

RÉSUMÉS DES CONTRIBUTIONS

Michel CASEVITZ, *Les notions de profane et de sacré dans le vocabulaire grec : sont-elles opératoires?*, p. 17-20.

Le vocabulaire grec ne distingue pas nettement profane et sacré, ni dans les faits ni dans les mots. Quelques vieux mots appartiennent proprement au sacré mais se sont développés dans le profane : *hagios*, *hagnos*, *hosios*. D'autres mots, profanes, se sont introduits dans le sacré : *hieros*, le verbe *thuô* et sa famille. Enfin, des mots d'une famille profane ont un sens religieux, par exemple *abatan*, *bebêlos*. On constate, à partir de ces quelques exemples, que le vocabulaire religieux a tendu à s'étendre progressivement.

Luc BRISSON, *L'opposition profanes/initiés dans le Papyrus de Derveni*, p. 21-35.

L'auteur du commentaire consigné sur le Papyrus de Derveni prend pour acquis qu'Orphée a écrit non pour des profanes qui s'en remettent à l'opinion commune, mais pour des initiés, ceux qui savent. Par la suite, il cherche à transformer ses lecteurs qui sont de simples profanes en des initiés en faisant apparaître, grâce à des analyses textuelles plus subtiles les unes que les autres, le sens profond, et donc, sacré, d'un poème qui en définitive raconte une théogonie indissociable d'une cosmogonie. De surcroît, la compréhension des vers orphiques a valeur d'initiation individuelle. Elle apprend à connaître le divin et la naissance de l'univers. Elle purifie et libère ainsi les réactions coutumières, ce qui implique un retour à l'origine des mythes, des rites et du langage.

Pier Franco BEATRICE, *Semantic shifts in Augustine's use of the word profanus*, p. 37-53.

This study examines some texts by Augustine in which the word *profanus* appears, in order to check any shifts in its meaning. In particular, two texts written at a distance of ten years from each other are analysed. In the first, taken from the dialogue *Contra Academicos*, of 386, Augustine, under the influence of Porphyry's *Philosophy according to the Oracles*, uses the term to stigmatise, from

an elitist point of view, the negative condition of «those who are not initiated», and who therefore are unable to arrive at an understanding of the philosophic truth revealed in the oracles. In the second text, taken from the treatise *De Doctrina Christiana* of 396/7, in the context of a discussion on the value of music, Augustine adopts the meaning of «pagan» which the word had now regularly acquired in the prior Latin Christian apologetic literature. In this way he manages to accuse Porphyry in turn of being «profane» for upholding pagan superstitions.

Manuel DE SOUZA, *Repousser les profanes : les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin*, p. 55-71.

Avec les poètes de l'époque de César et d'Auguste s'affirme une conception des hommes profanes qui s'intègre dans un nouveau style de rapport au sacré, calqué sur les pratiques des cultes à mystères. Les *profani* sont les non initiés et possèdent dès l'origine des caractères qui favorisent leur rejet : curieux, fourbes, violents, ils menacent la pureté des cultes, la force de leurs secrets. Cette conception des profanes s'éloigne de la notion juridico-religieuse de choses profanes destinées à l'usage humain et qui tout en étant distinguées des choses sacrées demeurent utiles et nécessaires. Le polythéisme peut cependant conserver des équilibres : le culte d'Isis réunit *religiosi* et *profani* dans la célébration de rites civiques. Les auteurs chrétiens radicalisent l'exclusion des profanes, associés aux irréguliers, aux ennemis de la *vera religio*.

Giuliano CRIFÒ, *Religione et legibus : dimensions de la laïcité dans l'expérience romaine tardive*, p. 75-97.

Les sources juridiques apportent une réponse satisfaisante au problème de la laïcité dans l'Antiquité tardive. Analysées du point de vue de la terminologie et historisées, ces sources s'expriment dans le cadre des rapports entre Empire et Église qui dérivent de la juridification progressive du Christianisme. Le caractère laïc du droit, bien plus ancien, ne faisant aucun doute, c'est dans le contexte de ce caractère et du monisme normatif impérial que sont interprétés ici nombre de textes. En mettant en évidence le respect de la tradition de sacralité qui remonte aux origines même de Rome et la conformité des interventions du pouvoir aux termes du droit public, on constate qu'une politique législative liée aux circonstances – celle qui privilégie le catholicisme – ne se substitue pas aux interventions caractérisées par le sens de l'État, garantie structurale de la coexistence sociale et de la vie civile. Une vision des choses qui perd de vue cette qualification essentielle semble donc sujette à critique.

Michel NARCY, *Les dieux dans la République de Platon*, p. 99-108.

Le défi lancé à Socrate dans la *République* de Platon est de démontrer la valeur en soi de la justice, abstraction faite de toute caution divine. La *République* peut être lue en ce sens comme la tentative d'établir la moralité sur des bases profanes. Le *Politique* et les *Lois* témoignent, pour leur part, de l'ambivalence de la position de Platon à l'égard des rapports entre politique et religion, soit en consacrant le divorce entre une politique idéalement réglée sur l'ordre divin et la politique concrète, soit en instrumentalisant la religion au service de l'État. Platon peut donc bien apparaître comme un penseur du profane. Pourtant Socrate, à la fin de la *République*, réaffirme que la justice a la faveur des dieux; de même, placée dans la bouche d'Alcibiade, l'unique occurrence platonicienne de βέβηλος, équivalent grec de «profane» (*Symp.* 218c6), semble bien témoigner de la désapprobation de Platon à l'égard des actes d'impiété dont le premier s'est probablement rendu coupable.

Jean BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et les nouvelles dimensions de l'espace profane*, p. 109-126.

Les fortes convictions religieuses de l'empereur Julien l'ont incité à faire passer dans le domaine sacré une partie du domaine profane. L'effet le plus spectaculaire a touché l'enseignement scolaire, dans lequel les textes classiques ont pris la valeur de textes sacrés, les professeurs en devenant les prophètes et devant donc adhérer pleinement à la religion païenne. Julien a également songé à faire de l'armée un foyer de convictions et de pratiques religieuses, suivant en cela la voie inaugurée par Constantin et vivement approuvée par les historiens chrétiens. Refusant de se considérer lui-même comme sacré, il n'a pas modifié le taux de sacralité du pouvoir impérial, ni non plus celui de l'administration de l'État. En revanche, il a conçu un renforcement significatif du statut sacré des lieux de culte et du clergé païen qu'il entendait instituer. Ce projet le conduisit à une définition rigoureuse de la frontière séparant le sacré du politique, du public et du privé.

Angelo DI BERARDINO, *La legislazione ecclesiastica e la città tardoantica*, p. 127-149.

Il diritto canonico, inteso secondo una terminologia tardiva, non è applicabile all'antichità cristiana, che non aveva un «diritto canonico» nel senso di una raccolta di leggi obbligatorie. Esso è il risultato di un fenomeno lungo, lento e tortuoso. C'erano soprattutto delle tradizioni orali, a seconda delle aree geografiche, che disciplinavano la vita delle comunità cristiane. Mano a mano che queste diventavano più complesse e strutturate nello spazio e nel tempo le norme si raffinarono e aumentarono di numero. In particolare esse venivano

elaborate in assemblee di vescovi. L'*usus* delle decisioni porta al loro sviluppo, per cui i testi scritti si adattano in relazione ai mutamenti organizzativi e dottrinali. L'insegnamento di valori nuovi e di norme di comportamenti esigiti dai *fideles* da parte delle decisioni conciliari normalmente non riguardano direttamente i risvolti dell'organizzazione civica della città tardoantica. Tuttavia influiscono considerevolmente da trasformare la struttura comportamentale degli abitanti della stessa città.

Éric REBILLARD, « *Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux* » : *le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (I^{er}-V^e siècles)*, p. 151-176.

Une étude des pratiques sociales discutées à l'occasion de l'interprétation des versets de Paul sur les idolothytes (1 Cor 8-10) entre le II^e et le V^e siècle permet de suivre à travers les transformations politiques, sociales et religieuses de l'Empire romain comment les chrétiens ont envisagé de façon concrète le problème de la commensalité avec les non chrétiens. L'interdiction de la consommation des viandes de sacrifice n'est jamais, même dans le cas extrême du test des persécutions, un interdit alimentaire simple et catégorique. C'est la participation à une interaction spécifique, en l'occurrence le sacrifice, qui est interdite. Un autre type d'interaction peut entraîner une réponse différente. Cela montre que c'est dans le cadre des interactions où elles sont mises en œuvre que les frontières du profane apparaissent le plus nettement : elles ne sont pas stables, mais l'objet de négociations constantes et de tensions, jusque parmi les chrétiens eux-mêmes.

Stéphane GIOANNI, *La culture profane et la littérature monastique en Occident : l'exemple des ascètes provençaux (V^e-VI^e siècles)*, p. 177-195.

Les moines provençaux possédaient une excellente culture profane qu'ils avaient probablement acquise avant leur entrée à Lérins ou dans les autres monastères de la région. Mais leur culture profane a-t-elle exercé une influence sur le rapport au monde de ces ascètes qui devinrent, pour certains, de très grands évêques? Et peut-on soutenir que cette culture, dans sa double acception de « culture savante » et de « pratiques sociales », a joué un rôle dans l'histoire du mouvement monastique en Occident? Les représentations du profane dans la littérature provençale dépassent largement la question de l'efficacité de la culture classique. Le profane apparaît de plus en plus comme une figure limite, un repoussoir qui permet à celui qui l'invoque ou l'exclut du discours, d'affirmer son identité propre. Il nous plonge donc dans le processus complexe de la formation de l'identité monastique dans l'Antiquité tardive. Mais ce ne sont pas les frontières ou le sens du profane qui ont changé. Ce qui évolue, c'est la représentation du non-religieux qui perd sa légitimité au fur et à mesure que s'affirme et s'institutionnalise le mouvement ascétique.

David NOY, *Immigrants and Jewish families at Rome in the 2nd-5th centuries*, p. 199-211.

This study is based on epigraphic evidence, primarily from epitaphs, and therefore focuses on people whose immigrant or Jewish background was made clear by their commemorators. Only a minority of Jews at Rome used distinctive names, but some gave Jewish names to their children, whereas foreign immigrants almost always gave their children Latin or Greek names. Some people had different names for use in different contexts, and did not always emphasise Roman citizenship if they had it. Family connections were emphasised by Jews and immigrants. Greek was an important epigraphic language for both groups, but other minority languages were rarely inscribed at Rome. Some immigrants maintained close connections with their compatriots, adhered to the cult of their native gods, and worded their epitaphs in terms normally used in their native places. Some wanted burial in their homeland, whereas Jews were satisfied with burial in the catacombs of Rome.

Carlo CARLETTI, *La data della morte : un modulo epigrafico tardoromano tra sacro e profano*, p. 213-234.

La menzione del *dies mortis* nella epigrafia funeraria, dalle prime testimonianze episodiche di età tardo-repubblicana (olle di s. Cesareo), rivela successivamente un incremento costante con un'accelerazione tra fine II-inizio III secolo, un più consistente radicamento nel corso della seconda metà del secolo III, quando comincia ad entrare anche nella epigrafia dei cristiani come indicano a Roma gli epitaffi datati al 266 e al 296. La sua definitiva affermazione si registra a partire dalla metà del IV secolo non solo a Roma (a. 338; a. 341; a. 352; a. 362; a. 350 – 365; a. 404; a. 432) ma anche più generalmente in Italia (Aquileia, Siracusa, Chiusi), in Gallia (Autun), in Africa (soprattutto Mauretania orientale). Questo modulo formulare, geneticamente avulso dalla cultura cristiana, nasce e si sviluppa nella prassi epigrafica romana di lingua latina, in significativa sincronia con la massiccia ripresa nell'area mediterranea occidentale della pratica del *refrigerium* che, di necessità, doveva prevedere la fissazione di una data, quella dell'anniversario della morte, e dunque una vera e propria integrazione del calendario individuale, familiare o comunitario. La complessiva coerenza e omogeneità dei dati consente tra l'altro di smentire un altro dei pregiudizi fissati dalla tradizione secondo cui la menzione del giorno della morte cadde in completo disuso nei primi tre secoli dell'impero. Un esempio illuminante – e tipicamente tardo antico – della integrazione di un fenomeno culturale che nasce e si sviluppa sul terreno del profano e, nel corso del tempo, diviene patrimonio comune di pagani e cristiani, senza che emergano – almeno nelle committenze dei comuni mortali – specifici elementi identitari di segno religioso ad eccezione della macroscopica pratica del culto dei martiri, che peraltro affonda le sue radici nel profondo sostrato del culto dei morti.

Gillian CLARK, *Should the philosopher marry? Marriage as sacred or profane in Late Antiquity*, p. 235-245.

Where does marriage stand in relation to the categories sacred, profane and secular? In Greek and Roman tradition, marriage was a central social arrangement approved by the gods and marked by ritual celebrations. The gods did not provide examples of faithful and fertile marriage, but some philosophers offered allegorical readings of the more scandalous myths. In late antiquity, there was vigorous Christian debate on marriage and celibacy, but there is little evidence of discussion among non-Christian philosophers. Two third-century Platonists, Porphyry and Iamblichus, illustrate the range of arguments which could be used to show that marriage and procreation are profane because they distract the soul from the divine, or that marriage and procreation are sacred because they reflect the order of the universe. For these philosophers, marriage could not be secular; but most people took marriage for granted.

Michele Renee SALZMAN, *Symmachus' ideal of secular friendship*, p. 247-272.

The classic, Ciceronian definition of friendship as «a benevolent and loving accord in all matters human and divine» was the object of discussion by many Christians who strove to implement an exclusive, Christian based notion of friendship in the fourth century. The late Roman aristocrat, Quintus Aurelius Symmachus was well aware of the problems of a friendship predicated on unanimity in Christ in a religiously heterogeneous society. Symmachus' response to contemporary discussions of friendship is presented in his first book of *Letters*. As I show, Symmachus depicted an idealized set of friendships as an alternative to the «desecularizing» tendencies of Christians in the 380s and 390s. Symmachus' epistolary relationships with pagans like Praetextatus and Christians like Ausonius thus promulgated a virtual handbook for how elites should and could maintain friendship in the face of the religiously polarizing positions of some contemporaries. According to Symmachus, differences in religion should be tolerated in the spirit of true friendship, especially if the religiosity evidenced is joined to traditional civic values and traditions.

Emmanuel SOLER, *Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IV^e siècle*, p. 273-286.

Au IV^e siècle ap. J.-C., à Antioche, le calendrier du temps festif et de l'allégresse partagés se composait non seulement des fêtes de liesse traditionnelles, les fêtes «païennes», mais également des fêtes juives et chrétiennes. En fait, la nature et l'objet de toutes les fêtes et cérémonies religieuses d'Antioche, y compris des fêtes chrétiennes, ainsi que les frontières religieuses s'estompaient dans le déchaînement des *kômoi* dionysiaques. Les fêtes

traditionnelles où le temps festif était partagé – Calendes de janvier, Maïouma – comportaient des rituels, comme l’observance des jours, les bains dans l’Oronte, qui conservaient à ces fêtes une dimension religieuse et les inscrivait comme autant de jalons dans la quête du salut. Ces rituels étaient d’autant plus importants qu’ils étaient reproduits par les Antiochiens, quelle que fût leur religion propre, à chaque néoménie, à chaque fête de nouvelle lune ainsi que lors des grandes fêtes juives et chrétiennes.

Carlos MACHADO, *The city as stage : aristocratic commemoration in late antique Rome*, p. 287-317.

The festive calendar of late antique Rome has attracted great attention of scholars, from different perspectives. This article focusses on the involvement of the city’s elite, the senatorial aristocracy, in the organization, financing, and performance of different celebrations and festivals. These occasions are analysed in terms of three types of events : imperial festivals, celebrations related to public office and personal commemorations. As the article shows, Roman aristocrats were able to exploit these opportunities to claim and legitimize their social dominance in the city.

Claire SOTINEL, *La sphère profane dans l’espace urbain*, p. 319-349.

De quelle façon la sphère profane est-elle visible dans les villes de l’Antiquité tardive? La présente étude répond à cette question en examinant d’une part le discours de certains auteurs chrétiens qui qualifient les différents espaces urbains, d’autre part la façon dont la documentation archéologique et épigraphique peut être interprétée en termes d’appropriation par les groupes religieux. L’étude de textes aussi différents que les *Homélies sur les statues*, la vie de l’évêque Porphyre de Gaza ou celle du moine Hilarion suggère que les auteurs chrétiens continuent à la fin du IV^e siècle et au début du siècle suivant à considérer que les lieux urbains – à l’exception de la *cella* des temples païens – n’ont pas de qualité religieuse ou profane, sinon en fonction de l’usage qui en est fait. À la fin du IV^e siècle ou au début du V^e siècle, la ville est un espace qui doit nécessairement être partagé entre des habitants dont les appartenances religieuses sont différentes, et l’idée d’une appropriation totale de cet espace n’est formulée que rarement, dans des textes qui s’éloignent de la représentation du réel. Dans cette perspective, les signes religieux dans le paysage urbain – monuments, inscriptions – ne peuvent plus être interprétés comme exprimant l’identité globale de la cité, mais comme traduisant la présence dans l’espace public des différentes religions; ces signes révèlent souvent des situations de compétition et de tension, voire de violence, mais ils témoignent toujours de processus complexes de négociation entre les différents groupes. L’étude met en évidence la situation particulière créée par la disparition d’une religion civique

qui formait autrefois un élément important de l'identité des cités; tant que le christianisme ne remplit pas ce rôle, le paysage religieux des villes de l'Antiquité tardive s'inscrit dans un horizon de pluralité qui est propice au développement de la sphère profane. Même lorsque disparaît la diversité religieuse, une partie des activités urbaines continuent d'échapper aux impératifs religieux et au contrôle de l'évêque; on peut considérer que la sphère profane n'est jamais entièrement exclue de la ville.

Robert A. MARKUS, *The secular in Late Antiquity*, p. 353-361.

The title of this Afterword is intended to focus on the central theme of the papers in the volume and the extremely problematic nature of the concepts of the «sacred», the «profane», and the «secular», and their applicability in the Late Roman world.