



HAL
open science

Les représentations des dieux des autres - Conclusions

Jean-Pierre Albert, Nicole Belayche, Corinne Bonnet, Philippe Borgeaud,
Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek

► To cite this version:

Jean-Pierre Albert, Nicole Belayche, Corinne Bonnet, Philippe Borgeaud, Amandine Declercq, et al..
Les représentations des dieux des autres - Conclusions. Corinne Bonnet; Amandine Declercq; Iwo
Slobodzianek. Les représentations des dieux des autres, 2 n. S. 2011, Salvatore Sciascia Editore,
260 p., 2011, Supplément de: "Mythos, Rivista di storia delle Religioni", 978-88-8241-388-0. hal-
01864602

HAL Id: hal-01864602

<https://hal.science/hal-01864602>

Submitted on 4 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



M
Y
T
H
O
S



“ *Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble : c'était une association du genre humain.* ”

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763.

Les représentations
des dieux des autres

Les représentations des dieux des autres

2

n. s.
2011

Sous la direction de
**Corinne Bonnet, Amandine Declercq,
Iwo Slobodzianek**



Supplemento a Mythos
Rivista di Storia delle Religioni

2 n. s. 2011

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-388-0



9 788882 413880 >

€ 30,00

Figurine d'argent doré découverte à Mâcon et représentant *Fortuna* (?)
Cette image provenant des Archives Franz Cumont (coll. XI, n° inv. 3080)
est publiée avec l'aimable autorisation de l'Academia Belgica de Rome.

SALVATORE
SCIASCIA
EDITORE

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Rivista di Storia
delle Religioni

Supplemento a

MYTHOS 2



© Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta
e-mail: sciasciaeditore@virgilio.it
http://www.sciasciaeditore.it

Sede: Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico
Archeologici Socio-Antropologici e Geografici
Tel. + 39 091 6560301 - 302 - 303

Sezione di Storia Antica - Viale delle Scienze
90128 Palermo - Tel. e Fax + 39 091 421737



Volume pubblicato con il sostegno
dell'Institut Universitaire de France

redazionemythos@unipa.it
www.testlettere.unipa.it/?id_pagina=617&id_menu_pre=611

Direttore responsabile

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Registrazione Tribunale
Autorizzazione n. 28 del 18 dicembre 2009

IMPAGINAZIONE Fotocomp - Palermo

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-388-0

Prezzo del volume: **Italia** privati € 30,00 enti € 40,00
Estero privati € 40,00 enti € 50,00

Distribuzione: Salvatore Sciascia Editore s.a.s. - Corso Umberto I n. 111 - 93100 Caltanissetta

Direzione

Corinne Bonnet cbonnet@univ-tlse2.fr
Nicola Cusumano remocl@libero.it

Segretaria di redazione

Daniela Bonanno daniela_bonanno@hotmail.com

Comitato scientifico

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études -
Section des sciences religieuses)
David Bouvier (Université de Lausanne)
Antonino Buttitta (Università di Palermo)
Claude Calame (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)
Giorgio Camassa (Università di Udine)
Ileana Chirassi Colombo (Università di Trieste)
Riccardo Di Donato (Università di Pisa)
Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France -
Centre AnHiMA)
Cornelia Isler-Kerényi (Universität Zürich)
Emily Kearns (University of Oxford)
François Lissarrague (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)
Vinciane Pirenne-Delforge (FNRS - Université de Liège)
François de Polignac (École Pratique des Hautes Études -
Section des sciences religieuses)
Beate Pongratz-Leisten (New York University)
Sergio Ribichini (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane
e del Mediterraneo Antico)
Leonard Rutgers (Universiteit Utrecht)
John Scheid (Collège de France - Centre AnHiMA)
Giulia Sfamini Gasparro (Università di Messina)
Dirk Steuernagel (Universität Frankfurt)
Paolo Xella (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del
Mediterraneo Antico - Università di Pisa)

Comitato di redazione

Daniela Bonanno (Università di Palermo)
Corinne Bonnet (Université de Toulouse - UTM)
Marcello Carastro (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)
Maria Vittoria Cerutti (Università Cattolica - Milano)
Nicola Cusumano (Università di Palermo)
Ted Kaizer (Durham University)
Francesco Massa (Università di Pavia)
Gabriella Pironti (Università di Napoli Federico II)
Francesca Prescendi (Université de Genève)

Università degli Studi di Palermo
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI
Sezione di Storia Antica



Supplemento a
MYTHOS 2

Rivista di Storia delle Religioni

numero 2 - 2011
nuova serie

Les représentations des dieux des autres

Sous la direction de
Corinne Bonnet, Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Table des matières

Corinne BONNET	
<i>Introduction</i>	VII
<i>Altérité en images et en discours</i>	
Anne-Françoise JACCOTTET	
<i>Les Cabires. Entre assimilation et mise en scène de l'altérité</i>	1
Joëlle SOLER	
<i>La Déesse Syrienne, dea peregrina : la mise en récit de l'altérité religieuse dans les Métamorphoses d'Apulée</i>	17
Daniel BARBU	
<i>Idole, idolâtre, idolâtrie</i>	31
Carmine PISANO	
<i>Gradi di alterità e logiche di « traduzione » : il caso di Hermes/Candaule</i>	51
Anne-Caroline RENDU LOISEL	
<i>Décrire le corps d'un dieu en Mésopotamie ancienne</i>	65
<i>Comparer, interpréter, adapter</i>	
Beate PONGRATZ-LEISTEN	
<i>Comments on the Translatability of Divinity: Cultic and Theological Responses to the Presence of the Other in the Ancient Near East</i>	83
IWO SLOBODZIANEK	
<i>La définition des « pouvoirs divins » dans les sources littéraires sumériennes et grecques : une nouvelle approche comparative des me et des timai</i>	113
Philippe MATTHEY	
<i>« Barques sur le Nil... ». La légende de Nectanébo comme récit de dé-légitimation</i>	129
Guillaume DUCŒUR	
<i>Interpretatio, relectures et confusions chez les auteurs gréco-romains : le cas du Dionysos indien</i>	143

Flavia RUANI Des noms célèbres de différents dieux / Mani et ses compagnons proclamèrent (<i>C. Haer. XL 3</i>): à propos de la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien	159
<i>Stratégies d'appropriation et d'intégration</i>	
Catherine APICELLA <i>Le culte d'Apollon à Sidon ou les modalités d'intégration d'un dieu étranger</i>	177
Stefano Giovanni CANEVA <i>D'Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa, entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir</i>	193
Dan DANA <i>Comment représenter les coutumes religieuses des Thraces (Hdt. V 3-8), entre Anciens et Modernes ?</i>	221
Jean-Pierre ALBERT, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET, Philippe BORGEAUD <i>Conclusions</i>	239
<i>Index général</i>	253

Conclusions

1. L'« altérité » comme outil heuristique

Cette rencontre a fait émerger une réflexion sur la valeur opératoire de la notion d'altérité pour rendre compte de la représentation des « dieux des autres » ; car elle a examiné des cas concernant aussi bien des 'voisins', plus ou moins proches, des mondes grec et romain – l'« autre » extérieur au groupe ethnique et/ou culturel, de l'Égypte à l'Inde en passant par les Proche et Moyen Orient – que des dieux d'*origo* étrangère à ces mondes, mais qui y furent installés et diversement, bien que généralement, intégrés. Au moment où l'Empire va bientôt être déclaré officiellement chrétien, l'orateur Thémistios rappelle au nouvel empereur Jovien en 364 cette pluralité religieuse de tonalité fort moderne :

« De cette diversité (ταύτη τῆ ποικιλία), le maître de l'univers (τὸν τοῦ παντὸς ἀρχηγέτην) se réjouit lui aussi. C'est sa volonté que les Syriens [= chrétiens] se choisissent une forme de religion, les Grecs une autre, les Égyptiens une autre (ἄλλως Σύρους ἐθέλει πολιτεύεσθαι, ἄλλως Ἑλληνας, ἄλλως Αἰγυπτίους) » (*Orat.* 5 [70a]).

L'utilisation exponentielle récente de la notion d'altérité¹ est allée de pair avec, d'une part, le développement des études sur les phénomènes de contacts, transferts² et interactions culturels et religieux dans une historiographie soucieuse de s'affranchir de schémas d'analyse de type colonialiste et, d'autre part, l'explosion de l'usage de son corollaire, l'identité, comme poste d'observation de positionnements ethniques et culturels, notamment dans les sociétés plurielles de l'Occident post-moderne.

¹ Une « Chaire sur l'altérité » vient d'être créée, avec le mécénat principal de PSA Peugeot Citroën, au sein du Collège d'études mondiales, Paris. La leçon inaugurale de François Jullien (8 décembre 2011) avait pour titre : « L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité culturelle ».

² Le terme vient d'historiens contemporanéistes travaillant sur les relations franco-allemandes, M. Espagne - M. Werner, *La construction d'une référence culturelle allemande en France : genèse et histoire (1750-1914)*, in *Annales ESC* 4 (1987), 969-992 (rééd. dans M. Espagne - M. Werner (éd.), *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Paris 1988) et M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris 1999. Pour son application à l'Antiquité et sans viser aucune exhaustivité, cf. J.-C. Couvehnes - B. Legras, *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique*, Paris 2006.

La notion d'identité est elle-même délicate à manier³, et celle-ci, autant que son image dans le 'miroir'⁴, véhicule par la seule essentialisation du « même » une polarité binaire qui risque de construire les termes étudiés dans une relation d'opposition, sinon de confrontation, et d'occulter une plus grande subtilité (et généralement multiplicité) des termes interagissant, comme cela ressort de l'étude de S. Caneva par exemple⁵. Observée à partir de son acception étymologique (*alter*), l'altérité suppose des objets reliés par une ressemblance minimale pour qu'ils puissent entrer dans une alternative :

« Avec ce qui est trop éloigné on ne peut pas établir un lien d'altérité faute d'un minimum d'identité première. Il n'y a d'*alter* que s'il y a de l'*uterque*, de l'*autre*' que s'il y a de l'*un* et de l'*autre*'. Par conséquent l'identité n'est pas séparable de l'altérité, elle n'est pas le propre d'une culture qui se définirait de l'intérieur »⁶.

Le principe même de l'altérité requiert un balancement entre intérieur et extérieur, entre le soi et l'autre, puisque la description de soi implique (ou se détermine par rapport à) celle de l'autre ou des autres. Une enquête qui utilise l'outil du « transfert » ne part pas moins du postulat qu'il existe des ensembles culturels différents (aux plans religieux, linguistique, éthique, etc.) ; mais elle les examine dans la dynamique de leur mise en relation, une « situation d'échanges entre les individus, groupes et classes sociales » dans laquelle S. Gruzinski reconnaît les conditions produisant le « métissage »⁷.

La première dimension manifeste de l'altérité est sa construction en/par opposition, comme l'a de nouveau démontré l'analyse des coutumes religieuses des Thraces qu'offre D. Dana⁸, dans le sillage herméneutique de F. Hartog. Voilà en effet trente ans que l'auteur du *Miroir d'Hérodote* a mis en évidence, chez le « père de l'histoire » grec, les trois procédés à l'oeuvre dans la « rhétorique de l'altérité » qui « se transcrit en anti-même » : l'inversion, l'analogie et la comparaison, donc la différence⁹. Il a montré comment la construction était par définition structurellement subjective¹⁰, donc éminemment relative et nécessairement exagérée, et variant selon

³ Pour une mise en perspective de la notion d'« identité », notamment religieuse, dans l'Antiquité classique, N. Belayche, *Entrée en matière. De la démarche à un cas modèle*, in N. Belayche - S.C. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Louvain (Collection de la REJ) 2009, 3-22.

⁴ Cf. l'ouvrage fondateur de F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.

⁵ *Supra*, 193-219.

⁶ F. Dupont, *Rome ou l'altérité incluse*, in *Rue Descartes* 37 (2002), 41-54, ici p. 43, (<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-41.htm>).

⁷ S. Gruzinski, « Planète métisse ou comment parler du métissage », in *Id.* (éd.), *Planète métisse*, Paris 2008, 16-25.

⁸ *Supra*, 221-237.

⁹ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...cit.*, 225-226.

¹⁰ Par ex., pour un Lucien de Samosate qui définit l'identité selon des principes grecs, par dont une base linguistique, les dieux des autres – qui relèvent donc de la catégorie des « métèques » une fois émigrés – sont ceux qui ne parlent pas grec, *Assemblée des dieux* 9 & 18.



les types de discours. Il en va de l'altérité comme du comparatisme¹¹ : l'une et l'autre existent potentiellement à partir du moment où deux éléments coexistent, de plus ou moins loin. Mais ils ne viennent à réalité qu'à la faveur de démarches intentionnelles qui constituent autant de choix de lecture ; ainsi des modèles activés pour conceptualiser les pouvoirs divins dans l'étude comparée d'I. Slobodzianek¹².

Sur la base d'un schéma de l'altérité architecturé selon un principe d'inversion, on peut uniquement attendre des « dieux des autres » qu'ils renvoient l'image inversée des qualités et idéaux du soi, projetée sur les constructions singulières de figures surnaturelles, indépendamment du savoir (ou de la méconnaissance) effectif que les Anciens pouvaient en avoir.

« Personne n'est intrinsèquement Autre ; il ne l'est que parce qu'il n'est pas moi ; en disant qu'il est autre, je n'ai encore rien dit vraiment ; pis, je n'en sais rien et n'en veux rien savoir, puisque toute caractérisation positive m'empêcherait de le maintenir dans cette rubrique purement relative, l'altérité »¹³.

La construction de l'altérité postulée est d'autant plus « autre » qu'elle se développe dans des ambiances conflictuelles. Comme l'écrit E. Gruen en ouverture de son dernier ouvrage, *Rethinking the Other in Antiquity*, « alterity and "otherness" have too often plagued our world ». L'altérité porte en elle des images destinées à être figées puisqu'elles se veulent exemplaires, et qui ne laissent plus transparaître la chair de l'histoire ; d'où les paradoxes que l'historien soulève parfois dans la documentation – ainsi dans les attitudes ambivalentes des Grecs et des Romains face au dieu des Judéens, balançant entre une vision élevée du Dieu unique, transcendant et non-anthropomorphe, et une accusation d'athéisme et de « mépris des divinités » (Pline, *HN* XIII, 4, 46) du fait même de la revendication d'unicité –. Au contact des *realia* étudiés, les situations se sont révélées bien plus emboîtées. Au nombre des raisons dans lesquelles s'ancre l'imbrication, il faut compter le fait que les catégories d'*insider* et d'*outsider* fonctionnent à des niveaux différents, notamment au plan territorial, comme le démontre B. Pongratz-Leisten pour le monde assyro-babylonien¹⁴ et comme les classicistes le savent aussi pour les *poleis* grecques, promptes au discours identitaire topique et panhellénique, mais bientôt intégrées dans des ensembles étatiques plus larges (royaumes d'abord, puis empire). En matière de théonyme, qui est un des traits obviés de l'appartenance au soi ou à l'autre, les frontières ne sont pas moins brouillées, comme en Égypte où selon Plutarque ce sont

¹¹ Pour une analyse du lexique et des procédés antiques, H. Cancik, 'Parallels' – *How the Ancients Compared Their Religions*, in H. Cancik, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 2008, 395-409.

¹² *Supra*, 113-128.

¹³ T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989, 355. Cf. E. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011, 1 : « Denigration of the "Other" seems essential to shape the inner portrait, the marginalization that defines the center, the reverse mirror that distorts the reflection of the opposite and enhances that of the holder ».

¹⁴ *Supra*, 83-111.

« les Égyptiens [qui] donnent souvent à Isis le nom d'Athéna (Ἔουκε δὲ τούτοις καὶ τὰ Αἰγύπτια. τὴν μὲν γὰρ Ἴσιν πολλακίς τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι) »
(*De Is.* 62 [376 A]).

Par delà une analyse en terme d'« altérité », qui porte le risque de convoquer un registre à la circonscription trop stricte, on a affaire, plus justement, à un domaine très dynamique et plastique, en recomposition permanente, quelles qu'en soient les données stables. Dans les variations d'échelle que plusieurs contributions ont mises en évidence, plutôt qu'une altérité tranchée, nous avons constaté des situations de différence et de distinction, d'écarts et de décalages. Au sein du 'même', le décalage permet de s'identifier sans revendiquer une altérité contrastive ou distante¹⁵, tel un prêtre de Jupiter Dolichenus, qui porte les *tria nomina* du citoyen romain mais indique son origine parthe (*natione Parthus*), et s'est fait représenter en romain (*togatus*) sur son tombeau... ne serait la boucle qu'il porte à l'oreille droite (CCID 419).

Sans rejeter l'utilité théorique de l'altérité, il suffit de garder à l'esprit son caractère polarisé et sa nature d'outil pour enser. La rencontre a balayé toute la variété de sens de « dieux des autres » : depuis les dieux de communautés étrangères – c'est-à-dire définies en termes de nationalité / ethnicité¹⁶ (chez elles ou dans une diaspora) ou en termes juridiques de citoyenneté (des dieux n'appartenant pas à la religion publique de l'entité politique considérée, par exemple les *sacra peregrina* pour Rome) – jusqu'à des dieux officiellement intégrés à un panthéon public, mais qu'on désignait volontairement comme autres au moyen de singularités dans leurs représentations ou leurs rituels : ainsi lorsqu'une Isis est représentée en Fortuna (ou bien est-ce l'inverse ?), son image double, syncrétique au sens étymologique du terme (la combinaison d'attributs appartenant à deux entités différentes), mais qui, dans les adresses épigraphiques, n'existe que sous la forme Isis Tychè / Ἴσιτύχη (voir *RICIS* II, index p. 771).

Comment ces limites interprétatives du concept d'altérité s'articulent-elles avec le fait que les « dieux des autres » sont – d'abord et avant tout ? – reconnus comme dieux, ou comme « idoles » si l'on change de paradigme avec l'analyse D. Barbu¹⁷ ? Alors, l'identification quitte le seul registre ethnico-culturel. Les « dieux des autres » sont toujours porteurs d'une double « altérité » : celle de l'autre du 'soi' puisqu'ils sont étrangers, et celle du divin, visiblement dominante d'après la documentation puisque les dieux des autres n'en sont pas moins considérés comme des dieux, même (ou surtout ?) lorsqu'on polémique sur leur fausseté. Cette altérité, propre et 'réelle' (dans une fabrique du surnaturel), absolue et universelle, est construite ontologiquement. Platon, dans le *Cratyle* (400 d), a bien prévenu que :

¹⁵ Cf. F. Dupont, *L'altérité incluse. L'identité romaine dans sa relation à la Grèce*, in F. Dupont - E. Vallette-Cagnac (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris 2005, 255-277 : l'« appropriation de l'autre en conservant ou exaspérant son altérité afin de construire sa propre identité » (p. 257).

¹⁶ Le concept d'ethnicité a pour fonction de construire l'altérité ; il est par nature collectif puisqu'il circonscrit la communauté sociale dont les personnes se disent membres ou à laquelle elles sont dites appartenir, cf. J.F. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago 2002.

¹⁷ *Supra*, 31-49.



« nous ne savons rien touchant les dieux (περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν), ni sur eux-mêmes (οὔτε περὶ αὐτῶν), ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux (οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν) ».

Tout « dieu » est un absent qui peut être présent, un invisible qui peut être visible, un « 'tout entier' voir, ouïr, comprendre »¹⁸, qui relève néanmoins des règles sociales de négociation dans la communication. En outre, tous les dieux sont liés entre eux par suite de la représentation mythologique selon laquelle leurs *timai*, leurs places d'honneur, auraient été réparties géographiquement et fonctionnellement¹⁹. Il y a là une 'uniformité' du divin qui déplace l'altérité, de la culture (l'étranger) à l'être (l'autre de l'homme), et qui rend possible les procédures d'*interpretatio* des dieux des autres, qui font reconnaître en tous des dieux familiers²⁰.

« Au contact de l'étranger qui nomme un dieu, de quelque façon que ce soit, on peut donc apprendre à identifier une réalité divine qui vous est déjà familière »²¹.

2. L'*interpretatio* : représentations en dialogue

Une figure essentielle de la représentation des dieux des autres dans l'Antiquité est, bien entendu, l'*interpretatio*, *Graeca ou Romana* : reconnaissance de ses propres dieux dans ceux des peuples avoisinants, qui génère par exemple un Mercure gaulois ou un Neptune africain. La chose peut paraître naïve ou, pire, ethnocentrique. Elle est en tout cas moins exotique qu'on pourrait le penser. N'est-ce pas une forme continuée de l'*interpretatio* qui nous a été transmise dans les cursus de nos humanités lorsque nous avons appris, comme allant de soi, que Zeus le grec était Jupiter le romain, qu'Aphrodite était Vénus, et tout à l'avenant ? On trouve également, dans la pensée chrétienne actuelle, l'idée œcuménique que tous les hommes reconnaissent en fait la même réalité divine sous l'aspect des dieux traditionnels qu'ils ont appris à vénérer.

La conception qui vient d'être mentionnée fait écho à celle de la philosophie antique, telle qu'elle s'exprime par exemple dans le *De natura deorum* de Cicéron (I 30) : les dieux sont partout les mêmes, seuls changent les noms qui les désignent. Plus philosophiquement encore, il est loisible de passer du pluriel au singulier, un ordre du divin, unique par essence, offrant sous l'aspect d'un panthéon une image accessible de ses attributs et de ses pouvoirs. Dans les faits, il semble que l'*interpretatio*

¹⁸ J.-P. Vernant, *Corps obscur, corps éclatant*, in Ch. Malamoud & J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, Paris 1986, 17-58, ici 23.

¹⁹ Lucien de Samosate, *Sur les sacrifices* 10-11, ironise sur cette répartition.

²⁰ Par ex. Hérodote I, 131 : « Les Assyriens appellent Aphrodite Mylitta, les Arabes Alilat, les Perses Mitra (καλέουσι δὲ Ἀσσυριοὶ τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν) ».

²¹ J. Rudhardt, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 209/3 (1992), 219-238, ici 228.

Romana corresponde à une formule plus complexe, à la fois moins théologique et plus proche des attentes culturelles des populations. Essayons d'en préciser la formule.

Si les Anciens n'affirmaient pas l'identité ontologique des dieux étrangers et des leurs, reconnaissaient-ils entre les uns et les autres une simple analogie ? Les dieux jumeaux que Tacite signale dans sa *Germanie* (43, 4), s'ils sont bien Castor et Pollux *interpretatione Romana* (selon les mots de l'auteur latin), n'ont-ils rien de plus qu'une ressemblance avec les dieux romains ? Ils seraient donc différents, mais comparables par leur fonction ou leur personnalité. À interpréter ainsi l'*interpretatio*, on la situerait au plus près des démarches de l'histoire des religions ou du comparatisme ethnologique. Or, à bien lire les sources, il faut en rabattre sur ces lectures trop rationnelles : au mépris du principe de contradiction, on doit plutôt admettre à la fois identité et différence. Les dieux jumeaux des Germains sont et ne sont pas Castor et Pollux. S'il s'agissait de bêtes ou de gens, cela serait difficilement admissible. Mais pour des dieux ?

En fait, l'*interpretatio* semble entrer dans un ensemble de jeux sur l'identité des divinités, des jeux antiques ou plus récents, observés en Europe ou ailleurs, qui reviennent tous à conjuguer étrangement l'un et le multiple : tantôt les destinataires distincts de cultes distincts sont considérés, en quelque façon, comme une même entité ; tantôt un dieu bien identifié est, au niveau des cultes qui lui sont rendus localement, singularisé par un nom, un rite, des pouvoirs spécifiques, et se trouve ainsi pluralisé. L'*interpretatio* relève clairement du premier cas de figure. Les Anciens n'ignorent pas non plus le second, qui correspond à l'usage des épiclèses.

Quoique de sens inverse, les deux démarches sont complémentaires et ont bien des points communs²². Et le fait qu'il en existe des équivalents plus ou moins proches dans d'autres contextes religieux²³ invite à tenter de comprendre ce qui rend ces démarches possibles, et même probables, à deux niveaux au moins : celui des logiques sociales qu'elles expriment, et celui de leur fonctionnement cognitif et du lien qu'elles entretiennent avec la construction d'un monde de la religion.

Imaginons un pays où chaque groupe local – village ou cité – n'aurait d'autres dieux que les siens, désespérément vernaculaires. Cela ne l'aiderait pas à dire à travers eux ses sentiments de proximité ou de distance avec d'autres groupes analogues. Et il y aurait, au bout du compte, beaucoup de dieux de seconde ou d'énième grandeur sur le territoire. Certes la logique serait sauve : à chacun ses divinités, et le principe de contradiction sera bien gardé. Imaginons à présent que des dieux soient à même de signifier à la fois communauté et différence, appartenance commune et singularité. Il y a gros à parier qu'ils seront à la fois communs et

²² Leur continuité est affirmée pour le monde grec par J. Rudhardt, *ibid.*, 219-238.

²³ Des faits comparables à l'*interpretatio* s'observent au Japon, où des dieux locaux relevant d'une strate très ancienne de cultes sont identifiés à des divinités shintô ou bouddhiques (voir par exemple A. Bouchy, *Quand je est l'autre. Altérité et identité dans la possession au Japon*, in *L'Homme* 153 (2000), 207-230, ici 221-222). Un parallèle très direct de l'usage des épiclèses existe dans le catholicisme autour, en particulier, de la Vierge Marie et des nombreux vocables qui lui sont attribués localement (voir M. Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris 2002).



singuliers – tels les dieux panhelléniques du monde grec, aussi souvent singularisés qu’il le fallait par leurs épiclèses –. Voilà donc des raisons sociales, politiques, identitaires, de décliner les dieux. En effet, il vaut mieux vénérer « Jupiter Z » que seulement X ou Y inconnus hors des murs de la cité. Le principe « à chacun ses dieux » ne satisfait pas les chauvinismes s’il se dilue dans un océan de singularités vouées à une reconnaissance très étroite.

Tel est le sens social que pourrait revêtir l’usage des épiclèses dans la désignation des cultes. S’agissant de l’*interpretatio*, c’est surtout dans les provinces de l’Empire, à sa périphérie, que les Romains ont pu se poser la question de l’identité exacte de dieux honorés par les populations locales. Reconnaître chez des étrangers (ou des groupes rattachés depuis peu à l’empire) des versions de ses propres cultes est une manière de les rapprocher de soi, de ne pas les renvoyer dans les lointains étranges et inquiétants de la barbarie. Cela correspond bien à ce que nous savons par ailleurs de la capacité de l’empire romain à assimiler des populations hétérogènes. En outre, des dieux ainsi identifiés pouvaient sans doute devenir plus facilement objets de culte pour les Romains eux-mêmes, tout en entrant dans les stratégies de romanisation des élites locales.

Sur le plan cognitif, à présent, on peut à bon droit s’interroger sur les flottements logiques liés tant aux épiclèses qu’à l’*interpretatio*. Ne nuisent-ils pas à la crédibilité des divinités ? En fait, dans la perspective d’une anthropologie cognitive, il faut accorder un statut dérogatoire aux représentations religieuses. C’est précisément leur caractère contre-intuitif qui les valide comme crédibles, le fait qu’elles soient tenues pour « incroyables mais vraies », devant beaucoup à la légitimité de la source d’information²⁴. Un dieu semblable et autre, nôtre et étranger, est ainsi un piège à pensée qui n’est pas sans mérites. Les dieux ne sortent nullement affaiblis de ces turbulences logiques : c’est dans une frange d’impensable qu’ils se constituent en leur fondamentale altérité par rapport à l’ordinaire des pensées et des pouvoirs des hommes. D’autres usages de l’altérité sont concevables : une entité surnaturelle peut aussi acquérir une présomption de puissance du seul fait qu’elle est étrangère, que son culte est marginal, bizarre ou scandaleux. Les Anciens savaient aussi adopter les dieux des autres en tant que tels, non sans retomber parfois dans les figures rassurantes de l’*interpretatio*. Cybèle la Phrygienne ne peut-elle éventuellement être rapprochée de la Bona Dea²⁵ ?

En fin de compte, comme le note justement Clifford Ando²⁶, l’*interpretatio* nous instruit plus sur la représentation que les Romains se faisaient de leurs dieux que sur leur conception des dieux des autres : « L’identité des dieux, écrit-il, s’avère d’une labilité fâcheuse et déconcertante. Ce ne sont pas seulement leurs noms et leurs formes, ce sont les dieux eux-mêmes qui sont ‘πολυειδής’ et ‘multiplex’ ». Et, en effet, l’*interpretatio* apparaît comme le volet externe d’un jeu sur l’identité des dieux

²⁴ Voir à ce sujet P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, Paris 1997 ; D. Sperber, *Les croyances apparemment irrationnelles*, in *Le savoir des anthropologues*, Paris 1982.

²⁵ Selon une proposition de S. Bletry-Sébé, *L’autel de Loreia Pia à Glanum et les ‘divinités écoutantes’*, in *Revue archéologique de Narbonnaise*, 31 (1998), 155-157.

²⁶ C. Ando, « Interpretatio Romana », in *Classical Philology*, 100/1 (2005), 41-51, ici 49 (ma traduction).

dont l'usage des épiclèses est l'aspect interne aux religions grecque et romaine. Dans un monde où « Mercure X » honoré à tel endroit n'est pas tout à fait le même que « Mercure Y » honoré dans un autre endroit, il n'y a pas de difficulté à admettre un Mercure gaulois ou un Neptune africain, et réciproquement. Certes, comme on l'a dit, les épiclèses semblent pluraliser les divinités là où l'*interpretatio* réduit au contraire la diversité. Elles n'ont pas non plus le même sens social. Il reste que, dans un cas comme dans l'autre, la prolifération indéfinie des dieux, que pourrait induire tant la pluralité fonctionnelle des cultes que la multitude des entités sociales qui les pratiquent, se trouve en fait limitée : on introduit une sorte d'identité générique entre des divinités d'abord radicalement disparates. Un dieu « décliné » n'est pas la même chose qu'une somme de dieux distincts. Tout se passe donc comme s'il existait une sorte d'*optimum* (à la fois social et cognitif) entre trop de dieux infimes et de trop grands dieux effaçant les différences identitaires de leurs adeptes ; un équilibre aussi entre la force centrifuge du multiple et le pouvoir fédérateur de l'un. Point trop n'en faut, ni dans un sens, ni dans l'autre...

3. Des « stratégies de construction » de l'image des dieux des autres ?

Si l'on prend comme observatoire le comportement théorique ou pratique le plus courant des Grecs et des Romains, on dira en première approximation que la question de la représentation des dieux, de leur figuration iconique ou mythique, fut très tôt, dès les Présocratiques, liée à une réflexion sur les dangers et les déséquilibres potentiels de la dévotion. Élaborée en dressant un tableau des origines, cette réflexion en vient à situer les pratiques et les croyances des ancêtres des Grecs et des Romains en parallèle ou contraste avec celles des Barbares, ces « autres » prestigieux ou méprisés²⁷. Cette genèse du comparatisme a conduit à mettre en place divers modèles « théologiques », où une piété qui se revendique modérée et critique s'oppose aussi bien aux superstitions débridées qu'au refus de respecter la multiplicité des dieux imagés. La Grèce et Rome prennent ainsi place à bonne distance à la fois de l'Égypte magicienne adoratrice des animaux sacrés et de Jérusalem où Moïse aurait fait élever, pour un dieu cosmique, un Temple vide. Le judaïsme, puis le christianisme, ne tarderont pas à réagir à ce modèle. C'est dans cette controverse qui ne cesse de rebondir depuis les Alexandrins grecs ou juifs, les historiens romains et les Pères de l'Église, que se sont forgés certains des instruments à partir desquels, et en dépit desquels, aujourd'hui encore, on pense le religieux ou les religions.

L'hébreu *pessel*, que la *Septante* traduit souvent par *eidôlon* (en référence à Platon), est un substantif tiré du verbe *pissel* : « tailler », « sculpter ». Avec le regard juif, puis chrétien, l'idole (image trompeuse, évanescence, vaine) entre en scène comme instrument privilégié d'une construction polémique de l'autre²⁸. Dans l'*Épître aux Galates* (5, 19-21 ; cf. aussi 1 Cor. 6, 9-11), l'« idolâtrie » apparaît parmi une liste de

²⁷ P. Borgeaud, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004, 37-42 (p. 39-45 de l'édition de poche, Points Histoire, 2010).

²⁸ Cf. D. Barbu, *supra*, 31-49.



vices, d'« œuvres de la chair » : « fornication (*porneia*), impureté (*akatharsia*), débauche (*aselgeia*), idolâtrie (*eidôlatria*), sorcellerie (*pharmakeia*), haines (*ekhthrai*), discorde (*eris*), jalousie (*zêlos*), colères (*thumoi*), rivalités (*epitheiai*), dissensions (*dikhostasiai*), factions (*aireseis*), envies (*phtonoi*), beuveries (*methai*), orgies (*kômoi*) et autres choses semblables ». Les procédés narratifs qu'Ephrem le Syrien emploie pour présenter et représenter les « dieux » des Manichéens vont dans le même sens²⁹.

À l'arrière-plan de telles « stratégies de construction » de l'image des dieux des autres, il convient donc de relever l'importance des sentiments suscités par la diversité et la surprenante originalité des rites et des prohibitions, des interdits et des tabous rencontrés chez les voisins égyptiens, scythes, perses ou indiens... L'examen de ces étranges institutions entraîne la fabrication d'un imaginaire évidemment solidaire de réactions transculturelles. Elle permet aussi de revenir sur ce qui, au cœur du monde classique, résiste à l'assimilation, comme une instance nécessaire d'altérité « à l'intérieur », ou « de l'intérieur ». Le regard d'Hérodote se déplace des interdits égyptiens en direction des tabous pythagoriciens. Alors que son examen des cultes de Samothrace l'incite à postuler une origine égyptienne aux difformes Cabires (on pense à des figures comme Bès), le regard de l'archéologue d'aujourd'hui sur les Cabires réels (ceux de Béotie) décèle en l'iconographie du sanctuaire de la périphérie thébaine l'intention de faire de Kabiros lui-même (qui n'est pas caricaturé, contrairement à ses acolytes) une sorte de variante de Dionysos (l'étranger de l'intérieur)³⁰. Ici on peut parler d'une tactique (conjoncturelle) de fabrication d'images, plutôt que d'une stratégie.

Mais quand on aborde la construction d'un imaginaire global des dieux des autres, on est tenté de parler d'une stratégie aux multiples procédures. Avec les rites attribués à Nectanebo par le *Roman d'Alexandre*³¹, on observe beaucoup plus qu'une touche ponctuelle d'exotisme ; l'écho réadapté d'une ancienne réalité culturelle (indéniablement présente dans la mémoire tardo-antique) vient à l'appui de récits visant à dé-légitimer le souverain égyptien, en détournant « à la grecque » de grands « classiques » du Nouvel Empire. La pratique de l'Ammon de Siwah évolue dans le sens d'une récupération avec transformation. Et dans les *Métamorphoses* d'Apulée, le jeu sur l'altérité dédouble l'« étrangère » : la Déesse Syrienne forme une sorte de figure antithétique et sauvage de la vénérable Déesse Isis³².

Une stratégie de l'imaginaire peut fonctionner même dans l'absence de l'objet. Comme nous l'a rappelé Guillaume Ducoeur³³, la plupart des auteurs anciens qui parlent de l'Inde n'y ont pas mis les pieds. Ils construisent leurs discours sur ceux de devanciers lointains, dont il est très difficile de reconstituer ce qu'ils ont pu effectivement contempler sur sol indien. Une série de méprises successives, somme toute inévitables, ont abouti à la production de clichés. Il s'agit là d'un processus fortement marqué par ce que François Hartog avait appelé jadis une « rhétorique

²⁹ Cf. F. Ruani, *supra*, 159-176.

³⁰ Cf. A.-F. Jaccottet, *supra*, 1-16.

³¹ Cf. Ph. Matthey, *supra*, 129-142.

³² Cf. J. Soler, *supra*, 17-29.

³³ Cf. *supra*, 143-158.

de l'altérité »³⁴. Il peut y avoir cependant des degrés dans la mise en œuvre de cette rhétorique d'altérité, comme le rappellent chacun à sa manière Carmine Pisano et Beate Pongratz-Leisten³⁵. Une enquête prenant comme point de départ non pas le monde classique, mais l'Ancien Orient, montre à l'évidence à quel point, en effet, il est difficile de percevoir l'autre comme vraiment autre. Son intégration dans les catégories du même, à l'aide de différentes procédures (assimilation, intégration) apparaît beaucoup plus acceptable qu'un simple transfert sans « traduction ».

Et pourtant il existe bel et bien de tels transferts : à Sidon, la tribune d'Eshmun présente des reliefs parfaitement grecs dans leur style, avec des dieux appelant des cérémonies grecques correspondant à première vue à ce qui était pratiqué à Athènes. Il ne s'agit pas d'un simple emprunt iconographique, où Apollon servirait à figurer Eshmun « par procuration ». Comme l'a montré Catherine Apicella³⁶, un examen attentif des reliefs figurés et de la topographie du sanctuaire, fait pencher en faveur du culte d'un Apollon parfaitement grec introduit à Sidon en absence de colons grecs, par un souverain local, avant d'être finalement récupéré et réinterprété en culte d'un dieu sidonien, par une guilde, une corporation d'artisans locaux qui en fait sa divinité protectrice.

L'examen attentif des procédures de réactions et de contre-réactions, dans des contextes chaque fois spécifiques, montre donc combien variées, et souvent dépourvues de toute « stratégie », apparaissent les multiples constructions d'images des dieux des autres.

4. Des niveaux de « langage »

La spécificité des contextes, qui vient juste d'être soulignée, tient en partie – mais en partie seulement – à la multiplicité des supports qui expriment et véhiculent les constructions au cœur de notre réflexion. Les textes, les images, la gestion ou l'organisation de l'espace sont autant de « langages » qui expriment l'altérité. Si, comme le dit Thémistios, le maître de l'univers se réjouit de la *poikilia* (des cultes), l'historien aussi tire profit de la *poikilia* de ses modes d'expression, pourvu qu'il soit sensible aux particularités de chacun d'entre eux. Ainsi, la rhétorique de l'altérité, d'Hérodote à Lucien et aux Pères de l'Église – mais on pourrait remonter aux inscriptions royales assyriennes ou égyptiennes – fonctionne-t-elle sur la base de procédés discursifs récurrents, évoqués ci-dessus. Inversion, analogie et comparaison alimentent un effet de miroir déformant, explicite ou implicite. Jusqu'à l'émergence du christianisme, ces productions discursives sont régies par un régime que l'on pourrait qualifier de « coutumier ». Rangée dès Hérodote au titre des *nomoi*, ce que nous appelons la « religion » relève d'une pratique traditionnelle, ancestrale, culturellement déterminée. J. Rudhardt soulignait le fait que, dans les passages d'Hérodote relatifs aux *nomoi* des peuples étrangers, les pratiques culturelles côtoient les

³⁴ Cf. *supra*, 240.

³⁵ Cf. *supra*, 51-64 et 83-111.

³⁶ *Supra*, 177-192.



caractéristiques alimentaires, les habitudes guerrières, les spécificités vestimentaires ou les usages matrimoniaux³⁷. Les *nomoi* varient selon les peuples, et l'ethnographe-historien mesure donc assez naturellement, sans forcément exprimer un jugement de valeur, un écart par rapport à ce qu'il connaît ou pratique. Inversion et analogie sont donc des figures de la comparaison et balisent un genre littéraire dont on trouve après Hérodote diverses illustrations intéressantes, comme les *Questions grecques et romaines* de Plutarque³⁸. Lucien en propose du reste dans son traité *Sur la Déesse syrienne* une interprétation satirique reposant sur la prolifération des rapprochements entre divinités qui finit par vider la réalité indigène de sa substance et de son sens³⁹. Joëlle Soler montre, dans le présent volume⁴⁰, comment de comparaison en comparaison, Apulée, représentant d'une veine satirique teintée de xénophobie à la romaine, finit par amplifier les oppositions au point de faire de la Déesse syrienne un paradigme outrancier d'altérité-repoussoir, dans le cadre d'une fiction qui fait des épreuves initiatiques le révélateur de ce qui est (pour certains) *religiously correct*. Ces quelques exemples d'intertextualité montrent la plasticité des techniques discursives qui, tout en dérivant d'une appréhension commune de l'altérité comme manifestation de la *poikilia* des traditions, touchent à divers registres, les emboîtent, les déforment ou les amplifient. L'altérité est rarement – voire jamais – une finalité en soi. Elle n'est qu'un élément de discours tantôt narratif, tantôt rhétorique, voire « humoristique » ou « critique », mais elle n'est pas théorisée ni érigée en « absolu ».

Avec le passage à un « régime de vérité », que reflètent les écrits patristiques, la donne va changer. Le livre fait désormais autorité : il permet de tout mesurer à l'aune d'une doctrine écrite. Sans adhérer en tout et pour tout au modèle de la « distinction mosaïque » de Jan Assmann⁴¹, on doit cependant reconnaître que l'altérité, avec son cortège de *poikilia*, adopte des teintes discursives différentes. Les hérésies, ces choix mal posés, sont dénoncées comme des adhésions à une altérité irréductible. Éphrem de Nisibe, que Flavia Ruani porte à notre attention⁴², même s'il capte l'altérité à travers le prisme de sa propre conception du Dieu unique, n'en déclare pas moins le dieu des Manichéens « hors jeu ». Il est du reste intéressant de noter que la variété des références qui construisent sa personnalité est un élément majeur de sa déconsidération. Chacun connaît les longs catalogues de peuples pratiquant le sacrifice humain, tels qu'ils sont dressés par les Pères de l'Église : la comparaison ethnocentrée a cédé sa place à l'opposition binaire entre vérité et erreur. Si Eschyle affirmait encore prudemment que « le dessein de Zeus n'est pas facile à saisir » et que « cachées et recouvertes d'ombres profondes, les voies de la pensée divine vont à leur but d'une manière telle qu'on ne peut les connaître »⁴³, les

³⁷ J. RUDHART, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères... cit.*

³⁸ P. Payen (éd.), *Plutarque. Grecs et Romains en questions*, Saint-Bertrand-de-Comminges 1998 ; P. Payen et alii (éd.), *Plutarque. Grecs et Romains en parallèle*, Paris 1999.

³⁹ C. Pisano, « Satira e Contro-Storia nel *De Syria Dea* di Luciano », à paraître dans *Mythos* 5 (2012).

⁴⁰ *Supra*, 17-29.

⁴¹ J. Assmann, *Le prix du monothéisme*, Paris 2007 (1^e éd. 2003).

⁴² *Supra*, 159-176.

⁴³ Eschyle, *Suppliantes* 86-87 et 92-94.

auteurs chrétiens, pour qui « les pensées du Seigneur sont impénétrables »⁴⁴, n'hésitent cependant pas à tracer une ligne entre orthodoxie et hétérodoxie, qui fait de l'altérité non plus une simple différence, mais une déviance.

Les images recourent à des procédés analogues, comme l'inversion, la déformation, l'amplification, qui ont pour effet de rendre une représentation divine étrange, effrayante ou ridicule. Anne-Françoise Jaccottet montre bien comment les images de ces êtres petits et grotesques créent un effet de décalage qui stigmatise une altérité⁴⁵. Laquelle altérité est cependant en partie « digérée », « assimilée », voire « neutralisée », dans le cadre du culte rendu au *Cabirion* de Thèbes où les Cabires sont intégrés au sein d'un espace culturel aux paramètres pourtant bien singuliers : pas de temple, pas d'autel, des constructions circulaires... Cet exemple invite à réfléchir sur le fait que les divers types de « discours » – celui des textes, des images, des espaces – sont modulés en fonction de leurs destinataires et de leurs contextes d'usage. L'altérité n'est donc pas une condition acquise ou reconnue 'une fois pour toutes' ; elle n'a rien d'ontologique. Les mêmes Cabires, à Thèbes, sont simultanément représentés sous des traits déformés et sous un aspect « normal », sans que cela empêche leurs fidèles de les identifier.

Les images, par rapport aux textes, pourraient bien avoir une faculté combinatoire majeure. Un Sidonien se rendant au sanctuaire d'Eshmoun à Bostan esh-Sheikh, à la périphérie de la capitale du royaume, et regardant les images qui décorent la Tribune d'Eshmoun, dont Catherine Apicella propose une lecture suggestive⁴⁶, voyait assurément une farandole de jeunes filles et un Apollon citharède. Mais que voyait-il d'autre ? En tournant à peine la tête, il voyait, au milieu d'un grand bassin, le trône vide d'Astarté, symbole d'un langage iconographique « traditionnel », évoquant la puissance d'une présence divine par l'absence d'image ; un langage ancestral, partagé, d'une efficacité différente. La plastique des robes mouvantes, des dieux rassemblés de style grec qui ornent la Tribune, créent pour le coup un effet de contraste ou, peut-être, de dialogue. Comme les textes, voire même plus qu'eux, les images jouent de l'ambivalence ; elles sollicitent l'interaction entre ce que l'on voit, ce que l'on sait, le contexte, voire les textes, car, par delà l'image d'Apollon jouant de la lyre, n'est-on pas tenté de percevoir un écho à l'*Hymne homérique* qui invoque le dieu dont le cœur, à Délos,

« atteint le comble de la joie lorsqu'y sont rassemblés les Ioniens aux longues tuniques avec leurs enfants et leurs nobles épouses » (146-148) ?

Dans la mesure où la connaissance des dieux, à commencer par celle de leurs appellations, n'est en rien un savoir exact, *a fortiori* lorsqu'il est question des « dieux

⁴⁴ *Psaumes* 139, 17.

⁴⁵ *Supra*, pp. 1-16.

⁴⁶ Voir la figure *supra*, p. 180. Pour une lecture quelque peu différente, voir C. Bonnet, « Lorsque les 'autres' entrent dans la danse... Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multi-culturel », in P. Payen - E. Scheid-Tissinier (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout 2012, sous presse.



des autres », on se trouve confronté à des « langages » allusifs qui « suggère(nt) plutôt que d'énoncer »⁴⁷.

Qu'il nous soit permis de terminer ces considérations conclusives d'un Colloque qui s'est tenu à Toulouse par une citation de Voltaire, auteur en 1763 d'un *Traité sur la tolérance* qui fit suite à l'affaire Calas et à la condamnation à mort de Jean Calas par le Parlement de Toulouse en mars 1762. Voltaire y suggère l'idée d'une « religion du genre humain » par delà les différences et renoue avec le régime du *nomos*:

« Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble : c'était une association du genre humain. [...] On ne manquait jamais de vénérer les dieux même de ses ennemis. Les Troyens adressaient des prières aux dieux qui combattaient pour les Grecs. Alexandre alla consulter dans les déserts de la Libye le dieu Ammon, auquel les Grecs donnèrent le nom de *Zeus*, et les Latins, de *Jupiter*, quoique les uns et les autres eussent leur *Jupiter* et leur *Zeus* chez eux ».

Jean-Pierre ALBERT (EHESS - Université de Toulouse-UTM)

Nicole BELAYCHE (EPHE-Section des sciences religieuses)

Corinne BONNET (Université de Toulouse-UTM/IUF)

Philippe BORGEAUD (Université de Genève)

⁴⁷ J. Rudhardt, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères... cit.*, 235.