



HAL
open science

Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IV et au début du Ve siècle

Anne-Valérie Pont

► **To cite this version:**

Anne-Valérie Pont. Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IV et au début du Ve siècle. *Revue des Études Grecques*, 2004, 117 (2), pp.546-577. 10.3406/reg.2004.4592 . hal-04425264

HAL Id: hal-04425264

<https://hal.science/hal-04425264>

Submitted on 30 Jan 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IV et au début du Ve siècle

Anne-Valérie Pont

Citer ce document / Cite this document :

Pont Anne-Valérie. Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IV et au début du Ve siècle. In: Revue des Études Grecques, tome 117, Juillet-décembre 2004. pp. 546-577;

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.2004.4592>

https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2004_num_117_2_4592

Fichier pdf généré le 19/04/2018

Résumé

L'étude de l'évolution du paysage religieux grec traditionnel de l'ancienne province d'Asie à la fin de l'Antiquité permet de proposer l'hypothèse de la survie d'espaces sacrés au cœur de l'espace urbain à une date avancée. Les temples et les statues de divinités ont disparu du paysage urbain au cours la deuxième moitié du IV^e siècle : leur intégrité n'est plus assurée, ils sont détruits ou convertis. Cependant, les notables et les gouverneurs païens ont pu dans des épigrammes commémorant des actions édilitaires, et faisant appel à un groupe précis de divinités, inscrire dans les cités du IV^e et du V^e siècle des marques discrètes de l'ancienne religion, notamment à Aphrodisias, Érythrées, Philadelphie de Lydie et Hiéropolis.

Abstract

The evolution of sacred pagan landscapes in the former province of Asia in Late Antiquity leads to hypothesize the survival of sacred spaces in the heart of urban landscapes late in the Vth century. Temples and statues of gods actually disappeared during the second half of the IVth century, as their integrity was threatened ; usually they were destroyed, deserted or converted. However members of the leading class of the cities and pagan governors were able to commemorate in epigrams the way they restored a precise type of monuments, involving a group of divinities who were more than mere poetry : these buildings were discreet landmarks of the pagan religion as some epigrams show in Aphrodisias, Erythrai, Philadelphia of Lydia and Hierapolis in Phrygia.

Anne-Valérie PONT

LE PAYSAGE RELIGIEUX GREC
TRADITIONNEL DANS LES CITÉS
D'ASIE MINEURE OCCIDENTALE,
AU IV^e ET AU DÉBUT DU V^e SIÈCLE *

RÉSUMÉ. — L'étude de l'évolution du paysage religieux grec traditionnel de l'ancienne province d'Asie à la fin de l'Antiquité permet de proposer l'hypothèse de la survie d'espaces sacrés au cœur de l'espace urbain à une date avancée. Les temples et les statues de divinités ont disparu du paysage urbain au cours la deuxième moitié du IV^e siècle : leur intégrité n'est plus assurée, ils sont détruits ou convertis. Cependant, les notables et les gouverneurs païens ont pu dans des épigrammes commémorant des actions édilitaires, et faisant appel à un groupe précis de divinités, inscrire dans les cités du IV^e et du V^e siècle des marques discrètes de l'ancienne religion, notamment à Aphrodisias, Érythrées, Philadelphie de Lydie et Hiérapolis.

* Je tiens à remercier M^{me} Nicole Belayche qui m'a invitée à présenter une première version de ce travail lors d'une séance de son séminaire de l'École Pratique des Hautes Études en janvier 2004, ainsi que M. Jean-Pierre Martin pour ses conseils.

J'utilise les abréviations suivantes :

- R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I. *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Munich, Leipzig, 1998 = *Steinepigramme I*.
R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, II. *Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, Leipzig, 2001 = *Steinepigramme II*.
R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, III. *Der « Ferne Osten » und das Landesinnere bis zum Tauros*, Munich, Leipzig, 2001 = *Steinepigramme III*.
Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, JRS Monograph 5, Londres, 1989 = *ALA*.
Les traductions dont l'origine n'est pas indiquée sont de mon fait.

REG tome 117 (2004/2), 546-577.

ABSTRACT. — The evolution of sacred pagan landscapes in the former province of Asia in Late Antiquity leads to hypothesize the survival of sacred spaces in the heart of urban landscapes late in the Vth century. Temples and statues of gods actually disappeared during the second half of the IVth century, as their integrity was threatened; usually they were destroyed, deserted or converted. However members of the leading class of the cities and pagan governors were able to commemorate in epigrams the way they restored a precise type of monuments, involving a group of divinities who were more than mere poetry: these buildings were discreet landmarks of the pagan religion as some epigrams show in Aphrodisias, Erythrai, Philadelphia of Lydia and Hierapolis in Phrygia.

Au début du iv^e siècle ap. J.-C., les temples, les statues divines et les inscriptions honorant les dieux de la religion grecque traditionnelle emplissent le paysage urbain. Cette suprématie est bientôt remise en question : elle offense les chrétiens qui habitent les cités et qui attachent à ces éléments du paysage urbain des valeurs souvent très négatives. Aussi devient-il un enjeu brûlant entre les tenants des deux religions. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe s'exclame dans un discours qu'il a composé à l'occasion de la dédicace de l'église de Tyr¹ : « Quel roi est aussi puissant (que Jésus-Christ), dirige son armée après sa mort, dresse des trophées contre ses ennemis, remplit tout lieu, toute contrée, toute cité, tant grecque que barbare, des dédicaces de ses maisons royales et de ses temples divins, telles que les ornements et les offrandes magnifiques de ce temple où nous sommes ? ». Les églises sont bien une marque victorieuse dans le paysage des cités; mais il est probable que de leur côté les fidèles de la religion grecque traditionnelle dans l'ancienne province d'Asie ont dû continuer de voir le paysage de leur cité tel qu'il était depuis toujours, marqué par des mythes qui n'étaient pas seulement littéraires, habité par des divinités qui n'étaient pas seulement des allégories.

Nous retenons de la notion de paysage le sens topographique et les valeurs culturelles et religieuses, construites par la communauté qui l'habite, valeurs qui se rattachent aux éléments qui le jalonnent, et non les actions accomplies par les hommes au sein de cet espace, comme les rituels et les processions². Le paysage religieux grec traditionnel comporte donc les bâtiments et les espaces dédiés au culte qui se trouvent dans l'espace public, les

¹ Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, X, 4, 20 (trad. de G. Bardy revue par L. Neyrand, Éditions du Cerf, Paris, 2003).

² Cette définition est plus adaptée à la période que nous étudions, à cause des lois qui interdisent bientôt la pratique rituelle de la religion traditionnelle grecque.

sanctuaires et les temples urbains et extra-urbains; en effet, certains des temples les plus renommés ou les plus chers à une cité se trouvent hors des murs de la ville, mais sont souvent reliés à elle de manière monumentale, soulignant avec majesté le rapport qu'ils entretiennent avec la communauté urbaine et l'identité civique. Les statues des divinités se trouvent dans ces lieux de culte de tailles et de statuts différents; elles se dressent aussi dans tous les espaces publics. Les inscriptions sont également un enjeu dans le paysage urbain, comme le montre cette remarque d'Eusèbe : « Les empereurs les plus éminents de tous (il s'agit de Constantin et de Licinius), conscients de l'honneur qu'ils avaient obtenu de Dieu, se mirent [...] à proclamer [le Christ] Sauveur sur des monuments, inscrivant en caractères impériaux, pour une impérissable mémoire, ses vertus, ses victoires contre les impies, au milieu de la ville qui règne sur les villes de la terre³. » Au cours du iv^e siècle, la sensibilité à la présence du nom des divinités païennes ou du Dieu chrétien dans l'espace public se fait plus aiguë. Les inscriptions peuvent être particulièrement visibles, comme les dédicaces de monuments qui se trouvent souvent sur des architraves où la hauteur des lettres, par souci de lisibilité, peut atteindre une dizaine de centimètres (à la différence des inscriptions honorifiques aux caractères plus petits); ce sont également les bases des statues de ces divinités. Les hommes qui parcourent les cités au iv^e siècle dans un contexte de cohabitation ou de concurrence plus ou moins pacifique avec une autre religion ont vis-à-vis de ces trois éléments⁴ que nous venons de proposer des réactions qui ne sont plus celles de leurs ancêtres. Face à des politiques impériales parfois menaçantes et définitivement hostiles à partir des années 380, à des gouverneurs

³ Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, X, 4, 16 (*op. cit.* n. 1). Pour l'épigraphie du Haut-Empire, cf. L. Robert, « L'histoire et ses méthodes », *Encyclopédie de la Pléiade*, 1961, p. 453-497 = *OMS V*, p. 87 (sur l'importance de la localisation et des conditions de lieu); M. Corbier, « L'écriture dans l'espace public romain », dans *L'Urbs, paysage urbain et histoire*, Rome, 1987, p. 27-60 (cet article sur Rome montre l'omniprésence de l'écrit dans le paysage urbain, et présente un modèle de réflexion applicable aux villes d'Orient, à l'épigraphie très riche); W. Eck, « Öffentlichkeit, Monument und Inschrift », *Actes du 11^e congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Actes, II, Rome, 1999, p. 55-76, qui commence son essai avec cette phrase de Pline l'Ancien, montrant clairement un des principaux enjeux de l'épigraphie honorifique et monumentale, qui est celui de la mémoire et de la continuité historique : « (*terra*) *etiam monumenta ac titulos gerens nomenque prorogans nostrum et memoriam extendens contra brevitatem aevi* » (*N.H.*, II, 154).

⁴ Les sources sur les cimetières païens paraissent peu nombreuses. Cependant la demande de Julien au grand-prêtre Arsacius, *Ep.* 84, à Pessinonte en Galatia Salutaris, de préserver les cimetières païens est au cœur de notre propos : ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια. Cette demande a lieu en 362.

et à un personnel provincial à l'attitude diverse, et à des rivalités et des compromis au sein des conseils des cités, des réactions de défense, des stratégies de contournement se font jour pour que le paysage de la cité garde, discrètement, l'empreinte des anciens dieux.

Ceci pose le problème de la définition des aires sacrées. Ce sont d'abord les temples et les sanctuaires, tels que les définissait Pollux⁵ : l'endroit où se pratique le culte des dieux est un *ιερόν* ou un *ναός*, ce dernier étant défini comme le temple, l'édifice construit, orné de statues, et l'espace consacré où est érigé cet édifice est le *τέμενος*; mais un groupe d'inscriptions provenant de l'ancienne province d'Asie, qui commémorent la restauration de fontaines, de grottes ou de bois sacrés, et qui citent des divinités, invite à considérer qu'après 380, des espaces plus discrètement réservés aux dieux grecs, et en particulier aux Nymphes, continuent d'exister. Les statues de divinités étaient considérées comme le siège des démons par les chrétiens, car elles étaient porteuses du sacré pour les païens⁶, aussi leur subsistance dans le paysage urbain est-elle difficile dans la deuxième moitié du IV^e siècle, y compris dans les lieux qui ne sont pas spécifiquement dédiés au culte païen. Enfin, la diminution du nombre d'inscriptions mentionnant des divinités païennes, bien que difficile à évaluer, est frappante : peut-on considérer que la mention apparemment plus littéraire de ces divinités dans des épigrammes à tonalité homérique, commémorant la construction ou la restauration d'édifices souvent liés aux eaux comme des fontaines ou des grottes artificielles, tient lieu d'un tribut religieux plus discret mais néanmoins bien vivant ? À quel cercle politique, social, culturel appartiennent les auteurs des inscriptions qui mentionnent l'entretien du paysage sacré traditionnel ? Quelle est la position de la cité face à ces interventions, au moment où le paysage religieux devient un enjeu religieux, culturel et politique, parfois dangereux ? Les notables des cités habitués à marquer de leur empreinte l'espace public par des constructions et des dédicaces qui citent leur nom, ont-ils subitement renoncé à leurs

⁵ Pollux, *Onomasticon*, I, 6-10.

⁶ Cf. notamment B. Caseau, « Sacred Landscapes », dans Gl. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (éd.), *Interpreting Late Antiquity, Essays on the Postclassical World*, Harvard University Press, 2001, p. 33-35; sur l'attitude diverse des chrétiens, dont l'élite cultivée cherche dans un second temps à préserver ce qu'elle considère comme un patrimoine artistique en Afrique, Cl. Lepelley, « Le musée des statues divines, la volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », *Cahiers archéologiques* 42 (1994), p. 5-15. Les inscriptions asiatiques ne permettent pas de déceler une attitude comparable de la part des élites chrétiennes.

habitudes édilitaires religieuses, dans des cités (avant tout en Ionie, terre de culture grecque très ancienne) où l'identité civique, une certaine morale de classe consistant à orner le paysage urbain en contribuant en particulier à la beauté des sanctuaires, et la religion traditionnelle ont tissé des liens extrêmement étroits depuis des siècles ?

Dans l'ensemble géographique recouvrant l'ancienne province d'Asie et plus largement en Asie Mineure occidentale, la documentation, avant tout archéologique et épigraphique, est très inégalement répartie. Ce dossier est très différent de celui des inscriptions latines étudiées pour l'Afrique et l'Italie par Cl. Lepelley⁷, moins abondant aussi. Nous voulons mener cette analyse du point de vue des adeptes de l'ancienne religion grecque⁸, dont l'historiographie a désormais bien établi qu'ils conservent une position éminente au sein des cités, dans leur conseil notamment, au iv^e et encore au v^e siècle⁹. La localisation au sein de l'espace urbain et péri-urbain des temples qui ont reçu un lieu de culte chrétien, problème étudié dans une bibliographie importante¹⁰, peut encore donner des indications sur les lieux

⁷ Cf. Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Coll. des Études Augustiniennes, 1979 (tome I) et 1981 (tome II); *id.*, « Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire », dans M. Christol, S. Demougin, Y. Duval, Cl. Lepelley et L. Pietri (éd.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au iv^e s. ap. J.-C.*, Rome, 1992, p. 353-371; *id.*, « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans H. Inglebert (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris, 2002, p. 271-285.

⁸ B. Caseau, *loc. cit.* (n. 6), propose une étude du point de vue païen puis chrétien, pour tout l'empire romain.

⁹ Voir en particulier les développements de Ch. Roueché dans *Aphrodisias in Late Antiquity*, *JRS Monograph* 5, Londres, 1989.

¹⁰ D'une manière générale dans le monde romain, J.-P. Caillet, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », dans Cl. Lepelley (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale, de la fin du iii^e s. à l'avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, p. 191-211; pour l'Asie Mineure, les références les plus complètes sont données par F. W. Deichmann, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *JDAI* 54 (1939), p. 105-136 (catalogue des temples transformés en Asie p. 128-130); sur Aphrodisias, R. Cormack, « The Temple as the Cathedral », dans Ch. Roueché, K. T. Erim (éd.), *Aphrodisias Papers* I, *JRA Suppl. Series* 1, 1990, p. 75-88 (la conversion du temple d'Aphrodite en cathédrale est peut-être liée à la visite de l'empereur Théodose II en 443); G. Fowden, « Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire », *Journal of Theological Studies* 29, 1 (1978), p. 53-78; R. P. C. Hanson, « The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries », *Journal of Semitic Studies* 23 (1978), p. 257-267; J.-M. Spieser, « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », dans U. Jantzen (éd.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (Symposion Olympia, 1974)*, Tübingen, 1976; enfin, sur la Grèce continentale : L. Foschia, « La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale », *REG* 113 (2000), p. 413-434, qui indique des références bibliographiques supplémentaires sur ce thème, pour l'ensemble du monde romain (p. 413-414 et p. 415 n. 2); un bilan bibliographique sur l'Antiquité

qui se révèlent intéresser les deux communautés, éventuellement pour des raisons différentes.

Positions dans la première moitié du iv^e s.

Au iv^e siècle, les constructions de nouveaux temples ont cessé. Cependant, le paysage religieux grec traditionnel ne connaît pas de déperdition notable en Asie dans les premières décennies du iv^e siècle. Les sanctuaires extra-urbains connaissent le sort le plus inégal : le fonctionnement du sanctuaire d'Apollon de Didymes et de celui de Zeus à Panamara près de Stratonicee de Carie témoigne d'un prestige conservé, tandis que les sanctuaires d'Artémis près d'Éphèse et de Sardes, et l'Asklépiéion de Pergame, bien qu'ils soient des sanctuaires panhelléniques extrêmement réputés, périssent rapidement¹¹ : la deuxième moitié du iii^e siècle a été périlleuse, pour des raisons qui ne sont pas liées à la religion mais aux guerres, aux invasions barbares, à l'insécurité¹², aux pirates.

Même si le paysage religieux grec traditionnel ne connaît plus que rarement des embellissements ou des constructions qui en accroissent l'extension et le lustre, il existe des lieux de culte vivants tout au long du iv^e siècle. À Samos, une dédicace à Héra et aux Tétrarques par la cité de Samos suggère peut-être une intervention sur le « périptère romain » du sanctuaire d'Héra en 308-311 ap. J.-C. : elle aurait pu être apposée sur le bâtiment au moment de son agrandissement¹³. La fête la plus brillante

tardive et l'évolution de l'urbanisme des cités, par L. Lavan, « The Late-Antique City : a Bibliographic Essay », dans L. Lavan (éd.), *Recent Research in Late-Antique Urbanism, Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Series 42, 2001, p. 9-27, et en particulier p. 19, « The Christianization of Urban Topography » : il s'agit non des modalités de la persistance des monuments païens dans la topographie urbaine, mais de la construction et de l'apparition des églises dans les villes.

¹¹ Voir respectivement Cl. Foss, *Ephesus After Antiquity : a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, 1979, p. 86 ; *id.*, *Byzantine and Turkish Sardis*, Harvard, 1976, p. 27-28, G. M. A. Hanfmann (dir.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times, Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958-1975*, Harvard University Press, 1983 ; O. Ziegenaus, *Das Asklepieion, 3. Teil, die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks*, Berlin, 1981, p. 101-102 : dès la fin du iii^e siècle des morts sont enterrés dans le *temenos* de l'Asklépiéion.

¹² Cf. les commentaires de G. Cousin et G. Deschamps, « Inscriptions du temple de Zeus Panamaros », *BCH* 12 (1888), p. 103-104 sur Stratonicee de Carie.

¹³ En 1960, P. Herrmann a publié une inscription mentionnant des Césars au datif avec ce commentaire : « der Weihung, die möglicherweise eine Bauinschrift darstellt... » (« Inschriften aus dem Heraion von Samos », *Ath. Mitt.* 75 (1960), p. 127-128, n. 28). Ce fragment est complété par d'autres dans l'édition des inscriptions de Samos en 2003, *IG XII*, 6, 2, 610, il proviendrait du « périptère romain » qui d'après H. Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos*, Athènes, 1981, p. 82-84, aurait été agrandi au plus tôt au iii^e siècle.

qu'aurait connu le sanctuaire de Zeus à Panamara sur le territoire de Stratonice de Carie a lieu en 311 ap. J.-C. : Marcus Sempromnius Aruncius Theodotus, le prêtre qui la finance, fait inscrire ses bienfaits dans le portique construit par son ancêtre¹⁴. À Hiéropolis en Phrygie, le temple d'Apollon et l'aire sacrée du Plutonion, intégrés à l'espace urbain, connaissent une fréquentation continue au iv^e siècle¹⁵, de même que le sanctuaire de la Meter Steunene à Aizanoi¹⁶ : des réfections utilisant des éléments de remploi sont faites sur le portique en marbre qui mène d'Aizanoi au sanctuaire, dans le courant du iv^e siècle. Enfin Nicomédie telle que la décrit Libanius en 358 ap. J.-C., ruinée par un tremblement de terre, a perdu « la foule de ses sanctuaires¹⁷ », τὸ ἱερῶν πλῆθος. Il mentionne aussi le port et des monuments civiques comme les βουλευτήρια¹⁸, suivant les règles de l'éloge des cités¹⁹ : encore à cette date, le païen qu'est Libanius conçoit le paysage urbain comme on le faisait au Haut-Empire, quand la cité s'enorgueillissait de ses monuments publics, au premier rang desquels les sanctuaires. Ce constat permet d'envisager combien les chrétiens et les tenants de la

¹⁴ En dernier lieu, *IGSK Stratonikeia*, 21, 310.

¹⁵ G. Bejor, *Hierapolis, scavi e ricerche III. Le statue*, *Archeologica* 99, Rome, 1991, p. 51.

¹⁶ K. Rheidt, « Römischer Luxus, anatolisches Erbe. Aizanoi in Phrygien. Entdeckung, Ausgrabung und neue Forschungsergebnisse », *Antike Welt* 28 (1997), p. 479-499. Cf. les commentaires, sur cette grotte, de St. Mitchell, *Anatolia, Land, Men and Gods in Asia Minor*, vol. II, *The Rise of the Church*, Oxford, 1993, p. 18-19 : elle était réputée pour être le lieu de naissance de Zeus.

¹⁷ Les principaux édifices religieux des dieux grecs dans la cité sont recensés par H.-L. Fernoux, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine*, Lyon, 2004, p. 384-385, avec la bibliographie. Il faut rajouter les temples du culte impérial : S. Price, *Rituals and Power*, Cambridge, 1984, p. 266, n. 100 et 102.

¹⁸ Libanius, *Or.*, LXI, 8, « Monodie sur Nicomédie » : βουλευτήρια δὲ καὶ χωρία λόγων καὶ ἱερῶν πλῆθος καὶ λουτρῶν μεγέθη καὶ λιμένος καιρὸν εἶδον μὲν, δηλώσαι δὲ οὐκ ἂν δυναίμην.

¹⁹ Voir, pour l'Asie Mineure au iii^e siècle, Ménandre le Rhéteur, *Traité* II, 386, D. A. Russell et N. G. Wilson (éd.), *Menander Rhetor*, Oxford, 1981 : « après la comparaison on en arrivera à l'épilogue. On y décrira l'aspect lui-même de la cité, et on parlera des portiques, des temples, des ports, de l'abondance, de la richesse, des biens qui arrivent de la mer, des hippodromes, s'il y en a, de la tenue des festivals, du plaisir retiré des bains, des afflux d'eaux, des bois dans la cité même, de ce qui entoure la cité, par exemple un riche temple, un oracle, une enceinte pour les dieux; en effet ces éléments sont utiles à l'ornement de la cité ». Zosime, au début du vi^e siècle, décrit en ces termes Trapézonte ravagée par les Scythes en 254 : « après avoir détruit les temples, les édifices ainsi que tout ce qui avait été créé pour suggérer une impression de beauté et de grandeur... » (Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 33, 3, texte établi et traduit par F. Paschoud, Paris, CUF, 1989). Aelius Aristide en 157 ap. J.-C. fait l'éloge de Smyrne : « Tout jusqu'au rivage resplendit de gymnases, d'agoras, de théâtres, d'enceintes de sanctuaires, de ports, de beautés naturelles et faites de main d'homme, rivalisant les unes avec les autres » (*Or.* XVII, 11).

religion grecque traditionnelle pouvaient s'opposer au sujet des signes religieux dans le paysage urbain, à une époque où Eusèbe s'était félicité de la construction d'églises, depuis une quarantaine d'années déjà, dans toutes les cités.

Le règne de Julien

L'évolution du iv^e siècle n'est pas linéaire. L'époque de Julien est bien connue pour avoir été celle de la restauration de temples, même si la courte durée du règne de Julien conjuguée à l'inertie des gouverneurs ou des communautés civiques ne permit pas à cette politique de prendre une grande ampleur. Libanius, dans l'ἐπιταφίος ἐπὶ Ἰουλιανοῦ, dit de Julien qu'il « restaura la piété, qui était comme en exil, en faisant construire des temples, en en restaurant d'autres, en les dotant de statues²⁰ ». Pour l'Asie mineure occidentale, ces deux interventions sont attestées. À l'Héraion de Samos, une prière à Héra en hexamètres²¹ fait l'éloge du gouverneur Aedesius²² entre autres pour cette raison : καὶ νῆον ἔδειματο, « il a fait construire un temple ». La formule paraît hyperbolique pour parler d'un complexe architectural beaucoup plus ancien, vraisemblablement le « périptère romain » construit à l'époque augustéenne²³; elle s'explique probablement à la fois par une réminiscence de l'*Odyssee* (du moins le verbe

²⁰ *Or.*, XVIII, 126 : Πρῶτον μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, ὡς περ φυγάδα, τὴν εὐσέβειαν κατήγαγε νεῶς τοὺς μὲν ποιῶν, τοὺς δὲ ἐπισκευάζων, εἰς δὲ τοὺς εἰσάγων ἔδη. Ce dernier terme est attesté au sens de statue assise d'un dieu, *LSJ*, ἔδος, 3. On trouve chez Isocrate : τὰ τῶν θεῶν ἔδη καὶ τοὺς νεῶς (IV, 155) et chez Lycurgue : τοὺς νεῶς καὶ τὰ ἔδη καὶ τὰ τεμένη (I, 43). La défense menée par Julien de la religion païenne en association avec la culture grecque, est relatée par Libanius avec les accents du grec classique, grâce à l'emploi d'un mot inhabituel au iv^e siècle, qui ne désignait pas alors d'une manière usuelle les statues des dieux.

²¹ *IG XII*, 6, 584 I, qui date l'inscription de 307-311 ap. J.-C. Cf. L. Robert, *Hellenica IV, Épigrammes du Bas-Empire*, Paris, 1948, p. 55-59, qui date cette épigramme comme celle qui la suit, due à Ploutarchos, du règne de Julien : « je placerais volontiers dans les trois années du règne de Julien les deux dédicaces, gravées l'une au-dessous de l'autre, attestant l'activité religieuse et bâtisseuse des gouverneurs au sanctuaire; elles sont sans doute le dernier témoignage officiel d'un culte public à l'Héra de Samos » (p. 59). P. Herrmann, *loc. cit.* (n. 13), p. 137, rapproche ces deux épigrammes de celle de Grégorius (en dernier lieu *IG XII*, 6, 2, 585) qui selon L. Robert (*op. cit.* p. 59-60) serait un gouverneur commémoré ici pour sa justice, et de celle de [...]mnios (peut-être Volumnius) (en dernier lieu *IG XII*, 6, 1, 494), un gouverneur qui a construit un aqueduc dans la chôra de Samos, également au iv^e siècle selon L. Robert (*op. cit.* p. 66). L'épigramme de Grégorius est adressée à Héra, tout comme celles de Ploutarchos et d'Aedesius.

²² Cf. *PLRE I* p. 15 (Aedesius 4). Il serait *praeses Insularum*, probablement entre 361 et 363 ap. J.-C. (la datation proposée par *IG XII*, 6, 2, 584, est antérieure).

²³ H. Kyrieleis, *op. cit.* (n. 13), p. 82 et sur le lien entre cette inscription et ce bâtiment, cf. *IG XII*, 6, 2, p. 584.

employé a-t-il une connotation homérique)²⁴, et par le fait que les travaux entrepris ont fait suite à un siècle de destructions, l'invasion hérule en 267 ap. J.-C., puis les tremblements de terre – plusieurs touchent violemment la région d'Éphèse non loin de Samos, comme en 262 et en 358 ap. J.-C. L'archéologie confirme l'existence d'interventions sur le « périptère romain » au III^e ou plus probablement au IV^e siècle²⁵. À Didymes, Sozomène rapporte que Julien a donné l'ordre au gouverneur de Carie de détruire les *martyria* qui avaient été construits près du temple d'Apollon²⁶ (l'empereur a tenu la charge de prophète de ce dieu à Didymes)²⁷. L'apparence religieuse grecque traditionnelle du sanctuaire est restaurée, selon des modalités qui apparentent la pratique du culte chrétien dans les édifices achevés et consacrés auprès du temple immense d'Apollon à une souillure. Nous connaissons également par Eunape²⁸ la politique suivie par le grand-prêtre Chrysanthius en Lydie, qui agit de manière modérée, sans restaurer de temples ni détruire d'églises. Cette hétérogénéité spatiale est sans doute un trait notable de l'évolution du paysage sacré au IV^e siècle en Asie mineure occidentale : ce qui déterminait alors la conservation du paysage païen était moins la politique impériale²⁹ que le zèle des gouverneurs et autres responsables en poste, Aedesius paraissant par exemple beaucoup plus empressé que Chrysanthius.

²⁴ Homère, *Odyssée*, VI, 9-10 : « Nausithoos (...) avait entouré la ville d'un rempart, élevé les maisons, créé les sanctuaires et partagé les champs », ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ ἐδείματο οἶκους καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν καὶ ἐδάσσατ' ἀρούρας (texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, CUF, 1924, tome I).

²⁵ H. Kyrieleis, *op. cit.*, p. 52 et p. 82-84.

²⁶ Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V, 20, 7 : Πυθόμενος ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τμηῇ μαρτύρων εὐκτηρίου οἴκους εἶναι πλησίον τοῦ ναοῦ τοῦ Διδυμαίου Ἀπόλλωνος, ὃς πρὸ τῆς Μιλήτου ἐστίν, ἔγραψε τῷ ἡγεμόνι Καρίας, εἰ μὲν ὄροφόν τε καὶ τράπεζαν ἱερὰν ἔχουσι, πυρὶ καταφλέξαι, εἰ δὲ ἡμίεργά ἐστι τὰ οἰκοδομήματα, ἐκ βάρθρων ἀνασκάψαι. « Comme l'empereur avait appris qu'il y avait des édifices qui servaient d'oratoire en l'honneur des martyrs près du temple d'Apollon à Didymes, qui se trouve avant la ville de Milet, il écrivit au gouverneur de Carie de les détruire par le feu s'ils avaient un toit et un autel, et de les raser jusqu'aux fondations si c'étaient des bâtiments à moitié construits ». Julien adopte ici une attitude qui est parfois celle des chrétiens vis-à-vis des constructions païennes. Il fait la différence entre le bâtiment à moitié construit qui n'a encore jamais servi à des usages religieux, n'ayant pas été consacré, et l'édifice achevé et consacré que les chrétiens ont utilisé, et qui encourt une destruction par le feu.

²⁷ Cf. J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, 1988, p. 25. Julien consulta aussi l'oracle sur l'invasion du royaume perse. Il s'agit de la dernière mention dans nos sources de l'oracle.

²⁸ Eunape, XXIII, 2, 7-8. Cf. G. Fowden, *loc. cit.* (n. 10).

²⁹ Julien, *Ep.* 84, en 362, dans sa lettre au grand-prêtre Arsacius à Pessinonte, assigne des revenus des domaines impériaux aux temples de cette province : servent-ils aux frais du culte, à l'entretien des bâtiments ?

Le règne de Julien cristallise un deuxième aspect essentiel de l'évolution du paysage religieux grec traditionnel à partir de cette époque. Il s'agit de l'imbrication de plus en plus marquée des thèmes de la religion grecque et des thèmes culturels définissant l'hellénisme³⁰ : le mot Hellène perd son caractère culturel qui remonte à Isocrate pour prendre un sens à la fois religieux et culturel, et en vient à désigner les païens, au iv^e siècle. Aussi doit-on toujours s'interroger sur la teneur religieuse des éléments mythologiques et homériques dans les épigrammes du iv^e siècle, et sur celle des interventions architecturales commémorées par ces épigrammes, pratiquées sur des lieux à la connotation tout à la fois éminemment sacrée et civique : il peut s'agir d'interventions sur le paysage sacré grec traditionnel, jusque dans le milieu du v^e siècle. Les anciens temples ne subsistent bientôt plus que par leur christianisation effectuée par la gravure de croix sur leurs parois³¹ ou par la construction d'églises à l'intérieur même des sanctuaires, et perdent donc leur valeur religieuse pour les païens ; parfois ils sont détruits. D'autres lieux peuvent en revanche prendre la relève aux yeux des adeptes encore nombreux de la religion païenne, qui sont souvent des notables. Après le creux de la deuxième moitié du iii^e siècle et la relève prise par les gouverneurs au cours du iv^e siècle, on constate de la part de ces élites civiques à la fin du iv^e siècle un désir renouvelé d'intervention dans le paysage monumental de leur cité. Il faut donc chercher les attestations possibles d'une survie du paysage religieux grec traditionnel qui leur serait due. Les dieux ont pu trouver des demeures plus modestes correspondant mieux au nouveau contexte politique et religieux.

La visite d'Ilion par Julien en 354, sous la conduite de l'évêque Pégasius, et le récit qu'il en fait dans sa lettre 79 indiquent clairement que le paysage religieux grec traditionnel inclut à la fois les temples des divinités poliades, et des aires sacrées – en l'occurrence les tombeaux d'Achille et d'Hector – qui honorent non pas des dieux mais des héros de la légende homérique. Ceci

³⁰ Cf. H. Inglebert, « Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'Empire », dans *id.* (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris, 2002, p. 257-258 ; G. Fowden, « Julian, Philosopher and Reformer of Polytheism », dans *The Cambridge Ancient History*, XIII, p. 543-548 ; Gl. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990, p. 10 ; *id.*, *Julian the Apostate*, Londres, 1978, chap. VIII, « The Puritanical Pagan », p. 79-93. Le 17 juin 362 Julien publie un édit sur les professeurs (cf. Ammien Marcellin, XXII, 10, 7 et XXV, 4, 20). Libanius après la mort de Julien remarqua que pour l'empereur le sort de l'éducation et celui de la religion étaient étroitement liés (*Or.* XVIII, 157).

³¹ Par exemple au temple d'Artémis à Sardes (Cl. Foss, *op. cit.* [n. 11], p. 49).

n'est pas une nouveauté au iv^e siècle, mais cet aspect prend un relief tout particulier dans un contexte nouveau, celui de la mise en danger des lieux du culte païen, définitive après le règne de Julien. En quelques lignes, nous voyons Julien mettre sur le même plan deux types de constructions à tonalité sacrée. Le premier est un ναός, un temple, qui se trouve dans le τέμενος, domaine consacré, d'une divinité poliade, Athéna, qui est aussi une déesse éminente de la religion grecque; cette première sorte se distingue par un dispositif architectural évident, associant l'espace sacré délimité par des bornes ou un mur et des statues, ἀγάλματα. Le deuxième type d'espace sacré qu'il décrit est tout différent : le ναῖσκος, « petit temple », où se trouve une statue d'Hector – la modestie du dispositif est soulignée par l'adjectif qui lui est associé : ἐν ναῖσκῳ βραχεῖ – relève d'une géographie sacrée plus discrète, à côté d'un espace ouvert, ὑπαίθρον, où se dresse une statue d'Achille. Ces statues et autels sont encore desservis par un culte. Ces deux sortes de lieux de culte diffèrent à la fois par leur statut et par leur présentation matérielle³². Cette diversité n'est pas un trait nouveau du paganisme; dans le contexte des années 360 et suivantes, elle peut conduire, dans l'analyse du paysage païen, à voir dans ce type d'espace sacré moins monumental, plus discret sans doute dans le paysage urbain, et dont les connotations sont clairement culturelles – elles sont homériques ici, ce qui est typique de l'ambiance cultivée du iv^e siècle, comme on peut le voir dans les épigrammes – un refuge aisé pour les divinités païennes.

Évolutions à la fin du iv^e siècle

Sous l'effet de la nécessité les espaces sacrés de la religion grecque évoluent. Jean a qualifié Pergame de « trône de Satan³³ » : le paysage religieux du Haut-Empire n'est plus adapté au contexte du iv^e siècle. À Pergame, on pouvait voir à des kilomètres à la ronde, se succédant sur des terrasses différentes depuis le sommet de l'acropole : le temple de Trajan en marbre blanc, au pied du théâtre le temple de Dionysos restauré par Septime-Sévère et le Grand Autel construit par Eumène II, le

³² Cette diversité est soulignée par B. Caseau, *loc. cit.*, p. 24-25.

³³ Dans la « Lettre aux Sept Églises d'Asie » adressée à Pergame (*Apocalypse*, 2, 13). L'image est bien sûr symbolique, mais elle a aussi un sens visuel très fort du fait de la disposition topographique de la ville, dont l'acropole domine la plaine d'environ 300 mètres : « À l'Ange de l'Église de Pergame, écris : Ainsi parle celui qui possède l'épée acérée à double tranchant. Je sais où tu demeures : là est le trône de Satan » (*Bible de Jérusalem*, éd. du Cerf, 1973).

temple de Cybèle, celui de Déméter sur les pentes de l'acropole, puis le temple massif des divinités égyptiennes au pied de celle-ci, et plus loin, dans la plaine, l'Asklépiéion. Les signes de la religion traditionnelle deviennent nécessairement plus diffus dans le paysage d'Asie à partir des années 380 : les lieux du culte public sont manifestement abandonnés, détournés de leur usage ou détruits. À l'époque de Constantin, la dispense de l'impôt destiné à l'entretien des lieux de culte païens était une mesure ponctuelle, à la requête expresse d'une communauté entièrement chrétienne, comme le montre l'inscription d'Orcistus en Phrygie³⁴. Il était alors exceptionnel qu'un espace religieux lié à l'état, à la cité, ne soit plus utilisé. Dans les années 380, les sources archéologiques montrent l'abandon ou la conversion généralisée de ces espaces monumentaux.

À Éphèse, les anciens temples du culte impérial disparaissent : l'Olympiéion, où était honoré Hadrien, est arasé au niveau de ses fondations vers 400³⁵ ; les reliefs de l'autel de la Victoire de César qui célèbre les victoires de Lucius Verus contre les Parthes sont réemployés de manière désordonnée pour la transformation de la bibliothèque de Celsus en nymphée ; des colonnes du temple de Domitien sont utilisées dans la restauration des portiques de l'agora commerciale et divers éléments architecturaux dans des bâtiments de la rue des Courètes et au théâtre³⁶ ; le *temenos* à l'ouest du prytanée, interprété sans certitude par W. Alzinger à cause des influences architecturales romaines comme l'emplacement d'un double sanctuaire pour Rome et César³⁷, plus récemment par P. Scherrer comme un *temenos* où se trouvait un autel pour le culte d'Auguste et d'Artémis³⁸, est détruit, comme le montre la construction de maisons à son emplacement. Le culte d'Artémis, fondateur de l'identité religieuse de la cité, périclité : l'Artémision, à quelques kilomètres de la cité, après une restauration modeste sous la Tétrarchie, est détruit sous la direction de Jean Chrysostome en visite à Éphèse, en 401³⁹, et devient une carrière de matériaux pour les autres monuments de la cité,

³⁴ A. Chastagnol, « L'inscription constantiniennne d'Orcistus », *MEFRA* 93, 1 (1981), p. 381-416 ; *MAMA* VIII, 305, III, l. 20-23 : *deferimus ut pecuniam quam pro cultis ante solebatis inferre minime deinceps dependatis*.

³⁵ P. Scherrer, *Ephesus, The New Guide*, Istanbul, 2000, p. 184, avec bibliographie antérieure.

³⁶ P. Scherrer, *op. cit.*, p. 92.

³⁷ W. Alzinger, *Augusteische Architektur in Ephesos*, Vienne, 1974, p. 55-60.

³⁸ P. Scherrer, *op. cit.* (n. 35), p. 84 et p. 86 pour la bibliographie.

³⁹ Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XI, 380 (*Patrologie Grecque*, 77, 1032) : Cyrille fait dans une homélie sur Marie l'éloge de Jean Chrysostome, τῆς τῶν δαιμόνων πλάνης ἐξολοθρευτά, τοῦ ναοῦ τῆς Ἀρτέμιδος καθαιρέτα.

comme les bains de Constance, les églises Sainte-Marie et Saint-Jean⁴⁰. Au début du v^e siècle, Isidore de Péluse (mort vers 435) rapporte que les « Hellènes » creusaient dans le temple d'Artémis et en adoraient les restes, et « rendent dès honneurs à des tombes et des cendres pestiférées⁴¹ » ; ce type de pratiques atteste l'existence d'un groupe de païens à Éphèse mais ne concerne plus le paysage religieux grec traditionnel, car il a lieu dans des ruines ; or tout l'enjeu est de voir comment des monuments ont pu dans leur intégrité constituer un refuge pour la culture et la religion païenne même après la destruction des temples. Les autres temples subissent le même abandon : le temple au centre de l'agora supérieure est détruit et ses matériaux probablement réutilisés ailleurs dans la cité⁴² ; sur le temple dit de Sérapis près du port⁴³ est construite dans les années 400 une église⁴⁴.

Le cas du temple de la rue des Courètes est une exception : le temple dédié par Publius Quintilius Valens Varius en 118-119 ap. J.-C.⁴⁵ est l'objet de plusieurs interventions au cours du iv^e siècle. Elles manifestent l'allégeance au pouvoir impérial : après des statues des Tétrarques⁴⁶ c'est une statue du père de Théodose qui est dressée devant le temple entre 383 et 387 ap. J.-C. par le proconsul d'Asie Nummius Aemilianus Dexter⁴⁷, un chrétien, en remplacement de la statue du tétrarque Maximien.

⁴⁰ Cl. Foss, *op. cit.* (n. 11), p. 86 n. 83, sur Cyrille d'Alexandrie et les autres sources évoquant cette destruction, et p. 86-87 sur le remploi des matériaux.

⁴¹ *Patrologie Grecque*, 78, p. 217 (*Ep. Lib. I*, 55) : εἰ δὲ αὐτὸς νεκρῶν ὀστέων παραιτῆ θίγειν, ὡς γέγραφας, τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ κακία βοηθέντων τὰ λείψανα βδέλυξαι, οὗς ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος κατῶρυξαν Ἕλληνας σεμνοποιούντες τὰ αἰσχίστα, καὶ φαύλων ἀνθρώπων τάφους καὶ κόνεις λοιμοποιούς ἐκθειάζοντες.

⁴² Cl. Foss, *op. cit.*, p. 82 parle de « temple d'Isis » et P. Scherrer, *Ephesus, The New Guide*, Istanbul, 2000, p. 80, montre que ce temple a été successivement attribué à Isis, Auguste, et désormais à César et Rome. Son sort dans l'Antiquité tardive est en revanche certain.

⁴³ P. Scherrer, *op. cit.* (n. 35), p. 148-150. Cette transformation en église n'est pas incluse dans le catalogue de F. W. Deichmann, *loc. cit.* (n. 10).

⁴⁴ Pour Éphèse voir également Cl. Foss, *op. cit.* (mais les noms des temples reposent souvent sur d'anciennes attributions désormais dépassées) et P. Chuvin, *Chronique des derniers païens, La disparition du paganisme dans l'empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles-Lettres, 1991, p. 60-61.

⁴⁵ S. Price, *op. cit.* (n. 17), p. 149-150 et p. 255-256 catalogue n. 32 : il ne s'agit pas d'un temple d'Hadrien, malgré toute la bibliographie antérieure que rappelle S. Price.

⁴⁶ Inscriptions des bases des statues : *IGSK Ephesos*, 12, 305. Elles sont élevées par le gouverneur d'Asie, Iunius Tibérianus. Les *Augusti* se trouvent le plus près du temple, les *Caesares* sur la rue.

⁴⁷ *IGSK Ephesos*, 12, 306 ; Cl. Foss, *op. cit.*, p. 30 ; P. Chuvin, *op. cit.* (n. 44), p. 60-61. Sur ce personnage, *PLRE I* p. 251 (Dexter 3).

L'autre thème est celui de la fierté civique face au grand rôle des dieux dans l'histoire de la cité : une frise montrant une assemblée de dieux liés à l'histoire d'Éphèse, sculptée pour un autre monument au début du iv^e siècle, aurait été installée selon R. Fleischer dans le dernier quart du siècle sur cet édifice⁴⁸. Ce temple (l'inscription de dédicace⁴⁹ de Varius emploie bel et bien le mot *ναός*) présente donc le cas unique de recevoir des interventions au iv^e siècle de la part de païens (les statues des Tétrarques) et à tonalité païenne (les reliefs représentant les dieux), et de la part de chrétiens, dans une célébration conjuguée de l'histoire de la cité et du pouvoir impérial. Ce comportement est exceptionnel dans le contexte éphésien que nous venons de voir : les temples des divinités païennes disparaissent très rapidement du paysage urbain d'Éphèse, détruits, abandonnés ou transformés. Nous proposons l'hypothèse que cette exception tient à la divinité tutélaire originelle du temple, qui est inconnue puisqu'il est avéré qu'il ne s'agit pas d'un temple d'Hadrien⁵⁰ : il pourrait s'agir dès le n^e siècle d'une personnification de la cité ou de Tychè par exemple (un buste de Tychè orne l'architrave de la façade du temple, bien en évidence car elle couronne le linteau central, en arc). L'inscription qui se trouve sur l'architrave et qui se répartit en trois lignes est d'ailleurs coupée en deux par le buste de Tychè : la césure de la première ligne se trouve après le nom de l'empereur, et avant la mention du peuple néocore d'Éphèse. Ce temple aurait pu perdre plus facilement aux yeux des chrétiens son caractère païen qui a suscité ailleurs dans la cité des réactions vives, en considérant qu'il célébrait une abstraction en l'honneur de la cité. Dans le contexte éphésien, la survie et l'entretien de ce temple ne peuvent pas être interprétés comme le résultat d'une tolérance particulière de la part des chrétiens. Il a pris un autre sens aux yeux de la communauté civique entière.

À Sardes, le temple d'Héra est détruit vers 330-340 : à cette époque, des éléments de remploi provenant de ce temple sont

⁴⁸ R. Fleischer, « Der Fries des Hadriantempels in Ephesos », dans *Festschrift für F. Eichler zum achtzigsten Geburtstag dargebracht vom Österreichischen Archäologischen Institut*, Vienne, 1967, p. 23-71; *id.* dans A. Bammer, *Führer durch das archäologische Museum in Selçuk-Ephesos*, Vienne, 1974, p. 78-82.

⁴⁹ *IGSK Ephesos*, 12, 429.

⁵⁰ Voir n. 45; la dédicace sur laquelle était traditionnellement fondée l'attribution est adressée classiquement au début du II^e siècle ap. J.-C. « à Artémis d'Éphèse et à l'empereur César Trajan Hadrien Auguste et au peuple néocore d'Éphèse »; la divinité tutélaire du temple est celle dont il est dit dans la dédicace que sa statue se trouve à l'intérieur du temple, et non Hadrien.

utilisés pour construire le mur est de la pièce principale de la synagogue. Le temple de Cybèle est détruit vers 360, comme le montre le remploi de reliefs représentant Artémis et Cybèle dans le stylobate de la cour de la synagogue⁵¹. Le temple d'Artémis, excentré par rapport à la cité, qui était aussi un temple du culte impérial (celui d'Antonin et Faustine), n'est pas détruit, mais il est dépouillé de certaines de ses colonnes sous le règne de Constantin, sans que l'on sache si elles étaient endommagées ou si elles ont servi à Constantinople⁵². La dernière attestation, après le règne de Julien, d'une restauration de temples vient de Sardes. Eunape, dans la *Vie des Sophistes*⁵³, raconte comment un homme du nom de Justus allant en Asie depuis Constantinople, et le gouverneur Hilarius⁵⁴, essayèrent de restaurer les autels et les temples païens, alors qu'il n'y en avait plus que des « vestiges ». L'expression employée, « les vestiges des sanctuaires », est très évocatrice; s'agit-il d'un arasement au niveau des fondations? Le verbe utilisé pour décrire leur redressement, ἀνορθῶσαι est peu employé dans l'épigraphie du Haut-Empire en Asie pour parler d'une restauration, lorsqu'elle signifie comme c'est le cas le plus courant, rénover, remettre à neuf un espace qui, bien que vieilli, sert encore (le mot utilisé plus couramment est ἐπισκευάζειν⁵⁵). L'idée de donner un éclat nouveau à ces cultes anciens dans leur forme la plus traditionnelle, qui avait donc sans doute disparu, de les redresser, séduisait le païen cultivé qu'était Eunape⁵⁶. Né à Sardes en 347, il a été témoin de cette tentative, comme il le spécifie lui-même. Les faits relatés peuvent être datés de la fin du iv^e siècle : Hilarius a fait accomplir de nouveau les sacrifices,

⁵¹ Sur ces deux temples, voir G. M. A. Hanfmann (dir.), *op. cit.* (n. 11), p. 192-194.

⁵² G. M. A. Hanfmann (dir.), *op. cit.*, p. 193.

⁵³ XXIII, 4, 3-4 : οὗτος εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάς ἐκ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, καὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ ἔθνους καταλαβὼν (Ἰλάριος ἐκεῖνος ἐκαλεῖτο) συγκορυβαντιῶντα πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν, βωμούς τε ἀνέστησεν αὐτοσχεδίους ἐν Σάρδεσιν (οὐ γὰρ ἦσαν αὐτόθι), καὶ τοῖς ἴχνεσι τῶν ἱερῶν, εἶπου τι ἴχνος εὐρέθη, χεῖρα ἐπέβαλεν, ἀνορθῶσαι βουλόμενος. δημοσίᾳ τε θύσας, ἔπεμπε καὶ συνεκάλει τοὺς πανταχόθεν ἐπὶ παιδείᾳ δόξαν ἔχοντας.

⁵⁴ Cf. *PLRE* I, p. 435 (Hilarius 10) : cette action de rénovation aurait lieu sous Théodose I^{er}.

⁵⁵ Voir à Notion Zosimé, une prêtresse, qui fait un don d'argent pour la restauration du temple d'Athéna (R. Demangel, A. Laumonier, « Fouilles de Notion (1921) », *BCH* 47 (1923), p. 373 n. 1 avec photographie p. 373, fig. 18) : εἰς τὴν ἐπισκευὴν τοῦ ἱεροῦ, « pour la restauration du sanctuaire ». À Éphèse, au iii^e siècle ap. J.-C., la cité « a fait restaurer le pronaos du Néméséion », ἡ πόλις ἐπεσκ[εύ]ασεν τὸ πρόν[α]ον τοῦ Νεμεσε[ίου] (*IGSK Ephesos* 16, 2042).

⁵⁶ *PLRE* I p. 296 (Eunapius 2).

ils étaient donc tombés en désuétude ou avaient déjà subi l'interdiction renouvelée par Théodose de les pratiquer⁵⁷.

Le culte public et ses temples sont donc au mieux délaissés. Mais d'autres signes du paganisme sont touchés : pour s'en prendre à eux, il n'est pas nécessaire qu'ils soient l'objet d'un culte public ou privé. La vue même de ce qui rappelle le paganisme est offensante pour un chrétien pieux : Grégoire de Nazianze raconte que sa mère (né vers 330, ce qu'il raconte devait avoir lieu dans les années 340-350) détournait les yeux des temples, désignés comme des « maisons de souillure »⁵⁸. Ce n'est pas le culte rendu, mais la présence même du signe païen qui lui est insupportable. Ce type de réaction éclaire ce que l'on observe à Éphèse par exemple : trois copies d'époque romaine de la statue de culte d'Artémis d'Éphèse qui se trouvaient dans le prytanée sont enterrées. Que ce soit pour les faire disparaître ou dans l'espoir de les protéger en attendant des jours meilleurs, le résultat est le même : elles disparaissent de la vue des contemporains⁵⁹. Une épigramme est caractéristique de cette action témoignant d'une sensibilité exacerbée. Le chrétien Déméas se vante d'avoir détruit la statue d'Artémis, « image trompeuse du démon d'Artémis », [δαίμ]ονος Ἀρ/τέμιδος [...] / ἀπατήλιον εἶδος, selon l'auteur de l'épigramme⁶⁰. Il s'agit d'une statue d'Artémis⁶¹ se trouvant sur la rue des Courètes, un axe important de la cité entre les deux agoras qui à la fin de l'Antiquité connaît plusieurs interventions de restauration et de transformation monumentale⁶². À la place il fait ériger une croix. L'épigramme est datée des environs de 400 ap. J.-C. Un autre moyen moins radical de christianiser le paysage urbain est de graver des croix sur le front des statues de divinités païennes. Sans doute le caractère menaçant d'anciens empereurs divinisés paraissait-il moins important que pour une déesse comme Artémis. Dans le Chalcidicum

⁵⁷ *Neue Pauly*, s. v. Theodosius I : les visites des temples, les sacrifices et toute forme de culte païen sont interdits dans les années 390. Voir *C. Th.* XVI, 10, 10, en 391 ap. J.-C.

⁵⁸ *Or.*, XVIII, 9, (*Patrologie Grecque*, 35, 996-997) : μηδὲ μιᾶρόν οἶκον ἢ παρελθεῖν ποτε, ἢ ἰδεῖν ἀνασχέσθαι, παρὰ τὴν τοῦ συνειδότος νομοθεσίαν.

⁵⁹ Cl. Foss, *op. cit.*, p. 80; P. Scherrer, *op. cit.*, p. 86 et photographie p. 87 fig. 1.

⁶⁰ *IGSK Ephesos* 14, 1351; *Steinepigramme* I, 03/02/48.

⁶¹ Cf. Cl. Foss, *op. cit.*, p. 32.

⁶² F.A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike, Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mayence, 1996, p. 269-299 : en bas de la rue, la façade de la bibliothèque de Celsus est transformée en nymphée au v^e siècle; l'héroôn dans le bas de la rue est également transformé au v^e siècle en nymphée. C'est aussi la rue où se trouve le petit temple dit d'Hadrien ayant bénéficié d'une restauration au début du iv^e siècle.

de la basilique de l'agora d'Éphèse, des croix sont tracées sur le front d'Auguste et de Livie⁶³; dans le temple d'Artémis à Sardes, qui au milieu du iv^e siècle était déjà recouvert d'un mètre d'alluvions dans certaines zones, les statues d'Antonin le Pieux et de Faustine sont laissées à l'abandon. Les inscriptions peuvent également être l'objet d'une action de suppression des signes païens dans le paysage : à Éphèse, le nom d'Artémis est martelé sur l'architrave portant la dédicace d'un propylée par la cité (érigé en 114-116 ap. J.-C.), où seul subsiste le nom du deuxième dédicataire, Trajan⁶⁴, et sur un bloc en marbre comportant la dédicace d'un groupe de statues avec Thésée dans le gymnase du port en 103-104 ap. J.-C. par Sextus Atilius Amarantus (alors que la dédicace est bilingue, seul le nom grec d'Artémis a été effacé⁶⁵). L'inscription de Sardes de 459 citant les deux néocories de la cité ne témoigne pas d'une tolérance particulière : il peut s'agir de fierté civique ou tout simplement d'une incompréhension de la part du graveur, copiant la titulature de Sardes sur celle qui se trouvait dans l'inscription de dédicace d'une statue de Septime-Sévère⁶⁶.

Vers 400, le temple d'Artémis à Sardes abrite désormais dans sa colonnade orientale une église; il a été marqué vers 435 de vingt-cinq gravures de croix⁶⁷. Comme sur le front des statues d'Auguste et Livie à Éphèse, ces croix paraissent maladroitement, et ne pas correspondre à la beauté et au caractère monumental des objets qu'elles affectent. Cependant, elles sont placées à des endroits significatifs : le haut du visage pour les statues, les parois de l'entrée du *naos* dans le temple d'Artémis. Ces statues et ce temple ne peuvent donc plus être considérés comme des

⁶³ J. Inan, E. Alföldi-Rosenbaum, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastiken aus der Türkei, Neue Funde*, Mayence, 1979, p. 57 n. 2 et D. Boschung, *Die Bildnisse des Augustus, Das römische Herrscherrbild*, I, 2, Berlin, 1993, n. 186 et pl. 224, 3 (il s'agit d'une tête d'Auguste avec une croix sur le front provenant de la partie orientale de la basilique de l'agora civile). Les statues d'Auguste et Livie assis proviennent du même endroit, sur leur front est également dessinée une croix : J. Inan, E. Alföldi-Rosenbaum, *op. cit.*, n. 3 (Auguste) et 5; D. Boschung, *op. cit.*, p. 120 n. 26 et pl. 24, 2-4.

⁶⁴ *IGSK Ephesos* 12, 422 et Add. p. 9-10.

⁶⁵ *IGSK Ephesos* 12, 509 reprise dans *IGSK* 59, 159.

⁶⁶ W. H. Buckler, D. M. Robinson, *Sardis, Publications of the American Society for the Excavation of Sardis, VII, Greek and Latin Inscriptions*, Leyde, 1932, n. 18, l. 4-5 : ἐν τῇ λαμ(προτάτη) / καὶ δις νεοκόρω Σαρδ(ιανῶν) μητροπ(όλει). Il s'agit du remploi d'une base d'une statue de Septime-Sévère qui comportait la titulature de la cité avec ses néocories : voir les remarques de M. Di Branco, « Lavoro e conflittualità sociale in una città tardoantica. Una rilettura dell'epigrafe di Sardi », *Antiquité Tardive* 8 (2000), p. 181-208.

⁶⁷ Cl. Foss, *op. cit.*, p. 49.

éléments de la religion grecque traditionnelle dans le paysage. Une basilique a été construite dans la cour du temple d'Apollon à Didymes, après la destruction du *naiskos* ⁶⁸. À Sardes, l'édification de l'église M dans l'ancien temple d'Artémis (il faut souligner les proportions modestes de l'église par rapport au temple) est une seconde étape de la christianisation de ce lieu ⁶⁹, tandis que la construction de deux autres églises entre le temple et la cité signe la christianisation d'un ancien parcours rituel ⁷⁰. Le temple attribué à Sérapis à Éphèse reçoit vers 400 un lieu de culte chrétien ⁷¹. En Asie Mineure occidentale, la christianisation des temples par la construction d'un édifice religieux chrétien se réduit à ces quelques exemples dans la fin du IV^e siècle, quand les communautés comptaient encore des païens et que le souvenir de siècles de paganisme était encore vivace.

Entre 380 et 400, les signes de la religion grecque traditionnelle se réduisent drastiquement : statues abattues ou converties, temples du culte public abandonnés ⁷², dans de rares cas avec une conversion au culte chrétien (la christianisation d'une partie du temple d'Artémis à Sardes n'empêchant pas d'autres parties du temple d'être désormais recouvertes par les alluvions du Pactole). Si une cohérence chronologique apparaît, aucun dessein d'ensemble ne permet de déceler une politique générale d'abandon ou de destruction de certains lieux de culte plutôt que d'autres. L'exemple de Sardes est à ce jour le plus cohérent en ce qui concerne le plan : très tôt le paysage religieux grec traditionnel a été converti, sans le dessein de conférer un réel caractère monumental aux églises créées, mais avec cohérence du point de vue de la topographie urbaine. Cependant, la construction de ces églises de Sardes n'a rien d'un programme systématique et de

⁶⁸ F. W. Deichmann, *loc. cit.* (n. 10), p. 129.

⁶⁹ Cl. Foss, *op. cit.*, p. 48; G. M. A. Hanfmann (dir.), *op. cit.*, p. 192-194. Le plan de l'église est extrêmement simple, avec une seule nef se terminant en abside.

⁷⁰ Tout d'abord l'église EA, qui daterait de la moitié du IV^e siècle, ce qui ferait d'elle la plus ancienne connue en Anatolie occidentale, avec cour, narthex, et nef avec des bas-côtés. La deuxième église E fut élevée sur la précédente, au VI^e siècle. Toutes deux se trouvent auprès d'une nécropole, au bord du Pactole, entre le temple d'Artémis et la cité, peut-être auprès de la tombe d'un martyr (cf. Cl. Foss, *op. cit.*, p. 46-48). Plus loin, l'église D a dû avoir été élevée sur les ruines d'un ancien temple.

⁷¹ F. W. Deichmann, *loc. cit.* (n. 10). Le temple d'Aphrodite à Aphrodisias est transformé plus tard, sans doute en 443 (R. Cormack, *loc. cit.* [n. 10]). À Milet, une église dédiée à l'archange Michel vers 595-605 est implantée sur l'emplacement de l'ancien temple de Dionysos (J.-P. Caillet, *loc. cit.* [n. 10]). À Pergame, à l'époque byzantine, le temple des divinités égyptiennes est converti en église et dédié à l'apôtre Saint-Jean (E. Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie*, Istanbul, 1986, p. 112).

⁷² En 346 ou 354 ap. J.-C., C. Th. XVI, 10, 4, la première mesure de fermeture des temples.

grande ampleur de conversion des signes païens du paysage; le processus paraît plutôt avoir été le suivant : d'abord l'abandon du temple et du parcours rituel, l'utilisation comme nécropole des abords du temple d'Artémis et d'une zone entre le temple et la cité, avec éventuellement inhumation de martyrs, ce qui a ensuite conduit au développement de la zone de sépultures, à sa plus grande fréquentation par les chrétiens et à la construction d'une église dans les colonnes du temple et d'une autre sur le chemin pour répondre aux besoins spirituels des chrétiens. L'Asie mineure occidentale paraît avoir été à l'écart des destructions retentissantes de temples qui ont eu lieu en Cilicie, en Syrie, en Egypte et qui ont provoqué l'indignation et l'effroi des païens et le soulagement des chrétiens, la destruction du temple d'Artémis à Éphèse ayant eu lieu apparemment sans susciter les débats et les passions comme ailleurs en Orient; les conversions ne revêtent pas d'aspect systématique.

Malgré cette évolution l'espace de la cité ne paraît pas perdre tous les signes vivants des dieux. Des édifices qui ne sont liés ni à un culte public orchestré par la cité ni au culte privé, mais qui néanmoins sont ouverts à la communauté civique et font partie du paysage urbain, accueillent plus modestement ces divinités.

Épigrammes à tonalité païenne, du milieu du IV^e siècle au V^e siècle ?

Le nom des divinités païennes se trouve encore dans des inscriptions qui commémorent la restauration ou la construction d'un type particulier de bâtiments, les édifices liés à l'eau. La forme littéraire de ces inscriptions, en vers et cousues de références homériques, peut faire considérer trop rapidement qu'il s'agit d'un jeu de l'esprit dû à des hommes de culture qui dans un contexte chrétien mettent en scène les dieux de l'antiquité, comme on a pu le faire ensuite en France à l'époque classique, au XVII^e siècle. Pourtant, dans le dossier de l'ancienne province d'Asie, et à la lumière des analyses précédentes, plusieurs arguments invitent à se demander si les divinités évoquées ici ne sont pas réellement (dans certains cas seulement qu'il importe d'isoler) des divinités de la religion grecque traditionnelle pour ceux qui font inscrire leur nom en public, et par conséquent, si les édifices auxquels elles sont associées dans les cités ne sont pas le résultat d'un repli sur des espaces sacrés plus discrets, moins offensants pour les chrétiens, mais qui sont néanmoins bien la marque de la persistance de signes religieux traditionnels dans le paysage. Il existe dans la religion grecque des lieux sacrés de statuts différents. Après la disparition des espaces liés à un

culte dans l'espace public de la cité⁷³, des lieux remarquables par leur beauté naturelle mise en valeur par des statues et des éléments architecturaux peuvent faire l'objet d'une dédicace privée, mais visible dans l'espace public, en évoquant des divinités qui ne sont pas de pures abstractions.

Les fontaines sont des lieux qui fixent souvent cette qualité supérieure qui, selon les Anciens, permet de sentir une présence divine. Sénèque parle de ces lieux naturels particuliers dans une des *Lettres à Lucilius*⁷⁴. Cette qualité propre aux lieux associant une source, une grotte, un bois, se retrouve à la fin du iv^e siècle, dans des textes faisant appel aux Nymphes. Le cas du mot « nymphée », νυμφαῖον, est particulier : malgré la fortune que le mot a rencontré pour décrire une fontaine monumentale, au Haut-Empire il est rarement employé dans la province d'Asie pour dénommer une fontaine se caractérisant par sa grandeur ; on le trouve seulement à Éphèse et à Claudiolaodicée⁷⁵ ; le mot n'a plus de tonalité religieuse employé en ce sens⁷⁶ et nous ne le trouvons pas au iv^e siècle. À cette époque les Nymphes sont en revanche souvent mentionnées dans les dédicaces d'établissements thermaux : il s'agit ici d'une figure littéraire pour désigner l'eau, comme on le voit à Milet pour les thermes de Faustine, où il est dit que Tatianus a donné l'ordre aux Nymphes de se mélanger

⁷³ B. Caseau, *loc. cit.*, p. 25 : il est essentiel de garder à l'esprit la diversité de statuts et de succès des cultes à la fin du monde romain antique, qui permet une évolution différenciée.

⁷⁴ XLI, 3-4 : « Si tu arrives devant une futaie antique d'une hauteur extraordinaire, bois sacré où la multiplication et l'entrelacs des branches dérobent la vue du ciel, la grandeur des arbres, la solitude du lieu, le spectacle impressionnant de cette ombre si épaisse et si continue au milieu de la libre campagne te feront croire à une divine présence. Cet antre tient sur des rocs profondément minés une montagne suspendue ; il n'est pas de main d'homme ; des causes naturelles ont créé l'énorme excavation : le sentiment d'un religieux mystère saisira ton âme. Nous vénérons la source des grands fleuves : des autels marquent la place où une rivière souterraine a soudain largement jailli. On honore d'un culte les eaux thermales. La sombre couleur, l'insondable profondeur de leurs eaux ont conféré à certains étangs un caractère sacré » (texte établi par Fr. Préchac, traduit par H. Noblot, Paris, CUF, 1964, tome I).

⁷⁵ À Éphèse, quand Caelius Montius fait restaurer une partie du nymphée sur le côté sud de l'agora civile entre 337 et 350 ap. J.-C. (*IGSK Ephesos* 14, 1316), sur ordre de Constance II, et à Claudiolaodicée où un agoranome « a fait amener l'eau jusqu'au nymphée de l'agora » (*MAMA*, VII, 11).

⁷⁶ S. Settis, « Esedra e ninfeo nella terminologia architetonica del mondo romano. Dall'età repubblicana alla tarda antichità », *ANRW* I, 4, Berlin, 1974, p. 661-745 : le terme « nymphée » qui à l'origine désignait bien un sanctuaire des Nymphes (comportant une grotte avec une fontaine, p. 695) en est venu à n'avoir que le sens de fontaine monumentale, et à perdre sa tonalité religieuse, comme le montre son emploi par des chrétiens (p. 736-737), la rupture sémantique se situant après le 1^{er} siècle ap. J.-C. (p. 705).

au feu – autrement dit, que l'eau soit chauffée⁷⁷. La tonalité religieuse est absente également dans ce cas.

Il existe un troisième cas, que l'on trouve au Haut-Empire et qui a une postérité au iv^e siècle : un lieu est dédié aux Nymphes par la mention de ces divinités, développée dans un éloge ou dans une association avec d'autres dieux; on peut également trouver l'expression de « sanctuaire des Nymphes ». En Asie ce cas est assez fréquent au Haut-Empire, aux Thermes des Phazimones dans le Pont où devait se trouver un temple d'Esculape et des Nymphes⁷⁸, près d'Amaseia dans le Pont⁷⁹, à Pergame⁸⁰, à Laodicée en Lycaonie⁸¹, à Sardes⁸². Ces endroits dédiés aux Nymphes, dont le dispositif architectural mêle artifice et nature, ont une certaine fortune littéraire comme dans le roman *Daphnis et Chloé*, où Longus décrit un antre des Nymphes sur l'île de Mytilène : « Il y avait une grotte des Nymphes, vaste roche creusée à l'intérieur et ronde à l'extérieur. Les statues représentant ces Nymphes mêmes avaient été sculptées dans la pierre; les pieds sans chaussures, les bras nus jusqu'aux épaules et les cheveux flottant sur le cou, une ceinture à la taille, le sourire au visage. Toute la scène n'était qu'un chœur de danse. L'entrée

⁷⁷ A. Rehm, R. Harder, *Didyma*, II, *Die Inschriften*, Berlin, 1958, n. 339, reprise dans *Steinepigramme* I, 01/20/16, au vers 15 : τὰς νόμφας καλέων τὰς πυρὶ μιτομένηας.

⁷⁸ Épigramme dédicatoire aux Nymphes et à Asklépios, en remerciement de la bonne conduite de sa charge, par T. (?) Plancis Piso (J. G. C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica*, III, 1, Bruxelles, 1910, n. 24; *Steinepigramme* II, 11/04/01), au iii^e siècle ap. J.-C.; dédicace aux Nymphes et à Gordien de « flots » par Proclôs de Sinope (*Studia Pontica*, III, 1, 25). Voir *Studia Pontica* III, 1, p. 37, pour la description du site.

⁷⁹ Dédicace d'un lieu « aux grandes déesses, les Nymphes », par L. Cornelius Celer, dans une grotte à une heure de marche d'Amaseia du Pont (*Studia Pontica*, III, 96; repris dans F. Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, n. 82); cette inscription « était gravée sur la porte d'entrée de la grotte des Nymphes », *ibid.*, p. 185.

⁸⁰ Dédicace d'une statue aux Nymphes près de Pergame au ii^e siècle ap. J.-C., près d'une fontaine, *IGR* IV, 413; dédicace près de Pergame d'une statue d'Éros aux Nymphes, à l'empereur Hadrien et à la patrie, par P. Aelius Artemidorus (L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris, 1962, 2^e éd., p. 404-405). Dans la loi des astynomes de Pergame, ceux qui endommagent les fontaines doivent verser une amende pour « la réparation du sanctuaire des Nymphes », εἰς τὴν / ἐπισκευὴν τοῦ τῶν Νυμφῶν ἱεροῦ (cette loi date de l'époque d'Eumène II et a été gravée de nouveau dans la version que nous conservons sous Hadrien) (M.-Chr. Hellmann, *Choix d'inscriptions architecturales grecques, traduites et commentées*, Lyon, 1999, p. 13-21 n. 2, l. 203-204).

⁸¹ Épigramme dédicatoire d'une fontaine aux « Nymphes des sources qui apportent l'eau », divinités d'une source près de Laodicée en Lycaonie, par Priscus, au i^{er} ou ii^e siècle ap. J.-C., « pour les déesses aux beaux flots » (*Steinepigramme* III, 14/06/01).

⁸² Un ἱερὸν Νυμφαῖον est mentionné à la ligne 59 de l'inscription sur l'asylie du temple d'Artémis à Sardes confirmée par Jules César en 44 av. J.-C. (*TAM* V, 1251; *Année épigraphique* 1989, 684).

de la grotte se trouvait juste au milieu de la grande roche. D'une source une eau jaillissante faisait courir un ruisseau : aussi une riante prairie s'étendait-elle devant la grotte où l'humidité nourrissait un abondant et tendre gazon. On voyait aussi, sur les parois, des écuelles, des clarinettes, des syrinx, des pipeaux, offrandes d'anciens bergers⁸³ ». Un autre passage⁸⁴ décrit l'ornementation architecturale et les monuments religieux de la grotte : « [Daphnis et Chloé] décorèrent également la grotte, y placèrent des images votives et y dressèrent un autel d'Eros-berger. Devant le pin ils donnèrent, pour demeure à Pan, un temple qu'ils appelèrent 'Pan-guerrier' ». Porphyre tente quant à lui d'explicitier les allégories religieuses cachées dans la description d'un « antre des Nymphes » dans l'*Odyssée* d'Homère⁸⁵. Dans ce troisième cas les Nymphes, même avant la transformation de l'*habitus* épigraphique quand se généralise l'emploi d'inscriptions en vers, apparaissent souvent dans des épigrammes, tandis que la description de leur grotte par Longus comporte l'énumération d'instruments de musique. Les Nymphes sont également dites chères à Apollon dans l'épigramme de Festus sur la restauration de la source de Didymes de la fin du III^e siècle, source peut-être liée à la consultation de l'oracle d'Apollon⁸⁶. Les attestations du IV^e siècle continuent d'employer ce thème poétique et lyrique que l'on ne trouve pas dans les pièces mentionnant les Nymphes à l'occasion de la dédicace de thermes.

Au IV^e siècle, des épigrammes relatant la construction et l'organisation de bassins font donc intervenir dans la célébration de l'eau un groupe cohérent de divinités : les Nymphes, Apollon, et celle qui est leur intermédiaire avec les hommes, la Sibylle. La rénovation de la grotte de la Sibylle à Érythrées, au IV^e ou au V^e siècle, conjugue à la fois l'attraction pour les grottes, *antra*, évoquée par Sénèque, et celle pour les sources⁸⁷. Un agoranome

⁸³ I, 4 (Texte établi et traduit par J.-R. Viellefond, Paris, CUF, 1987).

⁸⁴ *Ibid.*, IV, 39, 3.

⁸⁵ Porphyre, *L'antre des nymphes*, traduction de Y. Le Lay, Paris, Verdier, 1989.

⁸⁶ Voir en dernier lieu *Steinepigramme* I, 01/19/37, épigramme I, vers 9-11. Dans une autre inscription, A. Rehm, R. Harder, *Didyma*, II, *Die Inschriften*, Berlin, 1958, n. 82, sur un autel d'époque tardive dû selon l'auteur à un prêtre d'Apollon, Apollon Phœbus est qualifié de ἄναξ Νυμφῶν, « seigneur des Nymphes » (l. 1).

⁸⁷ L'inscription se trouve sur le montant de la porte de marbre de la grotte, tout comme la dédicace aux Nymphes d'une grotte par L. Cornelius Celer près d'Amaseia dans le Pont, au Haut-Empire. Éd. Ph. Le Bas, W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*. III 5. *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure*, Paris, 1870, n. 58 (G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878, 1075); S. Reinach, « Le sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée », *REG* 4 (1891), p. 276-286; *IGSK Erythrai* 2, 228 (photographie pl. 42); *Steinepigramme* I, 03/07/07. On ne trouve plus à Érythrées aujourd'hui cette grotte artificielle. Ressem-

et son fils, panégyriarque, « ont orné la source brillante et la grotte par des peintures, souvenir pour les générations futures ⁸⁸ ». L'épigramme commence par mentionner que le constructeur est « réjoui par les Nymphes » (vers 2-3), que l'on se trouve dans le lieu « de la Sibylle ». Le verbe ἐπικοσμῶ, « ajouter de l'ornement » est traditionnellement employé, la source est désignée par le nom commun ὕδωρ. Ce terme ὕδωρ a ici le sens d'eau canalisée, de source ⁸⁹. Eutythianos a aussi voulu s'inscrire dans une continuité historique, laisser un souvenir ⁹⁰, volonté déjà manifeste à Didymes, où Festus avait donné une apparence monumentale à la source du dieu Apollon « pour le souvenir », après le siège par les Goths de 263 ap. J.-C. où les habitants réfugiés dans le sanctuaire avaient été sauvés de la soif par le jaillissement d'une source. Cette intervention a lieu dans τὸ ἀυλιεῖον, « la grotte », mot également employé dans une épigramme du III^e siècle av. J.-C. issue de l'*Anthologie Palatine*, où sont évoquées les Nymphes ⁹¹. La mention des Nymphes est d'autant plus logique que la Sibylle d'Érythrées serait fille d'une nymphe, d'après Pausanias ; les Érythréens revendiquaient sur leur sol son lieu de naissance ⁹².

blait-elle à la grotte d'Endymion à Héraclée du Latmos, encore visible de nos jours, qui consiste en une cavité naturelle aménagée ?

⁸⁸ Vers 12-16 : τὸ ὕδωρ / φαίδρυνέν τε γραφαῖς / ἐπικοσμήσας τὸ ἀυλιεῖον / μνημόσυνον τοῦτο / τοῖσιν ἐπεσομένοις.

⁸⁹ Cet usage se trouve chez Aelius Aristide, *Panégyrique sur l'eau à Pergame*, prononcé en 177 ap. J.-C.

⁹⁰ Cette volonté paraît d'autant plus crédible qu'en 162 ap. J.-C., un certain Marcus Claudius P[...] était déjà intervenu pour restaurer cette grotte artificielle, revêtue de marbre, avec une source (*IGSK Erythrai* 1, 225), peut-être à l'occasion de la venue de Lucius Verus (*SHA Verus*, 6), alors qualifié dans une autre épigramme de « nouvel Érythros », nouveau fondateur de la cité donc (*IGSK Erythrai* 1, 224). La grotte existe dès le premier siècle d'après la numismatique (P. Corssen, « Die Erythraische Sibylle », *Ath. Mitt.* 38 [1913], p. 15).

⁹¹ Vers 7 dans l'épigramme d'Érythrées. G. Kaibel, *op. cit.* (n. 87), n. 1075, mentionne l'emploi de ce mot dans *Anthologie Palatine*, VI, 334 : « Grottes, colline sacrée des Nymphes, sources qui jaillissez sous la roche, pin voisin de leurs ondes, Hermès, fils de Maia, dieu aux socles quadrangulaires, protecteur des troupeaux, et toi, Pan, qui habites ce rocher où broutent les chèvres, daignez agréer l'offrande de ces gâteaux et de cette tasse qu'a remplie la vigne, présents de l'Éacide Néoptolème » (Texte établi et traduit par P. Waltz, Paris, CUF, 1931, tome III).

⁹² Pausanias, X, 12, 3, pour le poème sur les parents de la Sibylle Hérophilé (cette filiation se retrouve dans *IGSK Erythrai* 1, 226, inscription de 162 ap. J.-C. qui provient également de la grotte de la Sibylle); X, 12, 7, sur les revendications érythréennes qui se fondaient sur la présence sur leur territoire d'une montagne, le Mont Corycos, où se trouve une grotte où Hérophilé serait née. Enfin, l'épigramme funéraire de la Sibylle Hérophilé (X, 12, 6), transcrite par Pausanias, et dont la tombe se trouvait au sanctuaire d'Apollon Sminthien à Alexandrie de Troade, mentionne encore son rapport avec les Nymphes : « Je suis enterrée près des Nymphes et de cet Hermès » (vers 5). Pausanias dit qu'une statue d'Hermès se trouve effectivement près de la tombe, et que sur la gauche de l'eau coule dans un puits, avec des images des Nymphes.

Se dessine donc une réelle continuité dans les thèmes abordés, dans un lieu qui est sacré (la grotte de la Sibylle) mais aussi emblématique pour l'histoire de la cité : l'ornementation effectuée par Eutyhianos et son fils est d'ailleurs également dédiée à la patrie. Rien d'offensant pour un chrétien donc. Mais la tonalité religieuse traditionnelle, pour les tenants de cette religion qui habitent encore à Érythrées, vieille cité grecque, membre de la confédération ionienne, dont Strabon ne parle que pour sa Sibylle ⁹³, est sensible : l'entrelacs des références à la Sibylle, aux Nymphes, la mention de la grotte, de l'eau désignent des éléments de la religion grecque traditionnelle. Comme dans le roman de Longus, architecture et nature se mêlent harmonieusement.

Le rapprochement entre ces deux épigrammes invite à considérer que la dédicace ⁹⁴, mal conservée, par Eutropios d'un édifice (un portique ⁹⁵ ?) aux Heures et aux Nymphes ⁹⁶, citées au datif (vers 4), s'inscrit dans une série comparable. Elle provient de Philadelphie de Lydie. Des colonnes et des atlantes (vers 8, κείονας ἄτλαντ[άς τε]) ornent l'ensemble architectural. L'épigramme est datée du milieu du iv^e siècle. G. Kaibel qui a décrit le lieu de découverte de l'inscription et l'a publiée en 1878 interprète cette dédicace en ce sens.

À Aphrodisias, Flavius Ampelius ⁹⁷ fait construire à l'extrémité est de l'agora sud un bassin, vers 450 ap. J.-C. Dans l'épigramme qui commémore cette entreprise ⁹⁸, les Nymphes elles-mêmes remercient ce « père de la patrie », qui « de ce lieu entouré de palmiers a fait une merveille et lui a donné une beauté brillante », θάμβος χώρῳ φυνικόεντι καὶ ἀγλαὸν ὅπασε κάλλος ὄφρα. Cet embellissement a pour but que le visiteur « chante toujours

⁹³ Strabon, XIV, 1, 34.

⁹⁴ CIG II 3431 d'après une copie de W. Sherard; Ph. Le Bas, W. H. Waddington, *op. cit.* (n. 87), n. 642; G. Kaibel, *op. cit.*, n. 1072; L. Robert, *Hellenica* IV, Paris, 1948, p. 33 n. 2; *Steinepigramme* I, 04/24/01 (M. P. De Hoz, *Die lydischen Kulte im Licht der griechischen Inschriften, Asia Minor Studien* 36, Bonn, 1999, 11, 1). G. Kaibel décrit le lieu en ces termes : « Eutropius Horis sacellum condidit fonteque eo deducto et columnis circumpositis exornavit ».

⁹⁵ G. Kaibel interprète le terme δρόμος, au vers 6, comme éventuellement un portique (*op. cit.* p. 482, n. 1072).

⁹⁶ Sur un monument votif à Éphèse les Nymphes et les Heures (représentées parmi d'autres divinités) sont associées, au iii^e-ii^e siècle av. J.-C. (E. Atalay, « Un nouveau monument votif hellénistique à Éphèse », *Revue archéologique* (1985), fasc. 2, p. 195-204, en particulier p. 197).

⁹⁷ PLRE II p. 74 (Ampelius 6). Aucun commentaire ne précise son appartenance religieuse.

⁹⁸ ALA, p. 67-71 n. 38 (photographie pl. 10); *Steinepigramme* I, 02/09/03. Une croix se trouve au-dessus de l'inscription : je n'ai pas trouvé d'indication selon laquelle elle serait d'origine ou aurait été rajoutée ensuite.

Flavius Ampelius, le lieu et les Nymphes ». Qualifié de père de la patrie, sans aucun autre titre laissant entendre qu'il appartient à l'administration impériale, Flavius Ampelius⁹⁹ fait partie des notables de la cité, qui, comme l'a montré Ch. Roueché¹⁰⁰, témoignent au v^e et au vi^e siècle d'un esprit d'initiative renouvelé dans l'administration de leur cité, et sont souvent des païens¹⁰¹. Ch. Roueché rapproche le bosquet de palmiers mentionné ici de celui qui est planté et orné par Artémidoros Pédisas, probablement au i^{er} siècle ap. J.-C.¹⁰² : le parc en question se serait trouvé près de l'agora. Ceci renforce l'hypothèse d'un lieu teinté de paganisme¹⁰³, encore au v^e siècle. En effet Artémidoros Pédisas avait orné ce bois d'une statue d'Hermès (à cause de la proximité de l'agora, où l'on honorait Hermès Agoraios), de statues d'Éros, et d'une statue dorée d'Aphrodite (la dédicace avait été faite « à Aphrodite, aux dieux Augustes et au peuple »), la déesse tutélaire de la cité. L'autre mention que l'on a conservée d'un bois de palmier, ὁ φοινικίων, dans l'épigraphie d'Asie Mineure d'époque romaine, se trouve dans une souscription de

⁹⁹ Flavius Ampelius, dans d'autres inscriptions d'Aphrodisias, est appelé ἐλλογιμώτατος σχολαστικός, titre qui au cours du v^e siècle désigne un homme de loi très bien éduqué; de plus l'épigramme a été écrite par un rhéteur de Tralles, Pythiodoros, un homme de savoir.

¹⁰⁰ Cf. ALA, et F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, ca 370-529*, vol. 2, Leyde, EPRO, 1994. Voir également Gl. W. Bowersock, « Paganism and Greek Culture », dans *id.*, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990, p. 1-15 et en particulier p. 2-3.

¹⁰¹ L'inscription ALA n. 42 concerne la reconstruction de la porte est du mur de la cité par Flavius Ampelius. Elle est dédiée à la cité des Stauropolitains, les habitants de la cité de la croix. Mais cette mention de « Stauropolis » a été ajoutée au vi^e s (cf. ALA p. 79). F. R. Trombley, *op. cit.* (n. 100), vol. II, p. 55-56 fait de Flavius Ampelius le premier gouverneur chrétien connu à Aphrodisias. Or, Ch. Roueché établit bien que Flavius Ampelius est un notable de la cité, pas un gouverneur. Trombley, qui décrit même en termes vifs le christianisme de Flavius Ampelius, n'en conclut pas moins sur l'inscription du bassin des Nymphes : « The men of Aphrodisias certainly required the Nymphs babbling in the waters and the governor needed his cross » (la croix qui se trouve sur l'inscription); il tend donc à faire de cette inscription un élément du paysage qui peut être vu par les chrétiens comme purement civique et profane, et comme sacré par les tenants de la religion grecque traditionnelle. Cette solution, même en restituant à Flavius Ampelius son identité de citoyen d'Aphrodisias, ne manque pas d'intérêt dans la mesure où des représentants de deux communautés se trouvaient dans la cité.

¹⁰² ALA, p. 70-71. L'inscription d'Artémidoros Pédisas est publiée dans MAMA VIII, 448 : κατασκευαζομένου τοῦ / φοινεικιδόντος ἐν τῷ τῆς / στρατηγίας αὐτοῦ χρόν[ῳ] (l. 14-16). « le bois de palmiers ayant été mis en place au temps de sa stratégie ».

¹⁰³ Cependant la démonstration de Ch. Roueché ne va pas dans le sens que je propose. Elle rapproche cette transformation d'un monument en nymphée de la transformation de la bibliothèque de Celsus, qui est contemporaine.

Smyrne, peu après 124 ap. J.-C.¹⁰⁴, où plusieurs riches donateurs se rassemblent pour construire ou orner plusieurs parties de leur ville. Quatre personnes participent pour un bois de palmier, l'un des dons est un temple de Tyché, *ναὸς Τύχης*, dans ce bois : le bois de palmier a une connotation sacrée¹⁰⁵ à Smyrne comme il l'avait à Aphrodisias. La mention des Nymphes dans l'épigramme de Flavius Ampelius peut donc être interprétée dans un autre sens que celui d'une figure « conventionnelle¹⁰⁶ », une pure figure de mythologie littéraire, comme le suggérait L. Robert. Le bois de palmier qui se trouvait là auparavant et qui est rétabli dans son ancienne beauté, la mention des Nymphes, l'association de l'eau, d'arbres, et d'éléments architecturaux, comme on pouvait le voir à Érythrées, à Philadelphie de Lydie, dans le roman de *Daphnis et Chloé* et dans les inscriptions du Haut-Empire, ainsi que la cohabitation connue à Aphrodisias à une date tardive de païens et de chrétiens¹⁰⁷ invite à interpréter dans un sens sinon uniquement païen, du moins polysémique, cette inscription et ce lieu. Il est difficile de prétendre qu'ils étaient entièrement dénués d'une tonalité sacrée, grecque traditionnelle.

¹⁰⁴ *IGSK Smyrna* 24, 1, 697. L. Migeotte, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève-Québec, 1992, p. 207-210, n. 67, étudie seulement les premières lignes.

¹⁰⁵ De la porte de l'agora, datée d'à peu près la même époque, provient une inscription du gouverneur Dulcitus, qui a fait restaurer la source (*ALA*, n. 40). Les Nymphes ne sont pas mentionnées, mais il est dit que ce gouverneur a conduit les *Maiouma* : interdites et critiquées par les chrétiens (*C. Th.* XV, 6, 2, de 399; probablement dans Jean Chrysostome, *Homélie VII, Patrologie Grecque*, 57, 79-81), ces fêtes avaient-elles une connotation païenne encore marquée? La critique que Julien adresse à ces fêtes est qu'il serait mieux de faire des sacrifices plutôt que de célébrer cette fête (Julien, *Misopogon* 362 D). Cela ne signifie pas qu'elles n'ont pas conservé un sens religieux; d'autre part, à la date de ces inscriptions, vers 450, les sacrifices sont depuis longtemps interdits et les *Maiouma*, si elles ne comportent pas de sacrifices, peuvent facilement être célébrées sous la conduite de notables païens. Ces fêtes sont liées à l'eau également (d'après une racine sémitique du mot; d'où l'hypothèse que Jean Chrysostome décrit les spectacles qui sont liés à ces célébrations) : ceci s'accorde avec la restauration du bassin. Il faut rajouter au dossier le lien de ces fêtes avec un éventuel culte d'Aphrodite, célébrées ici dans la ville d'Aphrodite. L'inscription n. 39 se trouvait également au même endroit; très fragmentaire, elle mentionne Dulcitus, et D. Feissel, « Les inscriptions d'Aphrodisias (250-641 ap. J.-C.) », review of *Aphrodisias in Late Antiquity, Journal of Roman Archaeology*, 4 (1991), p. 372 n. 30 a proposé de restituer l. 1 [*Νυμφῶν τρέμενος*, dans le sens architectural de nymphée, fontaine monumentale.

¹⁰⁶ Commentaire dans *ALA*, p. 70, qui renvoie aux remarques de L. Robert à ce sujet, *op. cit.* (n. 21), p. 66-68, et dans J. des Gagniers et al. (éd.), *Laodicée du Lycos, le nymphée, campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, 1969, p. 343-344, qui considère que ces mentions sont des jeux poétiques.

¹⁰⁷ Cf. *ALA* p. 90-91 : selon Damascius les activités religieuses païennes étaient florissantes à Aphrodisias pendant le séjour d'Asclépiodote dans la ville au ^ve siècle; Ch. Roueché cite également Zacharias Scholasticus, *Vie de Severus*.

Enfin, en 354 ap. J.-C., à Hiérapolis, une épigramme remerciant Magnus pour sa restauration du théâtre et pour son action bienfaisante dans la cité¹⁰⁸ signale qu'il « a fait de la cité le sanctuaire des Nymphes » (vers 7), Νυ[μ]φῶ[ν τέ]μενος, si l'on adopte la restitution de C. P. Jones. D'après D. Feissel, ce terme devrait également être restitué à la première ligne d'une épigramme contemporaine de celle de Flavius Ampelius à Aphrodisias, se rapportant au même monument, en l'honneur de Dulcitus, gouverneur de Carie¹⁰⁹. On retrouverait donc la même expression à Aphrodisias et Hiérapolis, villes toutes deux situées dans la vallée du Méandre, à un siècle d'intervalle environ mais dans un contexte comparable pour les conditions politiques et l'auteur de la restauration, un gouverneur à chaque fois. Ce rapprochement invite à mon avis à souligner ici aussi la polysémie de l'expression, qui peut s'entendre dans un sens architectural mais aussi religieux, surtout si on la rapproche des exemples du Haut-Empire. Cette épigramme comporte également un jeu de mots sur le nom de la cité, « Ville sainte¹¹⁰ », par la disjonction dans le vers des deux éléments du nom de la ville, ce qui souligne le sens¹¹¹. Il serait essentiel de savoir si Flavius Magnus est un païen¹¹². Quoi

¹⁰⁸ T. Ritti, « Un epigramma del tardo impero da Hierapolis », *Annali della Scuola Normale di Pisa* 16 (1986), p. 691-716 (photographie pl. 28) ; C. P. Jones, « Epigrams from Hierapolis and Aphrodisias », *Hermes* 125 (1997), p. 204-212 ; *Steinepigramme* I, 02/12/06.

¹⁰⁹ ALA n. 39 et D. Feissel, *loc. cit.* (n. 105).

¹¹⁰ Vers 10 : ἱερῆς οἰκήτορες ἔνθα πόλιος.

¹¹¹ Selon Étienne de Byzance, ce nom serait dû aux nombreux temples dans la cité : Ἱεράπολις, μεταξύ Φρυγίας καὶ Λυδίας πόλις, θερμῶν ὑδάτων πολλῶν πλήθουσα, ἀπο τοῦ ἱερὰ πολλὰ ἔχειν (*Ethnika, Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt ex recensione Augusti Meinekii*, Graz, 1958, p. 327).

¹¹² Aucune indication à ce sujet dans *PLRE* I, 535 (Fl. Magnus 9), ni dans O. Seeck, *Die Briefe des Libanius*, Hildesheim, 1966, p. 199 (Magnus I) (la lettre 84 de Libanius est adressée à Magnus et il est mentionné dans la lettre 438, et cité dans le discours XL, 12). Une inscription latine le mentionne, *CIL* III, 445 + p. 982 = *ILS* 733. W. Pleket, dans son commentaire de l'édition de T. Ritti (*SEG* 36, 1198) souligne que ce texte regorge de terminologie païenne, notamment « Ville Sainte », la mention de la Justice, Dikè et qu'un empereur chrétien n'implique pas le rejet par tous les habitants de l'empire de la religion païenne et de son idéologie. Flavius Ampelius est également le dédicant d'une inscription d'Ephèse, publiée par D. Knibbe, B. Iplikcioglu, *JÖAI* 55 (1984), p. 134 (*Année épigraphique* 1988, 1021), sur un pilastre sur la voie qui mène du stade au théâtre : c'est une dédicace en latin à Constance II. G. Fowden, dans « Polytheist Religion and Philosophy », *The Cambridge Ancient History*, XIII, *The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, 1998, p. 540 rappelle par exemple qu'entre 342 et 344, trois des préfets du prétoire ont envoyé une lettre au prêtre d'Apollon à Delphes, Flavius Felicianus, pour lui apporter leur soutien après qu'il avait eu des problèmes à cause des chrétiens dans l'accomplissement des cérémonies – ceci en 341, juste après l'interdiction impériale des sacrifices : il n'est donc pas choquant qu'un responsable provincial soit païen. C'est l'avis de R. von Haelsing, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger der römischen Reiches seit Constantius I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie*,

qu'il en soit, le Plutonion d'après l'archéologie est fréquenté pendant tout le IV^e siècle. Il est encore visité vers 500 par Asclépiodote, comme le rapporte Damascius¹¹³. On trouve dans la description de cette visite une référence à la « Mère de Phrygie », Cybèle¹¹⁴, tout comme aux derniers vers de l'épigramme¹¹⁵. D'après la comparaison de ces deux textes la tonalité religieuse de l'expression paraît sans équivoque¹¹⁶ : l'épigramme

Bonn, 1978, p. 511, cité par T. Ritti, *loc. cit.* (n. 108), p. 714. F. R. Trombley, *op. cit.*, I, p. 169-170, considère que cette inscription est « the frank expression of Hellenic belief »; Magnus aurait même protégé les cultes traditionnels, d'après les adjectifs du vers 11.

¹¹³ Photius, *Bibliothèque*, « codex 242 », 131 (344-345). Asclépiodote était l'élève de Jacques, un païen (128). Voici le récit de sa visite de Hiérapolis : « À Hiérapolis, en Phrygie, il y avait un temple d'Apollon et, sous ce temple, descendait un couloir souterrain qui exhalait des vapeurs mortelles. Il est impossible de passer sans danger même par-dessus ce gouffre, impossible même pour les oiseaux : tout être qui parvient dans ces parages meurt. Mais, dit l'auteur, il était possible aux initiés de descendre dans la crevasse même et d'y séjourner sans dommage. L'auteur dit que lui-même et le philosophe Dorus, entraînés par la curiosité, y descendirent et en remontèrent indemnes. L'auteur dit : « je m'étais alors endormi à Hiérapolis et il me sembla en songe que j'étais Attis et que, sur l'ordre de la Mère des dieux, je célébrais ce qu'on appelle la fête des Hilaries; ce songe signifiait notre libération des enfers. De retour à Aphrodisias, je racontai à Asclépiodote la vision que j'avais eue en songe. Et lui, plein d'admiration pour ce qui m'était arrivé, me raconta non « un songe pour un songe », mais une grande merveille en échange d'une petite. Il disait en effet que, dans sa jeunesse, il était allé à cet endroit et en avait étudié la nature. Il avait enroulé deux et trois fois son manteau devant ses narines afin, même en cas de fréquentes inspirations, d'aspirer non pas l'air vicié et délétère, mais l'air pur et salutaire qu'il avait apporté du dehors capté dans son manteau. En procédant ainsi, il était entré dans la descente en suivant le courant des eaux chaudes qui en sort et cela sur la plus grande longueur de l'inaccessible crevasse; toutefois, il n'avait pas atteint le bas de la descente, car l'accès du fond était déjà coupé par l'abondance des eaux et le passage était impossible à un homme ordinaire, mais le 'descendeur' possédé par la divinité était porté jusqu'au fond. Asclépiodote donc remonta de ce lieu sans dommage grâce à son ingéniosité; plus tard, il tenta même d'obtenir au moyen d'ingrédients divers de l'air pareil à l'exhalaison mortelle » (*Bibliothèque*, VI, texte établi et traduit par R. Henry, Paris, CUF, 1971).

¹¹⁴ Strabon également parle de ce culte, XIII, 4, 14 : les Galles peuvent traverser en toute impunité les vapeurs dégagées par le Plutonion.

¹¹⁵ Vers 14-15 : ἡ Φρυγίης γὰρ / Μήτηρ το[ίς] ἀγαθοῖς οἶδεν ἔχειν χάριτας.

¹¹⁶ Pourtant T. Ritti, *loc. cit.* (n. 108), à cause de la date avancée du texte, y a vu une référence politique. Les deux sens, politique et païen, peuvent aussi se superposer. Les remarques de W. Pleket dans le *SEG* vont dans ce sens d'une référence à la déesse. Cependant, D. Feissel (« Vicaires et proconsuls d'Asie du IV^e s. au VI^e s. », *Antiquité tardive* 6 (1998) p. 96 n. 43) va dans le sens de T. Ritti qui selon lui a montré que les qualificatifs au vers 12 ([ἰθυ]δίκτην, σωτήρα, θεμισσόον, ἀγνὸν ἔπαρχον) « visent l'intégrité du préfet. Il ne s'agit pas là de pureté rituelle, selon l'interprétation païenne soutenue par F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I, Leyde, 1993, p. 169-171. A l'appui de sa thèse, l'auteur relève dans le même texte la mention de « Mère de la Phrygie », qui selon lui désigne Cybèle. T. Ritti a cependant montré que ce titre s'applique ici à Hiérapolis en tant que métropole. Une nouvelle épigramme d'Aphrodisias (*ALA*, n. 42) emploie la même locution, probablement cette fois pour la métropole administrative, Laodi-

peut même jouer sur un double sens, religieux et politique, de l'expression; en 354, ce terme associé au jeu de mot sur « Ville Sacrée » quelques vers plus haut, ne pouvait manquer de rappeler Cybèle à ceux qui lisaient l'épigramme. De plus, l'inscription se trouvait sur la *frons scaenae* du théâtre sur l'architrave du second étage; l'architrave de premier étage¹¹⁷ portait une dédicace à Apollon archégète, le dieu de Delphes qui guida les colons vers leur établissement. Le lien que ces divinités, Apollon et les Nymphes, entretiennent dans la cité est à la fois religieux et topographique, on les retrouve au théâtre et au temple d'Apollon où « l'abondance des eaux » dans la crevasse du Plutonion est décrite par Asclépiodote. Dans les niches du front de scène, des statues faisaient référence au monde chthonien (Pluton et Perséphone); on trouvait également Apollon Kareios, cité dans les oracles du sanctuaire voisin¹¹⁸. Les jeux d'eau si particuliers de Hiéropolis, décrits par Strabon, qui permettaient à la cité d'avoir des thermes réputés, ainsi que les vapeurs du Plutonion sous le temple d'Apollon font effectivement de la cité le domaine de divinités des eaux. Ici l'inscription ne se trouve pas auprès d'une fontaine; mais toute la cité est marquée par la présence de l'eau. Hiéropolis est proclamée ici, dans la plus pure continuité avec les siècles précédents, domaine des divinités qui y ont toujours présidé, dans une cohérence certaine avec les thèmes épigraphiques et iconographiques qui entourent l'inscription¹¹⁹.

Par comparaison, l'évolution vers un usage purement culturel de ces figures est nette dans des épigrammes sur des thermes, où l'on voit les Nymphes jouer avec les *Charites*, les Grâces, ou simplement passer dans le lieu une fois avec Aphrodite pour s'y baigner sans y séjourner, sans être les divinités du lieu. Cette

cée ». La carrière du personnage est précisée par D. Feissel, *ibid.* p. 95 n. 30. Il nous paraît possible de comprendre la description de la cité comme un hommage aux dieux anciens de celle-ci, et en même temps la description des vertus du gouverneur dans un sens moral, et non religieux.

¹¹⁷ T. Ritti, *Fonti letterarie ed epigrafiche*, Archeologica 53, Rome, 1985, p. 108-128.

¹¹⁸ Fr. D'Andria, T. Ritti, *Hierapolis, Scavi e ricerche II. Le sculture del teatro. I rilievi con i cicli di Apollo e Artemide*, Archaeologica 54, Rome, 1985, p. 180.

¹¹⁹ Voir également l'épigramme trouvée au théâtre mentionnant les Nymphes (*Steinepigramme* I, 02/12/05) : Hiéropolis, la « Ville Sainte », est qualifiée de « maîtresse des Nymphes », πότνια Νυμφῶν. Cette épigramme n'est pas datée, C. P. Jones la mentionne également dans son étude de l'épigramme de Flavius Magnus, *loc. cit.*, p. 207-208, en affirmant que cette épigramme vaut la peine d'être citée parce qu'elle est « so close to the new epigram in origin and date » (or, il n'y a pas de proposition de date dans *Steinepigramme* ; K. O. Müller, un des premiers visiteurs du site, a ainsi décrit la pierre, aujourd'hui perdue : *in medio theatro, ubi graduum divisio, magnis litteris*).

série d'épigrammes provient des Thermes des Phazimonites¹²⁰; de Pruse de l'Olympe¹²¹; leur origine n'est pas connue dans certaines qui sont issues de l'*Anthologie Palatine*¹²². Ceci montre les caractéristiques du petit groupe de textes rassemblés, ayant pour trait commun, entre le milieu du iv^e et le milieu du v^e siècle, de mentionner ou de faire parler les Nymphes, qui habitent une source, dans deux cas associée à un lieu typique de la religion païenne (la grotte de la Sibylle, un bois de palmier). L'épigramme sur la source de Didymes ornée par le proconsul Festus mentionnait déjà les Nymphes, dont les eaux étaient comparées à celles de la source Castalie, à Delphes. Ce sont également des lieux mêlant éléments naturels et éléments architecturaux, l'un sur l'acropole d'Érythrées, l'autre près de l'agora d'Aphrodisias (le texte de Philadelphie n'est pas localisé dans le tissu urbain). Dans un contexte où les espaces consacrés aux divinités païennes et les autels ne devaient plus fonctionner en tant que lieu de culte païen, ces espaces peuvent être un refuge de la religiosité grecque traditionnelle. En plein cœur du paysage urbain, une habile association entre des arbres, une source, des colonnes (l'inscription d'Érythrées est gravée sur les montants en marbre de la porte de la grotte), des peintures (à Érythrées) et des statues donne un sentiment du religieux, comme le décrivait Sénèque. Ces inscriptions et les édifices qui leur sont associés sont également des marqueurs de la continuité historique de la cité : le thème du monument qui crée le souvenir du passé, établi pour les générations futures, se retrouve dans l'épigramme de Festus à Didymes et dans l'inscription de la grotte de la Sibylle d'Érythrées de manière explicite. Cependant, ces épigrammes, tout

¹²⁰ Serait-il possible d'observer un passage des mentions à tonalité religieuse (épigrammes n^{os} 24 et 25 des *Studia Pontica*) à une tonalité littéraire et allégorique (épigrammes n^{os} 26 et 27) : les épigrammes n^{os} 26 et 27 vantent la construction de bains par Iovinus, alors que dans le premier cas il n'est pas possible de supposer une mention autre qu'à tonalité sacrée puisque les deux inscriptions sont datées des II^e-III^e siècles, enfin Iovinus prend soin de mentionner qu'il a construit des bains séparés pour les deux sexes, ce qui témoigne d'un souci de pudeur sensible aux recommandations chrétiennes ?

¹²¹ Les Nymphes participent seulement à un concours dans le rang des bains : « Devant les Nymphes de Pruse, nous nous inclinons; et vous aussi, Pythiades, soyez heureuses, vous valez plus que nous; mais vous toutes, autres Naïades, avouez-le : bien que venant après les Nymphes de Pythies et de Pruse, celles de chez nous doivent avoir le pas sur vous » (*Anthologie Palatine* IX, texte établi et traduit par P. Waltz et P. Laurens, Paris, CUF, 2002; *Steinépigramme* II, 09/04/03).

¹²² *Anthologie Palatine*, IX, 607, 609, 616, 623 (le charme du lieu est dû au passage d'Aphrodite, d'Éros et des Grâces, mais ces divinités n'y habitent pas : « Cypris, ayant avec les Grâces et son fils aux flèches d'or, pris ici son bain, en a laissé pour salaire le charme que possède ce lieu »), 625-627.

en restituant une tonalité sacrée, grecque, à certains lieux, n'ont rien d'offensant pour les chrétiens, qui ont sûrement pu y voir des jeux littéraires faisant le digne éloge des monuments de leur cité.

Quelle est l'implication des cités, en tant que corps politique, dans cette évolution de leur paysage ? À Iasos, sous le règne de Julien, le conseil et le peuple de la cité votent un décret honorifique pour l'empereur¹²³. Comparé aux décrets honorifiques conservés issus des cités d'Athènes, de Thessalonique, et de Bosra, le ton de ce décret semble particulièrement prudent : il honore l'empereur qui gouverne « avec philosophie, qui l'emporte par sa justice et toutes ses autres vertus ». A. N. Oikonomides souligne que la réponse de la cité aux efforts de Julien pour restaurer la religion gréco-romaine paraît en retrait¹²⁴. Le texte évite soigneusement, contrairement à ceux des autres cités, de faire référence à la restauration des temples, reflétant ainsi une attitude attentiste. Les épigrammes à tonalité sacrée que nous avons réunies évoquent l'action de prophètes ou de magistrats, qui ont une certaine légitimité au sein des cités dont ils proviennent mais qui agissent toujours à titre privé, et des gouverneurs, qui relèvent d'une impulsion extérieure aux cités, imposée dans une certaine mesure à celles-ci. Le gouverneur Aedesius à l'Héraion de Samos, Hilarius et Justus à Sardes, Flavius Magnus à Hiérapolis, sont des gouverneurs ou des fonctionnaires impériaux. Eutychianos et son fils à Érythrées, ancien irénarque et agoranome, Flavius Ampelius à Aphrodisias, sont en revanche originaires et membres du corps politique de la cité au sein de laquelle ils agissent. Le groupe des gouverneurs et celui des membres de la cité sont à peu près d'égale importance. Il est difficile d'en tirer des conclusions, étant donné le nombre limité d'attestations. Cl. Lepelley à propos des cités africaines¹²⁵ montrait que les valeurs exaltées par les inscriptions officielles sont purement profanes, célèbrent les empereurs et le bien public. En Asie mineure occidentale, les cités en tant que corps politique conservent aussi une neutralité marquée vis-à-vis de la survie de leur paysage religieux traditionnel.

¹²³ Voir en dernier lieu *IGSK Iasos*, 28, 1, 14.

¹²⁴ A. N. Oikonomides, « Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Graeco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianus, 361-3 A.D. », *Ancient World* 15 (1987), p. 37-42.

¹²⁵ Cl. Lepelley, « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans H. Inglebert, *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris, 2002, p. 271-285.

Il faut donc moins chercher, dans le paysage religieux grec traditionnel des cités d'Asie, les persistances que l'évolution des formes qu'il revêt, dans une religion qui se prête à une certaine souplesse. Le sort réservé aux temples, destruction, abandon ou transformation en église, ne peut être l'unique moyen d'évaluer l'état des positions religieuses au sein des communautés. Après les années 380, les temples ne sont plus un élément du paysage religieux des cités d'Asie. En revanche, des communautés païennes peuvent subsister dans des régions plus reculées, comme celles que décrit Jean d'Éphèse dans la vallée du Méandre en 532¹²⁶, ou les groupes d'hommes que rencontre Hypatius dans la Bithynie rurale¹²⁷, vers 443-446; jusque dans les années 450, quelques inscriptions suggèrent l'entretien ou la construction d'édifices (grotte artificielle, fontaine) en milieu urbain qui conservent certains caractères de l'ancienne religion, alors que le reste des éléments païens dans le paysage a été converti, a perdu son intégrité ou a disparu. Dans le paysage urbain ces édifices seraient les dernières formes monumentales auxquelles les païens ont pu associer une tonalité sacrée.

Anne-Valérie PONT,
Université Paris-Sorbonne
(Paris IV).

¹²⁶ Cité et étudié par Gl. W. Bowersock, *op. cit.* (n. 100), p. 1-15.

¹²⁷ Callinicus, *V. Hypatii*, 43, 16 : "Ἄλλοτε πάλιν ἤκουσεν ὅτι ἀπὸ μονῶν τριῶν οἰκός τις ἐστίν, ἐν ᾗ κατοικοῦσιν ὡς τεσσαράκοντα ἄνδρες θύοντες τοῖς εἰδώλοις.