

Francesco Massa

*Thémistios et la cohabitation compétitive
dans l'Empire romain des années 360 :
une course des religions**

Semitica et Classica 15 (2022), p. 87-103

DOI 10.1484/J.SEC.5.133125

Compétition et religions dans l'Antiquité tardive

Depuis au moins une vingtaine d'années on assiste à un renouvellement des études sur les interactions religieuses dans l'espace multiculturel et multireligieux de l'Empire romain. Parmi les outils heuristiques qui ont retenu plus particulièrement l'attention des spécialistes dans le domaine des religions antiques, il est possible d'isoler, entre autres, quatre concepts opératoires qui continuent d'occuper une place centrale dans le débat : « conflit », « tolérance », « identité », « cohabitation »¹. Ces concepts ne s'excluent pas : chacun souligne au contraire un aspect spécifique des dynamiques relationnelles nouées d'une part entre les autorités (politiques ou religieuses) du monde romain et les divers groupes religieux, et d'autre part à l'intérieur des groupes eux-mêmes.

Ces dernières années, un autre concept opératoire, celui de « compétition religieuse », s'est ajouté aux outils utilisés pour étudier les interactions religieuses de l'Antiquité tardive. La question a été abordée dans quelques études ponctuelles concernant les pratiques rituelles païennes, comme dans le cas du culte d'Alexandre d'Abonuteichos². Parallèlement, quelques publications ont analysé le problème de la compétition entre païens, juifs et chrétiens, notamment sous l'angle des dimensions philosophiques ou éthiques des divers groupes religieux³ et des rivalités civiques⁴. La lecture de ces travaux montre que l'utilisation de la notion de « compétition » est née comme une sorte de prolongation de la métaphore du

* 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 traductions des textes anciens sont de l'auteur de l'article. Je remercie sincèrement les membres de la rédaction de *Semitica & Classica*, Nicole Belayche, Dario Cellamare et Thomas Schmidt pour leurs précieuses relectures.

1. Il est impossible de résumer ici les publications des dernières décennies sur ces notions et je ne mentionnerai que des exemples récents qui sont représentatifs du débat historiographique : sur « conflit », voir BROWN & LIZZI TESTA 2011 ; sur « identité », FRANKS & DEPALMA DIGESER 2006, BELAYCHE & MIMOUNI 2009 ; sur « cohabitation », AUFFARTH, BASLEZ & RIBICHINI 2009, BELAYCHE & DUBOIS 2011 ; sur « tolérance », CANELLA 2017 et VAN NUFFELEN 2018.

2. Voir notamment CHANIOTIS 2002.

3. Par exemple, ROSENBLUM, YOUNG & DESROSIERS 2014 et DESROSIERS & VUONG 2016.

4. Entre autres, ASCOUGH 2005 et VAAGE 2006.

« market-place of religions » qui a été employée pour définir la réalité quotidienne des religions polythéistes d'époque romaine à partir des études des sociologues contemporains⁵.

Bien qu'en contexte religieux ses contours soient fluides⁶, la « compétition » est un élément central des sociétés grecque et romaine ; elle animait et façonnait les contextes politique, culturel, économique ou sportif des cités antiques. Dans la perspective qui est la nôtre, la « compétition » est alors une forme d'expression liée à l'évolution des sociétés civiles⁷. C'est pourquoi, à la différence de la métaphore du « market-place of religions », elle permet de mettre au centre de la réflexion les dynamiques sociales des groupes, sans insister nécessairement sur la dimension de l'individu et sur sa religion personnelle⁸.

La « compétition religieuse » n'est ni un processus statique, ni une dynamique constante. Elle désigne davantage une interaction entre deux ou plusieurs identités religieuses (construites par des acteurs religieux) qui ne sont activées qu'à des moments spécifiques pour des raisons politiques, sociales ou économiques. Ce sont des formes d'interaction susceptibles de se mettre en place lorsque plusieurs groupes cohabitent sur un même territoire et cherchent, chacun, à établir et exprimer (discursivement ou rituellement) ce qui les distingue les uns des autres, tout en étant constamment influencés les uns par les autres. Le concept implique une dynamique qui exclut de fait la simple coexistence pacifique entre des individus et des groupes qui se perçoivent ou qui sont perçus comme appartenant à des horizons religieux différents. Cela ne signifie pas pour autant que les diverses formes d'interaction impliquant de tels groupes s'exprimaient nécessairement par un conflit (plus ou moins violent), ni non plus qu'il faille nécessairement postuler l'existence d'une autorité (politique ou religieuse) tolérante vis-à-vis de l'altérité religieuse.

Il est évident que de telles formes d'interactions compétitives ne sont pas toujours attestées. Sans doute aussi cette clé de lecture n'est-elle pas toujours ni en tous lieux pertinente⁹. Les pages qui suivent se proposent d'analyser la notion de « compétition » à travers un auteur antique, Thémistios, qui utilise un lexique et des images agonistiques pour parler du monde religieux de l'Empire romain des années 360 de notre ère.

Thémistios et l'Empire au lendemain de la mort de l'empereur Julien

Le 1^{er} janvier 364 à Ancyre, dans la province de Galatie, le maître de philosophie et sénateur de Constantinople Thémistios prononce un discours pour célébrer le début du consulat du nouvel empereur Jovien, qui avait été choisi par l'armée pendant l'été de l'année précédente

⁵ . Dans les années 1960, les sociologues ont appliqué cette image à l'étude des religions. BERGER 1963 est le premier à avoir utilisé l'expression « market of religions », qui a ensuite été appliquée aux études sur l'Antiquité : voir notamment NORTH 1992.

⁶ . ENGELS & VAN NUFFELEN 2014, p. 11-12 et NAEREBOUT 2016.

⁷ . Voir, par exemple, FARAONE 1991 et LENDON 1997. À propos de l'Empire romain, RÜPKE 2014, p. 181, parle d'un « competitive pluralism ».

⁸ . Il serait faux d'envisager ces groupes comme des communautés religieuses strictement différenciées. Dans la réalité quotidienne, leur identité était loin d'être établie de manière stable, avec des frontières imperméables. C'est d'ailleurs pour cela que la question de la délimitation des frontières entre païens, juifs et chrétiens traverse les discours des « intellectuels » de cette époque, rhéteurs, philosophes et théologiens. Les études récentes ont à juste titre mis en garde contre le « danger of groupism » : ULLUCCI 2019 a bien montré comment utiliser la notion de compétition sans postuler l'existence de groupes aux frontières bien établies. Voir aussi REBILLARD 2020.

⁹ . Sur cet aspect, voir MASSA à paraître, où l'on distingue également entre des formes de compétition « savante » au niveau des discours, et des formes de compétition rituelle et organisationnelle qui se réalisait sur le terrain.

lors de la guerre contre l'Empire sassanide¹⁰. Acclamé à la suite de la mort de Julien près de Ctésiphon, sur la rive gauche du Tigre, le 26 juin 363, Jovien est contraint de signer un traité de paix humiliant avec les Perses afin de mettre un terme à la campagne militaire commencée par Julien¹¹. Après avoir sécurisé, provisoirement du moins, le front sassanide, le nouvel empereur entame le chemin du retour vers Constantinople. Le voyage est rythmé par plusieurs étapes dans les cités orientales : d'abord Nisibe, ensuite Antioche (où Thémistios ne se rend pas, même s'il écrit un discours à cette occasion)¹², Tarse, Tyane. À la fin de l'année, l'armée s'arrête à Ancyre, en Anatolie centrale, où le nouvel empereur est rejoint par le Sénat et la cour qui souhaitent l'accueillir avant son entrée dans la capitale¹³. Ce sera la seule occasion pour l'élite constantinopolitaine de rencontrer l'empereur car Jovien est destiné à ne pas rejoindre Constantinople : à cause d'un accident, il décède quelques semaines plus tard, le 17 février 364, dans la ville de Dadastana, à la frontière entre la Galatie et la Cilicie¹⁴.

Le sénateur choisi pour prononcer le discours en l'honneur de Jovien est aussi le titulaire de la chaire de philosophie à Constantinople¹⁵. Thémistios avait commencé sa carrière politique au début des années 350 sous le règne de Constance II¹⁶. En 355, l'empereur l'avait introduit dans le Sénat par une décision personnelle (*l'adlectio in senatum*)¹⁷. Pendant le règne de Julien (361-363), nous ne disposons d'aucun témoignage sur l'activité politique de Thémistios. D'après la *Souda*, l'encyclopédie byzantine de la fin du X^e siècle, Julien aurait nommé le sénateur préfet de la ville de Constantinople, mais l'information est le plus souvent contestée sur la base d'un passage du discours prononcé à la fin de sa carrière, en 385, où Thémistios évoque le fait qu'il avait décliné l'offre de la préfecture proposée par un empereur proche de la philosophie¹⁸. Par conséquent, la critique a mis l'accent sur les divergences idéologiques entre le sénateur et l'empereur Julien, et l'on avance l'hypothèse d'une perte de prestige de

¹⁰. L'édition critique de référence est encore celle de SCHENKL & DOWNEY 1965 que nous utilisons avec les corrections proposées dans l'édition complète des discours de Thémistios par MAISANO 1995. La seule traduction française du *Discours V* disponible jusqu'à présent est de DAGRON 1968, p. 168-172, qui ne concerne cependant que les chapitres 7-11 (67b-70e). De manière générale, l'étude de G. Dagron reste une référence pour aborder les nombreuses facettes de la figure de Thémistios. Une traduction anglaise avec introduction et commentaire a été publiée par HEATHER & MONCUR 2001, p. 149-173.

¹¹. Sur le traité de paix humiliant signé par Jovien, voir Ammien Marcellin, *Histoire XXV*, 7, 9-12 et Zosime, *Histoire nouvelle III*, 31, 1-2. Dans le sillage de Grégoire de Nazianze, *Discours V*, 15, les historiens ecclésiastiques du V^e siècle considèrent le traité comme nécessaire à cause des circonstances : Sozomène, *Histoire ecclésiastique VI*, 3, 2 ; Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique II*, 22, 6.

¹². Le discours ne nous est pas parvenu, mais il est mentionné par Libanios, *Lettres* 1430 Foerster (= 116 Norman = 65 Cabouret), 4-5.

¹³. Ammien Marcellin, *Histoire XXV*, 10, 11 : « Ayant fait son entrée à Ancyre, l'empereur fit faire les préparatifs nécessaires à un cortège solennel de circonstance, et il inaugura son consulat en associant à la trabe son fils Varronien, encore tout petit » (trad. J. Fontaine, Collection des universités de France).

¹⁴. Avec huit mois de règne, Jovien est l'empereur du IV^e siècle qui est resté au pouvoir le moins longtemps : DRIJVERS 2018.

¹⁵. Thémistios a probablement inauguré son activité d'enseignant vers le milieu des années 340, mais la date précise de son élection à la chaire de Constantinople est difficile à préciser : voir VANDERSPOEL 1995, p. 37.

¹⁶. En 350, Thémistios prononce un panégyrique en l'honneur de l'empereur (*Discours I*). Pour une présentation complète des données relatives à la biographie de Thémistios, voir VANDERSPOEL 1995.

¹⁷. CABOURET 2013, p. 351, signale « le caractère exceptionnel de la nomination d'un philosophe grec au sein d'une assemblée conçue sur le modèle romain ». Ce sont des années très importantes dans la construction et l'organisation du Sénat de Constantinople : voir DAGRON 1974, p. 119-146 et plus récemment SKINNER 2008.

¹⁸. *Souda*, s.v. Θεμιστιος (éd. Adler, vol. 2, p. 690-691) et Thémistios, *Discours XXXIV*, 13. L'interprétation du passage en question est largement débattue et l'identification de l'empereur évoqué dans le texte avec Julien n'est pas certaine : sur cette question, voir BRAUCH 1993.

Thémistios à la cour. Il convient cependant de nuancer l'opposition entre les deux hommes, d'autant plus que Thémistios semblerait avoir écrit un discours en l'honneur de Julien au moment de la mort de l'empereur¹⁹.

Quoi qu'il en soit, l'élection de Jovien est l'occasion pour Thémistios d'afficher son rôle publiquement, en se présentant non seulement comme philosophe et sénateur, mais aussi comme conseiller de l'empereur²⁰. Le discours du 1^{er} janvier 364 aborde la question de la politique religieuse de l'Empire romain et propose un modèle qui insiste sur l'importance d'une cohabitation entre les cultes de l'Empire, gérée par des dynamiques de compétition. Si dans l'historiographie – et encore dans des études récentes – le discours est cité comme un exemple de la « tolérance religieuse » prônée par les auteurs païens face à un Empire romain en cours de christianisation²¹, le présent article vise à montrer que l'accent du discours est mis sur la dimension multireligieuse et multiculturelle de l'Empire romain du IV^e siècle.

L'empereur Jovien et le contexte historique du *Discours V* de Thémistios

La mort de Julien avait été reçue par les chrétiens comme la preuve de l'intervention de Dieu contre un empereur impie. Nous avons cependant peu de détails sur les éventuelles tensions déclenchées par la disparition de Julien. Les sources chrétiennes insistent sur l'existence d'une véritable réaction antipaïenne et il est en effet possible que des soulèvements aient eu lieu dans les cités orientales à la nouvelle de la mort de Julien²². Il ne faut pas pour autant exagérer la portée de ces tensions, en imaginant la mise en place d'une politique de persécution contre les païens. Pour ne prendre qu'un exemple, dans les lettres rédigées en 363-364, Libanios n'évoque pas de formes de violence physique contre les païens²³. Ce n'est que quelques années plus tard, lorsque le rhéteur d'Antioche entreprend le projet d'écrire un grand éloge funèbre de l'empereur (sous la forme d'une biographie), qu'il représente sous des traits sombres les mois qui ont suivi la mort de Julien²⁴.

¹⁹. Libanios, *Lettres* 1430 Foerster (= 116 Norman = 65 Cabouret), 1-2. Thémistios est le destinataire de l'un des ouvrages de Julien, *À Thémistios*, dont la datation est discutée (355 ou 361 selon les savants). Sur les divergences idéologiques entre Thémistios et Julien, voir par exemple DAGRON 1968, p. 166-167 et BOUFFARTIGUE 2006 ; *contra*, CABOURET 2013, p. 356 et KAHLOS 2011, p. 292-293. Pour une analyse détaillée de la question, voir VANDERSPOEL 1995, p. 115-134 et SWAIN 2013.

²⁰. HEATHER & MONCUR 2001, p. 143, affirment que le discours célèbre le « Themistius' return to favour ». Voir aussi DAGRON 1968, p. 167. Sur l'importance du discours en l'honneur de Jovien, voir aussi ERRINGTON 2000, p. 873-875.

²¹. Pour ne citer que les études les plus importantes, voir DALY 1971 ; VANDERSPOEL 1995, p. 28 et 153-154 ; ANDO 1996 ; CANCIK 2009, p. 375-376 ; KAHLOS 2009, p. 82-87 ; MARCOS 2014 ; CHIARADONNA 2014 ; CANELLA 2017, p. 116-118 ; VAN NUFFELEN 2018, p. 57-58.

²². Grégoire de Nazianze, *Discours V (Contre Julien)*, 37, 713a-b rappelle que « peuples et cités poursuivent nos persécuteurs de leurs huées dans les théâtres, sur les places publiques, dans les assemblées » (δήμοις καταβῶνται καὶ πόλεις οἱ διώξαντες, ἐν θεάτροις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν συλλόγοις).

²³. DAGRON 1968, p. 165, n. 87, remarque que « les *ep.* 1119, 1147, 1436 [de Libanios], de la même époque, n'indiquent nullement qu'un véritable danger ait alors menacé les païens ». En revanche, dans une lettre de la fin de 363 (1425 Foerster = 154 Bradbury), Libanios demande à Fortunatianus, un homme de la cour, de protéger un poète païen, Philippe, contre ceux qui n'ont pas apprécié qu'il sacrifie. Dans son autobiographie rédigée dix ans après ces événements, en 374, Libanios rappelle qu'après la mort de Julien un « barbare » anonyme suscita la colère de l'empereur Jovien contre lui et qu'« un Cappadocien » prit sa défense (sans doute le même Fortunatianus de la lettre 1425 Foerster) : *Discours I*, 138.

²⁴. Libanios, *Discours XVIII*, 287-289 : « les temples sont démolis et ceux qui restent debout sont profanés par une bande de scélérats (νεῶν δὲ οἱ μὲν κατεσκάφησαν, οἱ δ' ἡμιτέλεστοι γέλως ἐστᾶσι τοῖς μιαιοῖς) [...] ». Les

De même, nous sommes très peu renseignés sur la politique religieuse menée par Jovien au début de son règne et notamment sur les décisions qu'il aurait prises dans les six mois qui séparent son acclamation du discours de Thémistios. Aucune loi officielle de Jovien à sujet religieux n'est conservée (ni dans le *Code théodosien*, ni dans les sources littéraires)²⁵, mais plusieurs études modernes ont postulé l'existence d'une législation promulguée par l'empereur précisément sur la base du *Discours V* de Thémistios. L'auteur parle en effet d'une « législation sur le divin » (περὶ τοῦ θεοῦ νομοθεσία) qui aurait été la première mesure de l'empereur arrivé au pouvoir²⁶. Il n'est cependant pas simple de déterminer le sens de cette expression qui n'est pas attestée ailleurs : le περὶ τοῦ θεοῦ fait-il référence à ce que nous entendons par « religion » ou le sens serait-il plus vague en indiquant plus généralement une attitude envers le divin ? Il ne faut pas oublier que νομοθεσία est certes le terme grec qui désigne le code des lois, mais elle fait aussi partie du vocabulaire philosophique du moins depuis la *République* et les *Lois* de Platon²⁷. D'ailleurs, Thémistios considère que « la loi du dieu et la tienne [scil. de Jovien] restent immuables pour l'éternité » (ὁ δὲ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ σοῦ νόμος ἀκίνητος μένει τὸν πάντα αἰῶνα), comme s'il s'agissait moins d'une loi impériale que d'un précepte philosophique²⁸.

Pour le propos de cet article, l'historicité de cette législation n'est pas essentielle. En revanche, il convient de souligner que l'appartenance religieuse de Jovien est difficile à définir. Dans les années qui ont suivi la mort de Julien, Grégoire de Nazianze se limite à dire que l'empereur cherchait la vérité et qu'il n'était pas un persécuteur des chrétiens comme son prédécesseur²⁹. Ce n'est qu'au tournant des IV^e-V^e siècles, puis à l'époque de Théodose II que les historiens ecclésiastiques présentent Jovien comme un empereur fidèle au credo nicéen qui aurait fermé les temples païens et rappelé les évêques exilés par Constance II et qui n'étaient pas rentrés à l'époque de Julien³⁰. À cette époque, certains auteurs chrétiens relatent également une histoire, dépourvue de fondement, selon laquelle Jovien aurait été éloigné de sa fonction à cause de son adhésion au christianisme³¹. Bien qu'il évoque des mesures antipaïennes, Socrate de Constantinople souligne que le nouvel empereur se conduisait pacifiquement envers tout le monde³². Dans la construction historique de Socrate, en effet, Jovien incarne un modèle

maîtres de rhétorique sont chassés de leurs maisons (ῥητορικῆς δὲ διδάσκαλοι [...] ἀπελαύνονται τῶν θυρῶν) [...] ; partout ce n'est que pauvreté, indigence, larmes (πανταχοῦ δὲ πενία καὶ πτωχεία καὶ δάκρυα). »

²⁵. Sur les lois du *Code théodosien* datées du règne de Jovien, voir DRIJVERS 2018, p. 238-239. Une loi de février 364 interdit le rapt « des vierges consacrées (*sacrae uirgines*) ou des veuves », mais une telle disposition ne permet pas de comprendre la politique religieuse de l'empereur : *Code théodosien* IX, 25, 2.

²⁶. Thémistios, *Discours V*, 7, 67b.

²⁷. Platon, *Lois* III, 683c ; IV, 707d ; *République* IV, 427a. Voir aussi Aristote, *Rhétorique* I, 1, 1354b2. Sur les citations platoniciennes attestées chez Thémistios, voir COLPI 1987, p. 86-89.

²⁸. Thémistios, *Discours V*, 7, 68b. DAGRON 1968, p. 173-177, s'était opposé à l'hypothèse de l'existence d'une constitution impériale émise par Jovien. Sa position a été suivie par d'autres savants, comme VANDERSPOEL 1995, p. 148-154. Plus récemment, HEATHER & MONCUR 2001, p. 154-158 et MARCOS 2014, p. 155-162, ont apporté des arguments importants quant à la possibilité de la promulgation d'une législation de la part de l'empereur avant son arrivée à Ancyre.

²⁹. Grégoire de Nazianze, *Discours V (Contre Julien)*, 15, 1 : « un homme illustre pour sa piété (εὐσεβεία) ». Voir aussi *Discours XXI*, 33, rédigé en 379 : « il est pieux (εὐσεβής) et doux (ἥμερος) ».

³⁰. Voir notamment Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* III, 24, 1-2. Voir aussi Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* XI, 1 ; Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* IV, 1 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 3, 1-2. Sur le portrait de Jovien chez les historiens ecclésiastiques, voir DRIJVERS 2018, p. 247-249.

³¹. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* III, 22, 2.

³². Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* III, 24, 2.

impérial opposé à celui de Julien et, par conséquent, sa figure doit s'abstenir de toute forme d'excès en matière religieuse. Si l'on se concentre sur ces portraits plus tardifs, on a tendance à oublier que Jovien avait servi dans la garde impériale parce qu'il était l'un des « gardes du corps » de Julien³³ et qu'au moment de sa nomination comme Auguste il était « le premier dans l'ordre des protecteurs domestiques »³⁴.

Revenons-en maintenant au *Discours V*. D'après les témoignages de Socrate de Constantinople, le discours aurait été prononcé deux fois : d'abord devant l'empereur et la cour, à Ancyre, et ensuite « devant la foule » (ἐπὶ τοῦ πλήθους), donc sans doute en public, à Constantinople³⁵. Dans les deux cas, le discours de Thémistios s'adresse à un public religieusement et politiquement mixte : que ce soit à Ancyre ou à Constantinople, les soutiens et les ennemis de Julien se trouvaient les uns à côté des autres. Il se peut que Thémistios se soit fait le porte-parole de la nouvelle propagande impériale qui visait autant que possible à apaiser les éventuels conflits et à souligner l'équilibre dont faisait preuve Jovien en matière de religion³⁶. Pour ce faire, dans la première partie de son discours, il insiste d'abord sur l'importance de la philosophie dans la gestion de l'Empire, en renvoyant aux modèles illustres de la tradition impériale³⁷. Ensuite, il passe à l'analyse de la politique religieuse de Jovien : il s'agit des chapitres VII-X qui seront commentés dans la suite de cet article.

Piété commune et pratiques spécifiques : une nouvelle déclinaison du multiculturalisme romain

Thémistios propose un modèle des interactions religieuses fondé sur ce que l'on pourrait appeler une cohabitation compétitive. Toutes les pratiques religieuses ont leur place dans l'Empire, mais leurs rapports sont parcourus par une tension de fond qui les conduit à rivaliser les unes avec les autres. Thémistios commence par souligner que Jovien n'est pas un souverain comme les autres puisqu'il reconnaît que l'empereur n'a pas le droit d'exercer de contrainte sur ses sujets dans tous les domaines, et en particulier dans « la vertu tout entière et notamment le respect du divin » (ζύμπασα ἀρετὴ καὶ μάλιστα ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια)³⁸. Le terme εὐλάβεια fait partie du champ lexical complexe que le grec utilise pour se référer au domaine de la religion. La connotation philosophique est explicite : dans les traditions platonicienne et stoïcienne, εὐλάβεια désigne surtout une forme de raison qui conduit les sages à la vigilance³⁹. D'un point de vue plus particulièrement religieux, le terme indique la prudence à l'égard des dieux et par conséquent la piété et le respect qu'il faut exprimer dans la pratique des rituels,

³³. Ammien Marcellin, *Histoire* XXI, 16, 20 : *protectores domestici*.

³⁴. Ammien Marcellin, *Histoire* XXV, 5, 4 : *domesticorum ordinis primus*. Voir aussi Eutrope, *Abrégé d'histoire romaine* X, 17 : *domesticus militabat*. Sur ces aspects de la biographie de Jovien, voir *Prosopography of the Later Roman Empire* I, Fl. Iovianus 3 et LENSKI 2002, p. 273-275.

³⁵. Du moins d'après Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* III, 26, 2-3. Si l'information est correcte, cela signifie que Thémistios a prononcé une deuxième fois le discours, Jovien étant absent, car nous savons que celui-ci est décédé avant d'arriver à Constantinople. Nous savons qu'en 364, à Antioche, Libanios a entendu parler du discours de Thémistios et demande à l'auteur à en lire la totalité : *Lettres* 1193 Foerster.

³⁶. Sur la question du public du discours, voir aussi HEATHER & MONCUR 2001, p. 157-158.

³⁷. Thémistios, *Discours V*, 1, 63d.

³⁸. Thémistios, *Discours V*, 7, 67c.

³⁹. Sur ce sens, voir CALDERON DORDA 2019, p. 182-183.

comme le montrent bien les occurrences attestées à l'époque impériale chez Plutarque ou Porphyre⁴⁰.

Puisque l'âme des êtres humains est libre et autonome, l'empereur est tenu de respecter les choix des individus. Il n'est pas possible en effet d'être « pieux » (εὐσεβῆ) et « cher aux dieux » (θεοφιλῆ) « par crainte de décrets humains » (γράμματα ἀνθρώπινα δεδιότα). La législation ne peut rien sur les choix personnels. D'une certaine manière, outre la réflexion philosophique, ces considérations font écho au contenu du rescrit que l'Auguste d'Orient, Licinius, avait envoyé en 313 au gouverneur de la province de Bithynie, et qui contenait les décisions prises avec l'Auguste d'Occident, Constantin, du moins dans la version transmise par Lactance : « donner aux chrétiens comme à tous la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix (*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset*) »⁴¹. Il ne faut pas oublier que cet argument avait été parfois invoqué par les auteurs chrétiens des siècles précédents afin de refuser l'obligation de sacrifier : au début du III^e siècle, pour Tertullien, par exemple, vénérer la divinité que l'on veut était à la fois un *humanum ius*, un « droit humain » et une *naturalis potestas*, une expression qui n'est pas attestée ailleurs et qui indique sans doute l'idée d'une « faculté naturelle »⁴².

S'appuyant sur l'impossibilité de la contrainte religieuse, le discours de Thémistios est lu par la critique comme un appel à la « tolérance religieuse »⁴³. Par-delà la question de la pertinence de cette catégorie pour explorer les interactions religieuses de l'Antiquité tardive, l'élément central du discours est moins l'exhortation au respect des religions des autres que l'éloge du multiculturalisme traditionnel de l'Empire de Rome. Cette dimension multiculturelle se fonde, d'après Thémistios, sur la distinction entre la « piété » (εὐσέβεια) qui est commune à tous les êtres humains, et la « pratique religieuse » (θεραπεία) qui varie selon les individus. En critiquant les changements de culte opportunistes qui avaient eu lieu pendant le règne des empereurs précédents, Thémistios reconnaît que l'attitude de Jovien est tout autre :

ἀλλ' οὐ σύ γε, ὦ θεοειδέστατε βασιλεῦ, ἀλλὰ τὰ τε ἄλλα αὐτοκράτωρ ὢν τε καὶ εἰς τέλος ἐσόμενος τὸ τῆς ἀγιστείας⁴⁴ μέρος εἰς ἅπαντας εἶναι νομοθετεῖς, καὶ ταύτῃ ζηλῶν τὸν θεόν, ὃς τὸ μὲν ἔχειν πρὸς εὐσέβειαν ἐπιτηδείως τῆς φύσεως κοινὸν ἐποίησε τῆς ἀνθρωπίνης, τὸν τρόπον δὲ τῆς θεραπείας ἐξῆψε τῆς ἐν ἐκάστῳ βουλήσεως. ὁ δὲ προσάγων ἀνάγκην ἀφαιρεῖται τὴν ἐξουσίαν, ἣν ὁ θεὸς συνεχώρησεν.

Mais pas toi, roi très divin. Bien que tu sois en toutes choses un souverain absolu – et tu le seras jusqu'au bout –, tu établis par la loi que la part de la religion concerne tout le monde, en cherchant à évaluer en cela aussi le dieu qui d'un côté a fait utilement de la disposition à la piété un élément commun de la nature humaine et qui de l'autre a fait dériver la modalité de la pratique religieuse de la volonté de chacun. Celui qui introduit une contrainte supprime le pouvoir de choix que le dieu a octroyé.⁴⁵

⁴⁰. Plutarque, *Vie de Numa* XXII, 11, où l'on trouve exactement la même expression : μάλιστα τὴν περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν. Voir aussi *Vie de Paul Émile* III, 2-3. Pour ces occurrences chez Plutarque, voir CALDERON DORDA 2019. Sur la connaissance de Plutarque par Thémistios, voir COLPI 1987, p. 131-143. Voir aussi Porphyre, *De l'abstinence* II, 44, 3.

⁴¹. Lactance, *La mort des persécuteurs* 48, 2 (trad. J. Moreau, Sources chrétiennes 39). Il s'agit du rescrit qui est souvent désigné dans l'historiographie comme l'« Édikt de Milan » : voir BARNES 2011, p. 93-97.

⁴². Tertullien, *À Scapula* II, 2. Voir aussi *Apologétique* XXIV, 6-7 et XXVIII. Sur ces passages, voir CANKIĆ 2005, p. 98-100 et CANELLA 2017, p. 41-42.

⁴³. Voir *supra*, p. 89 [1=87].

⁴⁴. Nous restituons l'esprit rude ; on lit en effet ἀγιστείας dans l'édition de SCHENKL & DOWNEY 1965 et le terme n'est pas corrigé par MAISANO 1995.

⁴⁵. Thémistios, *Discours* V, 7, 68a.

Jovien, en tant qu'empereur, imite l'action du dieu, entendu au sens platonicien comme le principe suprême du bien⁴⁶. Si le dieu garantit la liberté de choix, alors l'empereur, dont l'action aspire à imiter celle de la divinité suprême ne peut que suivre cet exemple. Trois termes du lexique religieux sont utilisés par Thémistios dans ce passage : ἀγιστεία, εὐσέβεια et θεραπεία. L'articulation de ces trois concepts permet de jeter les fondements de sa vision de la multiculturalité de l'Empire romain.

Le terme qui a la portée la plus générale est ἀγιστεία. Dans le passage cité, le terme désigne le cadre, voire le domaine, du religieux⁴⁷. Créé sur l'adjectif verbal -αγιστός, à son tour dérivé du verbe ἄζομαι, « éprouver une crainte religieuse », le champ sémantique de ἀγιστεία renvoie à la consécration et à la pureté rituelle⁴⁸. Relativement peu attesté dans la littérature grecque, le terme définit une pratique rituelle dans un sanctuaire⁴⁹, une forme de dévotion⁵⁰ ou plus généralement le culte⁵¹. Thémistios avait déjà utilisé le terme une première fois quelques lignes auparavant lorsqu'il rappelait l'accusation de vénérer la pourpre, à savoir le pouvoir impérial, plus que le dieu, et de « changer les ἀγιστεῖαι aussi aisément que l'Euripe » (καὶ ῥᾶον Εὐρίπου μεταβαλλόμενοι τὰς ἀγιστείας), le bras de mer qui sépare l'Eubée de la côte béotienne et qui était connu pour ses courants qui changent régulièrement de sens⁵². Il ne s'agit pas uniquement des passages du christianisme au paganisme et vice-versa, mais aussi des positionnements variables au sein du christianisme, par exemple entre nicéens et ariens. Les ἀγιστεῖαι qu'avec désinvolture les contemporains de Thémistios modifiaient en suivant les changements de pouvoir et les choix des empereurs semblent renvoyer à une acception large du terme que l'on serait tenté de traduire par « religion ».

Une confirmation de ce champ sémantique large de la ἀγιστεία pourrait se trouver dans un passage du *Misopogon* de Julien, le dernier écrit de l'empereur rédigé au printemps 363 lorsqu'il se trouvait à Antioche pour préparer l'expédition de l'armée romaine contre l'Empire sassanide. Le texte présente un autoportrait ironique de l'empereur où l'on souligne le mauvais

⁴⁶. L'idée de la ressemblance entre l'empereur et le dieu revient à plusieurs reprises dans la rhétorique de Thémistios, comme le montre le discours prononcé pendant l'hiver de la même année en l'honneur de l'empereur Valens : *Discours* VI, 79a-b. Sur cet aspect, voir LEPPIN 2021, p. 56-58. Sur la conception du divin chez Thémistios, voir SCHAMP, TODD & WATT 2016, p. 895-897.

⁴⁷. DAGRON 1968, p. 169 traduit ἀγιστεία par « domaine du culte ».

⁴⁸. CHANTRAINE 1999, s.v. ἄζομαι, p. 25.

⁴⁹. Voir par exemple, Isocrate, *Discours* XI (*Busiris*), 28 où le terme est associé aux « sacrifices » (θυσίαι) ; Pseudo-Platon, *Axiochos* 371d, où il désigne les cérémonies des initiés ; Plutarque, *Étiologies romaines* XCV, 286E : « Ou bien est-ce parce qu'il faut avoir le corps pur et léger pour les cérémonies sacrées et l'accomplissement des rites sacrés (πρὸς τὰς ἀγνείας καὶ ἀγιστείας) ? Or les légumes provoquent des flatulences et produisent des résidus qui demandent une purgation importante » (trad. J. Boulogne, Collection des universités de France).

⁵⁰. Notamment chez Strabon XIII, 4, 5 où l'on dit que le temple d'Artémis du lac Koloè près de Sardes possède une μεγάλη ἀγιστεία ; voir aussi IX, 3, 7, où à Delphes les « offrandes votives » (ἀναθήματα) nécessitent « une bonne garde (φυλακή) et un fort sentiment religieux (ἀγιστεία) » (trad. R. Baladié, Collection des universités de France).

⁵¹. Voir Plutarque, *Vie de Romulus* XX, 1 : « On dit que Romulus établit le premier le culte relatif au feu (τὴν περὶ τὸ πῦρ ἀγιστεῖαν), en préposant des vierges consacrées qu'on appelle Vestales ».

⁵². Thémistios, *Discours* V, 7, 68d. Voir MAISANO 1995, p. 278, n. 45, qui renvoie à Platon, *Phédon* 90c et à Eschine, *Contre Ctésiphon* 90. Thémistios ajoute qu'« autrefois Théràmène était le seul, maintenant tous sont des cothurnes », en faisant allusion à l'homme politique athénien qui dans la dernière phase de la guerre du Péloponnèse avait changé de camp à plusieurs reprises, d'où le surnom de cothurne, une chaussure qui s'adaptait aux deux pieds. Sur les critiques contre Théràmène, voir Xénophon, *Helléniques* II, 3, 31.

accueil qu'il a reçu dans la métropole syrienne tant de la part des chrétiens que de la part des païens de la ville à cause de son mode de vie perçu comme trop strict par le peuple antiochien. Au chapitre XXVIII, Julien combine la polémique antichrétienne aux critiques contre son prédécesseur Constance II qui avait longtemps résidé à Antioche. Parmi ses détracteurs, l'empereur mentionne le peuple de la cité, qui serait largement chrétien :

Ὁ μὲν γὰρ δῆμος ἄχθεται μοι τῷ πλείστῳ μέρει μᾶλλον δὲ ἅπας ἀθεότητα προελόμενος ὅτι τοῖς πατρίοις ὀρᾷ τῆς ἀγιστείας θεσμοῖς προσκείμενον.

Le peuple en effet qui, en majorité sinon dans son ensemble, a choisi l'athéisme, est irrité contre moi puisqu'il me voit attaché aux prescriptions ancestrales du culte.⁵³

Julien s'oppose au choix du peuple antiochien qui est largement converti à l'« athéisme », c'est-à-dire au christianisme selon la définition que l'empereur en donne à plusieurs reprises⁵⁴. Quant à lui, il continue de suivre ce qui est ordonné et établi par les traditions ancestrales, à savoir l'orthopraxie de la religion traditionnelle⁵⁵. Le terme ἀγιστεία signifie certainement le culte, mais dans une acception qui s'oppose à l'athéisme chrétien⁵⁶. Ce sens large de la ἀγιστεία est enfin attesté au début du IV^e siècle dans la *Réponse à Porphyre* rédigée par Jamblique, où le terme est employé à plusieurs reprises et où l'on retrouve la même expression μέρος τῆς ἀγιστείας que dans le *Discours V*⁵⁷. Même si l'on a souvent mis en évidence l'écart qui existait entre la philosophie de Jamblique et celle de Thémistios notamment dans la lecture exégétique et allégorisante de Platon⁵⁸, le milieu philosophique platonicien a pu jouer un rôle dans l'utilisation de l'expression. Un dernier élément qu'il faut peut-être aussi prendre en compte dans le choix linguistique de Thémistios est le fait que la ἀγιστεία était très peu utilisée dans le langage chrétien de l'époque pour désigner le culte païen, chrétien ou juif⁵⁹.

Revenons-en maintenant au texte de Thémistios. Dans le cadre général de la religion, ce qui change est notamment le rapport entre la « piété » (εὐσέβεια) qui est une prédisposition rassemblant tous les êtres humains, et le « culte offert à la divinité » (θεραπεία), qui varie selon les choix individuels⁶⁰. Les individus partagent le même sentiment de piété à l'égard de la religion, mais la manière de pratiquer cette piété diffère. En se fondant sur ce postulat, Thémistios définit la première étape de sa vision du multiculturalisme de l'Empire romain de

⁵³. Julien, *Misopogon* XXVIII, 357D.

⁵⁴. Voir, par exemple, Julien, *À la Mère des dieux* XX, 180B ; *Césars* XXXVIII, 336B ; *Contre les Galiléens* fr. 55, 8-9 et 3, 11 Masaracchia. De manière générale, l'accusation d'athéisme est très répandue dans les controverses religieuses de l'Antiquité tardive.

⁵⁵. La même expression se lit chez Jamblique, *Réponse à Porphyre* III, 11 : ὁ θεσμός τῆς ὅλης ἀγιστείας.

⁵⁶. En revanche, dans le discours *À la Mère des dieux* 178B, Julien utilise ἀγιστεία avec le sens plus circonscrit pour désigner la cérémonie en l'honneur de la déesse.

⁵⁷. Jamblique, *Réponse à Porphyre* I, 11. Pour les autres occurrences de ἀγιστεία, voir I, 15 ; 21 ; III, 11 ; V, 11, *passim*. Sur la datation de l'ouvrage, voir SAFFREY, SEGONDS & LECERF 2013, p. XXIX-XXXII.

⁵⁸. Voir notamment CHIARADONNA 2013 et 2015. SCHAMP, TODD & WATT 2016, p. 892 rappellent d'ailleurs qu'« aucun néoplatonicien n'est cité nommément » chez Thémistios.

⁵⁹. Origène, *Contre Celse* VII, 48 pour parler du culte des Athéniens ; IV, 22 pour le culte juif ; Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* VIII, 1, 51 et 2, 35 pour le rite juif.

⁶⁰. Sur la θεραπεία, voir RUDHARDT 1992², p. 141 : « Il faut noter toutefois que la notion de θεραπεία dépasse largement celle de rite ou de service cultuel. Elle comporte l'ensemble des actes et des conduites par lesquels l'homme témoigne de son respect pour les dieux ; elle comporte notamment la pratique de la justice et la moralité. »

la deuxième moitié du IV^e siècle. Cette promotion du multiculturalisme est une solution aux conflits religieux qui existaient non seulement dans les textes chrétiens, mais aussi dans la réalité des territoires de l'Empire.

Le modèle agonistique des relations entre les religions

Si la société de l'Empire est construite sur ces bases de cohabitation entre traditions religieuses différentes, la raison en est que les individus sont animés par un sentiment de compétition qui les pousse à agir dans le monde :

Ἐγὼ δέ σε, ὦ βασιλεῦ, πέποιθα καὶ τὴν αἰτίαν καταμαθόντα τῆς θείας ταύτης νομοθεσίας οὕτως αὐτῇ κατ' ἵχνος ἀκολουθῆσαι, ὅτι πέφυκεν ἄνθρωπος, ὅσα μὲν καὶ πρὸς ἄμιλλαν διαπράζεται, συντονώτερον ἀπεργάζεσθαι, ὅσα δὲ ἄνευ φιλονεικίας, ταῦτα ῥαδιουργεῖν· καὶ χάσμις ἐμπίπλησιν ἡμᾶς καὶ ἀργίας τὸ παντάπασι νῆανταγώνιστον. ἐρεθίζεται γὰρ αἰὲ ῥαδίως ὑπὸ τοῦ φιλονεικοῦ πρὸς τὸ φιλόπονον ἢ ψυχῇ.

Je suis persuadé, Empereur, qu'ayant compris la raison de cette législation divine, tu la suis pas à pas : à savoir que l'être humain est fait ainsi par nature ; d'une part ce qu'on accomplit dans l'émulation on s'en acquitte avec plus d'ardeur, de l'autre ce qui est accompli sans le désir de rivaliser on le fait négligemment. L'absence totale de compétition nous remplit de bâillements et d'inertie. Car l'âme est toujours facilement stimulée par la rivalité dans ce qui exige l'effort.⁶¹

La législation dont il est question ici n'est pas la *περὶ τοῦ θείου νομοθεσία*, la loi impériale sur le divin évoquée par Thémistios plus haut. Dans ce dernier passage, il s'agit d'une *θεία νομοθεσία*, une loi divine qui fait référence au projet du dieu évoqué plus haut. Même dans sa législation, Jovien suit de près le modèle inspiré par le dieu. L'initiative n'est cependant pas seulement divine, les êtres humains étant stimulés à agir par une dynamique de compétition. La théorie du rapport de compétition se fonde sur des bases philosophiques et sur l'idée que l'âme humaine nécessite une stimulation dans la comparaison et l'affrontement avec les autres⁶².

Le passage déploie une partie du vocabulaire grec relatif à la compétition : *ἄμιλλα* désigne un concours qui vise à déterminer la supériorité d'un groupe sur un autre, comme en contexte sportif les courses de chevaux, de chars ou de navires⁶³ ; *φιλονεικία* est un terme ambivalent car l'amour pour la victoire peut à la fois s'exprimer par une attitude de rivalité excessive ou par une émulation positive⁶⁴ ; enfin, *τὸ νῆανταγώνιστον* renvoie à deux parties qui s'opposent et rivalisent, que ce soit en contexte militaire ou judiciaire.

C'est précisément cette dimension de compétition qui est activée, d'après Thémistios, dans le cadre des interactions religieuses, comme le montre le passage suivant :

διὰ τοῦτο οὐκ ἀποκλείεις τὴν ἀγαθὴν ἔριν τῆς εὐσεβείας, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀμβλύνεις τὸ κέντρον τῆς περὶ τὸ θεῖον σπουδῆς, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἄμιλλαν καὶ φιλοτιμίαν.

⁶¹. Thémistios, *Discours* V, 8, 68c.

⁶². Déjà dans le *Timée* de Platon on lisait que l'âme s'enflamme lors des rivalités : 88a.

⁶³. Déjà Plutarque avait lié la rivalité (*ἄμιλλα*) aux bénéfices moraux. En prenant l'exemple des artistes lors des concours en l'honneur de Dionysos, il soulignait l'influence de la rivalité sur les troupes théâtrales : « quand ils [*scil.* les artistes] luttent et rivalisent avec d'autres troupes, ils apportent plus d'attention non seulement à leur propre rôle, mais aussi aux instruments de musique » : *Comment tirer profit de ses ennemis* III, 87F (trad. J. Sirinelli, Collection des universités de France).

⁶⁴. Sur le terme de *φιλονεικία*, voir les remarques très utiles de DU BOUCHET 2012, p. 68.

Pour cette raison tu n'entraves pas la bonne concurrence dans la piété et pour cette raison tu n'émousses pas l'aiguillon de l'ardeur relative au divin, à savoir l'émulation réciproque et l'ambition.⁶⁵

Rappelons que le discours est prononcé devant un public traversé par des tensions religieuses que la mort de Julien avait sans doute attisées. Le vocabulaire de la compétition s'enrichit de deux termes supplémentaires, ἔρις et φιλοτιμία. Le premier est celui qui renvoie à la tradition littéraire la plus ancienne, lorsqu'Hésiode dans les *Travaux et les jours* imaginait un double visage de la rivalité : une ἔρις négative qui « fait croître la guerre mauvaise et la bataille », et une ἔρις « bonne pour les mortels » (ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἥδε βροτοῖσιν) qui pousse les êtres humains à s'améliorer, à travailler en regardant leurs voisins et, tout compte fait, à la prospérité⁶⁶. On ignore si Thémistios pensait à ce passage d'Hésiode lorsqu'il évoquait l'ἀγαθὴ ἔρις, mais nous ne pouvons pas l'exclure car le poète, bien connu pendant l'Antiquité tardive, était évoqué et cité par Thémistios lui-même⁶⁷.

À côté de l'ἔρις, le deuxième terme introduit dans le passage sur la compétition religieuse est celui de φιλοτιμία, à savoir l'ambition qui pousse les individus à la recherche des honneurs. Le terme en soi n'est pas négatif et, dans le contexte des valeurs civiques, il désigne un élan attendu de la part de ceux dont le statut social doit se manifester par une participation, financière en particulier, dans la vie de la cité. Depuis l'époque classique et notamment dans les pièces du théâtre athénien cependant, la marque de la φιλοτιμία sert également à stigmatiser des personnages que l'ambition politique a conduits jusqu'à la perte⁶⁸. L'ambivalence du terme sera confirmée par la spéculation philosophique qui enquête avec attention sur ce mécanisme relatif à la motivation humaine⁶⁹. À l'époque impériale, Plutarque en fait un trait distinctif des personnages qui animent ses *Vies*, en mettant en évidence la complexité, morale et politique, de la notion⁷⁰.

Ce n'était pas la première fois que Thémistios utilisait ce vocabulaire de la compétition dans ses discours officiels en l'honneur d'un empereur. Quelques années auparavant, en 357, lors d'une ambassade à Rome, Thémistios s'adressait à Constance II pour célébrer les vingt ans de son règne et lui remettre l'*aurum oblativum* (le don remis par le Sénat à l'empereur pour les anniversaires du règne). Comme représentant du Sénat de Constantinople, Thémistios rappelait que Constantin s'était profondément investi pour la nouvelle capitale et que Constance II avait suivi l'exemple de son père. D'après le sénateur, en effet, Constance II n'aurait pas simplement

⁶⁵. Thémistios, *Discours* V, 8, 68c.

⁶⁶. Hésiode, *Les Travaux et les jours* 13 et 24. Sur ce passage et l'importance sémantique d'ἔρις, voir encore DU BOUCHET 2012, p. 66-68.

⁶⁷. Sur la réception tardo-antique d'Hésiode voir AGOSTI 2016. Sur la présence d'Hésiode chez Thémistios, voir *Discours* IV, 13, 60b-c, où l'auteur s'adressant à Constance II et à Julien pour leur consulat (1^{er} janvier 357) rappelle l'ouverture de la bibliothèque de Constantinople qui abritera les « serviteurs » (θεραπευταί) d'Hésiode à côté des « interprètes » (ὑποφῆται) et des « gardiens » (νεωκόροι) d'Homère. L'importance d'Hésiode est rappelée plusieurs années plus tard, en 381, dans un discours prononcé au Sénat à la suite de la nomination de Théodose à la dignité d'Auguste : *Discours* XV, 1, 184c-185a.

⁶⁸. Il suffit de penser aux personnages euripidéens et notamment à l'Étéocle des *Phéniciennes* et surtout à l'Agamemnon de l'*Iphigénie en Aulis*, comme l'a bien montré BELTRAMETTI 2008, p. 64-65. La même valeur négative est attestée aussi chez Thucydide et Démosthène : voir FRAZIER 1988, p. 113-114.

⁶⁹. Voir, par exemple, Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1107b et 10, 1125b.

⁷⁰. Sur la φιλοτιμία chez Plutarque, voir FRAZIER 1988, p. 119-127 ; plus généralement sur ce concept dans la littérature grecque d'époque impériale, voir ROSKAM, DE POURCQ, VAN DER STOCKT 2012. Sur la φιλοτιμία (positive) de Proclus dans l'Athènes du V^e siècle, voir BELAYCHE 2011-2012, p. 97.

préservé ce que Constantin avait fait pour la ville, mais il aurait enrichi celle-ci, « en disputant avec le fondateur (ἐφιλονείκησας πρὸς τὸν ἀρχηγέτην) une belle compétition (καλὴν ἔριν) afin de savoir lequel des deux l'aurait emporté dans les bienfaits »⁷¹. La compétition autour de Constantinople est ensuite comparée à la lutte entre Athéna et Poséidon pour le contrôle de l'Attique. La compétition entre père et fils doit pousser Constance à essayer d'égaler le modèle du fondateur de la ville : on y voit la tension positive qui façonne les rapports compétitifs entre les individus.

En s'adressant à Jovien, Thémistios propose maintenant un nouveau départ après la mort de Julien. Pour expliquer l'importance de la compétition religieuse, il se sert d'une image issue de la compétition sportive :

ὥσπερ δὲ ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀθλοθέτην ἵενται μὲν ἅπαντες οἱ σταδιδεῖς, οὐ μὴν ἅπαντες τὸν αὐτὸν δρόμον, ἀλλ' οἱ μὲν ἔνθεν, οἱ δὲ ἐνθεν, οὐ πάντη δὲ ἀγέραςτος ὁ ἡττημένος, οὕτως ἓνα μὲν ὑπολαμβάνεις τὸν μέγαν καὶ ἀληθινὸν ἀγωνοθέτην, ὁδὸν δ' ἐπ' αὐτὸν οὐ μίαν φέρειν, ἀλλὰ τὴν μὲν δυσπορωτέραν, τὴν δὲ εὐθυτέραν, καὶ τὴν μὲν τραχεῖαν, τὴν δὲ ὁμαλὴν· συντετάσθαι δὲ ὅμως ἀπάσας πρὸς τὴν μίαν ἐκείνην καταγωγὴν, καὶ τὴν ἄμιλλαν ἡμῖν καὶ προθυμίαν οὐκ ἀλλαχόθεν ὑπάρχειν, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ τὴν αὐτὴν πάντας βαδίζειν. εἰ δὲ μίαν μὲν ἀτραπὸν ἐάσεις, ἀποικοδομήσεις δὲ τὰς λοιπὰς, ἐμφράξεις τὴν εὐρυχωρίαν τοῦ ἀγωνίσματος.

Comme tous les coureurs dans le stade courent sous le même arbitre et que tous ne suivent pas le même parcours, mais certains partent d'un point et les autres d'un autre, et que le vaincu n'est pas entièrement sans honneur, de même tu comprends qu'un seul est le grand et véritable juge du concours et qu'unique est la voie menant à lui, mais que l'une est plus difficile, l'autre plus directe, l'une est rocailleuse, l'autre plate ; toutes cependant se dirigent vers une même destination, et notre rivalité et l'ardeur ne commencent pas ailleurs mais de ce que nous ne parcourons pas tous la même voie. Si tu permettais un seul chemin et si tu barrais les autres, tu obstruerais l'espace de la compétition.⁷²

Un péripatéticien comme Thémistios connaissait sans aucun doute le livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote abordait la question de l'amitié entre égaux⁷³. D'après le Stagirite, « ceux dont l'amitié repose sur la vertu s'efforcent de se faire réciproquement du bien [...], et entre gens qui rivalisent ainsi pour le bien, il ne peut y avoir ni plaintes ni querelles »⁷⁴. La rivalité entre les amis est une dynamique positive car elle pousse les hommes vers le bien, sans que le vainqueur ressente un sentiment d'hostilité à l'égard de son adversaire⁷⁵. Ce modèle est appliqué par Thémistios au contexte religieux, à travers l'image d'une course où les religions sont les athlètes qui se présentent dans le stade. Ces participants sont arbitrés par une divinité suprême qui est commune à toutes les religions. Les termes ἀθλοθέτης, « celui qui préside un concours agonistique » et ἀγωνοθέτης, « celui qui organise des jeux » sont attestés dans le judaïsme hellénistique et dans la littérature chrétienne afin de désigner le Dieu juif ou chrétien

⁷¹. Thémistios, *Discours* III, 10, 47b.

⁷². Thémistios, *Discours* V, 8, 68d-69a.

⁷³. Parmi ses paraphrases aux œuvres d'Aristote, il devait y avoir aussi une paraphrase de l'*Éthique à Nicomaque* aujourd'hui perdue : voir SCHAMP, TODD & WATT 2016, p. 880. Sur la présence d'Aristote dans les discours de Thémistios, voir COLPI 1987, p. 95-110, en particulier p. 99-103 sur les ouvrages concernant l'éthique.

⁷⁴. Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII, 1162b6-9 : οἱ μὲν γὰρ δι' ἀρετὴν φίλοι ὄντες εὖ δρᾶν ἀλλήλους προθυμοῦνται [...], πρὸς τοῦτο δ' ἀμιλλωμένων οὐκ ἔστιν ἐγκλήματα οὐδὲ μάχαι.

⁷⁵. Ce motif sera repris également par Sénèque, *Des bienfaits* I, 4, 4 où l'auteur souligne l'importance de la *contentio honestissima* entre le donateur et le donataire : sur ce passage, voir PICONE 2013, p. 84-93.

dans son rôle de juge de la vie des êtres humains après leur mort⁷⁶. Au IV^e siècle, Grégoire de Nazianze a recours à l'image du stade et des joueurs pour représenter la compétition entre les chrétiens et les païens⁷⁷. L'image existait également dans la littérature païenne, comme le montre un passage d'Épictète où le dieu est comparé à un « maître de gymnase » (ἀλείπτης) qui met à l'épreuve les êtres humains afin qu'ils dépassent les adversités⁷⁸. Malgré ces attestations, la diffusion de la métaphore n'a pas de modèle littéraire unique : elle s'explique davantage par la nature compétitive et agonistique des sociétés antiques que nous avons évoquée plus haut⁷⁹.

L'image sert à Thémistios pour confirmer la diversité et la spécificité de traditions religieuses diverses qui partagent le même objectif. S'il existe un seul principe divin vénéré par tous et si la piété est la même pour tous, les nombreuses pratiques rituelles qui coexistent sont en compétition, sans que l'une d'entre elles n'efface les autres. L'image des voies différentes qui mènent à la divinité fait penser à un passage – sans doute plus connu – d'un autre sénateur, cette fois romain, Symmaque. Une vingtaine d'années après Thémistios, en 384, lors d'un discours adressé, au nom du Sénat, à l'empereur Valentinien II et à la cour de Milan, Symmaque justifie la demande de replacer l'autel de la Victoire dans l'*aula* du Sénat par le respect des traditions ancestrales de la cité et de l'Empire. Son propos se résume dans une phrase devenue célèbre : « il ne peut se faire qu'on parvienne à un si grand mystère par un chemin unique » (*uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*)⁸⁰. Pour justifier l'analogie, on a parfois imaginé que les discours de Thémistios étaient traduits en latin et que Symmaque en avait pris connaissance⁸¹. Quoi qu'il en soit, les deux discours témoignent de la tentative des aristocraties sénatoriales occidentale et orientale de préserver un espace de légitimité pour les pratiques traditionnelles.

L'image des chemins qui mènent au même but avait été également utilisée dans un autre discours qui commémorait le philosophe Eugène et qui avait été prononcé en Paphlagonie, région d'origine d'Eugène, sans doute en 355⁸². Thémistios y proposait, entre autres, une sorte de survol de l'histoire de la philosophie grecque⁸³ afin de montrer le mérite qu'il reconnaissait à Eugène d'avoir rapproché les pensées de Platon et d'Aristote. L'harmonie – un concept tout

⁷⁶. Pour le judaïsme hellénistique, voir Philon d'Alexandrie, *De somniis* I, 165 et *De opificio mundi* 78. Pour la littérature chrétienne, voir notamment Clément d'Alexandrie, *Pro-trep-tique aux Hellènes* X, 96, 3 ; *Quel riche sera sauvé ?* III, 3-6 et *Stromates* VII, 3, 20, 3-6. Toujours à la fin du II^e siècle, l'expression est aussi attestée chez Tertullien : voir *Aux martyrs* III, 3 (*agonothetes Deus vivus est*). Ces images étaient déjà présentes dans les épîtres pauliniennes : 1 Co 9,24 ; Ph 3,14 ; 2 Tm 4,7-8.

⁷⁷. Grégoire de Nazianze, *Discours* IV (*Contre Julien*), 6, 1-2 et *Discours* VII (*À son frère Césaire*), 12. Voir aussi Basile de Césarée, *Homélies sur les Psaumes* 114 et Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* XVII, 13. Pour la même image en contexte latin, voir Chromace d'Aquilée, *Discours* XXVIII, 1-2. Ces usages chrétiens méritent une étude à part qui est en préparation.

⁷⁸. Épictète, *Entretiens* I, 24, 1. Voir aussi I, 18, 21.

⁷⁹. Voir *supra*, p. 87 [1=87].

⁸⁰. Symmaque, *Rapports* III, 10. Sur ce texte et ses implications politiques et religieuses, voir LIZZI TESTA 2007 et 2015.

⁸¹. MAISANO 1995, p. 282, qui rappelle la traduction réalisée par Vettius Agorius Prætextat de l'une des paraphrases d'Aristote par Thémistios. Voir déjà CRACCO RUGGINI 1972, p. 179-180, n. 8. CAMERON 2011, p. 541, est en revanche plus prudent, même s'il n'exclut pas que Thémistios et Prætextat se soient rencontrés lors des deux voyages (en 357 et en 376) du sénateur de Constantinople à Rome. D'autres auteurs ont en revanche identifié en Porphyre la source commune aux deux sénateurs : VANDERSPOEL 1995, p. 24-26.

⁸². La datation se fonde sur l'hypothèse que la mort d'Eugène et la nomination de Thémistios comme sénateur auraient eu lieu la même année. Sur cette date, voir DAGRON 1968, p. 44 et MAISANO 1995, p. 667.

⁸³. Ainsi s'exprime PENELLA 2014, p. 157.

aussi important pour le *Discours V* comme on le verra – entre les philosophies n’étonnait guère Thémistios car « aucune philosophie ne s’établit loin ni n’habite loin d’une autre, mais elles sont toutes de petits détours et tournants d’une grande et large route ; certaines dévient plus, d’autres moins mais elles atteignent de toute façon le même but »⁸⁴. Déjà Platon utilisait l’image métaphorique de la route pour parler du parcours philosophique⁸⁵, même si chez lui l’idée de la route « à travers les gorges » renvoyait également à des « passages difficiles, rudes et touffus » qui « arrêtent la marche »⁸⁶.

Polyphonie culturelle et organisation socioculturelle de l’Empire

Nous l’avons dit, la critique a fait de la « tolérance » la clé de lecture de ce texte de Thémistios⁸⁷. C’est pourquoi, elle a souvent négligé la suite du discours qui est en revanche essentielle pour comprendre le modèle politique et religieux proposé par Thémistios. Les considérations sur le panorama religieux de l’Empire en effet ne s’arrêtent pas au modèle agonistique que nous venons de voir. La réflexion sur la compétition se termine par une image qui n’a pas été suffisamment soulignée et qui donne en revanche la couleur de l’ensemble de la section :

αὕτη παλαιὰ φύσις ἀνθρώπων καὶ τὸ «ἄλλος δ’ ἄλλω ἔρεξε θεῶν» Ὀμήρου παλαιότερον ἦν. μήποτε γὰρ οὐκ ἄρεστον τῷ θεῷ ταύτην ἐν ἀνθρώποις γενέσθαι ποτὲ τὴν συμφωνίαν.

Celle-ci est l’ancienne nature des êtres humains et le dicton « l’un sacrifiait à l’une, l’autre à une autre parmi les divinités » [*Iliade* II, 400] est encore plus ancien qu’Homère. En effet, il n’a jamais déplu au dieu que cet accord de voix se réalise entre les humains.⁸⁸

La course dans le stade, avec ses dynamiques compétitives, n’est autre qu’une manifestation de la συμφωνία, de l’harmonie de voix au sein des diverses traditions religieuses de l’Empire⁸⁹. L’accord cependant ne se limite pas à l’objectif (à savoir la divinité suprême) ; il ne concerne pas les modalités de la pratique. L’image de la συμφωνία sert à justifier l’existence et à fonder la légitimité d’une série de cultes qui ne doivent pas être « tolérés », mais qui participent de la dimension multireligieuse de l’Empire. Ce qui est important par conséquent est que les traditions rituelles du monde romain participent au même objectif du « vivre ensemble » (pour reprendre une expression moderne répandue dans les pays francophones). Pour ce faire, Thémistios utilise l’autorité d’Homère, en transformant la citation de l’*Iliade* qui évoquait les sacrifices propitiatoires accomplis par les Achéens à la veille d’une bataille en une déclaration

⁸⁴. Thémistios, *Discours XX*, 4, 236b : οὐδεμία γὰρ φιλοσοφία πόρρω ἀπώκισται καὶ μακρὰν ἀποσκηνοῖ τῆς ἐτέρας, ἀλλ’ οἷον εὐρείας ὁδοῦ καὶ μεγάλης μικραὶ διασχίσεις τε καὶ ἀπονεύσεις, αἱ μὲν πλεῖον, αἱ δὲ ἔλαττον περιελθοῦσαι, εἰς ταὐτὸν ὁμῶς πέρας συνθέουσιν.

⁸⁵. Voir, par exemple, Platon, *Politique* 265a : « [...] deux routes partent dans sa direction : l’une plus rapide, qui divise en opposant une petite partie à une grande ; l’autre, plus fidèle au procédé que nous décrivions tout à l’heure et qui prescrivait autant que possible de couper par le milieu, est certainement plus longue » (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Flammarion).

⁸⁶. Platon, *Cratyle* 420d (trad. C. Dalimier, Flammarion).

⁸⁷. Voir *supra*, p. 89 [1=87].

⁸⁸. Thémistios, *Discours V*, 8, 69a-b.

⁸⁹. Le thème de l’harmonie des traditions culturelles fait partie du débat philosophique au moins depuis Platon. À l’époque impériale, la question est attestée aussi bien chez les stoïciens (par exemple, Marc Aurèle IV, 28 ; 45) que chez les platoniciens (Plotin, *Ennéades* III, 2, 11-13 ; 16-17 ; IV, 4, 41-42).

de liberté d'exprimer sa propre *θεραπεία*⁹⁰. Pour le dire autrement, la *συμφωνία* de Thémistios ne vise pas à souligner l'accord qui existerait entre les diverses traditions culturelles de l'Empire⁹¹. Elle n'est pas non plus la recherche d'une uniformisation des opinions et des traditions. C'est en revanche un manifeste du pluralisme et de la diversité, car ces traditions maintiennent leurs spécificités, comme expression des « traditions ancestrales » de chaque peuple abrité à l'intérieur de l'Empire.

Cette même aspiration devait probablement apparaître dans un autre discours de Thémistios, qui aujourd'hui est perdu, mais qui est évoqué par un passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople. D'après l'historien chrétien du V^e siècle, Thémistios avait prononcé un discours de bienvenue, en l'honneur du successeur de Jovien, Valens, en 371. Dans ce texte, Thémistios aurait conseillé au nouvel empereur d'arrêter sa lutte contre les nicéens :

ἐν ᾧ, μὴ δεῖν ξενίζεσθαι ἐπὶ τῇ διαφωνίᾳ τῶν Χριστιανικῶν δογμάτων παραινεῖ τῷ βασιλεῖ· μικρὰν γὰρ εἶναι τὴν αὐτῶν διαφωνίαν, ὥς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἑλλήσι δογμάτων· εἶναι γὰρ ὑπὲρ τὰ τριακόσια δόγματα. Καὶ πρὸς τὸ δόξαν ἐξ ἀνάγκης καὶ τὴν διαφωνίαν εἶναι πολλήν.

Dans ce discours, il [*scil.* Thémistios] conseille à l'empereur [Valens] de ne pas s'étonner des divergences des doctrines chrétiennes, car ces divergences sont peu de chose comparées à l'abondance et à la confusion des doctrines des païens : il y a plus de trois cents doctrines, et du fait de la multitude des opinions, il est nécessaire qu'il y ait aussi de multiples divergences.⁹²

On le verra aussi à la fin du discours en l'honneur de Jovien : Thémistios considère que même les chrétiens ont intérêt à éviter les conflits internes. La *διαφωνία* des Grecs (qui s'oppose à la *συμφωνία*), notamment dans le cadre de la philosophie, était un *topos* des discours antiques dont les auteurs chrétiens avaient profité pour construire leur polémique contre la philosophie païenne⁹³.

Pour comprendre davantage la promotion de la cohabitation compétitive proposée par Thémistios, il convient de continuer la lecture du discours. La législation sur le divin serait aussi importante que le traité avec les Perses car elle garantit une paix interne à l'Empire et permet aux Romains de devenir *ἄστασίαστοι*, un peuple sans guerre civile⁹⁴. Dans la rhétorique d'exaltation propre au panégyrique, Thémistios souligne que le règne de Jovien marque une césure dans l'histoire quant à la religion : « Nous étions les uns pour les autres pires que les Perses : plus dangereuses que leurs incursions étaient les accusations provenant de chacune des deux religions à l'intérieur de la ville (*χαλεπότεραι ἦσαν τῶν ἐπιδρομῶν αἱ γραφαὶ ἐξ ἑκατέρας θρησκείας παρὰ τῆς πόλεως*) »⁹⁵. C'est la seule fois dans l'ensemble du discours où le monde romain paraît divisé en deux cultes différents (les païens et les chrétiens pour le dire en termes chrétiens) qui s'opposent l'un à l'autre. La référence à la *θρησκεία* qui dès le début du IV^e siècle

⁹⁰. Sur le passage de l'*Illiade* et de façon plus générale sur les représentations des sacrifices chez Homère, voir PIRENNE-DELFORGE 2016.

⁹¹. Il ne s'agit pas pour Thémistios de souligner l'accord entre païens et chrétiens, comme les auteurs chrétiens avaient cherché à le faire notamment aux II^e-III^e siècles : sur cet aspect, voir MORLET 2019, p. 163-267.

⁹². Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* IV, 32, 3-4 (trad. P. Périchon, P. Maraval, Sources chrétiennes 505, légèrement modifiée).

⁹³. Voir Justin, *Apologie* I, 4, 8-9 ; Hermias, *Satire des philosophes* II ; Théophile d'Antioche, *À Autolicus* II, 4.

⁹⁴. Thémistios, *Discours* V, 8, 69b.

⁹⁵. Thémistios, *Discours* V, 8, 69c.

était de plus en plus utilisée pour rendre l'idée de la religion chez les auteurs chrétiens, introduit un autre terme dans le lexique religieux de Thémistios⁹⁶.

Pour rendre plus concrète l'exhortation au modèle de la pluralité qu'il suggère à Jovien, Thémistios quitte le domaine exclusif des affaires divines pour réfléchir plus généralement sur l'organisation institutionnelle et sociale de l'Empire. Il rappelle que même l'armée « n'est pas constituée sur un seul et unique modèle » car plusieurs types de soldats existent (des fantassins, des cavaliers, des gardes du corps de l'empereur) et que chaque type joue un rôle spécifique (préparer les armes, manier la fronde)⁹⁷. L'image de l'armée produit une première forme de classification dans la complexité de l'Empire, qui se compose de groupes différents ayant une fonction précise. Une deuxième forme de classification concerne ensuite la société civile et les professions exercées au sein de l'Empire :

εἰς σὲ δὲ ὁμῶς πάντες ἀνήρτηνται καὶ τὴν σὴν γνώμην οὐχ οἱ στρατευόμενοι μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ λοιποὶ σύμπαντες ἄνθρωποι καὶ οἱ δῖχα τῶν ὅπλων ὑπῆκοοι, οἱ γεωργοῦντες, οἱ ῥητορεύοντες, οἱ πολιτευόμενοι, οἱ φιλοσοφοῦντες, ταύτῃ νόμιζε γάνυσθαι τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸν τοῦ παντὸς ἀρχηγέτην·

Néanmoins tous dépendent de toi et de ta volonté. Non seulement ceux qui combattent, mais aussi tous les autres hommes, même tes sujets qui sont sans armes : ceux qui travaillent la terre, ceux qui pratiquent la rhétorique, ceux qui font partie des assemblées curiales, ceux qui philosophent. Considère que le gouverneur de l'univers aussi se réjouit de cette variété.⁹⁸

Après la classification des soldats, vient celle des métiers : les paysans, les rhéteurs, les citoyens, les philosophes⁹⁹. Le terme clé de cette phrase est cependant celui de ποικιλία qui enrichit et complète la dimension de la συμφωνία, en lui donnant la nuance d'une polyphonie. Le sens de ποικιλία renvoie à l'idée de la diversité et de la variété des couleurs¹⁰⁰. Comme plusieurs études l'ont désormais montré, cependant, les auteurs grecs appliquent la ποικιλία à des réalités diverses et variées : la composition littéraire, la philosophie, la médecine, l'architecture et la politique¹⁰¹. Le champ sémantique du terme n'est d'ailleurs pas que positif : à l'époque classique, par exemple, lorsque la ποικιλία est associée à la notion de changement, elle peut assumer une nuance négative : dans la *République* de Platon, la ποικιλία devient presque une catégorie politique car elle est appliquée à la constitution démocratique où la variété est une expression de l'anarchie et de la déstabilisation de l'ordre social¹⁰².

Dans le monde romain, la variété se manifeste notamment dans la richesse culturelle et dans la diversité des espaces géographiques qui composent l'Empire. Dans le discours de Thémistios, si nous voulions rendre la ποικιλία par un terme moderne, nous pourrions dire qu'elle indique

⁹⁶. Sur l'évolution sémantique du terme θρησκεία pendant l'Antiquité tardive, voir FOSCHIA 2004.

⁹⁷. Thémistios, *Discours* V, 9, 69c-d.

⁹⁸. Thémistios, *Discours* V, 9, 70a.

⁹⁹. La distinction entre les rhéteurs et les philosophes laisse peut-être entendre une nuance de compétition entre ces deux figures intellectuelles. Il pourrait y avoir aussi un élément personnel, si l'on pense à son rapport compliqué avec Libanios : voir, à ce propos, CABOURET 2013.

¹⁰⁰. Sur cet aspect, voir les remarques de DETIENNE & VERNANT 1974, p. 26-28 et 33-34 qui associent l'adjectif ποικίλος à la fascination et à la merveille. Pour une enquête plus systématique, voir désormais GRAND-CLEMENT 2012 et 2015.

¹⁰¹. Pour une présentation générale des champs sémantiques du terme, voir MCALELLA 2009. Pour l'image de la ποικιλία dans la composition littéraire de l'époque impériale, voir BEVEGNI 2014.

¹⁰². Platon, *République* VIII, 558c. Sur la ποικιλία comme catégorie politique, voir MCALELLA 2009, p. 13-14.

le multiculturalisme de l'Empire romain au IV^e siècle. Le sénateur donne un exemple concret de cette dimension multiculturelle, une représentation qui concerne les traditions culturelles :

ἄλλως Σύρους ἐθέλει πολιτεύεσθαι, ἄλλως Ἑλληνας, ἄλλως Αἰγυπτίους, καὶ οὐδ' αὐτοὺς Σύρους ὁμοίως, ἀλλ' ἤδη κατακεκερμάτισται εἰς μικρά. εἷς γὰρ οὐδεὶς τῷ πέλας τὰ αὐτὰ ὑπείληφεν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὁ μὲν τοδί, ὁ δὲ τοδί. τί οὖν βιαζόμεθα τὰ ἀμήχανα;

Il [*scil.* le dieu] veut que les Syriens aient un certain mode de vie, les Grecs un autre, les Égyptiens un autre encore et que les Syriens eux-mêmes n'aient pas tous le même mode de vie mais soient désormais divisés en petits groupes. Personne en effet ne conçoit les choses précisément comme son voisin, mais l'un pense d'une façon, l'autre d'une autre façon. Pourquoi donc faisons-nous violence à ce contre quoi on ne peut rien faire ?¹⁰³

La clé du passage réside dans le sens du verbe πολιτεύω qui est souvent traduit comme faisant référence à la religion des peuples mentionnés. D'après Gilbert Dagron, « il s'agit évidemment de l'organisation culturelle propre à chaque *politeia*, c'est-à-dire ici à chaque communauté ethnique »¹⁰⁴. C'est pourquoi, il choisit de traduire par « c'est sa volonté que les Syriens se choisissent une forme de religion... »¹⁰⁵. Il me semble cependant important de ne pas affadir le sens de l'affirmation de Thémistios. Tout au long de son discours, le sénateur a utilisé un riche vocabulaire religieux (εὐλάβεια, εὐσέβεια, ἀγιστεία, θρησκεία, θεραπεία). Si maintenant il choisit un autre terme, cela ne peut pas être anodin. Comme nous le savons, le verbe πολιτεύω signifiait tout d'abord « être un citoyen ou un homme libre », un terme essentiel des sociétés grecques d'époque classique ; il renvoie également à la notion de « forme de gouvernement ». Mais la πολιτεία peut aussi renvoyer à l'idée du « mode de vie ». Dans le grec chrétien, ce dernier sens est particulièrement important et πολιτεύω fait souvent référence aux règles d'une communauté qui partage le même mode de vie¹⁰⁶. En contexte païen, à la toute fin du IV^e siècle, Eunape de Sardes en donne un exemple éclairant : à propos d'un gouverneur d'Asie, Justus, l'auteur souligne qu'il avait « un noble caractère » et qu'il n'« avait pas abandonné le mode de vie antique et ancestral » (τῆς ἀρχαίας καὶ πατρίου πολιτείας οὐκ ἀπηλλαγμένος) car « il était assidu à la fréquentation des temples et était attaché à toute forme de divination » (πρὸς τε ἱεροῖς ἦν ἀεί, καὶ μαντείας ἐξεκρέματο πάσης)¹⁰⁷. Même si πολιτεία n'appartient pas exclusivement au domaine du religieux, il est évident que le fait de choisir un mode de vie renvoie aussi aux pratiques rituelles car dans une société non chrétienne il n'est guère possible de séparer l'identité civique et politique de l'identité religieuse.

Thémistios a jusqu'ici construit deux formes de classification des composantes de l'Empire romain : l'armée, avec ses divisions et ses compétences spécifiques, et la société civile, avec ses activités productives, intellectuelles et politiques. Il introduit maintenant une troisième classification qui met en évidence l'existence de trois πολιτεῖαι, trois modes de vie différents pratiqués dans l'Empire : les usages des Syriens, ceux des Grecs et ceux des Égyptiens. Un

¹⁰³. Thémistios, *Discours* V, 9, 70a.

¹⁰⁴. DAGRON 1968, p. 172, n. 135.

¹⁰⁵. *Ibid.* Voir aussi MAISANO 1995, p. 285, qui traduit : « egli vuole che i Siri scelgano una forma di religiosità ».

¹⁰⁶. Eusèbe de Césarée, par exemple, utilise le terme πολιτεία pour définir le Ἰουδαϊσμός : *Démonstration évangélique* I, 2, 10.

¹⁰⁷. Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes* XXIII, 36 (trad. R. Goulet, Collection des universités de France). Au contraire, DAGRON 1968, p. 181, n. 188, à propos de ce passage d'Eunape, dit que « πολιτεία signifie paganisme ». Le même sens de « mode de vie » est attesté aussi chez Thémistios lui-même, *Discours* XIII, 20, 178b.

auteur chrétien aurait très probablement organisé cette classification en se fondant sur les identités religieuses et aurait parlé de « païens, juifs et chrétiens »¹⁰⁸. Un auteur païen, en revanche, qui ne conçoit les affiliations religieuses que comme des identités ethniques et politiques ne s'exprime pas qu'en termes religieux.

L'historiographie s'est longtemps interrogée sur l'identité de chacun de ces peuples : si les Ἕλληνες ont été identifiés avec les « païens », les deux autres peuples sont plus difficiles à cerner : les Σύροι ont été interprétés comme étant les « chrétiens » et les Αἰγύπτιοι comme les représentants des « religions à mystères, étrangères à l'hellénisme traditionnel », d'après le modèle attesté dans la *Lettre à Anébon* de Porphyre¹⁰⁹. Il est vrai que Thémistios utilise des termes ethniques pour parler d'autres groupes religieux, comme pour les Ἀσσύριοι dont le nom est utilisé pour se référer à la Bible¹¹⁰. Il est vrai aussi que l'utilisation d'ethniques pour désigner les chrétiens est attestée chez Julien qui parle des Γαλιλαῖοι, les « Galiléens », avec une nuance péjorative visant à supprimer la dimension universelle du christianisme, et peut-être déjà chez Épictète¹¹¹. Les référents de ces termes ethniques étaient pourtant loin d'être établis de manière fixe : par exemple, dans un passage de Porphyre citant Théophraste, il semblerait que les Ἰουδαῖοι soient interprétés comme un peuple des Σύροι¹¹².

Ces attestations montrent qu'il est quasiment impossible d'appliquer les trois noms de peuples proposés par Thémistios à des groupes religieux précis. Une telle identification n'est d'ailleurs pas nécessaire pour comprendre le passage du *Discours V*. Même si l'Empire romain est officiellement toujours unifié et si Jovien est empereur de la partie orientale ainsi que de la partie occidentale, Thémistios, en tant que sénateur de Constantinople, s'adresse en particulier au monde hellé-no-phone de l'Orient romain et la Syrie, la Grèce et l'Égypte forment les trois grandes régions (aussi au sens culturel) de l'Empire romain d'Orient du IV^e siècle. C'est cette dimension géographique qui mérite d'être soulignée dans la liberté que l'empereur doit offrir à chaque peuple pour choisir sa πολιτεία. Dans le mode de vie, Thémistios devait voir aussi bien une dimension culturelle qu'une dimension religieuse. C'est pourquoi, il insiste sur l'image des Syriens, qui sont répartis en plusieurs groupes et qui doivent cohabiter, comme s'il pensait aux nombreuses dénominations chrétiennes qui rivalisent les unes avec les autres. C'est cela la ποικιλία de l'Empire.

¹⁰⁸. Sur cette classification tripartite inventée par les auteurs chrétiens, voir MASSA 2017.

¹⁰⁹. DAGRON 1968, p. 155. Voir aussi HEATHER & MONCUR 2001, p. 170, n. 106.

¹¹⁰. Thémistios, *Discours VII*, 9, 89d et XI, 9, 147c : τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων. Voir aussi XIX, 3, 229a qui, pour citer un verset de la Bible (Proverbes 21,1), parle du λόγος τοῦ Ἀσσυρίου. Sur ces passages, voir DAGRON 1968, p. 154-155. La même expression Ἀσσυρία γράμματα est attestée chez Hérodote (IV, 87) et Thucydide (IV, 50, 2) pour désigner l'araméen. Je remercie Maureen Attali d'avoir attiré mon attention sur ce point.

¹¹¹. Épictète, *Entretiens IV*, 7, 6. La référence aux chrétiens est encore aujourd'hui débattue : voir HUTTUNEN 2017. Dans la transcription des cours d'Épictète qui a été faite par son disciple Arrien au début du II^e siècle de notre ère, nous trouvons aussi une référence à une tripartition « Juif, Syrien ou Égyptiens » : II, 9, 20.

¹¹². Porphyre, *De l'abstinence II*, 26, 1 : « Il est vrai, dit Théophraste, que parmi les Syriens, les Juifs sacrifient encore aujourd'hui des animaux, en vertu d'un mode de sacrifice qui remonte aux origines. » Pour une discussion sur les problèmes philologiques du passage, voir BOUFFARTIGUE & PATILLON 1979, p. 58-67. L'association des juifs aux Syriens est attestée aussi chez Ovide : *Art d'aimer I*, 75 et I, 414. Pour Strabon, les juifs font partie du peuple syrien : XVI, 1-2. Plus généralement, sur l'identité syrienne dans le monde gréco-romain, voir ANDRADE 2013.

Conclusions

Pour donner un exemple pratique du respect de Jovien envers les rites de l'Empire romain, Thémistios souligne à la fin de son discours que l'empereur, « en même temps qu'il ouvre les temples, ferme les officines de sorcellerie (ἱερὰ ἀνοίγων ἀποκλείει μαγανευτήρια), en même temps qu'il autorise les sacrifices légaux, refuse l'impunité à ceux qui s'adonnent à la magie (θυσίας ἐννόμους ἀφίεις οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν) »¹¹³. Ce faisant, Jovien confirme son respect non seulement pour la πολιτεία ancestrale et pour la législation de Rome, mais aussi pour la philosophie car il s'agit d'après Thémistios des mêmes préceptes que ceux qu'énonçait Platon¹¹⁴.

Arrivés au bout de cette analyse, nous pouvons dire que le discours prononcé le 1^{er} janvier de 364 n'apparaît pas comme une tentative païenne de plaider la tolérance religieuse dans un Empire qui aurait désormais pris le chemin irrévocable de l'intolérance chrétienne, comme la critique l'a souvent affirmé, car à aucun moment Thémistios n'éprouve le besoin d'adresser à l'empereur un plaidoyer en faveur de la tolérance à l'égard des cultes non chrétiens : bien au contraire, l'auteur revendique la tradition de l'Empire romain comme un espace multi-religieux et multiculturel. Thémistios transmet la vision d'un homme politique et lettré constantinopolitain qui était profondément attaché aux traditions ancestrales. Tout au long de son discours à Jovien, il décline un thème philosophique en projet politique ; il traduit ses aspirations de « philosophe de la cour » formulées dans la première partie du discours en programme de « résolution des conflits » (si l'on voulait utiliser une expression moderne) entre les factions qui s'étaient opposées pendant le règne de Julien et qui risquent de continuer de le faire après la mort du représentant de la dynastie constantinienne.

Si l'on laisse de côté la question de la tolérance, deux aspects émergent comme véritablement novateurs dans ce *Discours V*. Premièrement, l'articulation entre l'image agonistique des religions de l'Empire et la polyphonie de ses composantes (militaire, sociale et culturelle/religieuse). Bien que la rhétorique de Thémistios soit l'héritière d'une longue tradition littéraire, rares sont les représentations du IV^e siècle de notre ère qui fassent aussi clairement un éloge de la diversité culturelle de l'Empire¹¹⁵. L'image du stade et des religions participant à la même course vers le dieu suprême est un véritable programme de politique religieuse adressé au successeur de Julien. Transformer les conflits en compétition positive entre les divers cultes de l'Empire, cela signifie apaiser les tensions internes à l'Empire et inaugurer une nouvelle phase de cohabitation pacifique. Dans une telle représentation du panorama religieux romain, le texte de Thémistios permet aussi de tester une manière différente de parler des religions de l'époque sans passer par la définition des identités religieuses, comme c'est le cas chez les auteurs chrétiens contemporains. Aucun élément du *Discours V* en effet ne mentionne la présence de communautés ou de groupes religieux aux frontières bien établies dans les territoires de l'Empire. Le texte ne propose pas non plus une classification des identités

¹¹³. Thémistios, *Discours V*, 10, 70b (trad. G. Dagron).

¹¹⁴. Thémistios, *Discours V*, 10, 70c. Il suffit de renvoyer à Platon, *Lois VIII*, 908d-e.

¹¹⁵. Thémistios est d'ailleurs l'un des rares auteurs « païens » à citer la Bible dans un contexte non polémique. Certes, il ne cite qu'un seul passage du livre des Proverbes (21,1), mais il utilise la Bible comme une source d'autorité qui correspondrait à l'autorité d'Homère : *Discours VII*, 9, 89d (adressé à l'empereur Valens en 366/367). Aucune mention explicite n'est faite du christianisme dans les discours que nous pouvons encore lire, même si l'historiographie a isolé un certain nombre d'allusions possibles : voir DOWNEY 1962.

religieuses. Dans cette perspective, la lecture du discours de Thémistios est méthodologiquement utile parce qu'elle nous met en garde contre une représentation de la société impériale rigidement répartie en identités et groupes différents, comme les auteurs chrétiens de l'époque le laissent souvent entendre¹¹⁶.

Deuxième aspect novateur, la richesse du vocabulaire employé par Thémistios, notamment dans la représentation des interactions religieuses sous la forme de dynamiques compétitives et dans la définition de ce que nous appelons la religion. Plus particulièrement, la concentration de termes comme εὐλάβεια, ἀγιστεία, εὐσέβεια, θεραπεία, θρησκεία ou l'expression περὶ τοῦ θεοῦ dans les quatre chapitres que nous avons analysés signale peut-être la volonté de l'auteur de trouver une voie nouvelle pour parler des phénomènes religieux de l'Empire et des mécanismes déclenchés par le soutien impérial offert à l'une ou l'autre forme de christianisme.

Pour conclure, le *Discours V* n'est pas l'« émouvant témoignage d'une mentalité désespérément minoritaire »¹¹⁷. Au contraire, Thémistios apparaît comme le très bon exemple d'une élite civique, liée au passé traditionnel de l'Empire et aux traditions ancestrales (en grec, τὰ πατρία). En tant que représentant du nouveau Sénat de Constantinople, il n'avait guère été enthousiaste pour la conception que Julien avait proposée. Face à Jovien qui, avec la fin de la dynastie constantinienne, inaugurerait une nouvelle phase de l'histoire de l'Empire, Thémistios essaie de s'autopromouvoir comme guide d'une politique religieuse inspirée par le passé, mais adaptée au panorama religieux du IV^e siècle : une politique fondée sur le respect de la tradition pluraliste de l'Empire mettant en avant le maintien de l'ordre politique et social. Au sein du Sénat et de l'élite de la capitale d'Orient, ses opinions sur les rapports entre les religions étaient probablement moins isolées que nous ne le pensons.

francesco.massa@unifr.ch

Université de Fribourg, Suisse – Université de Turin

Bibliographie

AGOSTI G.

2016 « Esiodo nella tarda antichità : prime prospezioni », *Seminari romani di cultura greca* 5, p. 179-194.

ANDO C.

1996 « Pagan apologetics and Christian intolerance in the ages of Themistius and Augustine », *Journal of early Christian studies* 4 (2), p. 171-207.

ANDRADE N. J.

2013 *Syrian identity in the Greco-Roman world*, Cambridge.

ASCOUGH R. S.

2005 *Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna*, Waterloo ON.

ATHANASSIADI P.

2010 *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris.

AUFFARTH Ch., BASLEZ M.-F., RIBICHINI S.

2009 « Appréhender les religions en contact », dans *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont, 1906-2006*, éd. C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE & D. PRAET, Brussel – Rome, p. 43-62.

¹¹⁶. Voir *supra*, n. 8.

¹¹⁷. ATHANASSIADI 2010, p. 97.

BARNES T. D.

2011 *Constantine : dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Chichester.

BELAYCHE N.

2011-2012 « Religions de Rome et du monde romain. 1, Les cultes “païens” dans la *Vie de Proclus* de Marinus : images et réalités », *Annuaire de l'EPHE. Section des sciences religieuses* 120, p. 91-98.

BELAYCHE N., DUBOIS J.-D. éd.

2011 *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris.

BELAYCHE N., MIMOUNI S. C. éd.

2009 *Entre lignes de partage et territoires de passage : les identités religieuses dans les mondes grec et romain : « paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Paris – Louvain – Walpole MA.

BELTRAMETTI A.

2008 « Ifigenia e le altre. Archetipi greci del sacrificio femminile o degli incerti confini tra sacrificio, oblazione eroica e crimine politico nella cultura ateniesi del V secolo », *Storia delle donne* 4, p. 47-69.

BERGER P. L.

1963 « A market model for the analysis of ecumenicity », *Social research : an international quarterly* 30 (1), p. 77-94.

BEVEGNI C.

2014 « Osservazioni sul motivo della *poikilia* nella letteratura miscellanea greca di età imperiale e bizantina », *Paideia* 69, p. 317-331.

BOUFFARTIGUE J.

2006 « La lettre de Julien à Thémistios : histoire d'une fausse manœuvre et d'un désaccord essentiel », *Topoi*, Suppl. 7, p. 113-138.

BOUFFARTIGUE J. & PATILLON M.

1979 Porphyre, *De l'abstinence. 2, Livres II et III*, texte établi et trad. par J. BOUFFARTIGUE & M. PATILLON (Collection des universités de France), Paris.

BRAUCH TH.

1993 « The prefect of Constantinople for 362 AD : Themistius », *Byzantion* 63, p. 37-78.

BROWN P. & LIZZI TESTA R. eds.

2011 *Pagans and Christians in the Roman Empire : the breaking of a dialogue*, Zürich.

CABOURET B.

2013 « Libanios et Thémistios : le rhéteur et le philosophe », *Ktèma* 38, p. 347-362.

CALDERÓN DORDA E.

2019 « El concepto de eulábeia en Plutarco : análisis léxico », *Prometheus* 45, p. 182-191.

CAMERON A.

2011 *The last pagans of Rome*, Oxford.

CANCIK H.

2005 « Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen „Menschenrecht“, „Religionsfreiheit“, „Toleranz“ », dans *Menschenrechte und europäische Identität : die antiken Grundlagen*, hrsg. von K. M. GIRARDET, U. NORTMANN, Stuttgart, p. 94-104.

2009 « Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte (zweites bis viertes Jahrhundert n. Chr.) », dans *Die Religion des Imperium Romanum*, hrsg. von H. CANCIK, J. RÜPKE, Tübingen, p. 365-379.

CANELLA T.

2017 *Il peso della tolleranza : cristianesimo antico e alterità*, Brescia.

CHANIOTIS A.

- 2002 « Old wine in a new skin : tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonouthiechos », dans *Tradition and innovation in the ancient world*, ed. by E. DĄBROWA, Kraków, p. 67-85.

CHANTRAINE P.

- 1999 *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris (1^{re} éd. 1968).

CHIARADONNA R.

- 2013 « Filosofie e teologie politiche neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo », dans *Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, p. 743-755.
- 2014 « Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo », dans *Tolleranza religiosa in età tardoantica (IV-V secolo) : atti delle giornate di studio sull'età tardoantica*, Roma, 26-27 maggio 2013, a cura di A. MARCONE, U. ROBERTO, I. TANTILLO, Cassino, p. 37-79.
- 2015 « La figura del filosofo nel IV secolo d.C. », *Aitia* 5, mis en ligne le 18 août 2015, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/aitia/1293>.

COLPI B.

- 1987 *Die παιδεία des Themistios : ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus*, Bern.

CRACCO RUGGINI L.

- 1972 « Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo) », dans *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini. I*, Pisa, p. 177-300.

DAGRON G.

- 1968 « L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme : le témoignage de Thémistios », *Travaux & mémoires* 3, p. 1-242.
- 1974 *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.

DALY L. J.

- 1971 « Themistius' plea for religious tolerance », *Greek, Roman and Byzantine studies* 12, p. 65-79.

DESROSIERS N. P., VUONG L. C. eds.

- 2016 *Religious competition in the Greco-Roman world*, Atlanta.

DETIENNE M., VERNANT J.-P.

- 1974 *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris.

DOWNEY G.

- 1962 « Allusions to Christianity in Themistius' Orations », *Studia patristica* 5, p. 480-488.

DRIJVERS J. W.

- 2018 « Jovian between history and myth », dans *Imagining emperors in the later Roman Empire*, ed. by D. W. P. BURGERSDIJK & A. J. ROSS, Leiden – Boston, p. 234-256.

DU BOUCHET J.

- 2012 « Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien », dans *La pomme d'Éris : le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, coord. par H. MENARD, P. SAUZEAU & J. F. THOMAS, Montpellier, p. 61-76.

ENGELS D., VAN NUFFELEN P. eds.

- 2014 *Religion and competition in antiquity*, Bruxelles.

ERRINGTON R. M.

- 2000 « Themistius and his emperors », *Chiron* 30, p. 861-904.

FARAONE Ch. A.

- 1991 « Agonistic context of early Greek binding spells », dans *Magika hiera : ancient Greek magic and religion*, ed. by Ch. A. FARAONE & D. OBBINK, Oxford, p. 3-20.

FOSCHIA L.

- 2004 « Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l'époque impériale », dans *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} s. a.C. – III^e s. p.C.) : actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert (Paris, 7-8 juillet 2000)*, éd. par S. FOLLET, Paris, p. 15-35.

FRAKES R. M., DEPALMA DIGESER E. eds.

- 2006 *Religious identity in late antiquity*, Toronto.

FRAZIER F.

- 1988 « À propos de la *philotimia* dans les *Vies* : quelques jalons dans l'histoire d'une notion », *Revue de philologie* 62 (1), p. 109-127.

GRAND-CLEMENT A.

- 2012 « *Poikilia* : pour une anthropologie de la bigarrure en Grèce ancienne », dans *Anthropologie de l'Antiquité : anciens objets, nouvelles approches*, éd. par P. PAYEN & E. SCHEID-TISSINIER, Turnhout, p. 239-262.

- 2015 « *Poikilia* », dans *A companion to ancient aesthetics*, ed. by P. DESTRÉE & P. MURRAY, London, p. 406-421.

HEATHER P., MONCUR D.

- 2001 *Politics, philosophy and empire in the fourth century : select orations of Themistius*, Liverpool (Translated texts for historians 36).

HUTTUNEN N.

- 2017 « Epictetus' view on Christians : a closed case revisited », dans *Religio-philosophical discourses in the Mediterranean world : from Plato, through Jesus, to late antiquity*, ed. by A. KLOSTERGAARD PETERSEN & G. VAN KOOTEN (Ancient philosophy and religion 1), Leiden – Boston, p. 306-322.

KAHLOS M.

- 2009 *Forbearance and compulsion : the rhetoric of religious tolerance and intolerance in late antiquity*, London.

- 2011 « Rhetoric and realities : Themistius and the changing tides in imperial religious policies in the fourth century », dans *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, a cura di G. A. CECCONI & C. GABRIELLI, Bari, p. 287-304.

LONDON J. E.

- 1997 *Empire of honour : the art of government in the Roman world*, Oxford.

LENSKI N.,

- 2002 « Were Valentinian, Valens and Jovian confessors before Julian the Apostate ? », *Zeitschrift für antikes Christentum* 6, p. 253-276.

LEPPIN H.

- 2021 « Finding a common cause : fourth-century Greek discourses on rulership », dans *The good Christian ruler in the first millennium : views from the wider Mediterranean world in conversation*, ed. Ph. M. FORNESS, A. HASSE-UNGEHEUER, H. LEPPIN, Berlin – Boston, p. 39-64.

LIZZI TESTA R.

- 2007 « Christian emperor, vestal virgins and priestly colleges reconsidering the end of Roman paganism », *Antiquité tardive* 15, p. 251-261.

- 2015 « The famous “Altar of victory controversy” in Rome : the impact of Christianity at the end of the fourth century », dans *Contested monarchy : integrating the Roman Empire in the fourth century AD*, ed. by J. WIENAND (Oxford studies in late antiquity 6, 12), Oxford – New York, p. 405-421.

MAISANO R.

1995 Temistio, *Discorsi*, a cura di R. Maisano (« Classici greci »), Torino.

MICALELLA D.

2009 « *Poikilia* : note introduttive », dans *Poikilia : variazioni sul tema*, a cura di E. BERARDI, F. LISI, D. MICALELLA, Acireale, p. 7-21.

MARCOS M.

2014 « Emperor Jovian's law of religious tolerance (a. 363) », dans *Política, religión y legislación en el imperio romano (ss. IV y V d.C.)*, [ed.] M. V. ESCRIBANO PAÑO, R. LIZZI TESTA, Bari, p. 153-178.

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.

à paraître *Les cultes à mystères dans l'Empire romain : païens et chrétiens en compétition*, Paris.

MORLET S.

2014 *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (I^{er}-V^e siècle)*, Paris.

2019 *Symphonia : la concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris.

NAEREBOUT F. G.

2016 « Religious competition : is it a useful concept ? », *Entangled religions* 3, p. BJ-CC.

NORTH J.

1992 « The development of religious pluralism », dans *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, ed. by J. LIEU, J. NORTH, T. RAJAK, London – New York, p. 174-193.

PENELLA R. J.

2014 « Plato (and others) in the orations of Themistius », dans *Plato in the Third Sophistic*, ed. by R. C. FOWLER, Berlin – Boston, p. 145-161.

PICONE G.

2013 *Le regole del beneficio : commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, Palermo.

PIRENNE-DELFORGE V.

2016 « Il rituale : comunicare con gli dèi », dans *Gli dèi di Omero : politeismo e poesia nella Grecia arcaica*, a cura di G. PIRONTI & C. BONNET, Roma, p. 175-194.

REBILLARD É.

2020 « Approaching "religious identity" in late antiquity », dans *Rhetoric and religious identity in late antiquity*, ed. by R. FLOWER & M. LUDLOW, Oxford – New York, p. 15-27.

ROSENBLUM J. D., YOUNG L. C., DESROSIERS N. P. eds.

2014 *Religious competition in the third century CE : Jews, Christians, and the Greco-Roman world*, Göttingen.

ROSKAM G., DE POURCQ M., VAN DER STOCKT L. eds.

2012 *The lash of ambition : Plutarch, imperial Greek literature and the dynamics of philotimia*, Louvain.

RUDHARDT J.

1992² *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris (1^{re} éd. Genève 1958).

RÜPKE J.

2014 *From Jupiter to Christ : on the history of religion in the Roman imperial period*, Oxford.

SAFFREY H. D., SEGONDS A.-Ph., LECERF A.

2013 Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, texte établi, trad. et annoté par H. D. SAFFREY, A.-Ph. SEGONDS avec la collab. de A. LECERF (Collection des universités de France), Paris.

SCHAMP J., TODD R. B., WATT J.

2016 « Thémistios », dans *Dictionnaire des philosophes antiques. 6, De Sabinillus à Tyrséno*s, publ. sous la dir. de R. GOULET, Paris, p. 850-900.

SCHENKL H., DOWNEY G.

1965 *Themistii orationes quae supersunt*, rec. H. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY & A. F. NORMAN (Biblio-theca teubneriana), Leipzig.

SKINNER A.

2008 « The early development of the Senate of Constantinople », *Byzantine and Modern Greek studies* 32 (2), p. 128-148.

SWAIN S.

2013 *Themistius, Julian, and Greek political theory under Rome : texts, translations, and studies of four key works*, Cambridge.

ULLUCCI D.

2019 « Competition without groups : maintaining a flat methodology », *Journal of religious competition in antiquity* 1. En ligne : <https://soar.stonehill.edu/jrca/vol1/iss1/1>.

VAAGE L. E. ed.

2006 *Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity*, Waterloo ON.

VANDERSPOEL J.

1995 *Themistius and the imperial court : oratory, civic duty, and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor.

VAN NUFFELEN P.

2018 *Penser la tolérance religieuse durant l'Antiquité tardive*, Paris.