

**Paul Magdalino
Andrei Timotin**

**Savoirs prédictifs
et techniques
divinatoires de
l'Antiquité
tardive à Byzance**

la pomme d'or



Paul Magdalino
Andrei Timotin

**Savoirs prédictifs et techniques
divinatoires de l'Antiquité
tardive à Byzance**

La Pomme d'or
Seyssel

Copyright by the Pomme d'or, 2019

Tout droit réservé

Ouvrage publié avec le concours du Ministère de la Recherche et de l'Innovation, CNCS – UEFISCDI, projet PN-III-P4-ID-PCE-2016-0712.

Mise en page, graphisme : Iannis Meimaris

Couverture: Synagogue de Beth Alpha (Israël, VI^e siècle).

Mosaïque représentant les signes du zodiaque

© Courtesy of the Israel Antiquities Authority

ISBN 978-2-9557042-3-3

SOMMAIRE

Introduction 11

Divination et philosophie

Luc Brisson

Philosophie et oracles : la nouvelle alliance 27

Andrei-Tudor Man

Chrysippus' Theory of Divination in Cicero, De divinatione 39

Andrei Timotin

*Divination et providence dans le néoplatonisme tardif
(Jamblique et Proclus)* 71

Marilena Vlad

*La divination du principe chez Damascius
et le silence de Platon* 99

Oracles païens et chrétiens

Aude Busine

*Les Chrétiens face aux oracles d'Apollon,
du rejet à l'adaptation.
Retour sur quinze ans de recherche* 127

Francesco Massa

*Des démons et des cadavres autour des oracles :
polémiques religieuses sur la divination au IV^e siècle.....* 137

Lucia Tissi

*Interpréter et conceptualiser les
oracles dans l'Antiquité tardive :
le témoignage de la Théosophie de Tübingen.....* 159

Les pratiques divinatoires à Byzance

Paul Magdalino

Prophecy, Divination and the Church in Byzantium..... 185

Jean-Cyril Jouette

La nécromancie dans l'Empire mésobyzantin 203

Florin Filimon

*The prediction method by means
of the Holy Gospel and the Psalter:
a late Byzantine case of a reassigned geomantic text* 235

L'astrologie de Rome à Byzance

Béatrice Bakhouché

*L'astrologie entre religion et philosophie
ou les contours flous de la divination* 305

Victor Gysembergh

*Théorie et pratique de la divination
dans l'Antiquité et à Byzance:
l'exemple des présages attribués à Eudoxe de Cnide.....*321

Adrian Pirtea
*From Lunar Nodes to Eclipse Dragons:
The Fundaments of the Chaldean Art
(CCAG V/2, 131-40) and the Reception
of Arabo-Persian Astrology in Byzantium* 339

Oniromancie païenne et chrétienne

Elsa G. Simonetti
Prophetic (?) Dreams in Plutarch..... 369

Steven Oberhelman
*How Popular Were the Byzantine Dreambooks?
Divination and Byzantine Dreamers*.....401

Francesco Monticini
*Les rêves et l'énigme :
l'oniromancie dans les commentaires byzantins
du traité Sur les songes de Synésios*..... 435

Bibliographie 447

Index thématique et de noms propres 503

DES DÉMONS ET DES CADAVRES AUTOUR DES ORACLES : POLÉMIQUES RELIGIEUSES SUR LA DIVINATION AU IV^E SIÈCLE¹

Francesco Massa

Pratique rituelle aussi répandue que sophistiquée, la divination devient rapidement la cible des auteurs chrétiens qui visent à dénigrer les cultes traditionnels de l'empire et à construire une théorie cohérente et globale du paganisme². Les oracles deviennent l'expression et l'arme de mauvais démons qui habitent le monde divin polythéiste et qui visent à tromper les hommes et à les éloigner de la vérité chrétienne. Depuis la naissance, au II^e siècle de notre ère, d'une littérature apologétique, attaquer les oracles et demander leur fermeture (sinon leur destruction) équivaut à empêcher des puissances démoniaques de s'exprimer et de rentrer en contact avec les individus qui habitaient

¹ Ce travail est issu du projet de recherche « Les compétitions religieuses dans l'Antiquité tardive: un laboratoire de nouvelles catégories, taxinomies et méthodes », financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique et mené à l'Université de Fribourg.

² Je ne reviendrai pas ici sur la question de la naissance de la notion de « paganisme » au IV^e siècle de notre ère. Il suffit de renvoyer à M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Culture* (Aldershot 2007) ; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome* (Oxford-New York 2011) ; Th. Jürgasch, « Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire », dans *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, éd. M. Renee Salzman, M. Sághy, R. Lizzi Testa (Cambridge-New York 2015), 115-38. J'ai moi-même abordé cette question dans F. Massa, « Lactance, le 'paganisme', les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle », dans *La vertu des Païens*, éd. S. Taussig (Paris 2019), 341-62.

les diverses provinces de l'empire³. La polémique chrétienne contre la divination se configure également comme une réponse et une mise en question des philosophies grecques qui avaient fait de la démonologie l'un des aspects essentiels de leur savoir⁴.

La présente contribution se concentre sur le IV^e siècle de notre ère, période charnière par excellence dans le long et profond processus de transformations religieuses de l'empire romain⁵. Son objectif est de montrer comment, à cette époque, la question divinatoire se concentre plus particulièrement sur deux aspects, d'une part les mensonges des oracles et d'autre part le rôle politique des sanctuaires oraculaires. Si le premier peut simplement apparaître, à juste titre, comme un aspect traditionnel de la polémique antipaïenne, le second devient utile à la construction d'un discours politique qui s'inscrit dans les interactions entre païens et chrétiens, telles qu'elles se mettent en place au IV^e siècle.

Tout au long des premiers siècles de notre ère, la condamnation chrétienne des oracles païens est l'une des marques de la compétition religieuse qui existaient entre païens, juifs et chrétiens dans cet empire qui se caractérisait par sa dimension multiculturelle et multireligieuse⁶.

³ Sur la polémique anti-oraculaire des chrétiens, voir A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-IV^e siècle)* (Leiden-Boston 2005) ; K. Waldner, « Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I^{er} et II^e siècles », *Revue de l'histoire des religions* 224, 2 (2007), 193-209 ; Ch. R. Raschle, « Mettre les religions en concurrence : la fin des oracles », dans *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, éd. M.-F. Baslez (Paris 2014), 403-37.

⁴ Sur la démonologie platonicienne, voir A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Leiden-Boston 2012).

⁵ Pour la notion de « transformation religieuse », je me réfère à *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, éd. L. Bricault, C. Bonnet (Leiden-Boston 2013) et J. Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period* (Oxford 2014).

⁶ J. Rüpke, *From Jupiter to Christ*, 181 parle de l'ensemble des religions de l'empire romain comme un « pluralisme compétitif ». Plus généralement sur ce concept opératoire, voir notamment *Religion and Competition in Antiquity*, éd. D. Engels, P. Van Nuffelen (Bruxelles 2014), et F. G. Naerebout, « Religious Competition: Is It a Useful Concept? », *Entangled Religions* 3 (2016), BJ-CC. Pour le cas des cultes

Jusqu'à la fin du IV^e siècle, plusieurs sanctuaires oraculaires étaient actifs et fréquentés et certains d'entre eux conservaient un prestige qui leur venait non seulement de leur histoire centenaire, mais aussi de leur beauté architecturale. Parmi ces sanctuaires, Delphes représente sans aucun doute un cas exemplaire qui traverse l'histoire des mondes grecs et s'inscrit parfaitement dans la construction idéologique des lieux de culte de l'Empire romain⁷. L'activité de l'oracle pythien est attestée sans hésitation au moins jusqu'au règne de l'empereur Constantin qui dans les années 330 utilisa plusieurs pièces du sanctuaire pour décorer la nouvelle capitale de l'empire⁸. Eusèbe de Césarée, dans sa *Vie de Constantin*, insiste sur l'opération de dépouillage systématique des sanctuaires païens menée par l'empereur. Celui-ci ordonna d'exhiber les statues et d'autres objets sur les places des cités impériales, notamment à Constantinople : « ici le Pythien, ailleurs le Sminthien, dans l'hippodrome lui-même les trépieds de Delphes, dans le palais les Muses de l'Hélicon » (ὡδε μὲν τὸν Πύθιον, ἐτέρωθι δὲ τὸν Σμίνθιον, ἐν αὐτῷ δ' ἵπποδρομίῳ τοὺς ἐν Δελφοῖς τρίποδας, τὰς δ' Ἑλικωνίδας Μούσας ἐν παλατίῳ)⁹. Toujours d'après la tradition chrétienne, la

à mystères païens et chrétiens, voir F. Massa, « Luci e misteri a Costantinopoli. Concorrenze religiose nell'orazione XXXIX di Gregorio di Nazianzo », *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, éd. R.M. Parinello = *Humanitas* 75, 5-6 (2017), 779-80.

⁷ J'ai abordé le rôle du sanctuaire de Delphes dans les textes chrétiens antiques dans un article précédent : F. Massa, « Démons, folie et possessions. La construction de l'imaginaire delphique chez les auteurs chrétiens (fin II^e-début V^e siècles) », *Delphes dans la littérature d'Homère aux nos jours*, éd. J.-M. Luce (Paris 2018), 135-56.

⁸ Sur l'activité du sanctuaire de Delphes dans l'Antiquité tardive voir P. Athanassiadi, « The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi », *Deltion CHAE* 15 (1989-90), 271-8. Voir aussi C. Vatin, « Les empereurs du IV^e siècle à Delphes », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 86 (1962), 229-41 et J. Pouilloux, « Delphes dans les *Ethiopiennes* d'Héliodore. La réalité dans la fiction », *Journal des savants* 1983, 259-86.

⁹ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, III, 54, 2 : trad. personnelle. L'épisode du dépouillage du site de Delphes sous le règne de Constantin est repris par les historiens d'époque ultérieure : voir notamment Socrate, *Histoire ecclésiastique*, I, 16, 3 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II, 5, 4 et Zosime, *Histoire nouvelle*, II, 31, 1-2. Sur la colonne serpentine du trépied de Platée qui est encore visible aujourd'hui à Istanbul, voir J.-F. Bommelaer, *Guide de Delphes. Le site*, 2^e éd. (Paris 2015), 165-7 ; sur son déplacement à Constantinople, voir J.-C.

Pythie annonça à l'empereur Julien que le sanctuaire de Delphes était en ruine et que le dieu ne rendait plus ses oracles, ce qui avait été interprété comme l'annonce de la mort du paganisme¹⁰.

Si Delphes était désormais surtout un « lieu de mémoire », un lieu prestigieux, certes, mais lié au passé du monde antique, presque un site de tourisme religieux, d'autres sanctuaires étaient très fréquentés encore au IV^e siècle : Délos en Grèce, Claros et Didymes en Asie Mineure, Daphné à Antioche, à Abydos en Égypte pour ne citer que les exemples les plus connus¹¹. De surcroît, la législation impériale n'interdisait pas les pratiques divinatoires civiques et publiques. En 321, une loi de Constantin ordonna de consulter les haruspices à la suite de la foudre tombée sur le Palatin¹² ; même après la parenthèse du règne de Julien (361-363), les empereurs Valentinien, Valens et Gratien prescrivirent, en 371, de ne condamner l'haruspicine que si elle était exercée pour nuire¹³. Il faudra attendre le règne de Théodose I^{er} et les trois lois des

Golvin, F. Fauquet, « L'hippodrome de Constantinople. Essai de restitution architecturale du dernier état du monument », *Antiquité tardive* 15 (2007), 181-214, en particulier 196.

¹⁰ Ainsi s'exprime l'oracle contenu dans Philostorge, *Histoire ecclésiastique*, VII, F 1c. Sur ce dernier oracle delphique, voir T. E. Gregory, « Julian and the Last Oracle at Delphi », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24 (1983), 355-66 ; A. Markopoulos, « Kedrenos, Pseudo-Symeon and the Last Oracle at Delphi », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985), 207-10 ; B. Cabouret, « Julien et Delphes : la politique religieuse de l'empereur Julien et le "dernier" oracle », *Revue des études anciennes* 99 (1997), 141-58 et Busine, *Paroles d'Apollon*, 427.

¹¹ Sur Délos, voir T. E. Gregory, « The Oracle at Delos in Late Antiquity », *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity* 76, 5 (1983), 290-1 ; sur Didymes, voir Athanssiadi, « Fate of Oracles in Late Antiquity » ; sur Claros, voir H. W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (London 1985), 146 et R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (London 1986), 171-80 ; sur l'Égypte, voir F. Dunand, « Les consultations oraculaires en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », dans *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg (15-17 juin 1995), éd. J.-G. Heintz (Paris 1997), 65-84.

¹² *Code Théodosien*, XVI, 10, 1. Sur cette loi, voir F. Heim, « Les auspices publics de Constantin à Théodose », *Ktéma* 13 (1988), 41-53.

¹³ *Code Théodosien*, IX, 16, 9. La loi est promulguée après les procès contre la magie qui ont eu lieu à Rome en 369, comme le rappelle Ammien Marcellin, XXVIII, 1, 24. À ce propos, voir le commentaire de R. Delmaire, *ad loc.*, dans *Les*

années 391-392 pour que soient officiellement interdites toutes les pratiques traditionnelles dont les consultations oraculaires¹⁴.

1. Les oracles païens comme terrain des démons : quelques théories chrétiennes

L'importance des oracles dans les polémiques entre chrétiens et païens, et par conséquent dans les compétitions réelles et historiques entre divers groupes religieux, est bien exemplifiée par les œuvres de deux penseurs chrétiens, Lactance et Eusèbe de Césarée, tous deux liés à la cour de l'empereur Constantin et donc au contexte impérial de la première moitié du IV^e siècle¹⁵. Ces auteurs, qui n'eurent pas les mêmes fonctions politiques et religieuses, permettent d'éclairer les spécificités historiques de l'époque constantinienne et de montrer comment des penseurs, engagés dans des contextes différents, se mettent à construire une réflexion globale sur le savoir religieux païen, en ayant acquis une nouvelle conscience de leur rôle et de leur autorité. La polémique contre la divination païenne est une composante essentielle de ce projet culturel et théologique, même si Lactance et Eusèbe de Césarée proposent deux théories sur l'origine et la nature des oracles qui ne coïncident pas complètement.

lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, vol. II *Code théodosien I-XV, Code Justinien, Constitution sirmondiennes* (Paris 2009), 152-3.

¹⁴ *Code Théodosien*, XVI, 10, 10, 11 et 12. Sur cette interdiction généralisée du paganisme, voir P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris 1990), 70-6 ; L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, 5^e éd. (Napoli 2000), 128-30 ; le commentaire de R. Delmaire, *ad loc.*, dans *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol. I *Code théodosien livre XVI* (Paris 2005), 438-46 et L. Guichard, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* », dans Baslez, *Chrétiens persécuteurs*, 63-90, en particulier 77-81. Plus généralement sur la politique religieuse de l'empereur Théodose I^{er}, voir P. Maraval, *Théodose le Grand (379-395) : le pouvoir et la foi* (Paris 2009), 117-45.

¹⁵ Sur l'apport de ces deux auteurs aux questions religieuses de l'époque, voir notamment J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity* (Philadelphia 2008), 110-35.

Avant que les persécutions de l'empereur Galère ne se terminent en 311, Lactance, un maître de rhétorique d'origine africaine, compose les *Institutiones divines* dans le but de proposer à son public un nouveau savoir, en passant par la condamnation des traditions religieuses et philosophiques païennes et juives¹⁶. En particulier, la systématisation et la classification des 'savoirs religieux non-chrétiens' est remarquable : par exemple, l'auteur présente les mythes et les rites des Grecs et des Romains (livres I-II), non seulement pour les tourner en ridicule, mais aussi pour comprendre et expliquer l'histoire religieuse de l'humanité et les passages du monothéisme au paganisme et du paganisme au monothéisme¹⁷.

Dans le deuxième livre de ses *Institutiones divines*, Lactance réfléchit à la naissance de la pratique de la divination. Dans le but d'expliquer la formation de l'erreur païenne, l'auteur voit dans les démons l'origine de la divination :

Eorum inuenta sunt astrologia et haruspicina et auguration et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia et ars magica et quidquid praeterea malorum exercent homines uel palam uel occulte.

Ce sont eux [*scil.* les démons] qui ont inventé l'astrologie, l'haruspicine, l'art des augures, et tout ce qu'on appelle oracles, nécromancie, art magique, et toutes les activités que les hommes pratiquent dans le domaine du mal, soit ouvertement, soit en secret¹⁸.

La palette des activités humaines créée par les démons est large, mais dans le passage que nous venons de citer elles se concentrent

¹⁶ Les *Institutiones divines* sont terminées au début des années 310 ; toutefois l'auteur revint à plusieurs reprises sur son texte en produisant sans doute deux autres éditions pendant le règne de l'empereur Constantin. Sur les rapports entre Lactance et les empereurs Dioclétien et Constantin voir E. DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* (Ithaca 2000) et B. Colot, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin* (Firenze 2016).

¹⁷ Sur cet aspect, voir J.-C. Fredouille, « Lactance historien des religions », *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, éd. J. Fontaine, M. Perrin (Paris 1978), 237-52 et H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)* (Paris 1996), 117-44.

¹⁸ Lactance, *Institutiones divines*, II, 16, 1 : trad. P. Monat, SC.

autour de deux pratiques principales, la divination (dans toutes ses déclinaisons) et la magie. La dichotomie *uel palam uel occulte*, « soit ouvertement, soit en secret », renvoie sans doute à la coexistence de pratiques publiques et privées. D'après Lactance, les *daemones* sont des anges que Dieu avait envoyés sur terre afin d'aider les hommes. Une fois descendus sur terre, ces anges ont toutefois été corrompus par Satan et sont devenus les acteurs d'une illusion qui empêche les mortels de voir la réalité, ce qui amène Lactance à affirmer que les démons répandent sur les hommes les ténèbres – *offundunt tenebras*¹⁹. Leur tromperie se manifeste tout particulièrement dans le domaine des oracles.

Sed omnia ista fallaciae sunt. Nam, cum dispositiones Dei praesentiant, quippe qui ministri eius fuerunt, interponunt se in his rebus, ut quaecumque a Deo uel facta sunt uel fiunt, ipsi potissimum facere aut fecisse uideantur, et quotiens alicui populo uel urbi secundum Dei statutum boni quid impendet, illi se id facturum uel prodigiis uel somniis uel oraculis pollicentur, si sibi templa, si honores, si sacrificia tribuantur.

Mais tout cela n'est que tromperie. En effet, étant donné qu'ils connaissent à l'avance les dispositions de Dieu, puisqu'ils ont été ses serviteurs, ils s'y insèrent de façon que, pour tout ce qui a été fait ou est fait par Dieu, on ait plutôt l'impression que c'est eux qui font ou qui ont fait. Et chaque fois que quelque chose de bon doit arriver à un peuple ou à une cité, en vertu du plan de Dieu, les voici qui promettent, par des prodiges, des songes ou des oracles, qu'ils vont l'accomplir, pour peu qu'on leur offre temples, honneurs, sacrifices²⁰.

La tromperie démoniaque ne s'exerce pas, comme on pourrait le croire, en annonçant de faux oracles ou de fausses prévisions de l'avenir. Bien au contraire, les démons connaissent les plans divins sur les temps à venir et profitent de cette connaissance pour faire croire aux hommes que ce sont eux qui sont dépositaires de ce pouvoir divinatoire. Sur ces bases théoriques, on comprend aisément que les divinités païennes s'identifient, pour Lactance, à ces démons trompeurs. L'auteur se sert même des oracles apolliniens

¹⁹ Lactance, *Institutions divines*, II, 16, 10.

²⁰ Lactance, *Institutions divines*, II, 16, 14 : trad. P. Monat, SC.

pour montrer que le dieu Apollon « a avoué qu'il était un démon » (*daemonem se esse confessus est*)²¹.

Lorsque l'on passe aux œuvres d'Eusèbe, on s'aperçoit que la théorie sur la divination joue un rôle encore plus important dans les enjeux théologiques de l'évêque de Césarée. Contemporain de la soi-disant « révolution constantinienne »²², Eusèbe de Césarée construit son discours en vertu d'un nouveau rapport entre le pouvoir de l'empereur chrétien et la sacralité chrétienne²³. Dans la perspective de la mission théologique et propédeutique d'Eusèbe (qui compose sa *Préparation évangélique* probablement dans les années qui suivent la *pax Constantiniana* de 313), il est nécessaire d'ériger les frontières du paganisme et du judaïsme de façon à définir une fois pour toutes les erreurs des cultes traditionnels²⁴. Il écrit donc une sorte d'histoire de la religion païenne en s'appuyant sur des sources grecques. La définition du paganisme est à nouveau l'une des conditions nécessaires pour présenter la nouvelle vision du monde chrétien²⁵.

²¹ Lactance, *Institutions divines*, I, 7, 9. Sur ce passage, voir S. Pricoco, « Tre frammenti oracolari di Apollo (Lact. *Inst.* 1.7.9-10) », dans *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, II (Messina 1989), 337-53.

²² Sur la « révolution constantinienne », voir par exemple R. MacMullen, « What Difference Did Christianity Make? », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35, 3 (1986), 322-43 et T. D. Barnes, « Where there a Constantinian Revolution? », *Journal of Late Antiquity* 2 (2009), 374-84, mais le débat autour de cette question est bien plus vaste.

²³ À ce propos, voir G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano* (Torino 2009), 103-17. Sur Eusèbe de Césarée voir *Reconsidering Eusebius*, éd. S. Inowlocki, C. Zamagni. *Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues* (Leiden-Boston 2011) et *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, éd. A.P. Johnson, J.M. Schott (Washington, DC 2013).

²⁴ Voir Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 5, 12.

²⁵ Comme le dit J. Sirinelli, « ériger l'histoire de la religion en matière d'étude distincte, ou encore décrire la religion dans une perspective historique, c'était modifier sensiblement la présentation que l'on donnait traditionnellement du paganisme » : voir Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places, Paris, 1974, 86. Sur le rôle d'Eusèbe dans la construction de la catégorie de paganisme, voir P. Van Nuffelen, « Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism », *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, éd. L. Lavan, M. Mulryan (Leiden-Boston 2011), 89-109 ; F. Massa, « Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et

Eusèbe consacre une partie du livre IV de sa *Préparation évangélique* à un discours polémique contre la pratique de la divination. L'auteur commence par souligner l'importance des oracles dans la vie religieuse des cités de l'empire et, reprenant la théologie tripartite de Varron, il les inscrit dans la troisième catégorie, à savoir la théologie civique, « celle qui, sous la protection des lois, se trouve maintenue dans chaque cité et chaque pays (ἐν ἐκάστη πόλει καὶ χώρᾳ) »²⁶. Cela montre clairement qu'Eusèbe vise les oracles notamment dans leur fonction publique et politique au sein de la *polis*-religion.

La théorie sur oracles diffère en partie de la réflexion proposée par Lactance. Certes, Eusèbe reprend, lui aussi, toute la tradition antérieure qui faisait des divinités païennes des démons et attribuait à ces mauvais démons une volonté de manipulation des êtres humains. Dans cette perspective, les oracles étaient l'un des instruments de la mystification démoniaque à l'œuvre sur la terre et parmi les hommes²⁷. Néanmoins, à la différence de Lactance qui disait que les démons connaissaient à l'avance les dispositions de Dieu, Eusèbe pense que les oracles n'ont jamais deviné une prédiction de l'avenir ; et même lorsque cela s'est produit, ce n'est que l'effet du hasard :

Ὅσα γοῦν αὐτοῖς τὴν ἀμφιβολίαν ἐκπέφευγεν τῶν χρησμῶν, οὐ κατὰ πρόγνωσιν τοῦ μέλλοντος, κατὰ δὲ τινὰ στοχασμὸν ἐξηνεγεγμένα, τούτων μυρία, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα σχεδόν, ἤλω πολλάκις τῆς προρρησεως ἀποπεπτωκότα, ἐναντίως ἢ κατὰ τὸ χρησθὲν τοῦ τῶν πραγμάτων τέλους τὴν ἔκβασιν ἀπειληφότος, εἰ μὴ ποτ' ἄρα σπανίως ἔν ποτε ἐκ μυρίων συμβάν κατὰ τινὰ φορὰν συντυχικὴν ἢ κατὰ τὴν στοχασθεῖσαν τοῦ μέλλοντος προσδοκίαν τὸν χρησμὸν ἐπαληθεύειν ἐνομίσθη ποιεῖν.

Bien sûr, il existe une catégorie d'oracles qu'ils ont exprimés sans équivoque : ils ne reposent pas sur une connaissance anticipée de l'avenir, mais sur une conjecture ; cependant un nombre incalculable

hiérarchies », *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, éd. S. H. Aufrère, F. Möri (Genève 2016), 597-622 et idem, « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », *Revue de l'histoire des religions* 234, 4 (2017), 689-715.

²⁶ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IV, 1, 2 : trad. O. Zink, SC ; voir aussi IV, 1, 4 et le commentaire *ad loc.* d'O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*, livres IV-V, 1-17 (Paris 1979), 30.

²⁷ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 3, 7.

de leurs prédictions, pour ne pas dire toutes, ont été réfutées à maintes reprises par les faits et l'issue finale fut le contraire de ce qui avait été annoncé par l'oracle ; tout au plus, sur d'innombrables prédictions, la réalisation exceptionnelle d'une seule, obtenue par quelque mouvement du hasard ou par une conjecture pour l'avenir fondée sur le bon sens, fit croire à la vérité des paroles de l'oracle²⁸.

On pourrait dire que le regard d'Eusèbe se veut plus rationaliste, puisque son but est de démasquer le processus oraculaire. Ni les dieux, ni les démons ne sont les agents qui transmettent les oracles. Les prédictions ne sont que le produit d'imposteurs et de charlatans humains, comme le démontrent, d'après Eusèbe, les événements de l'histoire :

οὕτω δὲ τὸ πᾶν οὐ θεῖον οὐδὲ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας κρεῖττον ἦν, ὥστε κἀν ταῖς μεγίσταις συμφοραῖς, ταῖς δὴ ἄνωθεν ἐκ τοῦ παμβασιλέως θεοῦ κατὰ τῶν ἀσεβῶν ἐπαιωρουμέναις, αὐτοῖς ἀφιερῶμασι καὶ ξοάνοις φθορὰν ἐσχάτην καὶ πτώσεις ἀθρόας τοὺς νεῶς αὐτῶν ὑπομείναι. ποῦ γάρ σοι τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερὸν παρὰ πᾶσιν Ἑλληνῶν ἐξ αἰῶνος βεβοημένον; ποῦ ὁ Πύθιος, ὁ Κλάριος; ποῦ καὶ ὁ Δωδωναῖος; τὸ μὲν γε Δελφικὸν χρηστήριον τρίτον ὑπὸ Θρακῶν ἐμπρησθῆναι κατέχει λόγος, οὐδὲν τοῦ μαντείου εἰς τὴν τοῦ μέλλοντος γνώσιν, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ Πυθίου τὰ οἰκεῖα προφυλάξασθαι δεδυνημένου.

Tout cela n'était pas divin ni même supérieur à la pensée humaine, à tel point même que, dans les plus grands malheurs que le Dieu souverain suspend du haut du ciel au-dessus des impies, leurs temples, avec les offrandes et les statues qu'ils contenaient, ont subi une totale destruction et des fléaux en nombre. Où donc se trouve, selon toi, le sanctuaire de Delphes, que tous les Grecs célébraient depuis toujours ? Où donc l'Apollon Pythien, et celui de Claros ? Où donc se trouve le dieu de Dodone ? Pour ce qui est de l'oracle de Delphes, le bruit court qu'il a été incendié par les Thraces une troisième fois : l'oracle n'a donc eu aucun pouvoir pour deviner ce qui allait se passer, ni l'Apollon Pythien pour veiller à la défense de ses propres biens²⁹.

L'image du passage renvoie à l'idée qu'avec l'arrivée au pouvoir de Constantin le paganisme serait moribond. Une image qui ne correspond pas à la réalité historique de la première moitié du IV^e siècle :

²⁸ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IV, 2, 1 : trad. O. Zink, SC.

²⁹ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IV, 2, 7-8 : trad. O. Zink, SC.

par-delà le débat historiographique sur l'existence d'une législation antipaïenne de Constantin, la représentation d'une destruction totale du paysage religieux païen ne s'explique que dans le cadre d'un discours polémique³⁰. D'après Eusèbe, les preuves historiques sont là pour montrer que le dieu Apollon n'a pas été en mesure de prévenir et d'éviter la destruction de son sanctuaire, à Delphes. L'accusation d'Eusèbe est subtile car elle joue avec la récupération d'une ancienne tradition grecque selon laquelle le dieu serait le protecteur de son oracle : Hérodote et Diodore de Sicile avaient souligné cet aspect du pouvoir d'Apollon³¹. Le passage de la *Préparation évangélique* montre donc que c'est l'histoire elle-même qui prouve l'absence de puissance divine à Delphes, tout comme dans d'autres sanctuaires oraculaires des mondes grec et romain.

³⁰ Sur ce débat voir N. Belayche, « Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek) ? », *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, éd. S. Crogiez-Pétrequin (Caen 2005), 101-12.

³¹ Hérodote, VIII, 36 ; Diodore de Sicile, XI, 14, 4. Sur la manière dont Hérodote aborde le rôle historique du sanctuaire apollinien de Delphes, voir A. Giuliani, *I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica* (Milano 2001).

2. Deux théories pour un même but : oracles et politique impériale

Si l'idée que les oracles exprimaient la volonté et la puissance des démons était courante dans les textes chrétiens des II^e-III^e siècles, nous remarquons un changement d'intérêt chez les auteurs du IV^e siècle. L'association entre oracles et démons ne cesse de nourrir la spéculation chrétienne, mais elle s'associe à des enjeux politiques qui sont nouveaux au IV^e siècle et qui sont liés au tournant historique des règnes de Constantin et de ses successeurs. Dans cette perspective, le discours polémique s'inscrit encore davantage dans la compétition réelle, sur le terrain, entre païens et chrétiens³². Plusieurs passages des œuvres de Lactance et d'Eusèbe de Césarée insistent notamment sur le rôle des oracles dans l'origine des persécutions contre les chrétiens. Par l'intermédiaire de leurs réponses oraculaires, les mauvais démons (et donc les divinités païennes) ont inspiré la politique impériale antichrétienne et, plus précisément, les persécutions déclenchées par les empereurs romains entre la fin du III^e et le début du IV^e siècles.

Trois exemples montrent la construction de ce modèle polémique. Premièrement, d'après l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, un oracle du sanctuaire de Daphnè à Antioche aurait été la cause de la persécution de l'empereur Maximin contre les chrétiens au début des années 310 :

καὶ δὴ καὶ οὗτος κολακεῖα τῇ καθ' ἡδονὴν τοῦ κρατοῦντος ἐπεγείρει κατὰ Χριστιανῶν τὸν δαίμονα καὶ τὸν θεὸν δὴ κελεῦσαι φησιν ὑπερορίους τῆς πόλεως καὶ τῶν ἀμφὶ τὴν πόλιν ἀγρῶν ὡς ἂν ἐχθροὺς αὐτῷ Χριστιανούς ἀπελάσαι.

Et même, c'est encore cet individu [*scil.* Théotecnos] qui, pour flatter le maître selon son plaisir, excita le démon contre les chrétiens, et dit que le dieu ordonnait de chasser les chrétiens hors des limites

³² Je ne débattrai pas ici de la question complexe de la réalité historique des persécutions : voir, à ce propos, M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs* (Paris 2007) et J. B. Rives, « The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire », *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico : orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009)* éd. G. Cecconi, Ch. Gabrielli, (Bari 2011), 199-216.

de la ville et des campagnes qui l'entourent, parce qu'ils étaient ses ennemis³³.

Théotecnos était le curateur des finances d'Antioche, c'est-à-dire le λογιστής en grec ou le *curator ciuitatis* en latin. D'après Eusèbe, il participa à la politique antichrétienne poursuivie par l'empereur Maximin Daïa³⁴. Le passage reprend la superposition entre *daimôn* et *theos* comme des termes exprimant la même réalité païenne qui aurait été responsable de la persécution des chrétiens de la part du pouvoir romain.

Deuxièmement, toujours d'après Eusèbe de Césarée, Constantin lui-même aurait accusé le dieu Apollon d'avoir voulu la persécution des chrétiens à l'époque de Dioclétien, comme le montre bien un passage de la *Vie* de l'empereur :

Τὸν Ἀπόλλω τὸ τηρικαῦτα ἔφασαν ἐξ ἄντρου τινὸς καὶ σκοτίου μυχοῦ οὐχὶ δ' ἐξ οὐρανοῦ χρῆσαι, ὡς ἄρα οἱ ἐπὶ τῆς γῆς δίκαιοι ἐμπόδιον εἶεν τοῦ ἀληθεύειν αὐτόν, καὶ διὰ τοῦτο ψευδεῖς τῶν τριπόδων τὰς μαντείας ποιεῖσθαι. τοῦτο γάρ τοι ἡ ἰέρεια αὐτοῦ, κατηφεῖς τοὺς πλοκάμους ἀνείσα ὑπὸ μανίας τ' ἔλαυνομένη, τὸ ἐν ἀνθρώποις κακὸν ἀπωδύρετο.

À cette époque on disait qu'Apollon avait vaticiné d'un antre et d'une grotte obscure et non du ciel, que les justes sur la terre étaient un obstacle à ce qu'il prophétise la vérité et que pour cette raison les oracles rendus des trépieds étaient faux. Sa prêtresse, en effet, les cheveux dénoués en signe de deuil et transportée par la fureur, se lamentait pour ce mal parmi les hommes³⁵.

Eusèbe présente le texte dans le cadre de la traduction en grec d'un édit latin de l'empereur, où ce dernier prie le dieu chrétien

³³ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IX, 3 : trad. G. Bardy, SC, légèrement modifiée.

³⁴ Voir Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IX, 2 : « il semble qu'il était curateur des finances de la ville » (ἐδόκει δὲ λογιστεῦεν τὰ κατὰ τὴν πόλιν). Sur la politique religieuse de Maximin et notamment sur ses réformes du paganisme et ses persécutions contre les chrétiens, il existe un important débat historiographique. À ce propos, voir N. Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, 235-59.

³⁵ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, II, 50 : trad. personnelle.

pour que les habitants de l'empire puissent vivre en paix, malgré un jugement fortement négatif de la tradition traditionnelle. L'opposition religieuse est ici exprimée par une répartition de l'espace : le dieu païen parle et agit des profondeurs de la terre car il est situé dans un antre (ἄντρον) et une grotte (μυχός), alors que le dieu chrétien habite le ciel. La construction verticale de l'espace divin souligne l'aspect démoniaque et quasiment infernal de l'Apollon oraculaire. Ce texte fait aussi émerger le cliché de la prêtresse du dieu comme une femme privée de raison et possédée par Apollon, comme c'était déjà le cas dans la littérature du III^e siècle et comme on le verra chez Jean Chrysostome³⁶. De plus, un autre élément est essentiel dans la construction du passage : d'après le texte, les païens considèrent que la présence chrétienne empêche le bon déroulement de la pratique oraculaire, puisque les chrétiens seraient à l'origine d'une série de mauvaises réponses de la part d'Apollon. Et c'est bien pour cette raison qu'ils doivent être persécutés. Que la diffusion des chrétiens et de la nouvelle religion produise l'extinction de la voix prophétique des sanctuaires païens n'est pas un argument polémique nouveau, étant donné que nous le trouvons déjà chez Clément d'Alexandrie à la fin du II^e siècle³⁷. Toutefois, nous verrons que cette interférence chrétienne dans la pratique oraculaire apollinienne annonce une controverse qui sera particulièrement importante à Antioche à la fin du IV^e siècle.

Enfin – et il s'agit du troisième aspect du modèle politique de la condamnation des oracles –, la responsabilité de l'Apollon de l'oracle de Didymes dans la décision de l'empereur de Dioclétien de déclencher la soi-disant « Grande persécution » en 303 est reprise par Lactance dans son traité sur la *Mort des persécuteurs*. Dans le chapitre XI, l'auteur présente les hésitations de Dioclétien dans l'affaire des

³⁶ Voir en particulier Origène, *Contre Celse*, VII, 6. J'ai abordé cette question dans F. Massa, « Démons, folie et possession », 140-6.

³⁷ Voir Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes*, II, 11, 1 : « Elles se sont tuées, les sources de Castalie et de Colophon (Σεσίγηται γούν ἡ Κασταλίας πηγὴ καὶ Κολοφώνος ἄλλη πηγὴ) ; ils sont figés aussi dans la mort, les autres ruisseaux prophétiques ; et même on a démontré, tard sans doute, mais on l'a démontré, qu'ils n'avaient point de vapeur, l'ayant laissée s'évanouir avec leurs propres fables », trad. C. Mondésert, SC.

chrétiens : puisque le César Maximien l'incitait à s'en débarrasser, l'empereur décida de faire appel à l'oracle d'Apollon Milésien pour savoir comment il fallait se comporter :

Respondit ille ut divinae religionis inimicus. Traductus est itaque a proposito et, quoniam nec amicis nec Caesari nec Apollini poterat reluctari, hanc moderationem tenere conatus est, ut eam rem sine sanguine transigi iuberet, cum Caesar vivos cremari vellet qui sacrificio repugnassent.

Ce dieu répondit en ennemi de la religion divine. C'est pourquoi Dioclétien fut amené à revenir sur sa décision. Ne pouvant résister à la fois à ses amis, à son César et à Apollon, il s'efforça du moins de tenir ferme sur cette condition que tout se passerait sans effusion de sang, encore que le César voulût faire brûler vifs ceux qui refuseraient de sacrifier³⁸.

La responsabilité d'Apollon est centrale dans le choix de Dioclétien qui vient s'ajouter aux pressions qui lui venaient de l'intérieur de la cour. Dans le discours historique chrétien, tel qu'il se met en place dans la première moitié du IV^e siècle sous le règne de l'empereur Constantin chez Lactance et Eusèbe de Césarée, la divination païenne est représentée comme une arme de la propagande païenne contre les chrétiens, une sorte de justification divine de la violence du pouvoir impérial. Le dieu-prophète par excellence, Apollon, par le biais de ses oracles, devient le promoteur des persécutions déclenchées par le pouvoir impérial.

Ce qui apparaît comme un élément inédit est qu'au IV^e siècle aussi bien les auteurs païens que les auteurs chrétiens se fondent sur les oracles pour développer leurs polémiques religieuses, comme le cas de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre le met clairement en évidence³⁹.

³⁸ Lactance, *La mort des persécuteurs*, XI, 7-8 : trad. J. Moreau, SC. Il faudrait comparer ce passage de Lactance avec Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 1, 7-2, 2. Sur ces passages, voir Busine, *Parole d'Apollon*, 243-5 et E. DePalma Digeser, « The Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution », *Classical Philology* 99 (2004), 54-77.

³⁹ Voir, à ce propos, W. H. C. Frend, « Prelude to the Great Persecution: the Propaganda War », *Journal of Ecclesiastical History* 38 (1987), 1-18. E. DePalma Digeser avance l'hypothèse que les *Institutions divines* pourraient être conçues comme une réponse de Lactance à la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre :

3. Antioche : lorsqu'un cadavre et un démon s'affrontent ...

Puisque la législation impériale ne condamne pas ouvertement la pratique oraculaire jusqu'à l'époque de Théodose, la polémique des auteurs chrétiens contre les oracles ne cesse pas tout au long du IV^e siècle. La polémique à distance de Jean Chrysostome contre l'empereur Julien autour du sanctuaire oraculaire de Daphnè en est un bon exemple. À cette époque, Antioche, la capitale de la province romaine de Syrie, est un observatoire privilégié des dynamiques de cohabitation et de compétition entre des groupes religieux différents, et incarne un paradigme des transformations religieuses de l'empire⁴⁰. Dans cette perspective, vers 378-379, Jean Chrysostome rédige un discours en l'honneur de Babylas qui, d'après la tradition chrétienne, fut évêque d'Antioche, martyrisé à la moitié du III^e siècle, à la suite de l'édit promulgué sous le règne de l'empereur Dèce⁴¹.

Dans le *Discours sur Babylas*, Jean Chrysostome rappelle à son public l'histoire du martyr de l'évêque antiochien et surtout l'affaire qui a suivi autour de son corps. Dans un premier temps, le corps de Babylas fut accueilli dans le cimetière d'Antioche⁴² ; ensuite, il fut

voir « Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration », *Journal of Roman Studies* 88 (1998), 129-46, en particulier 138-40 et *The Making of a Christian Empire*, 101-7 ; eadem, « Porphyry, Lactantius, and the Paths to God », *Studia Patristica* 34 (2001), 521-8.

⁴⁰ Sur les cohabitations religieuses dans l'Antioche du IV^e siècle, voir E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité* (Beyrouth 2006) ; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch* (Cambridge 2007) et F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)* (Stuttgart 2014), 189-94.

⁴¹ La datation du discours de Jean Chrysostome se fonde sur le fait que l'auteur chrétien ne fait jamais mention du nouveau *martyrion* construit pour Babylas en 379-380 sous les ordres de l'évêque Méléce. Pour une présentation du texte et de la tradition autour de Babylas, je renvoie à Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. Schatkin, avec la collaboration de C. Blanc et B. Grillet (Paris 1990), 20-5.

⁴² Comme le souligne E. Will, « le site n'a pas donné lieu à une enquête archéologique méthodique, ni même très poussée, et arrêtée au surplus, par la deuxième guerre mondiale » : « Antioche sur l'Oronte, métropole de l'Asie », *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie* 74 (1997), 99-113, citation 100. Récemment d'importants travaux sur ce front sont menés par C. Saliou : voir, par exemple, *Les*

transporté à Daphnè, un faubourg de la cité où s'élevait le célèbre sanctuaire oraculaire d'Apollon⁴³. Il s'agit d'un point central pour notre propos car, aussitôt que le cadavre de Babylas fut déposé à Daphnè, l'oracle cessa de fonctionner et Apollon décida de se taire :

Καὶ τῆς μὲν ἀσελγείας τὴν τυραννίδα οὕτως ὁ μακάριος κατέλυσε – πῶς δὲ καὶ τοῦ δαίμονος τὴν δύναμιν ἔσβεσε; Πρῶτον μὲν τούτοις αὐτοῖς ἄπρακτον αὐτοῦ καὶ τὴν προσεδρείαν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ μύθου βλάβην ἐργασάμενος ὕστερον δὲ καὶ αὐτὸν ἀπελάσας τὸν δαίμονα.

C'est ainsi que le bienheureux [*scil.* Babylas] mit fin à la tyrannie de la débauche ; mais comment parvint-il aussi à éteindre la puissance du démon ? Tout d'abord par les moyens que j'ai dits, en rendant inefficaces et sa présence en ce lieu et le dommage que le mythe pouvait causer, puis en chassant aussi le démon lui-même⁴⁴.

La *dynamis* d'Apollon est représentée comme une source de pouvoir que la présence de Babylas a rendu inoffensive, comme le montre bien l'utilisation du verbe « éteindre » (σβέννυμι)⁴⁵. Nous avons là un conflit de puissances entre le martyr chrétien et la divinité païenne : d'une part il y a le pouvoir d'Apollon, dieu de l'oracle et d'autre part le pouvoir du corps, et donc des reliques de Babylas. Dans l'interprétation de Jean Chrysostome, le démon Apollon devient inefficace (ἄπρακτος) et incapable d'agir, puisqu'une puissance supérieure s'installe dans son espace sacré. Une telle diminution de la capacité d'action du dieu païen qui s'achève par une impuissance totale précède le départ

sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte, Actes des journées d'études des 20 et 21 septembre 2010, *Bibliothèque numérique Paris* 8, consulté le 2 novembre 2018 (http://octaviana.fr/document/COLN1_1).

⁴³ Plus particulièrement sur le sanctuaire de Daphnè, voir G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961), 385-8 et F. W. Norris, « Antioch on-the-Orontes as a Religious Center, I. Paganism before Constantine », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 18, 4 (1990), 2322-79, en particulier 2335-9. Voir aussi les pages de Libanios, *Éloge d'Antioche*, 94-9 et 235-43, avec le commentaire *ad loc.* contenu dans Libanios, *Discours*, tome III *Discours XI Antiochicos*, texte établi et traduit par M. Casevitz et O. Lagacherie, notes complémentaires par Ch. Saliou (Paris 2016).

⁴⁴ Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, 73 : trad. M. A. Schatkin, SC.

⁴⁵ Sur la question de la représentation des puissances divines, voir *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet et al. (Turnhout 2017).

d'Apollon du sanctuaire de Daphnè : pour utiliser les mots de l'auteur chrétien, « celui qui trompait auparavant tous les hommes en tout lieu n'osa même pas regarder en face les cendres du bienheureux Babylas » (ὁ πάντας πανταχοῦ πρότερον ἀπατῶν οὐδὲ πρὸς τὴν κόνιν ἀντιβλέψαι ἐτόλμησε τοῦ μακαρίου Βαβύλα)⁴⁶.

Ce qui est intéressant dans la perspective qui est la nôtre est que les auteurs païens et chrétiens s'accordent sur le silence d'Apollon et de son oracle. Certes, les explications changent selon la propagande des uns et des autres, mais le point de départ est le même. Pour avoir une preuve de cet accord sur l'impossibilité apollinienne de la divination, il suffit de remonter aux débuts des années 360, lorsque l'empereur Julien séjourne à Antioche pour préparer son expédition contre les Perses. Une fois établi dans la capitale de Syrie, en 362, Julien décida d'enlever le cercueil contenant le corps de Babylas et de le transférer au cimetière de la ville, là où il avait été déposé lors de la mort de l'évêque. La même année, le temple fut brûlé, ce que Julien interpréta comme une conséquence de sa décision. L'empereur rappelle cet événement dans un passage de son *Misopogon*, le pamphlet qu'il a rédigé en février 363, peu avant son départ pour la campagne militaire d'où il ne reviendra pas. Il s'agit d'un discours adressé à la ville d'Antioche où Julien propose un bilan, ironique et sarcastique selon la tradition cynique, de son séjour antiochien, de ses aspirations frustrées et des critiques féroces qu'il avait subies de la part des chrétiens et des autres habitants de la ville. Dans le texte, l'empereur feint de tourner en ridicule ses vertus philosophiques, morales et religieuses en vue de s'attaquer aux coutumes des Antiochiens, un peuple efféminé, dominé par le luxe et la volonté de faire la fête⁴⁷. De plus, il accusait les chrétiens d'avoir substitué le Christ à Zeus et Apollon comme protecteur de leur cité, en soulignant le renversement structurel de la religion civique⁴⁸.

⁴⁶ Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, 73 : trad. M. A. Schatkin, SC.

⁴⁷ Sur le rapport entre la ville d'Antioche et les pratiques festives voir N. Belayche, « Des lieux pour le 'profane' dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* et espaces de rivalités religieuses », *Antiquité tardive* 15 (2007), 35-46.

⁴⁸ Julien, *Misopogon* (Or. XII), 28, 357c.

Julien rappelle la violence chrétienne contre les lieux de cultes païens dont l'incendie du temple de Daphnè était un cas exemplaire et lamente l'indifférence du Sénat, un autre signe que son projet de vivifier la religion traditionnelle avait échoué :

Ἐπει δὲ ἀπεπεμπάμεθα τὸν νεκρὸν τῆς Δάφνης, οἱ μὲν ἀφορισούμενοι τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἐξ ὑμῶν ἀντέδωκαν τοῖς ὑπὲρ τῶν λειψάνων ἡγανακτηκόσι τοῦ νεκροῦ τὸ τέμενος τοῦ Δαφναίου θεοῦ, οἱ δὲ εἴτε λαθόντες εἴτε μὴ τὸ πῦρ ἔδειξαν ἐκεῖνο, τοῖς μὲν ἐπιδημοῦσι τῶν ξένων φρικῶδες, ὑμῶν δὲ τῷ δήμῳ μὲν ἡδονὴν παρασχόν, ὑπὸ δὲ τῆς βουλῆς ἀμεληθέν, εἰσέτι <δὲ> καὶ ἀμελούμενον.

Puis, lorsque nous eûmes jeté le cadavre hors de Daphné, les uns parmi vous, rendant aux dieux les honneurs qui leur sont dus, restituèrent, il est vrai, le sanctuaire du dieu de Daphné à ceux qu'indignait la présence de ces funèbres reliques ; les autres, en revanche, à l'insu ou non des premiers, se signalèrent par ce terrible incendie, devant lequel les étrangers de passage ici furent glacés d'effroi, tandis que votre peuple était comblé d'aise, que votre sénat restait indifférent comme il l'est encore aujourd'hui⁴⁹.

Le mot « cadavre » (νεκρός) désigne le corps du martyr Babylas et exprime tout le mépris de l'empereur vis-à-vis des chrétiens et plus particulièrement de leur culte des reliques⁵⁰. Julien accuse les chrétiens d'être à l'origine de l'incendie du temple, alors que Jean Chrysostome interprétera la destruction du sanctuaire comme un signe de la colère divine⁵¹. Pour diminuer la portée de l'acte criminel des chrétiens d'Antioche, l'empereur proclame qu'Apollon avait abandonné le lieu avant l'incendie, ce qui confirme l'idée du silence oraculaire de la divinité. Julien en avait eu la preuve lors de sa dernière visite au temple :

Ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει καὶ πρὸ τοῦ πυρὸς ἀπολελοιπέναι τὸν νεῶν ὁ θεός, ἐπεσήμηνε γὰρ εἰσελθόντι μοι πρῶτον τὸ ἄγαλμα, καὶ τούτου μάρτυρα καλῶ τὸν μέγαν Ἥλιον πρὸς τοὺς ἀπιστοῦντας.

Quoi qu'il en soit, je suis convaincu qu'avant même cet incendie le dieu avait abandonné son temple. Quand j'y suis entré, en effet,

⁴⁹ Julien, *Misopogon* (Or. XII), 33, 361b-c : trad. Ch. Lacombrade, *CUF*.

⁵⁰ Sur cet aspect de la pensée de Julien voir J. Torres, « Emperor Julian and the Veneration of Relics », *Antiquité tardive* 17 (2009), 205-14.

⁵¹ Voir Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, 93-94.

pour la première fois, sa statue me l'avait signifié. J'invoque à l'appui de mes dires le témoignage du Grand Soleil contre quiconque en douterait⁵².

Même d'après Julien, Apollon ne rendait plus d'oracles à Daphné. Et la responsabilité en incombait à la présence du corps impur de Babylas. Il faut lire ces passages du *Misopogon* en parallèle avec le *Discours sur Babylas* de Jean Chrysostome qui se construit comme une réponse et une condamnation des activités rituelles de Julien à Antioche⁵³. L'auteur chrétien met en scène un empereur qui se rendait souvent à Daphné afin d'offrir aux dieux traditionnels beaucoup d'offrandes : le scénario tel qu'il est créé par Jean Chrysostome insiste sur les aspects sanglants du polythéisme, selon un trait commun de la propagande chrétienne contre le paganisme. L'espace était imprégné des conséquences des sacrifices et les victimes égorgées produisaient des « torrents de sang » (χειμάρρους αϊμάτων)⁵⁴. Dans ce cadre, Jean Chrysostome relate l'envie pressante de Julien de recevoir un oracle, destinée à être frustrée car le démon ne pouvait plus s'exprimer à cause d'une puissance ennemie :

Νεκρῶν, φησίν, ἔστι τὸ χωρίον ἢ Δάφνη μεστὸν καὶ τοῦτο κωλύει τὸν χρησμόν. Καὶ πόσῳ βέλτιον ἦν, ὡ δειλαίε, τοῦ μάρτυρος ὁμολογήσαι τὴν δύναμιν ἢ οὕτως ἀναίσχυντα προφασίζεσθαι. Καὶ ὁ μὲν δαίμων ταῦτα. [...] Ἐχρῆν γὰρ κατὰ τὴν τοῦ δαίμονος ἀπόφασιν πάσας ἀνορύττειν τὰς ἐν τῇ Δάφνῃ θήκας καὶ τὸ μορμολυκεῖον τῆς τῶν θεῶν ὄψεως ἀπάγειν ὡς πορρωτάτω.

Cet endroit de Daphné est plein de cadavres, dit-il, et c'est ce qui empêche l'oracle. Ah ! comme il eût mieux valu, malheureux ! reconnaître la puissance du martyr plutôt que chercher des prétextes

⁵² Julien, *Misopogon* (Or. XII), 34, 361d : trad. Ch. Lacombrade, CUF.

⁵³ Sur cette question, voir l'article de Ch. Shepardson, « Rewriting Julian's Legacy: John Chrysostom's *On Babylas* and Libanius' *Oration 24* », *Journal of Late Antiquity* 2, 1 (2009), 99-115.

⁵⁴ Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, 80. Plusieurs auteurs antiques relèvent la grande quantité de sacrifices sanglants célébrés par Julien : voir, par exemple, Ammien Marcellin, XXII, 12, 6 et Libanios, *Discours*, XVIII, 127. Dans le premier de ses discours contre Julien, Grégoire de Nazianze qualifie l'empereur païen de « rôtiisseur » (καυσίταυρος) : *Discours*, IV, 77. Sur les sacrifices de Julien, voir N. Belayche, « Partager la table des dieux. L'empereur Julien et les sacrifices », *Revue de l'histoire des religions* 218, 4 (2001), 457-86.

aussi impudents ! Voilà ce que dit le démon. [...] Il aurait fallu d'après la déclaration du démon, ouvrir toutes les tombes de Daphnè et écarter cet épouvantail le plus loin possible de la vue des dieux⁵⁵.

Le deux camps opposés, celui des païens et celui des chrétiens, représentent un conflit entre deux figures dignes de vénération dans les deux pratiques cultuelles ou, pour utiliser les termes des propagandes païenne et chrétienne, un conflit entre un cadavre, Babyllas, et un démon, Apollon. Cet épisode montre que la concurrence entre « païens » et « chrétiens » touchait à l'identification de ce qu'est une puissance divine et ses manifestations : pour les chrétiens d'Antioche, le corps de Babyllas était un corps saint, vecteur de la puissance divine, alors que, pour les païens, il n'était qu'un cadavre.



L'analyse de quelques textes littéraires en grec et en latin du IV^e siècle met en évidence que les accusations chrétiennes contre la divination païenne puisent dans le même réservoir d'images de folie et de possession démoniaque. Les arguments de la condamnation chrétienne des oracles se fondent en effet sur la récupération de motifs attestés dans la tradition littéraire précédente car depuis l'époque grecque classique, en effet, les intellectuels et les philosophes des mondes antiques avaient exprimé leurs doutes et leurs réserves sur les oracles et, plus généralement, sur la divination et ses procédés.

Dans le contexte multi-religieux de l'Empire romain où plusieurs religions différentes cohabitaient et se confrontaient, les théories chrétiennes sur la divination païenne représentent les puissances divines païennes comme des puissances démoniaques, nocives pour les chrétiens et pour le genre humain entier. Au cours du IV^e siècle, l'enjeu est davantage politique : le discours chrétien vise à discréditer les pratiques oraculaires encore répandues et enracinées dans les territoires de l'Empire.

⁵⁵ Jean Chrysostome, *Discours sur Babyllas*, 81 : trad. M. A. Schatkin, SC.