

GDRE n° 551

« **FIGVRA La représentation du divin dans les mondes grec et romain** »

2008 [juin] -2011 [juin 2012]

Coordinateur : Nicole BELAYCHE, UMR 8210 / AnHiMA, INSHS

RAPPORT FINAL D'ACTIVITÉ

2008-2011

(rédigé le 20 octobre 2011)

Ce rapport n'est que potentiellement 'final'. En effet le GDRE a commencé ses activités en juin 2008 (le temps des signatures) et ses activités se clôtureront au printemps 2012, avec le colloque conclusif de Paris (FIGVRA XV, 14-17 mars 2012) et une série de rencontres bilatérales avec les partenaires européens pour clore les dossiers.

Au moment de se clore – et sans tomber dans l'autosatisfaction –, le groupe de recherche peut dire qu'il a atteint les objectifs qu'il s'était fixés en 2007-2008, même si nous sommes loin d'avoir épuisé la richesse de toutes les perspectives qui se sont profilées en 4 ans, et si nous sommes bien décidés à en poursuivre l'investigation selon d'autres modalités.

La réussite de notre entreprise se manifeste

- 1) au nombre de rencontres organisées : 15 principales (numérotées, cf. calendrier p. 15), sans compter les séances de travail plus ponctuelles (ex. *FIGVRA* 3 Paris) et les conférences de N. Belayche à l'EPHE depuis 2008-2009 (cf. revues.org/index661.html). Pour des raisons compréhensibles de disponibilité, les activités n'ont pu réunir à chaque fois qu'une partie des membres du groupe ; d'où des rencontres de coordination de tout ou partie des responsables d'axes dès que des opportunités se présentaient (ce qui permettait de réduire les coûts de déplacement). 'Paris' a constitué un lieu commode de regroupement (cf. la rencontre « [Bilan-Perspective](#) » en 2010). Mais les rencontres sur axes thématiques furent en majorité organisées en collaboration entre les partenaires (**4** : Paris-Erfurt, **5** : Erfurt-Toulouse, **6** : Liège-Genève, **7** : Genève, avec Paris et Toulouse, **8** : Erfurt, Liège, Paris, **11** : Toulouse, avec Genève et Paris, **13** : Athènes & Paris, **15** : Paris & Liège) ;
- 2) aux productions scientifiques qui diffusent les acquis de la recherche collective : à ce jour sont parus 4 ouvrages ou dossiers thématiques dans des revues – soit 600 pages environ – et 5 autres sont à paraître ou sous-presse pour les rencontres les plus récentes, sans compter les articles individuels des membres du groupe suscités par nos travaux ;
- 3) à la visibilité du groupe de recherche : ses travaux sont très bien connus des collègues et ils sont bien référencés sur Google. D'ailleurs l'assistance aux rencontres que nous avons organisées n'a cessé d'augmenter (cf. les bilans annuels), pour atteindre près de 70 personnes à *FIGVRA* XIV (2011). Une réception si favorable de nos travaux est un encouragement à poursuivre les pistes ouvertes ;
- 4) à l'engagement des doctorants et post-doc dans le projet : dès le début, tous les partenaires se sont accordés sur le fait que *FIGVRA* devait être un 'lieu' actif de participation de leurs doctorants. Le pari a été magnifiquement réussi. Pour beaucoup d'entre eux, *FIGVRA* a été un lieu d'initiation à la discussion scientifique et a ouvert les voies de la publication (cf. *FIGVRA* 1, 2, 7, 11, 12), voire de la coordination d'un ouvrage scientifique (cf. la publication de *FIGVRA* 11 Toulouse).

À la possibilité de la collaboration offerte par le soutien du GDRE s'ajoutent 4 autres **conditions de cette réussite** :

- 1) un sujet effectivement riche et inégalement abordé jusqu'alors : pour des historiens de l'Antiquité, *a fortiori* historiens des religions, poser la question de la représentation du divin

équivalait à s'interroger sur l'objet même de leur étude. L'objectif d'ensemble était d'étudier *comment les hommes rendent présentes, concrètement ou intellectuellement, par quelque langage que ce soit (rituel, figuré, conceptuel) des instances surnaturelles qui n'appartiennent pas au monde de l'observation, bien que les hommes affirment communiquer avec elles ou en faire l'expérience*. Les modes de représentation sont multiples : plastique (les figurations des dieux), politique (le rôle attribué aux puissances supérieures dans la conduite de la collectivité), symbolique (à travers les rituels), conceptuel (les systèmes théologiques), narratif (les récits mythiques), etc. Cette représentation est inséparable des autres représentations sociales, entre autres de la représentation du pouvoir et, plus généralement, des formes de hiérarchisation. Notre ambition – et originalité – a consisté à questionner cette représentation en combinant les moyens interprétatifs (de l'archéologie du rituel à l'exégèse et du texte à l'image) et en pratiquant un comparatisme modérément contrastif sur la longue durée (de la Grèce archaïque à l'Antiquité tardive), et dans des milieux culturels étendus à l'ensemble du bassin méditerranéen. Avec la « représentation » du divin, l'horizon d'attente était à la fois la « fabrique » des polythéismes (comment et pourquoi fait-on un dieu, « tous les dieux », ou *le dieu* ?), mais aussi leurs structurations et fonctionnements aussi modelables et divers qu'il y avait de circonstances et de cadres institutionnels, donc toutes ces opérations de « bricolage » (pour employer un terme capable de souligner leur dimension empirique et non dogmatique) qui informent au quotidien des mondes ni clos ni figés, mais au contraire ouverts et plastiques par nature.

- 2) l'engagement sans faille de tous les partenaires, français (parisiens, mais aussi rennais et toulousains, bien que nous n'ayons jamais pu signer les avenants à la convention) et européens, malgré une structuration différente de la recherche (donc des financements) dans les différents pays. En tant que pilote du groupe, j'ai plaisir à les remercier tous ici chaleureusement ; ce sera la seule notation à la première personne dans ce bilan qui est une œuvre collective.

- 3) le soutien (logistique et financier) de toutes les institutions universitaires et de recherche dont les partenaires sont membres, ainsi que de la bibliothèque Gernet-Glotz du Centre AnHiMA (UMR 8210 ; au 1^{er} janvier 2010, les UMR 8585 [Glotz] & 8567 [Gernet] ont fusionné dans « **Anthropologie et Histoire des Mondes Anciens** (Gernet-Glotz-Phéacie) ») – lieu « naturel » des rencontres, formelles et informelles, de nombreux collègues et doctorants du groupe –, qui a accueilli notre bibliothèque de travail. Malgré de lourdes charges, la conservatrice de la bibliothèque, R. Adda, et son équipe ont accepté le surcroît de travail, ce dont nous les remercions vivement. Dans la cotation, les ouvrages sont signalés « GDRE FIGVRA ».

- 4) la constitution du GDRE avec des partenaires aux compétences variées et complémentaires, qui avaient déjà travaillé ensemble (PAI Procope EPHE/Erfurt, Atelier trinational Vigoni [Fondation MSH Paris, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Fondazione Villa Vigoni]). Au plan scientifique, la coopération a été montée lors d'un « Atelier européen préliminaire (21-23 février 2007) », déjà soutenu avec confiance par les institutions destinées à accompagner le GDRE CNRS (EPHE, ENS Ulm, Universités de Rennes, Toulouse, Genève, Erfurt, FNRS Liège). De cet atelier consacré à un état des lieux de la recherche aux plans historiographique, épistémologique et méthodologique et à un premier répertoire des processus de construction et de modification de la représentation du divin sont sortis les huit axes thématiques qui ont guidé la recherche au cours des quatre années (on ne reprendra pas ici la longue présentation du projet).

Nomination, dénomination et adresses rituelles ;

Représentation du divin, instances de décision et sources d'autorité ;

Contrôle des divinités et construction de leur altérité ;

Portée théologique des dispositifs culturels, bâtiments et objets ;

Images divines en contexte cultuel ;
 Divinités associées en images ;
 Représentations du divin et interférences culturelles ;
 Configurations et typologies des mondes divins.

À l'occasion de rencontres de conception et d'envergure variables, les étapes successives du travail ont permis de décliner et d'interroger cette série de facettes de la représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine et de mettre en évidence une multitude de formes d'expression et la diversité des registres (dénomination, figuration, rituel, conception) dans lesquels ces expressions prenaient place. Le colloque prévu en mars 2012 à Paris (*FIGVRA XV*) insistera pour finir sur la dimension dynamique.

Tous les ans, le groupe s'est efforcé d'organiser des rencontres (plus ou moins formelles) de responsables d'axes pour tirer les bilans d'étape. Ce bilan (quasi)-final suit la progression chronologique de façon à faire ressortir la progression de nos réflexions.

Les travaux de la première année (juillet-décembre 2008) ont été consacrés à la fois à des cadrages d'organisation (préparation des rencontres de la 2^{ème} année par ex.) et à deux premières rencontres. Elles ont porté sur deux des axes thématiques identifiés lors de l'atelier préparatoire de 2007. D'emblée, dans l'atelier « *FIGVRA 1 Paris* » : « [La représentation du divin dans les pratiques 'magiques' : un écart ? quel écart ? avec les représentations traditionnelles](#) » (resp. N. Belayche / Centre Glotz & J.-D. Dubois / LEM), nous avons voulu poser l'importance du contexte rituel. Nous sommes partis du postulat que les pratiques religieuses sont une des catégories opératoires pour approcher la représentation du divin en Grèce et à Rome – qu'elles appartiennent à des systèmes de représentation dits traditionnels ou réputés différents comme la 'magie', la gnose ou l'hermétisme, ou bien, pour employer la typologie spatiale de Jonathan Z. Smith, qu'elles relèvent du *Here*, du *There* ou de l'*Anywhere* –. Dans quelque contexte religieux que les rituels s'inscrivent, ils énoncent une conception du monde divin dans laquelle les instances supérieures sont associées à des champs de compétence singuliers, qui peuvent être fonctionnels, territoriaux, occasionnels, etc..., voire universels. La voie comparative choisie était difficile, étant donné les débats scientifiques autour du concept même de « magie ». Et pourtant : la représentation du divin dans des documents labellisés comme magiques offre un ensemble cohérent et relativement circonscrit, qui présente en outre l'avantage de pouvoir ouvrir vers une comparaison avec cette même représentation dans les rituels traditionnels. Sur cette base herméneutique, la mise en regard d'éléments de rituels (invocations précatoires, imprécatoires ou déprécatoires, lampes) ou de rites (rites d'initiation à la contemplation chez les hermétistes qui ne sont pas convoqués d'habitude sur ce terrain) ambitionnait de s'interroger sur les « écarts » éventuellement discernables dans les formes et modalités de la représentation du divin selon les types de pratiques étudiées. L'horizon interprétatif était double : informatif et méthodologique. Comme tout rituel, les rituels dits magiques, dans leur combinatoire de mots, de gestes et de mise en scène, constituent un observatoire privilégié pour reconstituer la représentation du divin et sa dynamique. Les débats antiques sur la valeur, d'efficacité ou de piété selon les cas, des pratiques « magiques » portent donc sur la représentation que ces pratiques incantatoires impliquent des dieux – avec la critique majeure que les puissances divines y seraient ravalées au rang de figures asservies par le magicien – et, conséquemment, sur les relations que les hommes entretiennent avec eux. L'une des conclusions – elles sont publiées dans le dossier « Pratiques religieuses comparées et représentation du divin en Grèce et à Rome », N. Belayche & J.-D. Dubois (éd.), *Mythos 2 NS*, 2008, p. 9-159 – est que les situations sont fort diversifiées et croisent sur plusieurs points les représentations en contexte dit traditionnel.

L'autre rencontre de l'année, « **FIGVRA 2 Rennes** (12-13 décembre 2008) : « [Représentation du divin : ses noms et ses règles](#) ») fut conçue comme une École d'hiver à destination des doctorants de tous les partenaires. En étudiant les noms des dieux et les autorités normatives qui les établissent, nous voulions saisir les représentations théologiques et le type de représentation du divin assumé par les entités politiques, comment celles-ci l'introduisent ou le modifient. En l'absence de dogme (ou de doctrine) dans les polythéismes grec et romain, les adresses rituelles sont de précieux sésames pour y aborder la représentation théologique, en tant qu'elles illustrent à la fois le multiple (*telle* divinité personnalisée parmi *toutes* les autres) et l'un (la nature divine). L'adresse aux dieux constitue la formalisation rituelle d'un discours sur ces puissances en tant qu'entités supra-mondaines – une description théologique minimale qui définit l'entité à laquelle est reconnue une légitimité dans un champ déterminé – et de la façon dont les hommes se représentent leur présence et action dans le monde. Dans le contexte rituel, les épicleses cisèlent les domaines et/ou modalités d'action des divinités. Simultanément, leur énoncé se développe dans une gestuelle qui double l'énonciation dans un autre code langagier, ou l'explicite dans une symbolique concrète (le type d'offrande, sa couleur, son sexe, etc.). Ces appellations révèlent l'infinie diversité des paysages divins, par delà l'image transmise par les traditions culturelles principalement littéraires. L'organigramme du panthéon convoqué est toujours propre au moment et/ou au lieu où l'humain fait appel à lui, et sa (re)construction est un processus permanent qui modifie les ordres hiérarchiques en fonction de l'espace-temps et qui complexifie les réseaux relationnels entre les figures divines en introduisant de nouvelles par importation, toujours soumise à une *interpretatio*, ou par divinisation. L'ensemble qui, en cinq études, pose la question : qu'est-ce que le nom des dieux nous apprend ... sur le monde des hommes ?, a été publié dans un dossier « Nomination et représentation du divin », N. Belayche & P. Brulé (éd.), *Archiv für Religionsgeschichte* 12, 2010, p. 3-119.

En **2009**, un premier atelier fut organisé à Paris : **FIGVRA 4** (4 mars 2009) par N. Belayche (Paris) & J. Rüpke (Erfurt). Consacré à la « [Construction et objectivation de l'altérité du divin](#) », nous voulions, après un an de travaux, faire une première pause réflexive sur l'objet même l'étude, plus spécialement sur la présentification en divers langages (rituel, figuré, conceptuel) d'instances surnaturelles ontologiquement hors du monde, mais expérimentées dans le monde. Dans les sociétés analysées, la construction rituelle du divin et des figures divines posées comme relevant d'une altérité est aussi importante que la construction discursive ou imagée. Les rituels fournissent une voie effective de communication avec les dieux et cette stratégie est clairement modelée sur les stratégies sociales de communication avec les supérieurs et les étrangers. Elle définit l'inconnu et limite l'étendue des réactions possibles aux actions socialement acceptables dans des relations de niveau égalitaire ou dissymétrique (dons, types de sacrifices). Cependant, les anecdotes relatives à des rituels refusés (ex. : l'offrande sacrificielle n'est pas agréée), les constructions préventives (ex. : la place de la musique dans la cérémonie du sacrifice), ainsi que la méta-communication dans les processus divinatoires (en interrogeant sur le succès ou l'échec du sacrifice tout en donnant en même temps la réponse) illustrent le caractère risqué de la communication rituelle et démontrent l'altérité des protagonistes divins.

On a pu identifier et étudier quelques unes de ces stratégies destinées à créer et représenter l'altérité de ces instances en confrontant des sources, des aires culturelles et des époques différentes. Partant d'un exemple athénien (C. Calame, « Les dieux grecs et leurs parèdres héroïques: altérité et proximité par l'étiologie tragique et l'espace culturel »), on a opposé les dieux romains, abordés sous l'angle de la divination (J. Rüpke : « Speaking through unknown signs: Unfamiliar gods in Cicero's *De divinatione* ») et dans leur dimension politique (J. Scheid : « La double vie des dieux romains. Réflexions sur le statut des dieux dans la religion des Romains »). Un éclairage

différencié a été fourni par le judaïsme (F. Schmidt : « Quelques jalons pour un inventaire des formes de l'altérité divine dans le judaïsme de l'époque du second Temple ») et par les représentations de figures surnaturelles dans des activités socio-politiques humaines telles qu'elles apparaissent dans des témoignages dévotionnels (N. Belayche : « Quand des dieux vont 'au charbon' : des stratèges et des juges »).

À Erfurt (**FIGVRA 5**, 31 mars - 4 avril 2009), l'École de printemps / « *International Spring School* », organisée par le partenaire allemand et par C. Bonnet (Pr. Toulouse 2) au titre du partenaire français, était plus spécialement orientée vers la formation des doctorants et post-doctorants des partenaires. « [Studying ancient religions : an historiographical perspective](#) » fut un atelier de réflexion sur l'historiographie de la représentation du divin aux XIX^e et XX^e siècles, indispensable pour poser le cadre herméneutique des discours sur notre sujet et mettre en évidence comment ces discours orientaient l'objet de la recherche. L'analyse a porté sur l'émergence d'une science et d'une histoire des religions en France, Allemagne, Italie et Angleterre, à partir des grands noms de la discipline (Th. Mommsen, G. Wissowa, Fr. Cumont, J. Frazer, U. von Wilamowitz-Möllendorf, J. Toutain, J. Harrison, la « *Religionsgeschichtliche Schule* », M.P. Nilsson, A. Brelich). Les modèles intellectuels et postulats de ces grands maîtres, aux œuvres toujours prégnantes dans les travaux contemporains, ont été convoqués pour prendre conscience de leur impact dans la façon dont ils reconstruisaient le divin. L'étude des divers courants ou écoles historiographiques, et des questionnements qui les animaient, menée à la fois par des chercheurs confirmés et par les doctorants membres de *FIGVRA*, a fait apparaître deux débats majeurs : la thématique du sacrifice (cf. ci-dessous **FIGVRA 6** Liège) et celle des religions à mystères, corrélées avec des représentations correspondantes des figures divines. Au tournant des XIX^e-XX^e siècles, l'étude des expériences religieuses, individuelles et collectives, était au cœur de la démarche scientifique ; elle touchait à plusieurs disciplines comme l'histoire, la sociologie naissante, l'ethnographie, mais aussi la philologie et la théologie. En Allemagne notamment, les positionnements confessionnels influençaient l'appréhension des phénomènes religieux : selon que le savant était catholique ou protestant, l'accent était mis sur le rite ou le mythe, sur la dimension intérieure ou extérieure de la religion.

Affrontant l'un des acquis de cet atelier, la rencontre de Liège (**FIGVRA 6**, 23-24 octobre 2009), organisée par deux partenaires européens (Liège / V. Pirenne Delforge & Genève / F. Prescendi) fut consacrée à la question du sacrifice. « [Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine](#) » a interrogé l'interaction entre l'opération sacrificielle et la représentation des destinataires divins ou héroïques que ses procédures engagent (publié dans *Kernos*, Suppl. 26, 2011). Comme on l'a déjà souligné, les rites sont construits comme une stratégie pour opérer la présentification des puissances supérieures et gérer la communication avec elles au moyen d'une combinatoire de mots, gestes et mise en scène. Dans l'arsenal rituel, le sacrifice est assurément central. Mais, dès lors que la démarche sacrificielle met en jeu une offrande qui appartient à l'alimentation humaine et met en scène des procédures d'hospitalité tout aussi humaines, l'hommage qui en résulte est ambigu par rapport à la représentation des destinataires : qui sont ces dieux qui 'mangent' et que l'on accueille comme des humains ? Une telle ambiguïté s'accroît lorsque le rituel sacrificiel s'accompagne d'une véritable invitation aux dieux sous la forme d'une théoxénie ou d'un lectisterne. Deux représentations du divin, apparemment contradictoires mais liées, ont coexisté dans l'imagerie grecque, d'époque romaine aussi : celle de dieux incorruptibles qui se repaissent de fumée face à des humains mortels qui mangent de la chair pour subsister, et celle de dieux qui reçoivent des morceaux de viande crue sur une table prévue à cet effet, et sont même parfois invités à banqueter parmi les humains en se voyant offrir des aliments cuisinés. Une telle coexistence implique toutefois des décalages sciemment construits pour dire l'altérité divine. Au-delà de ces questions de statut, l'identification même

du destinataire est également en jeu dans l'opération : le choix de l'offrande est fondamental et plusieurs intervenants se sont attachés à comprendre la nature du lien entre un certain type d'offrande et un certain type de destinataire supra-humain, voire un certain destinataire dans sa singularité. L'offrande et la manipulation dont elle est l'objet font aussi partie du message adressé à un destinataire. Enfin, la critique d'un tel modèle de communication et de représentation divine a commencé dès l'Antiquité, et indépendamment des critiques des « monothéistes », par exemple chez Lucien de Samosate, un « amuseur » sans doute, mais à prendre au sérieux.

La même année, la rencontre de Genève (**FIGVRA 7**, 11-12 décembre 2009), a abordé la question de la représentation des dieux sous un angle différent, en coordonnant le GDRE avec un programme de recherche pluridisciplinaire sur le thème des « Émotions » développé par le Département de Sciences des religions de l'Antiquité de l'Université de Genève. La conférence « **Les dieux en (ou sans) émotion. Perspective comparatiste. Grèce, Rome, Egypte, Mésopotamie** » (publiée dans *Mythos* 4, 2011) a commencé d'ouvrir la perspective comparatiste envisagée dans le projet (et qui fut poursuivie lors de **FIGVRA 11** Toulouse, en 2010, cf. ci-dessous). Les « émotions » des dieux grecs et romains ont trouvé à se déterminer en regard, notamment, du riche corpus de la Mésopotamie sur ce thème, de la colère de Yahvé dans l'Ancien Testament, ou des discours gnostiques, comme les larmes de Sophia dans la gnose valentinienne. Force a été de constater que, sur ce terrain, les mondes védique et égyptien étaient des réactifs peu opératoires, par delà l'intérêt intrinsèque de leurs corpus respectifs. À l'occasion des communications relatives aux mondes grec et romain, on a remarqué qu'une distinction nette devait être opérée entre la palette des émotions que dessinent les narrations mythiques à forte composante anthropomorphe et le registre rituel qui active essentiellement les notions de 'colère' et de 'satisfaction' autour du thème du respect des prérogatives dévolues à chaque figure divine. Après avoir distingué un moment, dans les discussions, les registres 'mythologique' et 'théologique', il s'est avéré plus pertinent de tout regrouper sous la catégorie du théologique, entendu comme 'discours sur le divin', tant d'un point de vue textuel, qu'iconographique et rituel. Pour ce registre des « émotions », Dionysos est un riche cas d'école. Deux interventions ont montré combien les témoignages littéraires et imagés méritaient de précautions. Le dossier iconographique de la « ménadisation » du dieu est particulièrement problématique dans l'évaluation des émotions du dieu lui-même. Quant à celui des récupérations chrétiennes du dieu, il montre pareillement la nécessité de soigneusement distinguer les émotions dionysiaques, celles des dévots, de celles éventuellement attribuables à Dionysos lui-même. Dans un contexte culturel différent, les prodiges romains et leurs expiations permettent d'aborder 'en creux' les « émotions » des dieux. À nouveau, la discussion a mis l'accent sur la distinction entre le contexte émotionnel de leur réception par les hommes, avec toutes les gradations possibles, et l'« émotion » que les Romains auraient prêtée à leurs dieux dans ces occasions. Il s'agit en l'occurrence d'une colère assez 'froide', et le dossier publié est une invitation supplémentaire à la nécessité de discriminer les discours sur le divin. Cette rencontre a été particulièrement importante pour la problématique du groupe de recherche dans la mesure où elle a mis en lumière que, eu égard à la représentation des dieux, le réactif des émotions montre son intérêt autant que ses limites.

Au cours de cette année 2009, le groupe rennais a continué d'alimenter la banque de données « Noms des dieux et épiclèses » qui y est installée (<<http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam>>). C'est un outil important pour le premier axe thématique de **FIGVRA**.

La troisième année d'activité du GDRE, 2010, a été le moment d'un bilan des recherches déjà abouties – sur les dénominations, les rituels et les pratiques, l'historiographie,

l'affectivité – et de préparation des grandes synthèses thématiques à venir en 2011 (voir ci-dessous).

Au plan de la réflexion collective du groupe sur sa pratique (son auto-évaluation), le temps fort de l'année a été la rencontre « **FIGVRA 10 Paris** ». Réunissant la totalité des responsables européens partenaires du groupe de recherche, nous avons réalisé un bilan-perspective, répertorié acquis, possibles impasses, études complémentaires à effectuer, et élaboré l'organisation de la suite de nos collaborations. Pendant l'année, nous avons poursuivi le balayage des axes thématiques. Rétrospectivement, nous pouvons dire que le rythme, qui s'est accéléré depuis 2010, est un bon révélateur de la maîtrise et de la maturation accrue du thème de recherche au sein du groupe.

La rencontre d'Erfurt, « **FIGVRA 8 : 11th International Springschool on Ancient Religions** (14-18 mars 2010) » a été organisée par trois partenaires : allemand (A. Bendlin, R. Gordon, J. Rüpke & W. Spickermann), belge (V. Pirenne Delforge) et français (N. Belayche) et visait en priorité, à nouveau, des doctorants, post-doctorants et jeunes chercheurs. Consacrée à « **Construction et contrôle de l'altérité divine** », c'est-à-dire à la construction et au maintien de la 'facticité' divine, elle entendait à la fois mettre l'accent sur les modes de construction de la divinité, en concentrant l'analyse sur les aspects concrets plutôt que sur les discours, et enquêter sur les moyens de contrôle de l'action divine. L'une des principales conclusions de la rencontre a été de confirmer l'importance d'une approche cognitive des religions grecque et romaine, à côté de l'approche rituelle. Les six aspects qui ont été interrogés pendant quatre jours recouvrent ou traversent, selon les cas, les axes thématiques qui structurent notre organisation générale. Leur déclinaison donne autant de conclusions d'étape.

1) Les modèles théoriques pour analyser les images des dieux : le « *communication model* » (*i.e.* la triade émetteur-message-destinataire) les examine en termes de formes, matériels, attributs, etc., et permet de questionner les processus d'institutionnalisation (par standardisation des images et formation d'un 'canon' de représentation). De son côté, la triade matérialité-présence-événement s'avère utile pour examiner la question de la production des représentations (donc des choix effectués), de la visualité et de la corporéité des images.

2) Les configurations du divin : afin de dépasser les oppositions binaires, et anachroniques pour l'Antiquité, entre polythéisme et monothéisme, on s'est intéressé aux stratégies antiques – émiques – pour décrire le monde divin, en partant du vocabulaire latin et grec utilisé pour différencier les êtres divins (*heros, daimon, ho theos, hoi theoi, to theion, to daimonion* en grec, *deus, dei, di immortales, numen, caelum* etc. en latin). Même si la littérature, comme l'épigraphie et les usages philosophiques, attestent de la polysémie d'une même terminologie, l'approche lexicale atteste toutefois de différenciations plus ou moins conscientes. La mise en série des textes et des inscriptions fait ressortir des usages dominants dans le lexique des appellations des êtres divins et indique une réelle volonté de laisser le divin dans une indifférenciation appropriée au postulat d'inconnaissabilité.

3) La construction du divin dans les discours : la littérature étant un des points d'observation des tentatives individuelles pour donner sens à une culture héritée, deux auteurs du II^e siècle de notre ère ont été mis à contribution. Chez Pausanias, le mythe en tant qu'objet narratif d'une culture partagée, constamment retravaillé et adapté, apparaît comme l'une des premières formes sous laquelle se diffusait la connaissance du divin. L'étude de sa *Périégèse* met en évidence des stratégies de construction du divin – construites sur des objets investis de sens, sur des lieux, des bâtiments, des traditions rituelle, poétique, orale, etc. – par lesquelles les Anciens occultaient la dimension fictionnelle du mythe et l'investissaient d'autorité. Face au mythe, l'attitude critique de Pausanias, fondée sur une exigence de plausibilité, est moins un signe négatif qu'elle n'atteste de la permanence et de l'adaptabilité du système comme construction cognitive. De son côté, le traité *Sur les sacrifices* de Lucien de Samosate déploie

un exemple de critique para-philosophique de la religiosité ‘populaire’ et de la religion civique. En ridiculisant certains de ses traits (comme l’anthropomorphisme des dieux ou la religion votive) dans la lignée de la tradition épicurienne et cynique, le traité dénonce moins le sacrifice en soi, comme moyen de communication avec les dieux, que la représentation induite de la divinité dans un système ritualiste et contractuel, qui la soumet à des critères mercantiles inadaptés à une ontologie ‘autre’ des figures surnaturelles.

4) Les images divines et les statues de culte : les mondes grec et romain ne connaissaient pas la distinction contemporaine entre ces deux réalités. La production artistique, réputée soumise à l’inspiration, les contextes culturels, comme les récits de révélations épiphoniques, font intervenir les mêmes critères de taille, beauté, rayonnement, parfums, attributs ou manifestations symboliques, etc. Selon deux mouvements convergents, la visualisation de l’invisible jouait sur tout le registre de la matérialité pour faire percevoir l’exception de la nature du divin, tandis que la naturalité des statues et les hommages culturels qui leur étaient rendus parvenaient à construire une pragmatique capable de faire disparaître la dimension artificielle de l’image divine.

5) Les personnalisations divines : l’un des aspects de la religiosité antique est sa tendance à créer des divinités à partir de concepts abstraits comme la Victoire, la Persuasion, la Fortune, la Paix, la Concorde, l’Intellect, la *Virtus*, etc. Dans la tradition grecque, ces figures divinisées ont été interprétées comme donnant une forme anthropomorphique à des sphères d’action non couvertes par les figures du panthéon olympien. Des analyses plus récentes les examinent comme des productions issues d’une approche morale et rationalisante du monde divin. On peut aussi les envisager comme autant de tentatives de la pensée religieuse pour rendre compte de la contingence, à la manière du mythe. À cet égard, la figure de *Tychè/Fortuna*, qui est devenue l’une des divinités les plus importantes de la période hellénistique, induit d’importantes modifications dans les équilibres entre pouvoirs divins.

6) Les effets des transformations historiques sur la représentation des mondes divins : cet aspect a été abordé à partir du cas de la création de nouvelles images divines dans les provinces du nord-ouest du monde romain. Bien que les images celto-germaniques aient perduré, une des conséquences bien attestée de la conquête romaine est l’adoption rapide des normes religieuses romano-méditerranéennes. Dès le I^{er} siècle de notre ère, temples et sacrifices de type romain se diffusent, parallèlement à la diffusion de divinités gallo-germano-romaines, comme les *Matronae*, dont les noms sont ceux de *numina* ‘germaniques’ antérieurs. Il n’y a pas de règles dans le choix des noms romains pour les divinités indigènes locales.

À Erfurt à nouveau, **FIGVRA 9** (les 23-25 septembre 2010), organisé par le partenaire allemand, s’est consacrée à « *Knowledge of divine images* » lors d’un colloque international « *Knowledge of Religion* ». L’insertion de ce panel dans un colloque interdisciplinaire était une façon de préparer – selon une perspective différente, celle du savoir – le grand colloque parisien **FIGVRA 14** en 2011 (voir ci-dessous) et, dans une certaine mesure **FIGVRA XV**. Si l’on part de l’hypothèse heuristique selon laquelle, dans les religions polythéistes, le savoir sur les dieux et la possibilité d’y atteindre est un des aspects majeurs de la compétence religieuse, les images divines en tant que signes iconographiques n’ont plus pour seule fonction de communiquer un savoir sur les dieux ; elles sont aussi à la source de ce savoir. Pour le dire autrement, les images divines ne déploient pas seulement un savoir existant sur les dieux avec un langage figuré ; elles sont elles-mêmes créatrices de savoir en combinant des éléments traditionnels, en transférant des concepts d’une culture dans une autre, en faisant écho à d’autres images. Les mythes, l’interprétation rituelle ou le discours théologique renvoient à la connaissance des images, qu’ils élaborent, systématisent ou modifient. La réflexion s’est déployée suivant deux grands axes : « *Visual languages and their contexts* » et « *Viewer Investments, Mediation, and Reception* », le second permettant de mener l’enquête sur la longue durée (jusqu’à l’époque moderne). La question de l’interaction

entre images divines et savoir s'est révélée suffisamment complexe pour être poursuivie en 2011 lors de la rencontre *FIGVRA* 14 (« Construire le divin en images »).

La dernière rencontre de l'année : **FIGVRA 11 Toulouse** (9-11 décembre 2010), a changé de poste d'observation. La représentation du divin y a été examinée du côté des « dieux des autres », c'est-à-dire autres que les religions des mondes grec et romain qui sont au centre de l'enquête. Nous avons donc braqué la focale vers le comparatisme et les phénomènes de « réception » des discours et des images. Comme nous y veillons depuis le début, une grande place a été faite aux recherches de « jeunes » chercheurs, porteurs d'éclairages innovants sur de nouveaux dossiers. Les « religions des autres » ont été considérées à la fois de l'intérieur (point de vue *emic*) – comme des systèmes symboliques présentant des spécificités/particularités par rapport à l'horizon grec et romain – et dans leur dimension comparative en pratiquant le va-et-vient entre deux horizons de référence quant aux enjeux majeurs que sont les noms des dieux et leurs épiclèses, leurs « traductions » ou équivalents, les pratiques rituelles, les images de culte, etc.

L'intérêt de cette problématique est déjà inscrite dans un passage célèbre d'Hérodote (*Histoires* 4, 59) concernant les dieux des Scythes : « Les seuls dieux qu'ils adorent sont Hestia en premier lieu, puis Zeus et la Terre dont ils font l'épouse de Zeus ; viennent ensuite Apollon, l'Aphrodite céleste, Héraclès et Arès. Ces divinités sont adorées dans toute la Scythie, mais les Scythes royaux sacrifient aussi à Poséidon. Hestia s'appelle chez eux Tabiti ; Zeus (d'un nom très juste à mon avis) : Papaïos ; la Terre : Api ; Apollon : Oitogyros ; l'Aphrodite céleste : Argimpasa ; et Poséidon : Thagimasadas. Ils n'élèvent à leurs dieux ni statues, ni autels, ni temples, sauf à Arès qui, lui, en a chez eux ». Depuis *Le miroir d'Hérodote* de François Hartog, ce *logos* hérodotéen est devenu une sorte de paradigme de l'altérité dans sa dimension historiographique. Nous nous sommes donc interrogés sur la manière dont l'historiographie moderne a élaboré des grilles de lecture dans ce champ d'investigation, selon les traditions scientifiques nationales, les orientations confessionnelles, les contextes politiques et culturels.

Sur cette base, nous nous sommes demandé comment se construisent les « images » (au sens large) des dieux « autres ». Quels sont les éventuels écarts avec la construction du monde divin « de soi » ? Quels codes sont mis en œuvre pour exprimer la double altérité d'un monde à la fois sur-humain et étranger ? Comment ces deux niveaux d'altérité s'articulent-ils (renforcement, neutralisation, croisement, etc.) ? Quelles stratégies narratives, discursives, exégétiques sont déployées dans le registre des images, des pratiques rituelles et du mythe notamment au sein des religions des autres ou chez les Grecs et les Romains pour rendre compte de celles-ci ? En combinant divers outils et perspectives (exégèse des textes, archéologie du rituel, lecture des images) et surtout en pratiquant un comparatisme solidement étayé, entre systèmes religieux (polythéistes et monothéistes) et entre aires culturelles à différentes périodes (Inde, Mésopotamie, Phénicie, Égypte, monde thrace), nous avons questionné les processus de « traductibilité », mais aussi de mise à distance qui sont à l'œuvre dans les représentations des dieux des autres. Quatre conclusions principales, deux heuristiques et deux herméneutiques, se sont dégagées (sous-presses dans la collection *Mythos*, n° 2, 2012). La notion d'*interpretatio* s'avère décidément la plus apte à rendre compte de ces représentations, sous réserve de ne pas la limiter à un processus de traduction statique et à sens unique. En revanche la pertinence du concept d'altérité pour rendre compte de la construction des dieux des autres a été longuement discutée. Son utilisation récente exponentielle correspond pour partie à l'explosion de l'utilisation (parfois peu rigoureuse) du concept d'identité pour analyser les phénomènes de positionnement ethniques, sociaux et culturels, plus spécialement dans les sociétés plurielles de l'Occident post-moderne. Or, la notion d'identité, donc d'altérité, véhicule presque malgré elle une polarité binaire qui contribue à situer les termes étudiés dans une relation d'opposition, sinon

de confrontation, insuffisante pour rendre compte de situations bien plus plastiques. Les contributions ont montré que la représentation des « dieux des autres » faisait intervenir des ‘altérités’ emboîtées, et que ces « autres » pouvaient apparaître comme parfaitement « mêmes ». Au plan herméneutique, on doit, donc, se demander si l’on peut parler systématiquement de « stratégies » dans la construction de ces images et l’historien doit analyser le plus finement possible le fonctionnement (différencié) des divers langages (discours, images, topographies) dans ces constructions.

Enfin, **au cours de l’année 2011**, nous avons clos l’examen systématique des axes fixés dans le projet, en veillant toujours à une prise en charge par des couples d’organisateur français et/ou européens. Les rencontres scientifiques qui ont scandé l’année (à Paris, Genève et Athènes) ont eu une ampleur de traitement, une participation et une visibilité remarquables. On a vu émerger progressivement l’entrelacement des différents thèmes étudiés, qui donnera son fil directeur au colloque conclusif *FIGVRA 15 Paris* (mars 2012, cf. ci-dessous). Les publications de l’année sont en cours de finalisation.

À Genève – **FIGVRA 12** (*Perception des dieux, émotions, maîtrise rituelle : corps divins, corps divins*) – a été étudiée la question de la perception humaine des dieux et de leurs « corps » (« Le possible «corps» des dieux : retour sur Sarapis », Nicole BELAYCHE et « Du corps humain au corps divin : l’apothéose dans les représentations figurées », Anne- Françoise JACCOTTET), leur perception sensible et les émotions qu’elle dégage (« Quand les statues divines se meuvent et (s’)émeuvent – entre Grecs et Barbares », Corinne BONNET & et Adeline GRAND-CLEMENT). Le fil conducteur était le contact, ou l’effet de réel – « voir le dieu » (« Voir les dieux à Rome », Annie DUBOURDIEU), l’entendre, le sentir même – et la ritualisation de ce contact (au niveau des gestes, des paroles, ou encore des espaces culturels, « Dieux et démons : la perception des immortels par les artisans », Anne-Catherine GILLIS et « Un cas de possession ritualisée : le ménadisme », Marie-Christine VILLANUEVA PUIG). Ces épiphanies « physiques » se manifestent par un sentiment (ou des comportements) de proximité, et plus spécialement par le toucher. Le dieu touche (« Où le dieu touche – réflexions archéologiques sur les sanctuaires d’Asclépios », Lorenz BAUMER), frappe, heurte ou frôle (qu’on le rencontre physiquement, en rêve ou autrement, de manière visuelle ou sonore, « Rencontrer les dieux en rêve : entre dortoirs sacrés et prescriptions magiques », Athanassia ZOGRAPHOU) ; mais les dévots aussi touchent le dieu, lorsqu’ils enlacent sa statue, la manipulent, la peignent, la vêtissent ou la fardent, ou bien l’honorent simplement par la pratique précatoire (cf. « La nympholepsie entre Socrate et Hylas », Doralice FABIANO).

Selon une perspective anthropologique et comparatiste, régulièrement pratiquée au Département des Sciences de l’Antiquité de Genève, l’enquête est partie du monde grec et romain (« Manifestation du divin et accroissement des honneurs dans les inscriptions hellénistiques », Stéphanie PAUL et « Les dieux et leurs statues dans la céramique grecque », Hélène COLLARD) et s’est élargie vers les cultures proche-orientales (« Adad lança son cri : les voix divines en Mésopotamie ancienne », Anne-Caroline RENDU LOISEL). Du côté des affects des dieux, les récits mythologiques et littéraires (« Corps héroïques chez Pausanias », Kerasia STRATIKI) regorgent de descriptions traitant des aspects physiologiques (parfois très précis) des émotions divines, également en présence des hommes (le cri, la lumière qui émane du visage divin ou au contraire l’obscurité, « Dieux en couleur. Une affaire de dispositif », Ivonne MANFRINI), le plus souvent dans des contextes négatifs de colère. La quiétude divine, l’immuabilité en contexte d’épiphanie, domine cependant (« Scénographies sculptées et présence divine », Sophie MONTEL). Ces même thématiques, appliquées à d’autres groupes religieux, les Juifs en particulier qui ont un Dieu qu’on ne voit pas et qui n’a pas d’image, peuvent apparaître en négatif : « vos ‘dieux’ » ne sentent pas, ne bougent pas, ne mangent pas, ne boivent pas, etc., et pourtant vous faites comme s’ils sentaient, bougeaient, mangeaient et buvaient. La rencontre a donc autant étudié la documentation rituelle que les débats spéculatifs.

Parmi les axes identifiés dans le projet du groupe de recherche, le mythe était apparu comme un 'lieu' privilégié de la représentation du divin. Le thème fut traité à Athènes par deux partenaires (C. Macris/Paris et P. Athanassiadi/Athènes) coorganisateur lors de **FIGVRA 13** (10-12 juin 2011) : « [La représentation du divin dans le mythe](#) ». En dépit de sa fonction religieuse originelle évidente, dans la Grèce archaïque et classique, le mythe, source principale du matériau de la poésie épique et dramatique, a, en dernière analyse, comme fonction de divertir et d'éduquer la communauté. Parallèlement, dans des milieux religieux plus ou moins restreints comme celui des orphiques ou dans le cadre des mystères d'Eleusis ou de Dionysos, la mission du mythe est initiatique et salvifique. À partir de l'époque hellénistique, le rôle religieux du mythe se généralise et s'accroît : les mythes autour desquels les cultes à mystères construisent leur théologie de salut, dès l'époque archaïque, sont des mythes concernant uniquement des dieux et des héros divinisés dont le paradigme sert de plus en plus de modèle et de guide au fidèle.

L'importance croissante du mythe théologique dans les sociétés hellénistique et impériale se révèle, d'une part, à travers une variété de symboles et de représentations figurées – qui vont des mosaïques ornant l'espace public et privé et des monnaies de frappe impériale ou civique aux micro-scénarios de la pantomime –, et d'autre part, à travers les hymnes de rhéteurs comme Aelius Aristide et de philosophes comme Proclus. Cette nouvelle mythologie et sa fonction « liturgique » sont explicitement sanctionnées par la philosophie : au moyen d'exégèses subtiles et approfondies, les platoniciens (Julien, Proclus) proclament que le seul contact, visuel ou auditif, avec le mythe théologique ou « téléstique », suffit pour que l'âme soit initiée aux mystères de l'au-delà. Le succès du mythe initiatique (dont la progression est inverse à – et du coup complémentaire de – celle des rites païens traditionnels) est amplement témoigné par le dialogue pagano-chrétien : au commentaire philosophique sur les récits mythiques, qui s'érige en genre littéraire autonome, correspond la polémique apologétique et patristique dont la violence ne fait que croître avec le temps.

La rencontre s'est efforcée de répondre aux multiples questions dès lors posées. Selon quelles modalités s'articule la dialectique entre enracinement dans la tradition et introduction (imperceptible ou revendiquée, selon les cas) de la nouveauté ? Dans quelle mesure constate-t-on des continuités et des discontinuités dans la représentation mythique du divin, entre, d'un côté, la littérature théologico-initiatique orphique, éleusienne et dionysiaque des époques archaïque et classique et, d'un autre côté, celle de l'époque hellénistique, et surtout impériale et tardive ? Quel rôle a joué dans l'évolution des représentations du divin la lecture allégorique du mythe, fût-ce au service des prémices d'une exégèse philosophique naturaliste (par ex. le papyrus de Derveni), stoïcienne ou platonicienne, ou bien d'une exégèse théologique juive ou chrétienne ? Que nous apprend l'Antiquité tardive, et notamment les penseurs platoniciens, sur la façon dont elle percevait la complémentarité structurelle entre mythe et rite – ce dernier ayant revêtu la forme de la théurgie ? Et que se passe-t-il lorsque le rituel païen ne peut plus se « faire » dans un empire chrétien ? Le mythe se trouve-t-il investi de nouvelles potentialités (y compris rituelles-salvatrices) ? Comment se traduisent, pour ce qui est de la représentation du divin dans le mythe, les influences des cultes à mystères et des dites religions « orientales » ? Quelle est la réception des représentations figurées du mythe selon les besoins idéologiques et psychologiques des groupes divers dans l'Antiquité tardive (interprétation théologique, propagande politique, recherche des racines, *lifestyle* etc.). Que résulte-t-il au final, en matière de représentation des divinités gréco-romaines, de la tension, qui traverse la « *mytho-logia* » tardo-antique, entre fusion syncrétiste et éclectique de mythes de provenances diverses d'une part, et démarcation identitaire hellène « puriste » face aux attaques du christianisme ?

Nos travaux collectifs de l'année 2011 se sont terminés par un colloque international consacré aux trois axes thématiques portant sur la question des images (Portée théologique

des dispositifs culturels, bâtiments et objets ; Images divines en contexte culturel ; Divinités associées en images). La documentation archéologique et iconographique avait, certes, irrigué toutes nos rencontres ; mais le colloque très ambitieux de **FIGVRA 14 Paris** (30 septembre-1^{er} octobre 2011) : « **Construire le divin en images** » (organisé par des 'parisiens' : S. Estienne, V. Huet, F. Lissarague & F. Prost), s'est très précisément concentré sur les rapports entre la construction visuelle du divin et les dispositifs rituels. Ces vingt dernières années, la recherche (diffusée dans quelques ouvrages décisifs) s'est beaucoup interrogée sur la nature, le statut et les modes de fonctionnement des images en contexte culturel dans l'Antiquité. La rencontre a voulu tirer les conséquences de ces renouvellements et approfondir les pistes ouvertes, en privilégiant la confrontation d'aires culturelles différentes par delà le diptyque Grèce/Rome, et de méthodologies différentes, en associant historiens, archéologues, iconologues et spécialistes des religions.

Deux pistes principales ont guidé la réflexion : la question de l'efficacité des images et celle de la mise en image du divin. En effet, la remise en cause de la notion de 'statue culturelle' dans l'historiographie récente nous invitait à réexaminer les pratiques rituelles et les dispositifs par lesquels les images divines acquièrent une efficacité dans le culte, y compris de façon éphémère. La rencontre s'est penchée sur l'analyse des procédures de consécration, rituels d'animation, exhibition, notamment lors des processions, procédures qui conduisent à la fabrication, à la manipulation, voire à la destruction, d'effigies divines ; leur confrontation contribue à redéfinir le statut de ces images et de leur rôle dans la construction du divin en contexte culturel. Une enquête fine sur les dispositifs architecturaux et ornementaux et sur les choix de style, de couleur et de matériaux, qui contribuent à installer la présence divine dans la permanence des lieux de culte, permet de mieux comprendre la fonctionnalité de ces images. Ces interrogations sont indissociables d'une réflexion sur les règles et dynamiques qui président à la mise en image d'un divin qui n'est pas l'addition de figures isolées. En partant de travaux sur les panthéons des cités, on s'est interrogé sur la mise en image et le fonctionnement différencié des 'assemblages' divins. Dans quelle mesure font-ils système, racontent-ils des généalogies divines, exposent-ils des hiérarchies ? Pour exprimer ces associations de divinités, le choix du support (statuaire, relief, peinture) est rien moins que fortuit. L'analyse de la mise en scène de ces 'panthéons' en image, de leurs caractéristiques iconographiques, des référents mythologiques, dans des contextes précis et documentés nous a permis de mieux comprendre le rôle et l'efficacité du visuel dans la construction du divin.

Toutes ces questions furent déclinées selon trois thèmes. 1) : *Mettre en scène le divin*, de façon à étudier les modalités pratiques de création des images divines, autant à travers les choix concrets qu'elles impliquent (matériaux, couleur, taille, etc., mais aussi provenance, artiste, etc), qu'à travers les conditions d'érection (emplacement, association de base, d'autel, de niche, etc.) et les liens avec un contexte culturel (offrande, vœu, consécration, etc.). 2) : *Voir les dieux, penser le divin*, de façon à mettre en lumière la fonction et la finalité de la figuration des dieux, ainsi que les règles et les logiques qui président à sa construction et à son organisation visuelle. Il est notamment intéressant de comprendre comment les dispositifs visuels et les procédures rituelles jouent sur l'anthropomorphisme des dieux pour construire le divin. 3) : *Effigies éphémères*, c'est-à-dire les images qui ne sont créées ou ne servent que le temps d'un rituel : que représentent-elles exactement ? Quelle place occupent-elles dans le rituel ? Par ailleurs, comment détruit-on une image rituelle et quel est le sens à donner à la destruction ?

Enfin une table-ronde a eu lieu à Paris (**FIGVRA Printemps, 25 mai 2011**) sur un thème problématique et complexe : « **Les dieux ont-ils une histoire ?** ». Elle fut coorganisée par 3 partenaires, N. Belayche (Paris), J. Rüpke (Erfurt) & V. Pirenne Delforge (Liège). Dans une représentation plurielle du monde supérieur où les entités divines sont (dé)multipliées, et

par delà les discours mythologiques qui ont été construits, on s'est demandé si cette dynamique donnait aux dieux une « histoire » ? Les dieux, on le sait, sont réputés relever de l'intemporalité : ils sont les *athanatoi*, même si la mythologie grecque en fait naître plus d'un (à commencer par Zeus), et de façon pour le coup surnaturelle. Leur imagerie les représente de façon immuable : de l'éternelle jeunesse à une maturité qui ne vieillit jamais, quelques uns cependant pouvant afficher deux âges dans leurs figurations. Même alors, ils sont immuables dans l'âge qui a été attribué à leur image et qui est une des expressions de leur portrait théologique. D'ailleurs depuis les premiers philosophes ioniens, les spéculations n'ont pas cessé sur cette immutabilité et impérissabilité, face au *panta rhei* (« tout passe ») d'Héraclite auquel est soumis le monde phénoménal. Et pourtant, les dieux sont dans la temporalité, puisque l'histoire des religions (à la différence de la spéculation philosophique ou métaphysique) ne les saisit que dans leurs relations aux hommes et dans la variété des discours que les hommes construisent à leur sujet.

La formulation de la question : les dieux ont-ils une histoire ?, était délibérément provocatrice. L'altérité qu'ils représentent est-elle inscrite, elle aussi, dans la catégorie de la temporalité et quel sens peut avoir la temporalité pour des figures réputées de l'immuable ? La réflexion fut amorcée à partir de trois études de cas, romaines (J. Rüpke, « Do gods have a history? Historicization of gods and religion in the Roman Republic » et N. Belayche, « Quand le nom du dieu trame des 'histoires' : la figure de Janus ») et grecque (V. Pirenne Delforge, « S'approprier l'histoire des dieux : le cas d'Halicarnasse »). Cliff Ando, Professeur à l'Université de Chicago (USA) et alors Directeur d'études invité à l'EPHE, fut le discutant de la table-ronde.

Fin 2011, les huit axes thématiques répertoriés dans le projet ont donc été traités et les conclusions qui en sont sorties nourriront des travaux à venir. Mais pour clore le GDRE, il nous reste encore à conclure sur la dimension dynamique de ces représentations du divin dont on a mené jusqu'à présent l'analyse. C'est le projet de la dernière rencontre : **FIGVRA 15 Paris** (14-17 mars 2012) : « [Fabriquer du divin. Les constructions et dynamismes de ses représentations](#) ».

Les étapes successives de notre aventure ont permis d'interroger huit facettes de la représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine ; ainsi avons-nous pu mettre en évidence une multitude de formes d'expression et la diversité des registres dans lesquels ces expressions prenaient place. Pendant 4 années, les divers registres de la représentation du divin – images, rituels, mythes, autres modes langagiers à travers lesquels les dieux sont conviés à jouer un rôle – ont reçu l'attention nécessaire en tant que cadres de la représentation du divin. L'investigation des formes d'expression du divin est passée par une méthode plutôt descriptive et analytique, ce qui n'a pas empêché leur problématisation. Nous voulons maintenant concentrer l'ultime réflexion sur certains des processus qui créent ces formes d'expression, les font vivre et évoluer, sans perdre de vue la diversité des registres dans lesquels se déploie ce dynamisme. Le projet de cette rencontre ne consiste pas à étudier une possible évolution chronologique de la représentation du divin en tant que telle. La problématique envisagée est de repérer les processus de construction de la représentation du divin, alors même qu'elle s'exprime dans des discours, images ou dispositifs culturels qui sont réputés suivre la tradition. Nous tenterons de pister la potentialité créatrice des registres que nous maîtrisons bien maintenant ; car ils ne sont pas que des 'lieux' où s'exprime une représentation constituée, statique, immuable, du divin, mais ils sont également des 'lieux' dynamiques de son élaboration et de sa transformation. À titre d'exemples, quelques questions permettront de donner corps à l'ambition de ce dernier projet : en quoi le genre littéraire est-il créateur de représentation, et de quel type de représentation ? En quoi les formes rhétoriques ou iconographiques conditionnent-elles cette représentation et sont-elles

facteurs de ‘canonicité’ ? Comment le rituel (par ex. des pratiques d’exaltation par l’acclamation des dieux) va-t-il modifier l’image d’un dieu, et pas seulement informer sur lui ? Quels sont les mécanismes à l’oeuvre dans la création et l’évolution des images des dieux et des discours sur les dieux ? etc.

Au coeur de la réflexion se loge aussi la question de l’effet de ces processus de modification et de (ré)élaboration sur l’adhésion à une forme de représentation (ce qui ouvre sur la notion de « croyance »). Se pose également le problème de l’autorité ou des autorités à l’oeuvre dans ces processus (le poète ou l’orateur dans le rapport à un auditoire, le peintre ou le sculpteur et ses commanditaires, la cité et sa mise en spectacle, la communauté sacrificante et ses choix rituels, les exégètes mandatés ou non, etc.). L’absence de norme, instituée une fois pour toutes par une révélation ou une autorité théologique, vient tempérer l’effet des conditionnements culturels, sociaux et politiques et leur rend une souplesse et une plasticité qui devraient nous permettre de faire émerger au cours de la rencontre certains traits de cette dynamique de la représentation du divin.

Le programme de la rencontre (qui aura lieu à l’INHA, Paris) est établi et il rassemble à peu près tous les partenaires, aux côtés de collègues experts d’approches dont nous avons besoin.

Mercredi 14 mars (20h-21h30) : Ouverture : parcours au milieu des dieux au Musée du Louvre (sous réserve)

Jeudi 15 mars (15h30-19h30)

Introduction (N. BELAYCHE & V. PIRENNE)

John SCHEID, *Spéculation érudite et religion. L’interaction entre l’érudition et les réformes religieuses à Rome*

Jörg RÜPKE, *Working wonders, sinning deadly: Priests and the representation of the divine at Rome*

Richard GORDON, *Constructing divine power in magical practice: three studies*

Nicole BELAYCHE, *Performance hymnique et adresses acclamatoires*

Vendredi 16 mars (9h30-13h)

Dominique JAILLARD, *Pratiques du ‘mythe’ et dynamiques des processus de représentation du divin dans les polythéismes de la Grèce ancienne*

Pierre BRULÉ, *Une certaine fabrique du divin : l’usage de l’ἀπό μηχανῆς θεός par Euripide*

François LISSARRAGUE, *La dynamique des images : comment assembler les dieux*

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Gabriella PIRONTI, *Des écarts qui font sens : Héra et les enfants de Zeus, entre textes et images*

Vendredi 16 mars (14h30-18h)

Sylvia ESTIENNE, *La construction du divin dans les processions romaines*

Olivier DE CASANOVE, *Animer les espaces culturels : architectures, eaux, cheminements (Italie et Gaule)*

Eftychia STAVRIANOPOULOU, *La religion « patchwork » et les fondations privées à l’époque hellénistique*

Sarah JOHNSTON, *In an Oracular Mirror: Change Among the Gods as Viewed through Divinatory Procedures*

Samedi 17 mars (9h30-13h)

G. AGOSTI, *Chanter les dieux dans la société chrétienne : la représentation du divin dans la poésie néoplatonicienne tardive*

Jean-Daniel DUBOIS, *Comment le rituel gnostique valentinien modifie-t-il ses représentations du divin ?*

Corinne BONNET, Iwo SLOBODZIANEK, *De la steppe au bateau céleste, ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite*

Enfin, le printemps sera également l’occasion de clôturer le GDRE avec les différents partenaires. Quelques missions de membres parisiens sont prévues pour servir au travail éditorial des derniers colloques à paraître (« FIGVRA 13 Athènes » et « FIGVRA 15 Paris » dans les Suppléments de *Kernos*, Liège).

Calendrier (clôturé) du GDRE « FIGVRA »

- FIGVRA 1 Paris : 27-28 juin 2008 « [La représentation du divin dans les pratiques ‘magiques’ : un écart ? quel écart ? avec les représentations traditionnelles](#) », resp. N. Belayche (Centre Glotz) et J.-D. Dubois (LEM), publié dans *Mythos* 2, 2008
- FIGVRA 2 Rennes : 12-13 décembre 2008 « [Représentation du divin : ses noms et ses règles](#) », resp. N. Belayche, P. Brulé, S. Lebreton et Y. Ker-Naleguen, publié dans *ARG* 2010.
- FIGVRA 3 Paris : 10 et 17 décembre 2008, conférences de F. Lissarague et F. Frontisi sur « [L’aniconisme](#) » et « [Les assemblées de dieux](#) », mercredi 16h-18h, INHA, salle Mariette.
- FIGVRA 4 Paris : 4 mars 2009 : séminaire « [La représentation du divin à Rome](#) », mercredi (14h-18h) animé par N. Belayche et J. Rüpke.
- FIGVRA 5 Erfurt : 31 mars-4 avril 2009 : International Spring School « [Studying ancient religions : an historiographical perspective](#) », resp. R. Gordon et J. Rüpke.
- FIGVRA 6 Liège : 23-24 octobre 2009 : « [Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin](#) », resp. V. Pirenne-Delforge & F. Prescendi, publié dans *Kernos* suppl. 26, 2011.
- FIGVRA 7 Genève : 11-12 décembre 2009 : « [Les dieux en \(ou sans\) émotion. Perspective comparatiste. Grèce, Rome, Egypte et Mésopotamie \(images et textes : expressions, gestes et postures\)](#) », resp. Ph. Borgeaud, F. Prescendi & Y. Volokhine, publié dans *Mythos* 4 (2011).
- FIGVRA 8 Erfurt : 14-18 mars 2010 : 11th International Springschool on Ancient Religions « [Construction and Control of Divine Others](#) », resp. N. Belayche, A. Bendlin, R. Gordon, V. Pirenne Delforge, J. Rüpke & W. Spickermann.
- FIGVRA 9 Erfurt : 23-25 septembre 2010: Panel “[Wissen von Götternbildern](#)” im Rahmen der Internationale Tagung der Graduiertenschule “Religion in Modernisierungsprozessen”.
- FIGVRA 10 Paris : 30 septembre – 1^{er} octobre 2010 (INHA) : Rencontre « [FIGVRA : bilan et perspectives à mi-parcours](#) », resp. N. Belayche.
- FIGVRA 11 Toulouse : 10-11 décembre 2010 : « [Les représentations des dieux des autres](#) », resp. C. Bonnet, A. Grand-Clément & J.P. Albert (à paraître dans Coll. *Mythos* 2).
- FIGVRA 12 Genève : 24-25 mars 2011 : « [Perception des dieux, émotions, maîtrise rituelle : corps divins, corps humains](#) », organisé par Ph. Borgeaud, F. Prescendi, Y. Volokhine (à paraître dans *Mètis* 2013).
- FIGVRA Printemps Paris : 25 mai 2011 : Table ronde « [Les dieux ont-ils une histoire ?](#) », organisée par N. Belayche, J. Rüpke & V. Pirenne-Delforge.
- FIGVRA 13 Athènes : 10-12 juin 2011 : « [The representation of the divine in myth: functions and transformations](#) », resp. P. Athanassiadi & C. Macris.
- FIGVRA 14 Paris : 30 septembre-1^{er} octobre 2011 : « [Construire le divin en images](#) », resp. S. Estienne, V. Huet, F. Lissarague & F. Prost.

FIGVRA 15 Paris

14-17 mars 2012

« [Fabriquer du divin. Les constructions et dynamismes de ses représentations](#) »,
resp. N. Belayche & V. Pirenne-Delforge