque l’ambiance de cultes réservés et sans doute des mystères qui sont introduits par la superposition entre le *Liber* romain et le Dionysos grec (*Dionysus, qui est Liber pater*)⁸⁶. La dimension des mystères est importante pour éclairer l’image de *Liber* construite par Macrobie et permet de tisser un lien avec l’aspect rituel analysé précédemment dans les inscriptions.

Prétextat met en évidence une alternance entre Apollon et *Liber* qui ne fait que relever de la complémentarité entre deux divinités solaires⁸⁷. Sa réflexion trouve aussi une application dans les représentations iconographiques du dieu : les diverses figures de *Liber*/Dionysos (jeune, barbu, âgé) dérivent de cette interprétation solaire. Dans la suite du discours, *Liber* n’est pas seulement superposé à Apollon, mais aussi Mars (1.19.1-6)⁸⁸. Néanmoins, *Liber*, Apollon et Mars ne sont que le premier niveau de l’opération intellectuelle de Prétextat, qui s’élargit à la quasi-totalité du monde divin. L’enjeu est en effet d’englober toute une série d’autres divinités qui sont ramenées au Soleil : Mercure (1.19.7-18), Esculape (1.20.1-5), Hercule (1.20.6-12), Sarapis et Isis (1.20.13-18), Adonis (1.21.1-6), *Mater Magna* et Attis (1.20.7-10), Osiris (1.21.11-15), Némésis (1.22.1), Pan (1.22.2-7), Kronos (1.22.8), Jupiter (1.23.1-6), Adad (1.23.17-20). Encore une fois, *Liber* se trouve entouré d’autres divinités, pour la plupart masculines, qui composent une nouvelle liste. Il s’agit d’une spéculation qui dépasse largement le rapprochement entre Dionysos et le Soleil dont parlait l’empereur Julien dans son discours *À Hélios roi*. Les racines philosophiques du texte de Macrobie ont été largement analysées afin d’en mesurer les influences néoplatoniciennes : les savants ont avancé l’hypothèse que les passages sur la théologie solaire contenus dans les *Saturnales* seraient débiteurs de la pensée de Porphyre, notamment par l’intermédiaire d’un philosophe néoplatonicien latin, Cornelius Labeo⁸⁹. Cette section du premier livre des *Saturnales* est souvent considérée non seulement comme un exemple paradigmatique des croyances théologiques et philosophiques des derniers païens, mais aussi comme la preuve d’un processus de spiritualisation qui menait la religion traditionnelle vers une forme de “monothéisme païen”⁹⁰. A. Cameron s’est opposé

86 Sur l’assimilation entre *Liber* et Dionysos dans le discours de Prétextat, voir aussi *Saturnales*, 1.18.16 : *Liber a Romanis appellatur*.

87 Sur ce rapport entre Apollon et Dionysos dans le monde grec, voir notamment Plutarque, *Sur l’E de Delphes*, 8-9.388 E-389 A-B.

88 Une superposition entre Dionysos et Arès se trouve déjà dans la tragédie grecque d’époque classique qui représente l’une des sources utilisées par Macrobie : voir par exemple Euripide, *Bacchantes*, 302-305 ; voir aussi *Phéniciennes*, 784-798. À ce propos, voir Lonnoy 1985.

89 À ce propos, Flamant 1977, 652-679 ; Mastandrea 1979, 169-180, qui parle d’une “theokrasia solaire” et Versnel 1990, 234. Voir aussi Liebeschuetz 1999, 187-192 et Ratti 2010, 305-306.

90 Sur Prétextat porte-parole de Macrobie, voir notamment Flamant 1977, 654 ; sur l’idée de spiritualisation et de monothéisme païen dont témoignerait le Prétextat des *Saturnales*, voir Mastrandrea 1979, 177 selon qui cette théologie solaire était “*l’ultima arma ideale dell’ellenismo giunto all’apice del suo processo di spiritualizzazione*”. Encore Liebeschuetz 1999, 185, partage le même avis. Contre cette idée d’une spiritualisation du paganisme et de la diffusion d’un monothéisme païen, voir notamment les études de Belayche 2007 et 2010, dont je partage entièrement les conclusions.

à cette lecture, en soulignant entre autres que la stupeur dont font preuve les auditeurs du discours manifeste la nouveauté de sa théologie par rapport à leur croyance⁹¹.

Le texte de Macrobe – et plus particulièrement le passage sur la théologie solaire de Prétextat – est un exemple de la façon dont les savants de l'Antiquité tardive pouvaient jouer avec la multitude de puissances divines, notamment dans un contexte savant et antiquaire comme celui des *Saturnales* de Macrobe⁹². C'est une stratégie que nous retrouvons ailleurs dans l'ouvrage, par exemple à propos des noms divins de Janus, comme l'a très bien montré N. Belayche dans une étude récente⁹³. C'est d'ailleurs Macrobe lui-même qui dans la préface aux *Saturnales* dit que "les choses classées sont mieux conservées dans l'esprit" (*in animo melius distincta seruantur*)⁹⁴. D'où, sans doute, la nécessité de grouper et répertorier les divinités dans un système qui fait du Soleil le centre du panthéon divin gréco-romain. Ordonner les divinités dans la théologie solaire de Prétextat, c'est aussi l'occasion de présenter les sources antiques que l'auteur avait accumulées sur ce sujet, en répondant à la démarche spécifique de l'antiquaire. D'un point de vue religieux, le mécanisme qui renvoie toute une série de divinités à une seule puissance divine ne peut que rappeler le processus de traduction des noms divins que l'on appelle – en s'appuyant sur une expression de Tacite – *interpretatio*⁹⁵. Le phénomène est d'autant plus important aux premiers siècles de notre ère qu'on assiste, du fait de la "globalisation" du monde romain, à des discours qui construisent l'image de puissances divines universelles, qui dépassent de simples processus de traduction. Tel est le cas d'Isis et des aréologies qui lui sont dédiées⁹⁶. Célèbre est la prière que Lucius adresse à Isis dans le dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée : dans la bouche de son dévot, Isis, *dea praepotens et regina caeli*, est associée à plusieurs divinités féminines des mondes anciens, Cérès, Vénus, Proserpine, Hécate, Diane, Némésis, etc. ; elle condense la personnalité d'autres figures divines, en arrivant même à dépasser les limites de ses vertus traditionnelles⁹⁷.

On considère souvent Macrobe comme l'un des représentants d'un cercle païen de la Rome tardo-antique et que la mise en scène de l'auteur dans les *Saturnales* vise à montrer la réunion d'un groupe de personnes composé de "personnages de l'aristocratie romaine et d'autres savants" (*Romanae nobilitatis proceres doctique alii*)⁹⁸. L'appréciation de la portée du discours de Macrobe est malheureusement limitée car nous ne savons pas quelle était la circulation d'une œuvre comme les *Saturnales* et quel fut son impact sur la pensée de

91 Voir Macrobe, *Saturnales*, 1.24.1 : "À ce moment, comme Prétextatus avait achevé son exposé, tous les convives, les regards tournés vers lui, témoignaient de leur admiration en demeurant stupéfaits" (*Hic cum Praetextatus fecisset loquendi finem, omnes in eum adfixis uultibus admirationem stupore prodebant* [trad. Ch. Guittard]). Sur ce passage, voir Cameron 2011, 265-267 qui reprend les idées déjà formulées dans Cameron 1977, 16-17.

92 Sur cet aspect de l'œuvre de Macrobe, voir Ando 2001.

93 Voir Belayche 2017.

94 Macrobe, *Saturnales*, praef. 6.

95 Sur l'*interpretatio* gréco-romaine, voir Graf 1998 ; Borgeaud 2004, 71-72 ; Ando 2008, 43-58 ; Bettini 2016b ; Parker 2017, 33-76.

96 Sur les aréologies isiaques, voir Longo 1969 ; Versnel 1990 et Bricault 2005.

97 Voir Apulée, *Métamorphoses*, 11.5 et l'universalisme d'Astarté chez Lucien, *La déesse syrienne*, 32. Je remercie N. Belayche d'avoir attiré mon attention sur ce dernier texte.

98 Macrobe, *Saturnales*, 1.1.1. Voir Flamant 1977, 679-680.

l'époque. Néanmoins, les inscriptions que nous avons citées permettent de proposer quelques réflexions sur la figure de *Liber*.

A. Cameron avait avancé l'hypothèse que si Macrobe a mis dans la bouche de Prétextat le discours sur la théologie solaire, c'est parce que "*oriental religions were well known (not least from his funerary monument) to be his specialty*"⁹⁹. À mon sens, la question centrale ne concerne pas les cultes orientaux, car ni les inscriptions, ni la théologie solaire n'attribuent une place de choix à ces pratiques. Si vraiment nous voulons trouver à Prétextat une spécialité, il était un expert des initiations et des mystères. C'est la "mystérisation" qui est sans doute la clé de lecture qui rapproche les inscriptions du discours théologique des Saturnales et des textes de la polémique chrétienne. *Liber*, qui était inséré dans un réseau mystérique dans les documents de la fin du IV^e siècle, se retrouve dans la première moitié du V^e siècle confirmé dans ce rôle, chez un auteur qui a des objectifs philosophique et antiquaire et une visée systématique.