

7363 paf
MACRIS, C
2007
P 219-232

LES « HOMMES DIVINS » ET LEURS DIEUX : LE CAS DES CULTES « ORIENTAUX »

CONSTANTINOS MACRIS *

P ourquoi n'y a-t-il pas d'"hommes divins" dans les cultes "orientaux"? Voilà la question que m'a posée Nicole Belayche et qui est à l'origine de la présente investigation. Avec elle, on touche un point sur lequel avait spéculé jadis, mais dans un sens positif, ce pionnier de la recherche sur les cultes à mystères (y compris "orientaux") qu'est Richard Reitzenstein (voir *infra*), mais un point pratiquement non étudié par la suite et qui, de ce fait, reste assez obscur.

Peu après avoir accepté de jouer le jeu, en essayant d'apporter une réponse valable, j'ai compris que c'était une question à laquelle il était difficile de répondre, et ce pour plusieurs raisons. D'emblée, elle cachait une difficulté d'ordre méthodologique: s'il s'avérait que l'on avait effectivement affaire à une *absence totale*, les hypothèses cherchant à l'expliquer ne pourraient être que spéculatives et hasardeuses, en l'absence de tout élément probant permettant de les étayer.

Mais, avant d'en arriver là, il fallait d'abord établir la *réalité* de cette absence, c'est-à-dire s'assurer qu'on ne rencontre absolument pas d'"hommes

divins" dans ce domaine. Pour ce faire, le souci d'exhaustivité imposerait de recourir conjointement à deux démarches, ou méthodes, parallèles et complémentaires.

D'une part, on devrait examiner scrupuleusement tout document épigraphique, iconographique, littéraire ou autre relatif aux cultes "orientaux", en quête de mentions explicites d'"hommes divins", ou de plus vagues allusions à des personnes de leur genre. Cela constitue une recherche à part entière, qui présuppose non seulement la maîtrise parfaite d'une documentation singulièrement abondante, mais aussi une connaissance approfondie du mode de fonctionnement et des particularités des divers cultes "orientaux", et notamment du profil de leurs agents cultuels et du type de "religiosité" qui caractérise leurs adhérents – ce qui n'est malheureusement pas dans mes compétences...

D'autre part, et inversement en quelque sorte, il fallait dresser un inventaire des personnes que les sources anciennes ou les chercheurs modernes ont pu considérer comme des "hommes divins", et passer au crible les témoignages les concernant, dans le but d'y découvrir des liens directs avec les cultes "orientaux". Là, le terrain m'était beaucoup plus familier, étant donné mes recherches antérieures sur les biographies de cet "homme divin" archétypique qu'est

* Département de Philosophie et de Sciences sociales de l'Université de Crète - Hellenic Open University (Université grecque d'enseignement à distance) - Rattaché au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (CNRS) - Boursier post-doctoral de l'État grec (IKY - Université d'Athènes).

LES « HOMMES DIVINS » ET LEURS DIEUX : LE CAS DES CULTES « ORIENTAUX »

CONSTANTINOS MACRIS *

POURQUOI n'y a-t-il pas d'"hommes divins" dans les cultes "orientaux"? Voilà la question que m'a posée Nicole Belayche et qui est à l'origine de la présente investigation. Avec elle, on touche un point sur lequel avait spéculé jadis, mais dans un sens positif, ce pionnier de la recherche sur les cultes à mystères (y compris "orientaux") qu'est Richard Reitzenstein (voir *infra*), mais un point pratiquement non étudié par la suite et qui, de ce fait, reste assez obscur.

Peu après avoir accepté de jouer le jeu, en essayant d'apporter une réponse valable, j'ai compris que c'était une question à laquelle il était difficile de répondre, et ce pour plusieurs raisons. D'emblée, elle cachait une difficulté d'ordre méthodologique: s'il s'avérait que l'on avait effectivement affaire à une *absence totale*, les hypothèses cherchant à l'expliquer ne pourraient être que spéculatives et hasardeuses, en l'absence de tout élément probant permettant de les étayer.

Mais, avant d'en arriver là, il fallait d'abord établir la *réalité* de cette absence, c'est-à-dire s'assurer qu'on ne rencontre absolument pas d'"hommes

divins" dans ce domaine. Pour ce faire, le souci d'exhaustivité imposerait de recourir conjointement à deux démarches, ou méthodes, parallèles et complémentaires.

D'une part, on devrait examiner scrupuleusement tout document épigraphique, iconographique, littéraire ou autre relatif aux cultes "orientaux", en quête de mentions explicites d'"hommes divins", ou de plus vagues allusions à des personnes de leur genre. Cela constitue une recherche à part entière, qui présuppose non seulement la maîtrise parfaite d'une documentation singulièrement abondante, mais aussi une connaissance approfondie du mode de fonctionnement et des particularités des divers cultes "orientaux", et notamment du profil de leurs agents cultuels et du type de "religiosité" qui caractérise leurs adhérents – ce qui n'est malheureusement pas dans mes compétences...

D'autre part, et inversement en quelque sorte, il fallait dresser un inventaire des personnes que les sources anciennes ou les chercheurs modernes ont pu considérer comme des "hommes divins", et passer au crible les témoignages les concernant, dans le but d'y découvrir des liens directs avec les cultes "orientaux". Là, le terrain m'était beaucoup plus familier, étant donné mes recherches antérieures sur les biographies de cet "homme divin" archétypique qu'est

* Département de Philosophie et de Sciences sociales de l'Université de Crète - Hellenic Open University (Université grecque d'enseignement à distance) - Rattaché au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (CNRS) - Boursier post-doctoral de l'État grec (IKY - Université d'Athènes).

Pythagore, sur la constitution de son *exemplum* et sur l'imitation de ce dernier par deux "hommes divins" pythagoriciens de l'époque impériale, Apollonios de Tyane et Alexandre d'Abonotique.¹

J'ai donc choisi d'entreprendre mon enquête en suivant cette deuxième voie, et le but de ces quelques pages est d'exposer les premiers résultats – provisoires – que j'ai pu obtenir.

Pour commencer, on doit remarquer que des traditions légendaires post-hellénistiques, notamment tardives (c'est-à-dire des traditions remontant à des époques qui étaient familières du phénomène des mystères "orientaux"), attribuent aux plus sages et aux plus divins parmi les "*theioi andres*" de l'Antiquité des initiations multiples à des cultes divers, et en premier lieu "orientaux". Ces initiations rappellent celles, bien connues, de Vettius Agorius Praetextatus ou de l'empereur Julien² et correspondent de manière plus ou moins exacte aux listes exhaustives des "sagesses barbares" que l'on trouve

chez un Celse, un Numénios, un Diogène Laërce ou un Porphyre.³ Ainsi le Pythagore du *Mode de vie pythagoricien* de Jamblique puise aux sources mêmes de la *philosophia perennis* grecque et barbare, en s'initiant successivement, au cours de ses voyages, aux mystères orphiques de Libéthres, en Thrace, puis à ceux des hiérophantes phéniciens, des prêtres égyptiens, des mages perses et

Agorius Praetextatus" et *PLRE* I.675, s.v. "Fabia Aconia Paulina", avec WOLF LIEBESCHUETZ, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, dans *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, P. Athanassiadi, M. Frede (éds), Oxford, OUP, 1999, pp. 185-205, aux pp. 203-204. Sur celles de l'empereur Julien, voir NANCY GAUTHIER, *Les initiations mystériques de l'empereur Julien*, dans *Mélanges P. Lévêque*, vol. 6. *Religion*, éds. M.-M. Mactoux, É. Geny, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 89-104; JEAN BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, pp. 331-379 et 633-636; ROWLAND SMITH, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, New York, Routledge, 1996, pp. 114-178; POLYMNIA ATHANASSIADI, *Ιουλιανός: μια βιογραφία*, Athènes, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2001, pp. 65-85, 89-93, 189-194, 198-205 et 209-231 [trad. en grec moderne, remise à jour par l'auteur, de EADEM, *Julian: an Intellectual Biography*, London-New York, Routledge, 1992² {1981}]; ILINCA TANASEANU, *Befreiung aus der Finsternis: Kaiser Julian und die orientalischen Kulte*, ici même, aux pp. 281-301.

³ Sur ces listes des "sagesses barbares" (majoritairement orientales) et sur le mythe historiographique des voyages d'études en Orient, cf. MATTHIAS BALTES, *Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren*, dans *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, J. J. Cleary (ed.), Aldershot etc., Ashgate, 1999, p. 115-138; CONSTANTINOS MACRIS, *Πορφυρίου. Πυθαγόρου βίος* (*supra*, n. 1), n. 23, aux pp. 173-181; IDEM, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, cit. (*supra*, n. 1), t. II, p. 138 sq.; G[EO]RGE R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy: a Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, OUP, 2001, *passim*, notamment pp. 44-75 et 99-122; MICHÈLE BROZE, AUDE BUSINE, SABRINA INOWLOCKI, *Les catalogues de peuples sages. Fonctions et contextes d'utilisation*, «Kernos», XIX, 2006, p. 131-144.

¹ Qu'il me soit permis de les signaler ici de manière sommaire: *Πορφυρίου. Πυθαγόρου βίος*, introduction, texte grec, traduction en grec moderne et notes par Constantinos Macris, Athènes, Κατάρτι, 2001; CONSTANTINOS MACRIS, *Le Pythagore des néoplatoniciens: recherches et commentaires sur "Le mode de vie pythagoricien" de Jamblique*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études - Section des Sciences religieuses, Paris, 2004 (dir. Ph. Hoffmann), t. I-III; IDEM, *Becoming Divine by Imitating Pythagoras?*, «MÉTIS. Anthropologie des mondes grecs anciens», n.s. IV, 2006, pp. 297-329; IDEM, "Πυθαγόρου μίμησις": η διάδοση του πυθαγορείου τρόπου ζωής στους φιλοσοφικούς κύκλους των ελληνορωμαϊκών χρόνων (étude post-doctorale en grec moderne dont le titre se traduirait "*Imitatio Pythagorae*": la diffusion du mode de vie pythagoricien dans les cercles philosophiques du monde gréco-romain).

² Sur les initiations multiples de Praetextatus et de sa femme, voir p. ex. *PLRE* I.723, s.v. "Vettius

des Chaldéens¹ – merveilleuse synthèse idéalisée, qui correspond, évidemment, aux attentes de Jamblique et de son école syrienne au III^e-IV^e siècle, mais qui nous en dit long sur la manière dont on se représentait le rapport obligé du “*theios anēr*” avec les *teletai* et les *myēseis* des cultes orientaux, sous leur forme originelle, forcément (pureté oblige).

Même à un niveau conceptuel, à mesure que ma réflexion mûrissait par la fréquentation des textes dans lesquels font leur apparition lesdits “hommes divins”, je ne voyais en principe aucune incompatibilité entre ces personnages et les cultes “orientaux”. Premièrement parce que, dès l’époque hellénistique, ces cultes constituaient tout naturellement une partie intégrante du même paysage religieux, en finissant par être naturalisés grecs ou romains, selon les époques et les régions, et en se mélangeant librement, par ailleurs, à d’autres cultes, dans le cadre du syncrétisme ambiant. En second lieu parce que, même un regard cursif sur mon inventaire suffisait pour me mettre face à l’évidence: nos “hommes divins” sont très souvent des *étrangers* en contact avec le

monde grec,² comme par exemple les Hyperboréens de l’époque archaïque (cf. Abaris);³ puis, dans l’oecumène

cité qui les reconnaît(ra) comme tels de l’extérieur (le terme technique employé pour leur arrivée est *epidēmia*) – ils n’appartiennent pas à son corps civique. Le capital de sagesse traditionnellement lié aux voyages et au mode de vie itinérant (cf. IAN W. SCOTT, *The Divine Wanderer: Travel and Divinization in Late Antiquity*, <<http://www.philipharland.com/travel/TravelScottApollonius.pdf>> [draft]); la fascination exercée par le fait même de venir d’ailleurs, soit comme de mystérieux inconnus, soit accompagnés déjà d’une certaine réputation; la préservation de l’intégrité et du prestige des étrangers par l’absence d’une familiarité banalisante avec eux et par leur non implication antérieure dans les passions de la vie politique et quotidienne de la cité d’accueil, ce qui laisse une large marge à d’éventuels processus d’idéalisation: voilà quelques facteurs qui expliquent en partie l’aura d’autorité (quasi-)divine dont sont entourés certains personnages venus de l’extérieur, ainsi que le respect qu’ils inspirent. Mais deux autres facteurs sont, me semble-t-il, vraiment décisifs: d’abord, dans toute apparition d’un étranger inconnu, ou rencontre avec lui, il y a toujours la possibilité qu’il soit en réalité un dieu déguisé en homme afin de tester le comportement de ses hôtes – c’est une possibilité bien ancrée dans la mythologie grecque (où abondent les apparitions anthropomorphiques des dieux), à tel point qu’elle constitue l’un des motifs de la fameuse *philoxenia* grecque, qui est toujours une *philothēia* en puissance; en second lieu, la reconnaissance d’un statut surhumain à un *xenos* pose moins de problèmes que s’il s’agissait d’un citoyen de la cité d’accueil, étant donné qu’une telle reconnaissance ne constitue pas une transgression du principe d’égalité et de l’*isonomia* civique qui, dans les cités-états de l’Antiquité, devait être religieusement respecté, surtout à l’époque classique (sur ce dernier point, cf. les remarques pertinentes d’ATTILIO MASTROCINQUE, *Gli dei fra i mortali e la loro modestia*, dans *Modelli eroici dall’Antichità alla cultura europea: alle radici della casa comune europea*. Atti del convegno. Bergamo, 20-22 novembre 2001, eds A. Barzanò, C. Bearzot, F. Landucci Gattinoni, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2003, pp. 55-64).

³ Sur Abaris, voir la première partie de mon article *Abaris théurge: une interprétation néoplatoni-*

¹ Voir JAMBLIQUE, *Sur le Mode de vie pythagoricien*, §§ 13-19 et 151, avec mes commentaires *ad loc.* in CONSTANTINOS MACRIS, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, cit. (*supra*, p. 220, n. 1); voir notamment t. II, p. 150, avec les notes.

² S’ils ne sont pas carrément d’origine orientale, voire “barbare”, les “hommes divins” viennent souvent des *extrémités* du monde grec: rappelons p. ex. Aristéas de Proconnèse ou Epiménide le Crétois. La remarque au sujet de la provenance majoritairement étrangère des “hommes divins” m’amène à souligner ici en passant un fait important qui est passé inaperçu dans les études relatives aux “hommes divins” (un fait latéral par rapport au sujet traité ici): “barbares” ou pas, dans la plupart des cas les “*theioi andres*” viennent à la

qui s'ouvrit après Alexandre et ses diadoques, et avec l'arrivée de l'empire romain, ils sont *majoritairement d'origine orientale* – ils viennent de l'Égypte et de la Libye, de l'Asie Mineure et de l'Anatolie, de la Syrie et de la Palestine.¹ Il serait donc étonnant qu'ils n'aient aucun rapport avec leurs religions ancestrales, qui, d'ailleurs, la plupart du temps, étaient déjà transplantées dans les pays qui leur servirent de terres d'accueil.

Il y a presque un siècle, Reitzenstein est allé encore plus loin : il a lancé l'idée selon laquelle l'expansion rapide des cultes à mystères (y compris orientaux) que l'on observe pendant l'époque hellénistique serait due à l'activité missionnaire de leurs serviteurs itinérants.² Toujours selon Reitzenstein, ces personnes n'étaient pas des prêtres officiels liés à un sanctuaire précis de leur terre

cienne du récit de l'épiphany apollinienne de Pythagore, dans Études orientales et classiques offertes à Michel Tardieu, eds J.-D. Dubois, M. A. Amir-Moezzi, à paraître en 2008.

¹ Aux cas bien connus de Jésus (Palestine), Apollonios de Tyane (Cappadoce), Julien le Chaldéen (= l'"auteur" des *Oracles chaldaïques*), Alexandre d'Abonotique (Paphlagonie - Mer Noire), Pérégrinus Protée (Parion - Mysie) et des philosophes et/ou théurges néoplatoniciens décrits par Porphyre de Tyr (Plotin l'Égyptien), Eunape de Sardes (plusieurs représentants de la tendance jambliquéenne du néoplatonisme vivant en Syrie et en Asie Mineure), Marinus de Naplouse [en Palestine] (Proclus de Xanthos, en Lycie) et Damascius de Damas (néoplatoniciens provenant majoritairement d'Alexandrie, de la Syrie et de l'Asie Mineure), on ajoutera ceux, plus obscurs, du Syrien Eunous, du Libyen Apsethos ou des prophètes anonymes originaires de Phénicie et de Palestine, dont il sera question brièvement plus loin dans notre étude.

² RICHARD REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, Teubner, 1927³ [1910¹], p. 25 sq.

natale, mais elles s'auto-proclamaient prêtres et prophètes, en essayant de rendre crédible leur déclaration et de la prouver par l'inspiration divine, extatique de leur discours, par leurs prophéties et par leurs miracles (racontés par la suite dans des *Wundererzählungen* à caractère propagandiste)³ – en somme, par leur caractère d'"hommes divins" : de personnes dotées d'une nature supérieure, combinant sagesse profonde, capacité de prédiction, pouvoirs thaumaturgiques et une sorte de sainteté personnelle. Si l'idée ingénieuse de Reitzenstein (inspirée par le cas des Bacchanales en Italie, cité pour l'illustrer) pêche par sa généralisation et par son manque de fondement documentaire solide, la définition de l'"homme divin" que l'auteur propose en filigrane mérite, je crois, l'attention.

Plus récemment, Walter Burkert⁴ a remarqué, d'une part, que les *charismatiques itinérants*, étudiés principalement dans le contexte de l'Antiquité tardive (Apollonios de Tyane ou Alexandre d'Abonotique), sont en réalité un phénomène très ancien, et assez répandu

³ Voir RICHARD REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, Teubner, 1906 [réimpr. 1963]; cf. OTTO WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen, Töpelmann, 1909; PAUL FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum N.T. bearbeitet*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911. La fonction missionnaire de l'activité thaumaturgique est soulignée aussi par GAIL PATERSON CORRINGTON, *The "Divine Man": his Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, New York-Bern-Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986, pp. 159-209.

⁴ WALTER BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (nouv. trad. fr. par A.-Ph. Segonds), Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 36 et 38-42.

dans le monde méditerranéen et proche-oriental,¹ un phénomène qui se manifeste en Grèce dès la période archaïque,² avec des purificateurs comme Épiménide, qui continuent la tradition inaugurée par des devins de la mythologie tels Mélampous, Calchas ou Mopsos; d'autre part, que le fondement charismatique n'est pas constitutif de tous les cultes à mystères, mais qu'il est caractéristique des *teletai* de Dionysos et de Mèter.

Cette double correction de l'idée de Reitzenstein par Burkert maintient le lien entre "hommes divins" et cultes à mystères sur une base nettement plus solide. Mais est-il justifié d'établir si facilement l'équation: "homme divin" égale "charismatique"? Les deux réalités ainsi désignées sont-elles superposables? À quelques précisions près, je pense qu'à ces questions il convient de donner fermement une réponse affirmative, comme je l'ai déjà suggéré ailleurs à propos de Pythagore.³ Je m'explique.

Depuis la plus haute antiquité, on rencontre dans le monde gréco-ro-

main, et plus largement dans le monde méditerranéen et proche-oriental (mais également chez d'autres peuples à travers le monde), des individus à qui des collectivités plus ou moins nombreuses (un cycle d'amis, de disciples ou d'adeptes, une cité, un royaume, un empire) attribuent un *statut surhumain* (précisé davantage de manières fort diverses; cf. *infra*), essentiellement sur la base de deux critères:

a) Premièrement, l'admiration et le *déos* qu'inspirent leurs *dons charismatiques*, qui dépassent les capacités humaines en distinguant leurs porteurs des mortels ordinaires, et qui, dans le cas des médiateurs religieux parmi eux, sur lesquels nous focalisons notre attention ici, leur permettent d'*opérer plus ou moins indépendamment par rapport aux cultes institutionnalisés de la cité*. Ces dons peuvent aller de l'inspiration prophétique ou poétique, de la sagesse phénoménale et de la force physique et/ou mentale extraordinaire jusqu'à la communication privilégiée avec le domaine des êtres supérieurs (les *kreittones*), au contrôle des éléments de la nature, ou aux pouvoirs thérapeutiques et thaumaturgiques de toute sorte.

b) En second lieu, la *gratitude* ressentie par leurs contemporains, voire par des générations postérieures, pour le fait que ces individus ont utilisé leurs qualifications charismatiques pas tellement en vue d'augmenter leur gloire personnelle, ni dans le but d'obtenir des gains matériels — comme c'était le cas avec les *alazones* ou les sorciers (*goêtes*) respectivement, desquels on doit les distinguer soigneusement —, mais pour *dispenser leurs bienfaits* à leurs amis

¹ Cf. CRISTIANO GROTANELLI, *Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times*, dans *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, U. Bianchi, M. J. Vermaseren (éds), Leiden, Brill, 1982, p. 649-670; WALTER BURKERT, *Itinerant Diviners and Magicians: a Neglected Element in Cultural Contacts*, dans *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Proceedings of the 2nd International Symposium at the Swedish Institute in Athens (1-5 June 1981), ed. R. Hägg, («Acta Instituti Atheniensis regni Sueciae», Series in 4^o, xxx), Stockholm, 1983, pp. 115-119.

² Cf. CONSTANTINOS MACRIS, *Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque*, dans *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, ed. G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 243-289, aux p. 249-250, avec les n. 23-24.

³ *Ibidem*, p. 265 sq., notamment pp. 269-270.

ou proches, à la communauté civique, sinon à l'humanité tout entière, en fondant des colonies, en défendant la cité contre ses ennemis, en lui donnant des lois, en gouvernant, en accomplissant des actes de bienfaisance, en éduquant les citoyens, mais avant tout en prophétisant, en guérissant et en faisant des miracles.¹ L'importance des bienfaits dispensés par l'"homme divin", ainsi que de son intégrité morale, est soulignée par exemple à plusieurs reprises par Origène dans son *Contre Celse* (cf. p. ex. 1, 68) dans une perspective chrétienne qui voulait défendre la singularité de Jésus,² mais le dossier païen constitué par Eugene Gallagher³ montre que ces considérations sont applicables à tous les "hommes divins" du monde gréco-romain, sans distinction,

¹ C'est un point qui a été dûment mis en relief par CHRISTIAN HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München, Beck, 1970²; cf. aussi PHILIPPE GAUTHIER, *La cité grecque et ses bienfaiteurs*, Paris-Athènes, 1985 («BCH» Suppl., XII), pp. 60-66.

² JAMES A. FRANCIS, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1995, p. 143 sq. a raison d'insister sur l'usage apologétique de l'argument de la philanthropie par Origène, qui invoque «the continuing effect of Jesus' life and teaching for moral reform and the bettering of others as the true test of the legitimacy of his prophecy and miracle working», mais cela n'exclut point que la distribution de bienfaits est tout de même constitutive de la personnalité de l'"homme divin" et de sa perception sociale. Pour le dire autrement, «benefaction to humanity» n'est pas juste «an apologetic justification for wonder-workers and ascetics who were already considered "divine"» (*ibid.*): la thèse avancée ici est que ces personnes ne seraient pas considérées comme "divines" si elles ne mettaient pas leurs qualifications charismatiques au service des autres.

³ EUGENE V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Chico (CA), Scholars Press, 1982, pp. 140-150.

qu'ils soient païens, juifs ou chrétiens.⁴ Et on ne doit pas oublier que, dans l'esprit rationaliste et démythologisant d'Evvhémère – qui avait saisi parfaitement le mécanisme et les critères selon lesquels avait lieu en son temps la divinisation –, même les dieux olympiens n'étaient initialement que des mortels: ils n'ont été divinisés que par la suite, en raison de leur activité bienfaisante à l'égard de l'humanité.⁵

Une lecture attentive de l'article "Héroïsation et apothéose" du *ThesCRA*,⁶ ou de la longue entrée polyphonique "Homme divin" (ou plus exactement "Homme-dieu") du *Reallexikon für Antike und Christentum*⁷ montre bien que la reconnaissance de ce statut extraordinaire concerne des catégories de personnes aussi diverses que les fondateurs de colonies, les défenseurs et bienfaiteurs (*évergètes*) de la cité, les souverains (rois, empereurs ou tyrans), les législateurs, les grands éducateurs de la jeunesse (poètes, sages, philosophes⁸), les

⁴ Pour une étude comparative du phénomène de la sainteté dans les milieux païens, juifs et chrétiens, voir ROBERT KIRSCHNER, *The Vocation of Holiness in Late Antiquity*, «VChr», xxxviii, 1984, pp. 105-124.

⁵ Voir surtout DIODORE DE SICILE V, 41.4-46.6, avec MAREK WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig, K. G. Saur, 2002.

⁶ KOSTAS BURASELIS et alii, art. *Heroisierung und Apotheose*, dans «ThesCRA», II, 2004, pp. 125-214, avec une riche bibliographie antérieure.

⁷ Voir WILLY SCHOTROFF, *Gottmensch I (Alter Orient u. Judentum)*, HANS DIETER BETZ, *Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum)* et ALOYS GRILLMEIER, *Gottmensch III (Patristik)*, «RAC», XII, 1983, col. 155-234, 234-312 et 312-366 respectivement.

⁸ Cf. maintenant GLENN W. MOST, *Philosophy and Religion*, dans *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge, CUP, 2003, pp. 300-322, notamment aux p. 317 sq.

guérisseurs et thaumaturges qui ont pu protéger la cité de maladies, de famines, de sécheresses ou de cataclysmes, les devins et prophètes ayant prédit des catastrophes naturelles de toute sorte, enfin tous ceux qui ont pu être considérés comme des sauveurs, à un niveau individuel, collectif ou universel.

Au-delà de la *poikilia* de leurs fonctions sociales, que nous venons de passer en revue, plusieurs autres facteurs de diversité semblent menacer l'unité de notre groupe d'"hommes divins" – sans compter le fait que, dans un nombre considérable de contextes, l'expression *theios anêr* ou *theios anthrôpos* employée par les sources pouvait aussi avoir un sens faible, purement laudatif, dénué de toute dimension "ontologique".¹

1. Tout d'abord, le statut surhumain de ces personnages charismatiques peut couvrir un éventail de possibilités et de variations assez large, allant du statut plutôt indéfinissable – et générique – de simple intermédiaire entre hommes et dieux,² d'ami de(s) dieu(x) (*theophilês*)³

ou de fils de dieu (*theou pais*),⁴ à celui de *kreittôn*, que ce soit un héros,⁵ un bon *daimôn*, un demi-dieu ou un dieu.

2. Deuxièmement, ce statut leur est attribué le plus souvent *post mortem* (ou, *in extremis*, à la fin de leur vie), que ce soit prospectivement (perspective d'immortalisation après leur mort physique) ou rétroactivement (reconnaissance de leur "vrai" caractère), mais aussi, plus rarement, durant leur vie terrestre ici-bas. Ainsi, ils finissent par devenir l'objet d'un culte.

3. Troisièmement, si le statut exceptionnel, divin ou quasi-divin, de ces individus leur est reconnu alors qu'ils sont encore en vie, il se peut qu'ils aient suggéré fortement, voire qu'ils aient revendiqué ou réclamé expressément eux-mêmes, cette reconnaissance: au cas d'Empédocle (v^e siècle av.n.è.), qui s'auto-proclamait *theos ambrotos, ouketi thnêtos*,⁶ on peut ajouter celui,

bridge (MA)-London, Harvard University Press, 1978, pp. 54-80 [= trad. fr. A. Rousselle, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 113-160, notamment p. 127 sq.] (la version française de l'ouvrage est revue par l'auteur et comporte d'importantes notes additionnelles).

¹ Cf. ARTHUR DARBY NOCK, c.r. de: Paulus, de H.-J. Schoeps, «Gnomon», xxxiii, 1961, pp. 581-590, aux p. 585-590 [= "Son of God" in Pauline and Hellenistic Thought, dans IDEM (ed. Z. Stewart), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, t. II, pp. 928-939, aux pp. 933-939]; CARSTEN COLPE, *Gottessohn*, «RAC», xii, 1983, col. 19-58.

² Cf. WOLFGANG SPEYER, *Heros*, «RAC», xiv, 1988, col. 861-877; DAVID BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit: Attica, Argolis, Messenien*, Berlin, Akademie-Verlag, 2001.

³ EMPÉDOCLE, fr. 31 B 112 Diels-Kranz; cf. PETER KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1995; CHRISTINE MAUDUIT,

¹ C'est ce qu'a voulu montrer DAVID S. DU TOIT, *Theios Anthropolos. Zur Verwendung von ΘΕΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

² Cf. ARISTOTE, fr. 156 Gigon, ap. JAMBLIQUE, *Sur le mode de vie pythagoricien*, § 31 (à propos de Pythagore, l'homme divin archétypique): «Dans le vivant rationnel, il y a d'un côté le dieu, de l'autre l'homme, et enfin l'espèce du type de Pythagore» (trad. Luc Brisson, Alain Ph. Segonds).

³ Cf. ERIK PETERSON, *Der Gottesfreund: Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus*, «ZKG», XLII, 1923, pp. 161-202; FRANZ DIRLMEIER, *Φιλοθεΐα - Θεοφιλία*, «Philologus», xc, 1935, pp. 57-77 et 176-193 [= IDEM, *Ausgewählte Schriften zur Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg, C. Winter, 1970, pp. 85-109]. Sur "la montée des amis de Dieu" dans l'Antiquité tardive, voir PETER BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cam-

bien connu, du Samaritain Simon le magicien¹ celui du Libyen Apsethos,² ou des prophètes anonymes originaires de Phénicie et de Palestine dont parle Celse,³ qui avaient tous exactement la même prétention, ou alors celui du médecin Ménécrate de Syracuse (iv^e siècle av.n.è.), dont l'activité de guérisseur (y compris de ladite "maladie sacrée") le confirmait dans sa prétention d'être identifié à Zeus.⁴ (Remarquons en passant que le développement du pluralisme religieux à partir de l'époque hellénistique, et surtout à l'époque impériale,⁵ a ouvert des possibilités sans précédent pour ces figures qui opèrent dans le "libre marché religieux" avec leurs seules qualifications charismatiques, en se fondant uniquement sur leur rapport personnel avec le divin).

Les miracles d'Empédocle, ou la naissance d'un thaumaturge, «BAGB», 1998, p. 289-309; ANDRÉ LAKS, *Phénomènes et références: éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel*, «Methodos», III, 2003, p. 9-33; MAÏA TODOUA, *Empédocle: empêche-vents ou dompteur des mauvais génies? Réflexions autour du fr. 111 Diels-Kranz*, «BAGB», 2005, p. 49-81; CONSTANTINOS MACRIS, *Becoming Divine* (cf. *supra*, p. 220, n. 1), pp. 309-310.

¹ Cf. FLORENT HEINTZ, *Simon le magicien. Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, J. Gabalda, 1997 (je remercie Marie-Françoise Baslez de m'avoir signalé cet ouvrage).

² [HIPPOLYTE], *Elenchos*, VI, 7-8 (*terminus ante quem*: 1^{er} quart du III^e s. d.n.è.).

³ ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 9 (datation: dernier quart du II^e s. d.n.è.).

⁴ Voir p. ex. ATHÉNÉE VII, 289 A-C; dossier complet in OTTO WEINREICH, *Menekrates, Zeus und Salinoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschen in Antike und Neuzeit*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, qui l'interprète comme un cas psychopathologique de mégalomanie.

⁵ Cf. JOHN NORTH, *The Development of Religious Pluralism*, dans *The Jews among Pagans and Chris-*

4. Le caractère surhumain des "hommes divins" est loin de faire l'unanimité parmi leurs contemporains. Il est au contraire très controversé. Par conséquent, sur ce point nous sommes totalement dépendants de nos sources – qui sont presque exclusivement des sources littéraires ... Celles-ci peuvent être, selon les cas,

- soit trop sommaires pour que l'on puisse avoir un jugement clair et précis sur les personnes dont il est question: nos sources se limitent souvent, en effet, à une simple mention occasionnelle;⁶

- soit engagées / missionnaires / propagandistes,⁷ et du coup hautement encomiastiques et "hagiographiques":⁸ l'exemple typique du genre est la *Vie d'Apollonios de Tyane* par Philostrate;⁹

tians in the Roman Empire, J. Lieu, J. North, T. Rajak (éds), London, Routledge, 1992, pp. 174-193.

⁶ Cf. MORTON SMITH, *Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus*, «JBL», XC, 1971, pp. 174-199, aux pp. 179-181 [= IDEM (éd. S. J. D. Cohen), *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. 2. *New Testament, Early Christianity and Magic*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 3-27], qui souligne la rareté et la disparité des témoignages concernant les "hommes divins" de l'époque hellénistique. Voir aussi dans le même sens JAAP-JAN FLINTERMAN, *The Ubiquitous "Divine Man"*, «Numen», XLIII, 1996, pp. 82-98, aux pp. 82 et 87-90.

⁷ Cf. CHARLES H. TALBERT, *Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity*, dans ANRW II, 16.2 (1978), pp. 1619-1651.

⁸ Cf. MARC VAN UYTFANGHE, *L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, «AB», CXI, 1993, p. 135-188; IDEM, *Biographie II (spirituelle)*, «RAC», Suppl., I, 2001, col. 1088-1364; RICHARD GOULET, *Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, dans IDEM, *Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, Vrin, 2001, pp. 3-63.

⁹ Cf. en dernier lieu CONSTANTINOS MACRIS, *Becoming Divine*, cit. (*supra*, p. 220, n. 1), pp. 306-307, avec la bibliographie antérieure.

- soit, au contraire, polémiques, et de ce fait diffamatoires: ici les cas par excellence sont deux pamphlets satiriques de Lucien qui adressent des attaques virulentes contre Alexandre le[dit] faux prophète¹ et Pérégrinus Protée.²

Selon la documentation disponible (partielle et/ou partielle et biaisée), nous risquons de prendre un malade mental qui se croit dieu ou un charlatan de second rang pour un "homme divin" et *vice-versa*. Les critères à l'aide desquels on peut établir la différence entre ces trois catégories de personnes sont de toute manière labiles, étant donné que le charisme ou le caractère divin qu'on leur reconnaît ou refuse est moins une essence qui leur est inhérente *phusei* qu'un caractère socialement déterminé. La polémique pagano-chrétienne engagée entre Celse et Origène, ou encore entre Hiérocès et Eusèbe, sur le caractère divin ou magique de Jésus et d'Apollonios de Tyane respectivement illustre très bien ce point.³

¹ *Ibidem*, pp. 316-320.

² Cf. J. A. FRANCIS, *Subversive Virtue*, cit. (*supra*, p. 224, n. 2), pp. 53-60, 67-69 et 76-77, avec la bibliographie antérieure.

³ Sur le débat relatif à Jésus, cf. EUGENE V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician?*, cit. (*supra*, p. 224, n. 3); JAMES A. FRANCIS, *Subversive Virtue*, cit. (*supra*, p. 224, n. 2), pp. 131-179. Au sujet d'Apollonios, cf. WOLFGANG SPEYER, *Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen*, «JAC», XVII, 1974, p. 47-63 [= *IDEM*, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1989, pp. 176-192]; MARGUERITE FORRAT (introd., trad., notes), ÉDOUARD DES PLACES (éd.), *Eusèbe de Césarée. Contre Hiérocès* («SC», 333), Paris, Cerf, 1986; JOHANNES HAHN, *Weiser, göttlicher Mensch oder Scharlatan? Das Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen*, dans *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, eds B. Aland, J. Hahn, C. Rönning, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2003, pp. 87-

Malgré cette effarante variété, et en dépit des pièges tendus par nos sources, il me semble que les deux critères que je proposais de retenir pour décider de la caractérisation d'un individu comme "homme divin", à savoir a) ses dons charismatiques et b) les bienfaits extraordinaires dispensés par lui à une collectivité reconnaissante, peuvent servir de garde-fou tout en nous garantissant de ne pas faire violence aux textes.

Parmi les différentes catégories d'individus que l'on peut qualifier d'"hommes divins", c'est évidemment celle des *charismatiques religieux* qui retiendra notre attention ici: elle embrasse devins, prophètes et délivreurs d'oracles, purificateurs, devins-guérisseurs (*iatromanteis*), mystagogues et thaumaturges,⁴ allant, dans l'ordre chronologique, des figures archaïques que, depuis Meuli et Dodds, nous avons pris la mauvaise habitude d'appeler "chamans grecs",⁵

109; TOMAS HÄGG, *Apollonios of Tyana - Magician, Philosopher, Counter-Christ. The Metamorphoses of a Life*, dans *IDEM*, *Parthenope. Selected Studies in Ancient Greek Fiction (1969-2004)*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2004, pp. 379-404.

⁴ Sur ces catégories de charismatiques religieux, cf. CONSTANTINOS MACRIS, *Pythagore, un maître de sagesse charismatique*, cit. (*supra*, p. 223, n. 2), pp. 249-250, avec la n. 23; comparer avec la typologie d'origine sociologique proposée par JÖRG RÜPKE, *Controllers and Professionals: Analyzing Religious Specialists*, «Numen», XLIII, 1996, pp. 241-262. Sur l'association des magoi aux thérapeutes, et notamment aux purificateurs, voir le traité hippocratique *Maladie sacrée*, avec MARCELLO CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, pp. 43-53.

⁵ Pour une approche critique dudit «chamanisme grec», avec bibliographie, voir en dernier lieu CONSTANTINOS MACRIS, *Pythagore, un maître de sagesse charismatique*, cit., pp. 249-250, avec la n. 24, et p. 268, avec les n. 116-117; DAN DANA,

jusqu'aux "théurges" de l'Antiquité tardive, dont les âmes, selon la conception jambliquéenne exposée dans le *De mysteriis* et dans les fragments du *De anima* conservés chez Jean Stobée, sont en contact permanent avec les dieux, remplies d'eux, unies à eux et établies à leur rang, et de ce fait capables de commander aux puissances cosmiques et même d'agir de multiples façons sur le divin.¹

Plus particulièrement, je voudrais attirer l'attention sur le fait que ces figures qui fréquentent les dieux et sont fréquentées par eux, et que l'on rangerait parmi les agents culturels et les médiateurs religieux de type charismatique – c'est-à-dire non héréditaires et non fonctionnaires, selon la typologie tripartite de Max Weber – sont le plus

Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (dir. Fr. Hartog, Z. Petre), Paris, 2005, vol. 2, pp. 309-320. L'interprétation chamanique est soutenue au contraire par PIERRE BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden-Boston, Brill, 2003, et par YULIA USTINOVA, *Altered States of Consciousness, Shamanism, and Ancient Greece*, dans EADEM, *Greek Cave Experiences: Descending Underground in Search for the Ultimate Truth*, à paraître.

¹ Voir JAMBLIQUE, *De anima*, apud STOBÉE, I, 49, 42 et I, 49, 65 et *De mysteriis*, pp. 94, 20-21 et p. 246, 16-247, 7 Parthey, avec CONSTANTINOS MACRIS, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, cit. (*supra*, p. 220, n. 1), pp. 96-97. Ce sont ces théurges de type jambliquéen qui devraient constituer, idéalement, le clergé sacré de l'"église païenne" que voulait mettre en place l'empereur Julien. Pour une prosopographie de ces théurges néoplatoniciens, il suffit de lire les *Vies des philosophes et des sophistes* d'Eunape de Sardes et les fragments de l'*Histoire philosophique* de Damascius, habituellement citée sous le titre *Vie d'Isidore*, avec GARTH FOWDEN, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «JHS», CII, 1982, pp. 33-59.

souvent rattachées, au moins initialement, sinon à vie, à une certaine divinité tutélaire ou "patronne" provenant des panthéons grec et romain, jusqu'à ce moment-pivot qu'est leur (éventuelle?) autonomisation par rapport à elle, lorsqu'elles "prennent leur envol" pour se retrouver elles-mêmes rehaussées à la catégorie des *kreittones*, en recevant un culte et des honneurs adéquats.²

Ainsi, les *manteis* et les *kathartai* de l'époque archaïque étaient, dans la majorité des cas, des figures apolliniennes, liées notamment à Apollon Hyperboréen (cf. Abaris, Aristéas de Métaponte), dont ils diffusaient le culte dans le monde grec.³ Leur contemporain, le Gète Zalmoxis, que, selon Hérodote (IV, 95), les Grecs d'Hellespont et du Pont mettaient en rapport avec Pythagore, vraisemblablement en raison des "festins d'immortalité" qu'il aurait instaurés, n'était au départ, selon Strabon, que «le prêtre du dieu qui était le plus honoré chez les Gètes», avant d'être proclamé dieu lui-même.⁴ Au I^{er} siècle

² Je croyais "découvrir l'Amérique" en faisant cette remarque, mais une lecture plus attentive des *Hellenistischen Mysterienreligionen* de Reitzenstein (cf. *supra*, p. 222, n. 2) a révélé que le chercheur allemand avait déjà repéré ce point capital. Il souligne en effet (p. 26-27) que «nur durch diese Vereinigung [*scil.* mit Gott] der Zauberer seine Wunder tut und Seher oder lehrender Prophet die Zukunft oder die Geheimnisse Gottes schauen; ja wir hören, daß diese Vereinigung zurückwirkt und man, indem man zaubert und die Zukunft erfährt, *unsterblich* wird».

³ Voir sur eux le dossier constitué par WALTER BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1972, p. 147 sq.

⁴ Strabon (VII, 3, 5) dévoile peut-être ici plus un schéma de pensée de son temps qu'un aspect authentique de la réalité du Zalmoxis historique. Pour un commentaire détaillé du témoignage de

d.n.è., ce *theios anêr* par excellence qu'est Apollonios de Tyane commença sa carrière en opérant des guérisons dans le sanctuaire d'Asclépius à Aegeae, en Cilicie, comme le rapporte un certain Maximos originaire de cette ville, cité par Philostrate.¹ Une inscription de Mopsuestie parle effectivement de l'effacement des douleurs et des fautes des mortels qui est opéré grâce à cet envoyé du ciel qu'est Apollonios.² Le rattachement peut aussi se faire à une entité divine quelconque que l'homme divin fréquente, comme dans le cas de cet érémite-*"saint homme"* barbare vivant près de la Mer Rouge, dont Plutarque nous dit³ qu'il vivait en compagnie des Nymphes et des *daïmones* – ce qui n'est pas sans rappeler ce que le moraliste de Chéronée rapporte au début de sa *Vie de Numa* au sujet du roi romain et de la Nymphé Égérie.

Au II^e siècle d.n.è., Alexandre d'Abonotique devient le fondateur et le prophète d'un nouveau culte, celui du serpent Glycon, le Nouvel Asclépius, installé sur la côte Sud de la Mer Noire, en Paphlagonie, et doté de tout l'apparat nécessaire d'une institution religieuse

à part – y compris des rites mystériques. Ici le lien entre l'*"homme divin"* et l'introduction du nouveau culte est évident, de même que la propagande faite par lui, en tant qu'agent cultuel, en faveur de son dieu, selon la théorie de Reitzenstein que nous avons vue plus haut. Néanmoins, étant donné que ce culte à mystères n'est pas *"oriental"*, mais au contraire profondément ancré dans la tradition religieuse grecque, il suffirait que nous retenions ici seulement, comme pour les cas précédemment cités, le lien étroit que l'on peut observer entre Alexandre et le dieu dont il est le prophète, un lien qui, dans son cas, va jusqu'à l'identification pure et simple avec lui – j'en veux pour preuve, entre autres, les *"fils de Glycon"* (épigraphiquement attestés) que les femmes paphlagoniennes se vantaient d'avoir conçus avec Alexandre.⁴

Ce survol suffit, me semble-t-il, pour illustrer le rapport étroit qui existe, presque systématiquement, entre les *"hommes divins"* et leur(s) dieu(x) protecteur(s). La question que je voudrais poser maintenant est simple : serait-il exclu que la divinité tutélaire ou *"patronne"* du *theios anêr* soit orientale ? La réponse est tout aussi simple : à priori rien ne l'exclut, comme le montrera sans difficulté la présentation du dossier relatif à celui qui m'a paru comme le cas le plus clair d'*"homme divin"* lié

Strabon, voir D. DANA, *op. cit.*, vol. I, pp. 73-75, 77-78 et 83-85.

¹ Voir *FGrHist (contin.)* 1066, avec FRITZ GRAF, *Maximos von Aigai. Ein Beitrag zur Überlieferung über Apollonios von Tyana*, «JAC», XXVII-XXVIII, 1984-1985, pp. 65-73 et JAN RADICKE (ed.), *Biography. Imperial and Undated Authors [Nr. 1053-1118]* (= *FGrHist [contin.]*, vol. IV.A. 7), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 168-171.

² Voir *FGrHist (contin.)* 1064 T 6, avec CONSTANTINOS MACRIS, *Becoming Divine*, cit. (*supra*, p. 220, n. 1), pp. 312-313, qui donne la bibliographie antérieure.

³ PLUTARQUE, *De defectu oraculorum* 21, 421 A-B.

⁴ LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète*, 42. Sur les traits d'*"homme divin"* qui sont réperables chez Alexandre (du moins tel qu'il est présenté dans le pamphlet de Lucien), voir CONSTANTINOS MACRIS, *Becoming divine*, cit. (*supra*, p. 220, n. 1), p. 316-318 (avec bibliographie antérieure); sur les attestations épigraphiques des *"fils de Glycon"*, *ibidem*, p. 316, n. 80.

à un culte "oriental". Il s'agit du Syrien Eunous (II^e siècle av.n.è.), un dévot de la déesse syrienne dont l'activité thaumaturgique nous est connue complètement par hasard, grâce au fait qu'il fut le chef de la première révolte des esclaves en Sicile entre 136 et 134 av.n.è.¹

¹ Sur Eunous et la révolte des esclaves, voir PETER GREEN, *The First Sicilian Slave War*, «P&P», xx, 1961, pp. 10-29; ERVIN MAROTI, *Bewusstheit und ideologische Faktoren in den Sklavenbewegungen (Eunus und Atargatis)*, «AAntHung», xv, 1967, pp. 319-326; JOSEPH VOGT, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden, Fr. Steiner, 1972² [1953], vol. I, pp. 61-68 [= trad. angl. *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1975, p. 65 sq.]; MARIO ATTILIO LEVI, *Euno-Antioco*, dans *Philias charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1980, p. 1347-1361; THOMAS WIEDEMANN, *Greek and Roman Slavery*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1981, p. 199; MOSES I. FINLEY, *La Sicile antique: des origines à l'époque byzantine*, Paris, Mactula, 1986, pp. 146-148; JEAN-MARIE PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 705-723; KEITH R. BRADLEY, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.*, Bloomington-London, Indiana University Press-B. T. Batsford, 1989, pp. 55-57; FRANZ BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, 1990² [1961], Stuttgart, Fr. Steiner, vol. II, pp. 91-96; NICOLE BELAYCHE, *Rome, la péninsule italienne et la Sicile, de 218 à 31 avant notre ère: crises et mutations*, Paris, Ed. Sedes, 1994, pp. 208-210; J. J. FLINTERMAN, art. cit., pp. 88-89; F. HEINTZ, *Simon le magicien*, cit., pp. 69-85. Particulièrement importante pour le propos avancé ici s'est avérée la lecture de l'article bien fouillé et attentif aux détails de MARIE-FRANÇOISE BASLEZ, *Le culte de la déesse syrienne dans le monde hellénistique: traditions et interprétations*, dans *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont, eds C. Bonnet, A. Motte, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1999, pp. 229-248 (aux pp. 244-248). Baslez, p. 244, n. 73 *in fine*, note,

Étant donné le caractère occasionnel de la mention de son cas, le dossier sur lui n'est pas très fourni: il se limite à deux pages de Diodore de Sicile, qu'on peut mettre en parallèle avec de brefs passages de Tite-Live et de Florus.²

Bien que moins déformée et caricaturale que celle dessinée par les deux historiens romains – sans doute parce que son auteur tenait compte du point de vue de sa source, Poseidonios d'Apamée, un compatriote d'Eunous qu'on a pu qualifier d'équitable et de compréhensif³ –, l'image que Diodore nous donne du charismatique syrien (et sur l'analyse de laquelle je voudrais me limiter ici) est tout de même totalement négative: celle d'un magicien (*magos*) et d'un faiseur de miracles (*teratourgos*).⁴ Selon Diodore,

1) Eunous feignait / prétendait (*prosepoieito*) prédire l'avenir et prophétiser au moyen de commandes venues des dieux en rêve dans son sommeil (*theôn epitagmasi*);

2) Il faisait semblant (*hypekrineto*) d'avoir des visions des dieux pendant qu'il était éveillé et d'entendre d'eux ce qui allait se passer. Au moins une de ces épiphanies divines fut celle de la Déesse syrienne, c'est-à-dire d'Atargatis-Astarté,⁵ qui lui promit qu'il deviendrait roi.

exemples à l'appui, que «tous les chefs d'esclaves sont des "leaders charismatiques"».

² DIODORE DE SICILE xxxiv-xxxv (fragments); TITE-LIVE xlvi; FLORUS, *Építome*, 2.7.4.

³ Cf. M.-F. BASLEZ, cit. (*supra*, n. 1), p. 245.

⁴ Notons que les mots de la famille de *teras* (*teratias* [1], *terateuomenos* [2], *teratourgos* [1], *terateia* [3]) reviennent presque *ad nauseam* sous la plume de Diodore dans l'espace de 2 pages Loeb.

⁵ Sur la déesse syrienne, voir la synthèse de MONICA HÖRIG, *Dea Syria - Atargatis*, dans *ANRW* II, 17.2 (1984), pp. 1536-1581, l'article de

3) Eunous prononçait des réponses oraculaires pour l'avenir en état de transe divine (*meta tinos enthousiasmou*), en sortant de sa bouche du feu, tantôt sous forme d'étincelles, tantôt sous forme de flamme. C'est par ce moyen d'ailleurs qu'il répondit par l'affirmative aux esclaves révoltés qui demandaient s'ils avaient la faveur des dieux, en les encourageant ainsi à agir.

Diodore s'empresse de nous expliquer le truc(age) (*mêchanê*) qui permettait à Eunous de produire ce feu dans sa bouche, en dévoilant ainsi sa charlatanerie. Il remarque en même temps que ces prévisions ne faisaient qu'accroître la réputation du Syrien, car les gens prêtaient attention à celles, peu nombreuses, qui, par chance, s'avéraient vraies, tandis que personne ne prenait note de celles qui ne se réalisaient pas. Mais on doit noter que fut quand même réalisée la plus cruciale parmi toutes, celle qui prévoyait la fin victorieuse de la révolte des esclaves sous la direction d'Eunous.

On le voit bien : Diodore, historien grec appartenant à l'*upper class* de Sicile, est extrêmement réticent et sceptique à l'égard d'Eunous, ce Syrien originaire d'Apamée-sur-l'Oronte, l'esclave domestique d'un certain Antigène d'Enna, qui a vécu en Sicile dans la deuxième moitié du II^e siècle av.n.è. Pour Diodore, ce personnage représente à la fois l'esclave, le révolté, l'étranger et celui qui, sans être lié officiellement à

un sanctuaire, "joue avec le feu" du religieux et avec l'incrédulité ambiante. Pour notre propos donc, le témoignage de Diodore est à ranger du côté des sources polémiques et diffamatoires : un sympathisant aurait sans doute présenté Eunous comme un "homme divin". Et je crois qu'on est en droit de le supposer : il suffirait pour cela d'ignorer les verbes *prosepoieito* ou *hypekrineto* employés par Diodore, et de se demander quel pourrait être le sens d'une divination utilisant comme *medium* le feu sortant de la bouche.¹ Pour le reste, une description "neutre" reconnaîtrait aisément le vocabulaire technique de la divination onirique et épiphanique, courantes dans plusieurs traditions, et pas forcément spécifiques du culte de la déesse syrienne, et se rappellerait que le rêve et l'épiphanie divine sont deux moyens privilégiés de communication de la divinité avec ceux qui lui sont proches, deux moyens employés ici par ce "freelance prophète" Syrien immigré en Sicile, qui avait apparemment gardé précieusement sa dévotion personnelle à la religion ancestrale d'Atargatis en dehors de son pays natal.

Ainsi le repérage de cet "homme divin" marginal lié au culte d'Atargatis-Astarté et dérivant ses pouvoirs charismatiques de la déesse syrienne confirme, me semble-t-il, de manière satisfaisante notre analyse *a priori* sur la possibilité théorique de rencontrer des *theioi andres* dans les cultes "orientaux".²

M.-F. Baslez signalé plus haut, et maintenant l'introduction au commentaire exhaustif du *De dea Syria* préparé par les soins de JANE LUCY LIGHTFOOT (éd., introd., trad. et comm.), *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford, OUP, 2003, pp. 1-83.

¹ M.-F. BASLEZ, cit., pp. 245-248, insiste à juste titre sur l'authenticité du prophétisme sémitique que représente Eunous, ainsi que sur l'origine orientale de l'utilisation du feu pour matérialiser la voix divine.

² Sur l'assimilation de la forme orientale de la

Il resterait à se demander si, oui ou non, et pour quelles raisons, on est en droit d'ajouter au même dossier des "hommes divins" liés à des cultes "orientaux" un grand chapitre controversé: celui qui concerne les "saints hommes" du judaïsme¹ et notamment

Jésus, l'"homme divin" par excellence, qui en est issu. Ce qui revient à se demander: est-ce que le judaïsme est une religion orientale (avec ou sans guillemets)? Mais cela constituerait le sujet d'une autre recherche... *

Magna Mater (Atargatis) à sa forme locale grecque (Déméter), à laquelle les insurgés rendirent un culte par la suite, voir MARÍA LUISA SÁNCHEZ LEÓN, *Adorando a Deméter: Euno-Antíoco y la diosa de Enna*, «Gerión», XXII, 2004, pp. 135-145, surtout pp. 135-136 et 140.

¹ Cf. CARL R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula, Scholars Press, 1977; R. KIRCHNER, *The Vocation of Holiness in Late Antiquity*, cit.

* Mes plus vifs remerciements vont à mes collègues et amis Dan et Madalina Dana, qui ont bien voulu lire ce travail lors de la révision et me faire des remarques critiques et des suggestions précieuses. J'ai délibérément maintenu ici le caractère oral de la communication originellement présentée à la Villa Vigoni, même si son contenu a subi par endroits des modifications et enrichissements considérables grâce à la discussion qui a suivi avec de nombreux participants, auxquels je voudrais exprimer ici collectivement ma plus profonde gratitude.

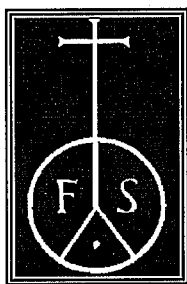
MEDITERRANEA

QUADERNI ANNUALI DELL'ISTITUTO
DI STUDI SULLE CIVILTÀ ITALICHE
E DEL MEDITERRANEO ANTICO
DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

GIÀ

«QUADERNI DI ARCHEOLOGIA ETRUSCO-ITALICA»

IV · 2007



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

RELIGIONI IN CONTATTO
NEL MEDITERRANEO ANTICO
MODALITÀ DI DIFFUSIONE
E PROCESSI DI INTERFERENZA

ATTI DEL 3^o COLLOQUIO SU
«LE RELIGIONI ORIENTALI NEL MONDO GRECO E ROMANO»
LOVENO DI MENAGGIO (COMO)
26-28 MAGGIO 2006

A CURA DI

CORINNE BONNET · SERGIO RIBICHINI
DIRK STEUERNAGEL