

PALLAS

ISSN: 0031-0387

126/2024

REVUE D'ÉTUDES ANTIQUES

Dans le sanctuaire de Pallas

*Bilan et perspectives du projet
« Mapping Ancient Polytheisms »*



PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIDI

- MEIJERING, R., 2014-2015, Religious support and political gain: the Seleucids, Miletus and Didyma, 301-281 BC, *Talanta*, 46-47, p. 237-249.
- MEYER, M., 2010, Die Aphrodite Stratonikis in Smyrna und die Asylie der Stadt, *JNG*, 60, p. 35-70.
- MUCCIOLI, F., 2019, Smirne e il culto di Afrodite « Stratonikis », tra i Seleucidi e Roma, *Geographia antiqua: Rivista di geografia storica del mondo antico e di storia della geografia*, p. 47-54.
- O'SULLIVAN, L., 2009, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE: A Philosopher in Politics*, Leyde-Boston.
- PAUL, S., 2016, Welcoming the New Gods. Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice, *Erga-Logoi*, 4-2, p. 61-74.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 2008, Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue, dans S. Estienne, D. Jaillard et C. Pouzadoux (éd.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine, Actes du colloque de Rome, 11-13 décembre 2003, organisé par l'École française de Rome, l'École française d'Athènes, l'ArScan (UMR 7041: CNRS, Paris I, Paris X), l'équipe ESPRI et l'ACI jeunes chercheurs ICAR*, Athènes, p. 103-110.
- RAHBAR, M., ALIBAIGI, S., HAERINCK, E. et OVERLAET, B., 2014, In Search of the Laodike Temple at Laodikeia in Media / Nahavand, Iran, *IA*, p. 301-329.
- RIEDEL, S., 2020, Die Basileia von Alexandria: Topographisch-urbanistische Untersuchungen zum ptolemaïschen Königsviertel, Turnhout.
- RIGSBY, K. J., 1996, *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Londres.
- ROBERT, L., 1936, Recherches épigraphiques, *REA*, 38, p. 5-28.
- ROBERT, L., 1966, Sur un décret d'Ilion et un papyrus concernant des cultes royaux, dans A. E. Samuel (éd.), *Essays in Honor of C.B. Welles*, New Haven, p. 175-210.
- SCHORN, S., 2001, Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P.Oxy. XXVII 2465, fr. 2; Satyros, Über die Demen von Alexandria, dans K. Geus et K. Zimmermann (éd.), *Punica – Libya – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, Louvain-Paris-Sterling, p. 199-220.
- SEZGIN, Y. et EROGLU, M., 2020, New Research on the Architecture and Urbanism of Aigai (Aiolis), dans E.-M. Mohr, K. Rheidt et N. Arslan (éd.), *Urbanism and architecture in ancient Aiolis: proceedings of the international conference from 7th-9th April 2017 in Canakkale*, Bonn, p. 245-265.
- VIRGILIO, B., 1999, *Lancia, diadema e porpora: il re e la regalità ellenistica*, Pise.
- YEGÜL, F., 2019, The Temple of Artemis, dans A. M. Berlin et P. J. Kosmin (éd.), *Spear-Won Land: Sardis from the King's Peace to the Peace of Apamea*, Madison, p. 132-138.
- YEGÜL, F. K., 2020, *The Temple of Artemis at Sardis*, Cambridge.

Dieux du territoire et territorialité des dieux au Proche-Orient ancien

Giuseppina MARANO
PLH-ERASME

Cet article vise à explorer les manières dont les communautés anciennes du Proche-Orient exprimaient, au travers des noms divins, l'emprise que les dieux exerçaient sur un territoire et jusqu'à quel point l'étendue de ce territoire pouvait varier selon les contextes pris en considération¹. On verra que les indications de lieu (toponymie et topographie principalement), ainsi que les titres indiquant la domination, ou les pratiques cultuelles en lien avec un dieu contribuent à sa territorialisation. J'entends par là deux nuances de l'expression « territorialiser » : d'une part, « faire du territoire » / « s'approprier un territoire » par le biais de la construction de lieux de culte attribués à un dieu et, de l'autre, le processus de « localisation », c'est-à-dire le parcours qui amène un culte à fusionner avec l'histoire collective d'une communauté en tant que lieu de mémoire partagé, même lorsque ce dieu arrive d'ailleurs. Bien sûr, toponymie, souveraineté, rituels n'épuisent pas les nombreuses pistes onomastiques qui s'ouvraient devant chaque communauté ou chaque dévot, dans le but de définir et territorialiser leurs dieux. Selon les cas, accorder une coloration politique, ancestrale, frugifère, atmosphérique à un dieu s'inscrit dans la même perspective. Dans un premier temps, nous nous concentrerons principalement sur la toponymie en tant qu'élément créateur d'un territoire à échelle variable, en examinant le cas du dieu d'Héliopolis, dont le toponyme ne se limite pas à indiquer l'emplacement de son sanctuaire, mais finit aussi par représenter à la fois le territoire colonial de Beyrouth et, métaphoriquement, chaque lieu de l'Empire romain. Ensuite, l'exemple d'Athéna dans le Ḥaurān permettra d'analyser l'attribut onomastique de domination *kurios* dans son rôle « territorial » : en s'inscrivant dans le sillage de Nicole Belayche qui voit dans ce nom divin un signe de la mainmise qu'un dieu exerce sur un espace culturel, voire sur un territoire spécifique², on retracera, à travers le dossier épigraphique, le rôle joué par Athéna dans chaque contexte où elle est *kuria*. Enfin, un troisième cas, celui de Deir el-Qalaa, nous permettra de découvrir un dieu aux contours

Je remercie vivement M. Sartre qui m'a gentiment accordé l'accès aux inscriptions inédites de IGLS XVI. Dans cet article les inscriptions de Al-Mushannaf seront reprises dans le développement.

¹ Ce sujet est exploré particulièrement dans Galoppin *et al.*, 2022.

² Belayche, 2020, p. 87-116.

clairement définis, dont la territorialité se restreint au lieu où des rituels en son honneur se déroulaient.

1. Mémoires spatio-temporelles et leur circulation : Héliopolis et l'histoire d'un toponyme

Le 2 septembre 31 av. n. è., Octave, futur Auguste, défait Marc Antoine et Cléopâtre au large des côtes d'Actium. Cette bataille marque le début de sa suprématie sur la Méditerranée et ouvre la voie à l'établissement de la première colonie romaine, celle de Beyrouth, sous le nom de Colonia Iulia Augusta Felix Berytus. Bien qu'on ne connaisse pas la date exacte de la fondation, les premières années du Principat doivent avoir joué un rôle crucial dans cette démarche ; en effet, une inscription datant de 80 de n. è. célèbre le centenaire de la fondation de la ville³. D'après Julien Aliquot, éditeur du récent corpus épigraphique de Beyrouth et de sa région, la création de la colonie poursuit plusieurs buts : d'une part, mettre un terme au « brigandage » pratiqué dans le mont Liban, de l'autre, distribuer des lots de terre aux fidèles qui s'étaient battus avec Octave Auguste à Actium. Pour accélérer cette deuxième démarche, il semble avoir envoyé M. Vipsanius Agrippa, afin d'élargir les confins de la néo-colonie dans la vallée de la Beqaa⁴. C'est à ce moment que le sanctuaire de Baalbek/Héliopolis intègre le territoire de Beyrouth. Avec le temps, il aurait acquis une identité institutionnelle majeure, comme le suggèrent plusieurs indices⁵ : il semblerait qu'une colonie autonome ait été installée à partir du règne de Septime Sévère⁶.

Les premières traces de monumentalisation du site sont attribuées au I^{er} siècle de n. è., comme en témoignent les revers de monnaies frappés par Hérode Philippe à Héliopolis, donnant à voir les constructions monumentales du site⁷. C'est à cette époque que l'épigraphie révèle les traits distinctifs du culte héliopolitain et de ses divinités. Le dieu topique, auquel est dédié le temple monumental, est désigné comme Theos (« dieu »), Zeus ou Jupiter. Il est accompagné par une Vénus/Aphrodite et un Mercure/Hermès⁸. Outre le site d'Héliopolis, le dieu héliopolitain s'est solidement implanté dans la région libanaise avant d'être exporté partout en Méditerranée à travers des réseaux militaires, commerciaux et d'autres formes de mobilité. Il bénéficie aussi d'une iconographie caractéristique avec laquelle il voyage : jeune et imberbe, coiffé le plus souvent d'un *polos* ou *calathos*, les pieds nus, le corps recouvert d'un fourreau étroit portant de nombreux emblèmes (militaires ou non), très souvent flanqué de taureaux ou

3 IGLS VIII 49.

4 Strabon XVI, 2, 19. Les sources épigraphiques de la ville mentionnent des missions militaires dans la vallée pour éradiquer la domination iturénienne (IGLS VIII 182).

5 Voir l'introduction au volume IGLS VIII et également Aliquot, 2009, ch. 6. L'un des indices est l'utilisation de l'ère séleucide tout au long de son histoire, même s'il existait, à Beyrouth, une ère civique et, sous le Haut-Empire, la ville recourait à la datation romaine usuelle.

6 Strabon (XVI, 2, 19) et Ulpian de Tyr (*Digeste* L, 15,1, 2) contribuent à renforcer cette idée, de même que le monnayage inauguré par la ville sous Septime Sévère.

7 RPC VIII unassigned ID 6565 ; 6507 ; 6484 ; 6570 ; 6476 ; 6560 ; 6472 ; 27498 ; 6461 ; 27497 ; 6555 ; 6492 ; 6458 ; 27494 ; 27493 ; 6467 ; 6509 ; 6483 ; 6541 ; 6514 ; 6466 ; 6493 ; 6564.

8 Sur la « triade » héliopolitaine, voir les travaux d'Y. Hajjar (en particulier 1977). Voir aussi Dussaud, 1942-1943, p. 33-77 ; Kropp, 2010, p. 229-264 et Aliquot, 2009, ch. 5-6.

debout sur son temple. La plupart des représentations héliopolitaines attribue au dieu des motifs iconographiques et un style « orientaux » *lato sensu*, qui englobe non seulement le Proche-Orient et l'Anatolie, mais également l'Égypte, d'où le culte est supposé être originaire. Michael Blömer a mis l'accent sur l'origine anatolienne de l'iconographie du dieu héliopolitain, en la comparant notamment à celle de l'Artémis éphésienne⁹, tandis que Julien Aliquot a étudié les traditions sur l'origine égyptienne du culte héliopolitain et leur diffusion au Liban¹⁰.

1.1. Héliopolis et ses dieux. Exporter le territoire

Le dieu héliopolitain à partir du I^{er} siècle de notre ère, plus particulièrement pendant les II^e et III^e siècles, diffère des nombreux dieux topiques souvent grécisés ou romanisés dont le Proche-Orient est si riche. Sur le site de Baalbek, le dieu est surpuissant et possède des caractéristiques cosmiques et solaires, ainsi qu'oraculaires. Par le truchement des noms qui lui sont donnés par les agents humains, tous ces aspects s'entrevoient : en premier lieu, le dieu d'Héliopolis est très rarement appelé Theos, alors que Zeus Héliopoleitês est la séquence onomastique la plus fréquente, souvent accompagnée d'un titre de souveraineté (*kurios*, *despotês*, *hupatos*, *rex deorum*, *dux*, etc.). Il est également qualifié de *regulus* en latin, un terme qui, d'après J. Aliquot, traduirait en latin le nom grec de l'« étoile royale » (*Basilikos*), c'est-à-dire l'astre majeur de la constellation du Lion, que les astronomes anciens considéraient comme « l'archonte des cieux »¹¹. Le terme fait songer au caractère solaire du dieu, en écho également au nom de la ville (Héliopolis), et que Macrobe évoque dans ses *Saturnales* lorsqu'il attribue au dieu héliopolitain une *consociatam potentia* (« puissance associée ») avec Hélios, même si l'auteur n'assimile pas les deux divinités¹². En outre, sa fonction régulatrice du *kosmos* est mise en évidence par la qualification de *conservator*, « sauveur », « conservateur »¹³. Finalement, son caractère oraculaire est connu par plusieurs types de sources, littéraires, comme Macrobe qui fait état d'un oracle que l'empereur Trajan aurait sollicité à distance (*et absentes*) par le biais

9 Blömer, 2017, p. 344-365. L'origine égyptienne du culte héliopolitain a toujours été un sujet de vif intérêt pour les chercheurs ; J. Aliquot, 2009, ch. 6 synthétise le débat et les sources sur lesquelles il se repose. On rappellera ici l'existence d'une dédicace sur pierre adressée au dieu héliopolitain en ces termes : « à Zeus Très-Grand d'Héliopolis et au dieu égyptien » IGLS VI 2731 = DB MAP S# 2023, ce qui suggère que les récits sur les origines égyptiennes du culte devaient circuler à Héliopolis à l'époque ancienne. D'ailleurs, son destinataire était un habitant d'un village des environs (Maarra de Sameth), où le culte héliopolitain a dû se répandre avec ces récits. Voir sur ce sujet Aliquot, 2009, ch. 5, qui, à juste titre, rejette la thèse soutenue par Haider, 2002, p. 83-122, d'une dérivation effective du culte héliopolitain d'Héliopolis d'Égypte. En effet, les témoignages archéologiques et épigraphiques ne permettent pas de prendre à la lettre ces sources littéraires, à savoir le *De Dea Syria*, V, de Lucien et, à nouveau, les *Saturnales* I, 23, 10-12 de Macrobe.

10 Aliquot, 2009, ch. 5.

11 Aliquot, 2009, ch. 6 et Mouterde, 1956. D'ailleurs, l'élément léonin revient dans un autre récit se déroulant à Émèse, celui de Damascius, *Vie d'Isidore*, où, à la suite d'une manifestation divine sous forme d'une sphère enflammée, on dit que les Héliopolitains ont dressé une statue de Zeus sous forme léonine (τὸν δὲ γενναῖον οἱ Ἡλιουπολίται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἰδρυσάμενοι μορφὴν τινα λέοντος). Voir *infra*, p. 00.

12 Macrobe, *Sat.* I, 23, 10-13.

13 Hajjar, 1977, n° 231 ; il est *Conservator* également à Beyrouth (IGLS VIII 10) et à Choueifat (IGLS VIII 420). Sur l'épithète, voir Belayche, 2000, p. 586.

d'écrits cachetés¹⁴, ou matérielles, comme celles provenant d'Ain el Jouj, par exemple. Il s'agit d'une source située à 6 km environ au nord-ouest de Baalbek, qui approvisionnait le site en eau; là, 137 figurines en plomb de 7 ou 8 centimètres représentant en particulier les dieux héliopolitains (Zeus/Jupiter et Mercure) ont été retrouvées au fond d'un bassin et servaient sans doute à l'accomplissement de rituels hydromantiques¹⁵.

Tous ces aspects font du dieu d'Héliopolis un dieu « intelligible » pour ses dévots, car ses caractères sont communs à beaucoup d'autres dieux et, en même temps, assez reconnaissable, puisque la manière dont les motifs qui lui sont attribués s'articulent lui est propre. Qui plus est, aux aspects dont on vient de parler s'ajoute une particulière prégnance dans le contexte romain. La monumentalisation du site est sans doute à l'origine de la transformation du culte: au fil du temps, le profil du Zeus/Jupiter héliopolitain a incorporé des éléments touchant à la surpuissance, l'universalité, l'éternité, l'omniscience divines. Par conséquent, son profil s'est construit à travers l'accumulation de qualifications et de compétences, ce que reflète visuellement son fourreau, divisé en plusieurs cadrans, dont chacun évoque les fonctions du dieu. Cette ample compétence convient bien à une divinité, issue de l'arrière-pays libanais, au passé présumé à la fois phénicien, anatolien et égyptien, qui s'insère à plein titre dans l'ambition des acteurs politiques majeurs¹⁶ et de leurs contreparties locales d'exprimer une même idée d'Empire partagée, englobante, rassurante.

C'est pourquoi le dieu héliopolitain, tout comme le dieu impérial par excellence, Jupiter Capitolin, en latin prend le titre de Iuppiter Optimus Maximus, le plus souvent sous la forme de l'acronyme IOM. Ce sigle n'est pas seulement une marque de surpuissance; c'est aussi une manière de conférer au dieu une coloration romaine, voir officielle. La séquence « Iuppiter Optimus Maximus » donnée à un dieu local représente donc un outil privilégié de la communication culturelle de cette époque, mais l'ajout de la lettre H pour faire référence à Heliopolitanus sert à relayer et intensifier le dialogue entre les dimensions locale et globale. La dénomination IOMH est dès lors une stratégie d'affichage qui fait office d'intitulé, souvent gravé en caractères plus grands que le corps du texte. Cette adaptation du nom divin au goût romain ne se reflète cependant guère dans l'iconographie pauvre en

14 Macrobie, *Sat.* I, 23, 14: *Consulunt hunc deum et absentes, missis diplomatibus consignatis rescribitque ordine ad ea quae consultatione addita continentur. Sic et imperator Traianus, initurus ex ea provincia Parthiam cum exercitu, constantissimae religionis hortantibus amicis, qui maxima huiusce numinis ceperant experimenta, ut de eventu consuleret rei coeptae, egit Romano consilio, prius explorando fidem religionis, ne forte fraus subesset humana, et primum misit signatos codicillos, ad quos sibi rescribit vellet*: « On consulte également ce dieu à distance par des écrits cachetés, auxquels il répond en suivant l'ordre des questions posées. C'est ainsi que l'empereur Trajan, lui aussi, au moment de passer avec son armée de cette province dans le pays des Parthes, fut, par certains de ses amis d'une piété très solide et qui avaient eu des preuves frappantes de la puissance de cette divinité, engagé à la consulter sur l'issue de cette entreprise. Mais, sur l'avis de son conseil romain, il voulut d'abord éprouver l'oracle et se mettre en garde contre toute supercherie humaine. » (trad. par Aliquot, 2009)

15 Cet ensemble est étudié par Graziella Haddad-Hindi, dans le cadre d'une thèse menée sous la direction de Zeina Fani Alpi et Corinne Bonnet.

16 Je me réfère aux dynastes ituréens avant l'élargissement de la colonie et aux princes-clients hérodiens, ainsi qu'aux Empereurs romains plus tard.

éléments romains. On est très loin d'un dieu semblable à un empereur romain, comme c'est le cas pour le dieu de Doliché¹⁷.

Derrière le profil du dieu héliopolitain il y n'a sans doute pas à chercher un seul *primum movens*. Plusieurs agentivités contribuent à forger ce culte, qui renvoient tantôt au passé ituréen du site – les dynastes ituréens y servaient comme grand-prêtres¹⁸ – tantôt à la gestion hérodiennne à partir du I^{er} siècle de n. è., ainsi qu'à l'influence des colons bérytiens de la première heure. D'ailleurs, l'apport des acteurs du culte a été essentielle pour définir progressivement les caractéristiques durables du dieu. Ainsi, dans la région libanaise, le dieu est souvent évoqué à un niveau local, en concomitance avec d'autres Zeus locaux. À Abila de Lysanias, par exemple, une inscription datée de 69 de n. è. mentionne un prêtre nommé Séleucos, qui dédie un autel à Zeus très grand Héliopolitain (Διὶ μεγίστῳ Ἡλιοπολεῖτι) et qui assure le service de Zeus et Apis, de la déesse Roma et de l'Empereur. Un prêtre responsable des cultes des dieux locaux, de l'empereur et de la déesse Roma s'adresse donc au Zeus héliopolitain, parce qu'il embrasse dans son offrande les différentes échelles (civique, régionale, provinciale, impériale) à l'œuvre dans la société abilénienne (et libanaise).

1.2. De la territorialité héliopolitaine au territoire

On constate donc que la territorialité exprimée par le toponyme *heliopoleitês/heliopolitanus* est multiscalaire (du lieu de culte à l'Empire, par l'entremise de la colonie bérytienne). Son nom, qui contient une référence spatiale à géométrie variable, peut aussi restreindre son champ d'action lorsqu'il est accompagné d'un second toponyme, comme c'est le cas pour une dédicace faite au « Zeus Héliopolitain (du) Carmel » (Διὶ Ἡλιοπολεῖτι Καρμήλῳ)¹⁹. Il s'agit cependant d'un cas isolé.

Si telle est la territorialité évoquée par le nom du dieu d'Héliopolis, celle-ci peut aussi prendre des formes particulières par comparaison avec le cas d'autres dieux toponymiques. Dans les cartes des fig. 1 et 2, on observe la répartition spatiale des témoignages écrits voués au dieu d'Héliopolis.

Le culte héliopolitain, en particulier celui de Jupiter et de Mercure, se diffuse au Liban et même ailleurs en Syrie de manière plutôt homogène avec des pics d'attestations et des préférences linguistiques (entre grec et latin). À Beyrouth, par exemple, le latin est de loin la langue épigraphique la mieux attestée et le culte héliopolitain passe principalement par celle-ci. Dans l'Hermon, en revanche, l'usage du grec est primordial dans la communication hommes-dieux; on s'adresse au dieu héliopolitain avec le nom de Zeus. Quant à la distribution géographique au Proche-Orient, les attestations latines se répartissent dans la région libanaise entre les deux centres de Beyrouth et Héliopolis, tout au long des villages situés entre ces deux sites. Une timide présence du Jupiter Héliopolitain dans des grandes villes comme Palmyre et Doura-Europos est en revanche l'œuvre de militaires. Les inscriptions grecques sont moins nombreuses et se répartissent de manière plus uniforme, touchant ainsi l'Emésène, le Ḥaurān, et jusqu'en Israël. Remarquons aussi que l'absence de toute superposition, à l'exception

17 Pour une brève comparaison entre les deux, voir Marano, 2023, ch. 5. Sur le culte dolichénien, voir Blömer-Winter, 2012; Blömer, 2017, p. 96-112; Blömer-Facella, 2022.

18 Aliquot, 2003, p. 161-290.

19 CIIP V 6434 = DB MAP S# 4752.

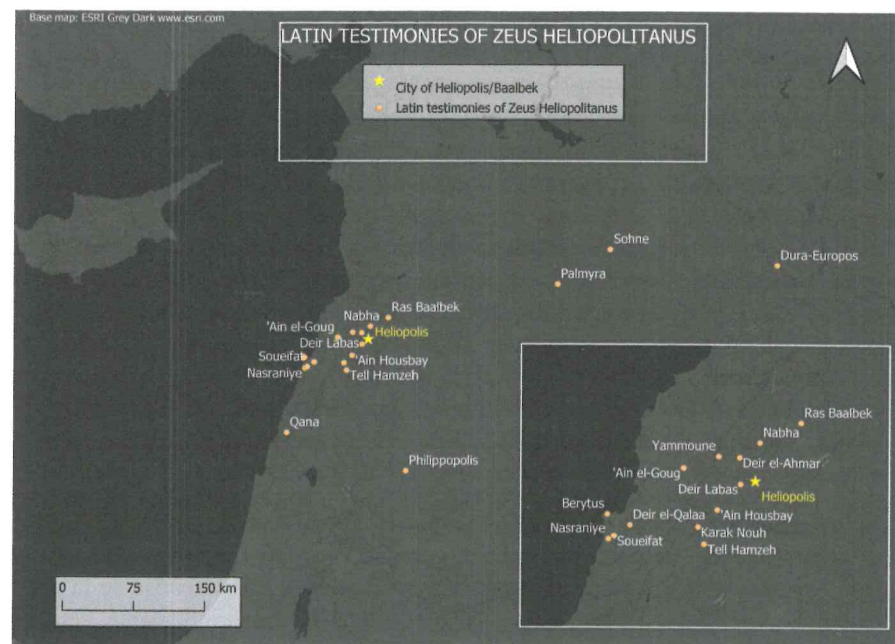


Fig. 1. Attestations latines de Jupiter Héliopolitain au Proche-Orient (QGIS, réalisée par l'auteur)

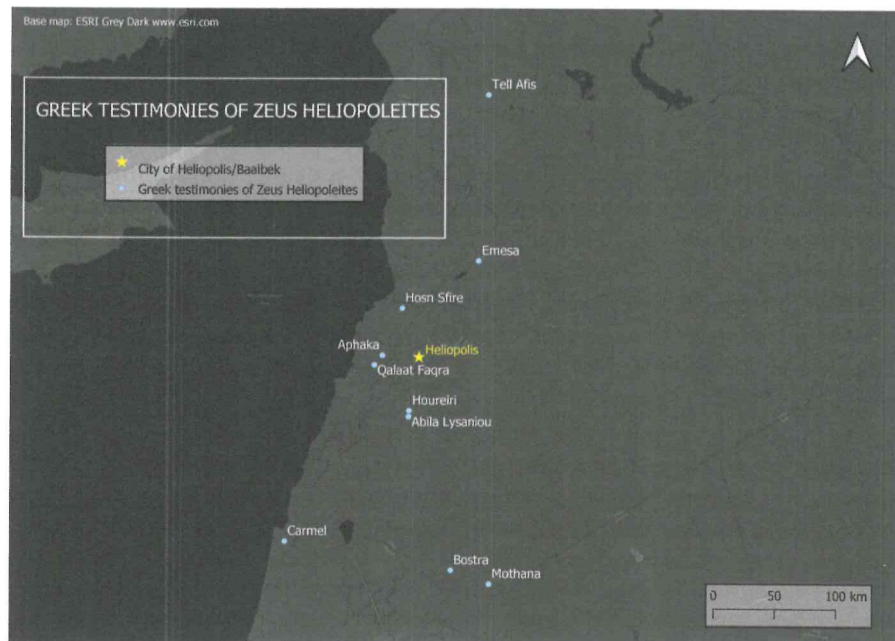


Fig. 2. Attestations grecques de Zeus Héliopolitain au Proche-Orient (QGIS, réalisée par l'auteur)

d'Héliopolis elle-même, entre attestations grecques et latines, est due principalement au petit nombre d'inscriptions que chaque site/village/ville a livré en rapport avec le dieu d'Héliopolis : souvent, on a affaire à un seul document épigraphique par lieu. Cependant, même là où on dispose de plusieurs inscriptions, l'*usus* d'une langue peut prévaloir sur l'autre (comme le grec dans le Haurān et l'Abilène, ou le latin dans la région bérytienne). Finalement, il y a quelques cas exceptionnels, comme à Deir el-Qalaa, dont on discutera plus avant, où Jupiter Héliopolitain est toujours mobilisé en latin, même si le site conserve un nombre considérable d'inscriptions grecques concernant les autres divinités locales²⁰.

De toute évidence, la langue ne suffit pas à expliquer la circulation du culte héliopolitain au Liban et ailleurs. Comme A.-R. Hošek le suppose dans un article de 2015²¹, le territoire de Beyrouth à l'époque romaine s'étend jusqu'à Héliopolis, qui devient ainsi un deuxième cœur pulsant de la colonisation romaine de la région libanaise. Elle parle, à ce titre, de « colonie bicéphale organisée autour du chef-lieu et du grand sanctuaire territorial », surtout lors de la fondation de la colonie autonome d'Héliopolis sous Septime Sévère. A.-R. Hošek observe qu'Héliopolis et Beyrouth sont les deux lieux où les colons et leurs familles s'affichent au travers de la statuaire, des inscriptions honorifiques, des dépenses publiques, etc. En outre, dans ces deux théâtres où les élites rivalisaient en termes de prestige, on voit à l'œuvre un réseau politico-administratif centré sur le culte héliopolitain. Un élément en faveur de cette hypothèse me semble être la relative pauvreté de sanctuaires voués aux dieux héliopolitains, en particulier à Zeus/Jupiter, malgré la diffusion capillaire de son culte. Hormis les deux centres rayonnants d'Héliopolis et de Beyrouth, deux seules inscriptions évoquent d'autres espaces culturels dédiés à Zeus héliopolitain. La première se situe dans le village de Houreri, dans l'Antiliban, à environ 5 kilomètres au nord-est de Souk Ouadi Barada (le centre de l'ancienne Abila de Lysanias). En ce lieu, un certain Gaius, prêtre, dédie un objet/espace indéterminé grâce aux fonds du dieu et du village :

« À Zeus très-grand d'Héliopolis, Gaius fils de...théos, prêtre ; ceci a été réalisé, par les soins des épimélètes Abidbélôs fils de...déos et Zénôn fils de Iaslamos, avec les fonds du dieu et du village.²² »

Le culte héliopolitain est présent dès la première heure dans ce lieu, comme la dédicace d'un autel mentionnée plus haut et datée de 69 de n. è. le montre, ainsi qu'une deuxième de 157 de n. è. toujours à Souk Ouadi Barada²³. Abila de Lysanias était l'un des chefs-lieux (avec Chalcis et Arca) de la principauté ituréenne et la circulation précoce du culte héliopolitain n'a en rien effacé les cultes locaux, comme celui de Zeus et Apis, ou celui de Kronos. Toutefois, entre 37 et 44 de n. è. la tétrarchie abilénienne est concédée par les empereurs Caligula et Claude respectivement aux Hérodiens, Agrippa I^{er} et Agrippa II, tandis qu'à la mort de ce dernier, vers la fin du 1^{er} siècle de n. è., Abila et la haute vallée du Barada se voient probablement annexées à la province romaine de Syrie²⁴. À partir de cette époque, la documentation épigraphique de la ville fait émerger, à plusieurs reprises, le zèle de ses habitants vis-à-vis du pouvoir impérial. Le

20 Gatier, 2022, p. 86-98.

21 Hošek, 2015, <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.501>.

22 Hajjar, 1977, n° 167 = DB MAP S# 4774 ; pour le commentaire Aliquot, 2009, p. 224.

23 Hajjar, 1977, n° 169 = DB MAP S# 4773.

24 Aliquot, 2003, p. 244.

loyalisme envers les princes-clients et les Empereurs dont font preuve les notables abiléniens perdure au moins durant les trois premiers siècles de n. è.²⁵. En définitive, l'institution d'un lieu de culte pour le dieu héliopolitain à Abila repose sur un socle solide, celui du rattachement au pouvoir, ituréen, puis hérodién et romain. À cet égard, l'histoire d'Abila n'est nullement isolée : elle pourrait rentrer dans un vaste programme de gestion des lieux sacrés, coordonné ou développé par les Hérodiens²⁶. Or, à Yabroud, un édit du roi Agrippa II, provenant sans doute d'un sanctuaire villageois, condamne un prêtre, nommé Samsigéramos, usurpateur du pouvoir pendant quarante-cinq ans, à la restitution de tous les biens qu'il a soustraits, ainsi qu'à la compensation des dépenses des plaignants²⁷. Le roi est ici arbitre et juge des questions qui relèvent du lieu de culte de Yabroud. Promouvoir le culte implique aussi de le surveiller.

Le second espace culturel dédié au dieu héliopolitain apparaît dans une inscription dont l'origine ne fait pas consensus. Elle a été retrouvée dans la cour de la citadelle de Bosra, sur un bloc rectangulaire en basalte :

« L'an 118. À Zeus Héliopolitain, Apollas, fils de M... a construit le temple (?) et l'autel à ses frais en ex-voto.²⁸ »

Bien que son lieu de découverte soit connu, les commentateurs supposent une origine différente pour ce texte, probablement de Batanée.²⁹ M. Sartre qui a édité les corpus de Bosra et de Batanée (ce dernier avec A. Sartre-Fauriat) suppose une provenance de Dion ou Gérasa. En suivant l'ère la plus commune dans la Décapole, à savoir l'ère pompéienne, on apprend qu'en 55/56 de n. è., une année après l'octroi de la part de l'empereur Claude d'un vaste royaume à Agrippa, constitué des États de Philippe, Lysanias et Varus³⁰, un temple à Zeus Héliopolitain a été construit, probablement dans les confins du nouveau royaume conféré aux Hérodiens. La rareté des lieux de culte voués aux dieux héliopolitains dans cette région pourrait être un indice de la centralité des deux lieux de rayonnement du culte (Héliopolis et Beyrouth), ainsi que de la fonction institutionnelle de ce dernier à l'échelle régionale. Toutefois, sur ce point J. Aliquot invite à la prudence, car la rareté des témoignages ne permet pas d'aller au-delà de simples hypothèses³¹.

25 Comme le montre Séleucos, qui cumule les prêtrises de la déesse Rome et de l'Empereur et des dieux locaux Zeus et Apis, tout en dédiant un autel à Zeus Héliopolitain en 69 de n. è. (voir *supra*) ou encore sous le Haut Empire en 166 un groupe de onze dédicants qui dédient un autel à Kronos pour le salut des empereurs Marc Aurèle et Lucius Verus (*SEG* 39, 1565 = *DB MAP* S#3767). Sous leur règne, vers 163-165 de n. è., du reste, le légat propréteur de la province de Syrie, Iulius Verus, ordonne à un détachement de la légion XVI Flavia Firma de rétablir la route Baalbek-Damas, passant par Abila, aux frais des Abiléniens, comme le rappellent deux inscriptions latines (*CIL* III, 199-201).

26 À cette monumentalisation est soumise notamment Césarée de Philippe et son site religieux (le Panion) qui est profondément marqué par la présence hérodiénne. Sur le culte héliopolitain au Panion voir Marano, 2023, ch.2.

27 Clermont-Ganneau, 1906 ; *IGLS* V 2707 ; Aliquot, 2009, ch. 2.

28 *IGLS* XIV 613 = *DB MAP* S# 1973.

29 Les éditeurs remarquent que l'année est signalée ici par le biais du signe L, abréviation qu'on ne trouve jamais à Bosra, mais ailleurs dans le Ḥaurān à Saura/ Šūr al-Lejā sur un document d'époque hérodiénne (*IGLS* XV 107), ainsi que dans d'autres lieux de la Syrie.

30 Voir Sartre, 2011, p. 207-245.

31 Aliquot, 2009, p. 224-225.

En résumé, la territorialité du dieu héliopolitain présente diverses facettes : il protège son lieu de culte, siège d'un oracle connu dans tout l'Empire, vers lequel même l'empereur Trajan se tournerait³². En même temps, la territorialité héliopolitaine s'étend à l'ensemble de la colonie de Beyrouth, couvrant ainsi une vaste zone de la vallée du Lykos au nord, à celle du Damouras/Tamyras au sud et des côtes méditerranéennes à l'ouest à l'Emèsène, l'Antiliban et la Damascène à l'est³³. Enfin, compte tenu du profil du dieu héliopolitain, exotique pour les habitants de l'Empire, car composite, mais aussi très englobant, sa territorialité peut s'étendre à tout le monde romanisé et être exprimée à travers la séquence onomastique Iuppiter Optimus Maximus.

2. Gérer sa territorialité. Le Ḥaurān sous l'emprise d'Athéna ?

Malgré son histoire assez particulière, le culte héliopolitain nous renseigne sur l'ancrage territorial d'un dieu lorsque son nom décrit et délimite son emprise par le biais d'un élément toponymique. Les dieux au Proche-Orient sont presque toujours territoriaux, c'est-à-dire que les agents humains les conçoivent comme des puissances dotées d'une force d'action illimitée dérivant précisément d'un territoire. Le cas exemplaire du Zeus de Baitokaikè, dans l'arrière-pays d'Arados, nous rappelle que la « puissance » (*dunamis*) d'un dieu « émane » (*katarchomai*) d'un lieu, dans ce cas le bourg de Baitokaikè³⁴. Il s'agit d'un long texte qui résume différents moments de l'histoire collective et mentionne en premier une lettre d'un roi séleucide, un Antiochos difficile à identifier. Dans ce cadre, le dieu du lieu est honoré à travers l'octroi, de la part du pouvoir royal, du bourg dont il tire sa puissance. Le vocabulaire est très intéressant : si l'espace est, de fait, un élément crucial du pouvoir divin, le temps aussi révèle sa centralité ; comme C. Bonnet l'écrit dans un article récent sur le sujet, « [...] la puissance du dieu se déploie 'pour toujours' (*eis apanta ton chronon* : l. 19), dans la *kômè* de Baitokaikè, qu'il (= le roi) concède donc au dieu »³⁵. Cette temporalité est aussi exprimée par le verbe *katarchomai* : la puissance divine émane du village dans le sens de « trouver sa source/son origine » à la fois spatialement et temporellement.

Cependant, la présence et la puissance divines attachées de manière pérenne à un lieu ne se reflètent pas seulement dans des éléments toponymiques, comme dans le nom du dieu de Baitokaikè ou de celui d'Héliopolis. La territorialité divine s'exprime aussi par le biais de titres de domination. Partons des conclusions de Nicole Belayche dans son étude des titres *kurios* et *despotès*, signifiant « seigneur »/ « maître »³⁶. L'acquis majeur de son analyse réside dans la perspective spatiale qu'elle adopte : le titre de *kurios/kuria* identifie, à ses yeux, les dieux qui possèdent un espace à échelles variables, le plus souvent un lieu de culte sur lequel ils

32 Cf. *supra* 1.1. Cf. Macrobe, *Sat.* I, 23, 14.

33 Voir la carte dans l'Introduction des *IGLS* VIII.1 (fig. 21).

34 *IGLS* VII 4028 = *DB MAP* S# 1476. Une inscription bilingue gréco-latine rassemble quatre documents différents, dont une lettre d'un roi nommé Antiochos qui accorde des privilèges au sanctuaire de Baitokaikè. Ceux-ci dérivent de preuves que le roi a reçues sur l'efficacité de l'*energeia* du dieu, Zeus de Baitokaikè, auquel il concède la possession du bourg.

35 Voir Bonnet, 2023, p. 135-149.

36 *Supra*, Introduction. Voir Belayche, 2020, p. 87-116.

exercent une emprise durable. En dépit de quelques exceptions, cette juste observation permet de renouveler l’approche d’un dossier très intéressant, comme celui du Ḥaurān, une vaste région qui englobe tout le sud de la Syrie et se compose de diverses sous-régions (Bosra et sa plaine, la Batanée jusqu’aux marges du Jawlān et du plateau du Lejā, le Trachôn antique et le Jebel al-ʿArab). Dans cette vaste région, l’épithète *kurios* est de loin la plus attestées pour les dieux.

Sur un total de 101 attestations du nom divin *kurios* au Proche-Orient, 36 proviennent du Ḥaurān³⁷. Leur distribution géographique est très homogène (presque une attestation par village/ville), mais les dieux qui sont ainsi nommés ne sont guère nombreux. En voici la liste :

Dieux kurioi	Nombre d'attestations
Zeus	16
Athéna	8
Patris (= la Patrie)	5
Artémis	1
Dionysos	1
Némésis	1
Atargatis	1
Sans théonyme	3

Tab. 1. Distribution du qualificatif *kurios* dans le Ḥaurān

Ainsi, Zeus (avec 16 attestations) et Athéna (avec 8 attestations) sont-ils les dieux les plus fréquemment qualifiés de « maître/maîtresse » (tableau 1). On se concentrera ici sur la manière dont les cultes d’Athéna *kuria* se distribuent dans l’espace³⁸.

2.1. Athéna *kuria* dans le Ḥaurān

La déesse, présente çà et là au Proche-Orient, est avant tout attestée dans le Ḥaurān, plus précisément sur le Trachôn, à Damatha, Saḥr et Sawarat al-Kebīreh, ainsi que dans le Jebel al-ʿArab, à Al-Mushannaf, Dionysias/*Soada, Kaf, Ḥebrān, Walghā, *Athela (‘Atīl), Canatha (Qanawāt), ‘Amra, Tharbā, Sa’neh et Sī’ (tableau 2). Un regard en dehors du Ḥaurān montre qu’Athéna traduit souvent la déesse Allat, comme cela est évident à Palmyre, où la déesse sémitique est identifiée à Athéna dans des inscriptions bilingues, tout en gardant sa propre iconographie locale dans la statue de culte, qui adopte l’aspect d’une figure féminine en trône, flanquée par des lions³⁹. Dans le Ḥaurān, cependant, la présence d’un nombre si nourri de cultes à Athéna s’avère plus complexe et moins univoque, en dépit du fait que les attestations se situent toutes à l’époque romaine et sont quantitativement limitées (fig. 3).

37 La recherche remonte au 19/04/2024.

38 Sur Zeus Kurios, voir Marano, 2023.

39 Voir Dirven, 2022, <https://journals.openedition.org/mythos/5538>.

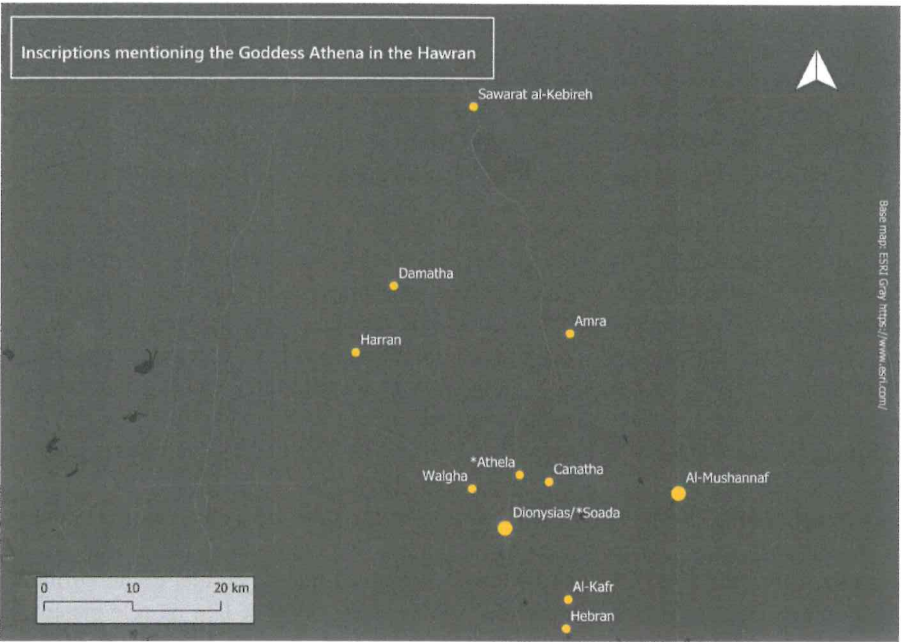


Fig. 3. Attestations épigraphiques de la déesse Athéna dans le Ḥaurān.

Référence	Lieu	Extrait du texte	Traduction ⁴⁰
IGLS XV 258	Harra	Κυρία Ἀθηνᾶ	Pour la Dame Athéna
IGLS XV 297	Damatha	Ἀθηνᾶ τῇ Κυρία	Pour Athéna la Dame
IGLS XVI 63	Walgha	θεᾷ Ἀθηνᾶ	Pour la déesse Athéna
IGLS XVI 107	*Athela ⁴¹	Ἀθηνᾶ τῇ Κ[υρία - -]	Pour Athéna la Dame
IGLS XVI 141	Canatha	τῇ Κυρία Ἀθηνᾶ Γοζμαῖη	Pour la Dame Athéna Gozmaïe
IGLS XVI 307a (1)	Dionysias/*Soada	Κυρία Ἀθηνᾶ	À la Dame Athéna
IGLS XVI 307a (2)	Dionysias/*Soada	Κυρία Ἀθηνᾶ	À la Dame Athéna
IGLS XVI 332	Dionysias/*Soada	τῇ Ἀθηνᾶ ἐν Ἀρροις	Pour Athéna à Arra
IGLS XVI 388	Al-Kafr	Ἀθηνᾶς Ἀρρων καὶ πηγῶν	D’Athéna de Arra et des sources
IGLS XVI 812	Al-Mushannaf	τῇ Κυρία Ἀθηνᾶ	À la Dame Athéna
IGLS XVI 814	Al-Mushannaf	τῇ Κυρία Ἀθηνᾶ	À la Dame Athéna
IGLS XVI 815	Al-Mushannaf	Διὸς καὶ πατρ<φ>ου Ἀθηνᾶ[ς]	De Zeus et d’Athéna ancestrale
IGLS XVI 813	Al-Mushannaf	τῇ Ἀθηνᾶ	Pour Athéna
IGLS XVI 572	Amra	τῇ Ἀθηνᾶ	Pour Athéna

40 La datation n’est pas indiquée, car la plupart des inscriptions sont datées génériquement de l’époque impériale.

41 Le signe * précède les villages dont les noms anciens sont supposés.

IGLS XVI 425	Hebran	τῇ Ἀθηνᾶ	Pour Athéna
IGLS XVI 304	Dionysias/*Soada	Ἀθηνᾶ	Pour Athéna
IGLS XV 523	Sawarat al-Kebîreh	(ιερέος) Ἀθηνᾶς	(Prêtre) d'Athéna
SEG 2 839	Damascus	Ἀθηνᾶ	D'Athéna

Tab. 2. Attestations épigraphiques d'Athéna dans le Haurân

La présence d'Athéna est majeure dans le Jebel al-'Arab, en particulier autour de Dionysias/*Soada. Un tell de l'âge du Fer III, c'est-à-dire d'époque perse-hellénistique, témoigne de l'existence d'une agglomération à une époque assez ancienne. Par sa position stratégique, Dionysias/*Soada semble jouer un rôle médiateur dans la région jusqu'au milieu du I^{er} siècle de n. è., lorsqu'elle s'est trouvée soumise à la voisine Canatha et intégrée dans son territoire⁴². D'après M. Sartre et A. Sartre-Fauriat, un siècle après cet événement (au plus tard sous Commode) le village se serait constitué en ville sous le nom de Dionysias. À cette époque, un linteau représente le jugement de Pâris, où les dieux (Zeus, Hermès) et les déesses (Aphrodite, Athéna, Héra) sont conformes aux modèles grecs⁴³.

Dans cette ville, Athéna est *kuria* sur une base de statue qui accueillait sans doute une déesse armée de toutes pièces⁴⁴, comme l'est aussi une autre statue conservée au Musée de Damas et provenant de Dionysias/*Soada⁴⁵. Même si rien ne permet de lui attribuer un espace cultuel propre, on peut affirmer qu'Athéna recouvre en ce lieu un rôle majeur dans le panthéon, comme on va le voir⁴⁶. Aucune autre divinité, du reste, n'y reçoit l'épithète de « maître/maîtresse ». Malgré son nom, Dionysias n'a conservé aucun hommage à Dionysos, auquel devait pourtant se rattacher l'identité collective de la communauté civique.

Hormis Dionysias, lorsqu'Athéna est mobilisée en tant que *kuria*, les supports écrits ou les objets connectés à la dédicace permettent de supposer l'existence d'un espace cultuel dédié à la déesse. À Harran, l'inscription figure sur une corniche en lettres monumentales⁴⁷. À Damatha, on consacre un porche à la déesse et le bloc sur lequel le texte est gravé avait été vu en 1862 par Waddington « au-dessus de la porte d'un petit temple »⁴⁸. À *Atheila, la dédicace est gravée sur un chapiteau qui pourrait provenir de l'un des deux sanctuaires du village⁴⁹. À Canatha il est question de la consécration d'un autel et d'un terrain à la déesse, qui est nommée pour l'occasion « la Dame Athéna Gozmaïe ». Le dernier élément onomastique était soit un toponyme, comme le supposait déjà D. Sordel, soit, d'après les éditeurs de IGLS, un terme apparenté à l'arabe *jazm* ou *azm* « trancher, décider », d'où sont tirés de nombreux substantifs indiquant la fermeté ou la constance⁵⁰. Cette piste est évidemment suggestive, puisque l'accent serait mis sur une Athéna présentant des caractéristiques proches de l'Athéna grecque. Les

42 Voir l'introduction sur Dionysias/*Soada dans IGLS XVI, vol. 2.

43 IGLS XVI 304.

44 IGLS XVI 307a.

45 IGLS XVI 307.

46 *Infra*, 216-217.

47 IGLS XV 258.

48 IGLS XV 297.

49 IGLS XVI 107.

50 IGLS XVI 141.

commentaires du texte identifient le « terrain » de l'inscription comme l'emplacement restreint occupé par l'objet, ce qui demeure pourtant sans parallèles. On se demande si le « terrain » dont il est question dans l'inscription ne serait pas simplement un bien offert à la déesse qui en serait dès lors la maîtresse (*kuria*), qu'il soit voué à abriter une construction ou non ; l'offrande de biens tels que des terrains, jardins ou vignes, est assez fréquente⁵¹. Du reste, à Canatha, les sources se trouvaient sous la protection de la déesse, comme on le verra⁵². Finalement, à Al-Mushannaf Athéna possède un lieu de culte, où elle a la préséance même sur Zeus, qui est bien présent mais sans le titre de *kurios*. Dans les dédicaces du lieu, les dévots dédient à la déesse des propylées, ainsi qu'un linteau monumental et prédisposent pour les dieux ancestraux (sans doute Athéna et Zeus) une « maison », ainsi que des fêtes⁵³.

Contrairement aux autres endroits, à Al-Mushannaf, le culte de la déesse est aussi considéré comme « ancestral », avec une structuration plus complexe : un *sunodos* dit « de la Concorde » fait construire la « maison » de Zeus et Athéna, « l'ancestrale »⁵⁴, pour le salut du maître Agrippa. Cette inscription est importante à plusieurs égards ; en premier lieu, elle donne à voir une organisation cultuelle autour de la déesse, comme on en connaît dans d'autres lieux de la région pour d'autres dieux. Deuxièmement, dans ce lieu Athéna pouvait aussi faire office de déesse « ancestrale », alors que, dans les autres villes/villages où elle est *kuria* ce sont toujours d'autres dieux qui endossent ce rôle⁵⁵. Troisièmement, la mention explicite de l'un des deux Agrippa est l'occasion de préciser que la plupart des dédicaces à une Athéna *kuria* remontent à leur règne, ou du moins à la domination hérodienne, qui fait de la monumentalisation selon le goût grec et romain la marque spécifique de sa présence au Proche-Orient⁵⁶.

Les sources indiquent donc qu'Athéna devait avoir un rôle majeur en tant que maîtresse des villages hauranais et que, là où elle est ainsi nommée aucun autre dieu ne prend en charge cette même fonction. Cependant des cultes si fractionnés peuvent-ils suffire pour appréhender le registre de la territorialité ? Si oui, laquelle ?

51 Pour les « terrains », voir à Aegae en Éolide, ceux offerts à Apollon Chrêstérios (SEG 36, 1110 = DB MAP S#8420 et SEG 49, 1746 = DB MAP S#8421) ; en Mésopotamie, il est question d'un χωρίον Δαϊαμεινα offert au dieu *Γαρενς/Γαρης (*IEstremo Oriente* 140 = DB MAP S#6599). À Palmyre, Aglibôl et Malachbêl reçoivent de leurs prêtres le temple et le jardin dans IGLS XVII 352 = DB MAP S#6365. En revanche, bien plus complexe est l'interprétation de l'inscription d'Arné (IGLS XI 42 = DB MAP S#1380) où deux hommes sont désignés comme responsables de bâtiments (*oikismata*) et de terrains sacrés (*temenè*), peut-être aussi de la décoration du temple sur les fonds du dieu. R. Mouterde 1959, 83-84, n° 20 fait dériver *oikismata* d'*oikismos* (« fondation ») en traduisant « terrains à bâtir ».

52 Cf. *infra*, p. 216.

53 IGLS XVI 823.

54 IGLS XVI 815. Si la lecture est correcte, c'est exclusivement Athéna qui est ancestrale, et non pas Zeus. Quant à la *sunodos*, il s'agit d'une confrérie religieuse vouée au culte de la déesse, qui peut éventuellement prendre en charge plusieurs cultes. Il faut ajouter que les éditeurs des IGLS XVI signalent qu'il s'agit de la seule *sunodos* mentionnée à ce jour dans le Haurân.

55 Il suffit de penser à Théandrios à Canatha, ou le dieu d'Aumos à Damatha et Harran. Cf. *infra*, p. 216.

56 Finalement, ce texte prouve aussi que l'État des Agrippa s'étendait à l'est jusqu'à Al-Mushannaf, dont les limites sont souvent difficilement retraçables.

2.2. Entre territorialisation et domination

À Al-Mushannaf, un aperçu de la « territorialisation » des cultes donne à voir l'emprise d'Athéna en compagnie de Zeus, qualifié de *keranios* (« foudroyant »)⁵⁷; ils occupaient le lieu de culte principal de la cité, qui abritait aussi probablement d'autres bâtiments à vocation religieuse. Leur maîtrise s'exprime aussi à travers la fonction de dieux ancestraux, qui traduit un lien voulu impérissable avec le territoire sur lequel ils exercent leur protection.

Un autre cas concernant Athéna indique qu'indépendamment de son éventuel rapprochement de la déesse sémitique Allat, elle retient l'attention de plusieurs communautés, son culte s'enracinant ainsi à une échelle plus vaste dans la région hauranaise, comme en témoigne une inscription aujourd'hui perdue :

« L'an 8 du seigneur César Marcus Commodus Antoninus, sous Domittius Dexter, consulaire, la cité a fait construire et équiper les aqueducs venant des sources d'Arra, de Kainatha, d'Aphétatha, d'Orsoua, et a érigé le sanctuaire pour Athéna à Arra avec les statues, sous la surveillance de la tribu des Somaithenoi.⁵⁸ »

Ce texte indique que, dans le village d'Arra (Raḥā), situé à 1150 m d'altitude entre Dionysias/*Soada et Al-Kafr, la déesse Athéna reçoit un sanctuaire par les soins de la cité de Dionysias. Le choix d'Athéna annonce le rôle que la déesse allait jouer dans la gestion des sources qui approvisionnent en eau les aqueducs construits par Dionysias, à savoir les sources d'Arra, de Canatha, d'Aphétatha et d'Orsoua. Ainsi, un sanctuaire servant sans doute plusieurs communautés, territorialise-t-il « régionalement » la déesse qui gère les sources, bien que son culte soit limité à la seule région de Dionysias/*Soada et aux alentours. Une inscription vient confirmer ce rôle protecteur d'Athéna, qui reçoit une épithète topique dans le village voisin d'Al-Kafr : « D'Athéna d'Arra et des sources.⁵⁹ »

Cette association de plusieurs villages dans la construction de lieux de culte ou infrastructures n'est en rien nouvelle au Proche-Orient. Une comparaison est possible avec le culte du dieu d'Aumos toujours dans le Ḥaurān. Au IV^e siècle de n. è., un culte localisé dans un petit nombre de villages hauranais acquiert une ampleur régionale et le dieu prend le titre de « Zeus Invincible Hélios, dieu d'Aumos » dans une série de dédicaces faites au bénéfice de l'empereur Constantin⁶⁰. Cette nouvelle dénomination est sans doute le fruit d'une coopération entre plusieurs magistrats (souvent des *pistoi*) des villages où le dieu d'Aumos était honoré dès avant le IV^e siècle. Un de leurs buts était sans doute de construire de nouveaux sanctuaires (probablement deux, l'un à Deir al-Leben et l'autre à Duweiri) afin de favoriser la diffusion du culte à une échelle régionale plus vaste. Cette coopération des élites et la mise en place de nouveaux espaces sont en même temps cause et conséquence de la circulation régionale du culte et, se situant précisément durant les premières années de règne de Constantin, elle peut avoir été encouragée par la propagande religieuse impériale

57 IGLS XVI 816 = DB MAP S# 16757.

58 IGLS XVI 332 : Ἔτους ἡ' κυρίου | Καίσαρος Μ(άρκου) [[Κομμόδου]] | Ἀντωνίνου, ἐπὶ Δομιτίου Δέξιτρου ὑπατικοῦ, ἡ πόλις τοῦς | ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀγωγῶς Ἀρρων, Καϊναθῶν, Αφεταθῶν, Ορ|σουων, ἐπεσκεύασεν καὶ κατεσκεύασεν καὶ τὸν ναὸν | τῇ Ἀθηνᾷ ἐν Ἀρ|ροις σὺν τοῖς ἀγάλμασιν ἀνέστησε | ἐπισκοπούσης φυλῆς Σομαιθη|νῶν.

59 IGLS XVI 388 : Ἀθηνᾶς | Ἀρρων | καὶ πηγῶν.

60 Bonnet-Marano, à paraître.

qui associe des caractéristiques solaires à l'empereur. Ainsi, un dieu local gagne-t-il un statut suprarégional et interagit-il avec des stratégies impériales.

Quelle dimension peut-on finalement attribuer à l'attribut onomastique *kurios* ?

Hormis quelques cas (notamment celui d'Atargatis⁶¹), dans le Ḥaurān, les dieux *kurioi* sont seuls à exercer cette charge sur un territoire donné. Sur la carte ci-dessous, on remarque que jamais Zeus et Athéna, les deux divinités les plus fréquemment qualifiées au moyen de ce titre, n'exercent leur fonction de *kurios/kuria* au même endroit. Jamais ils ne partagent cette dénomination (*kurios*), même si, dans la plupart des cas où Athéna est *kuria*, Zeus est présent dans la documentation au même endroit, avec les qualifications de *Keraunios* à Al-Mushannaf, de *Megistos* à Canatha, de *Phainésios* à Damatha, d'*Olympios* à *Atheila et de *Sauveur* et « d'Arkastos » à Dionysias/*Soada⁶² (fig. 4).

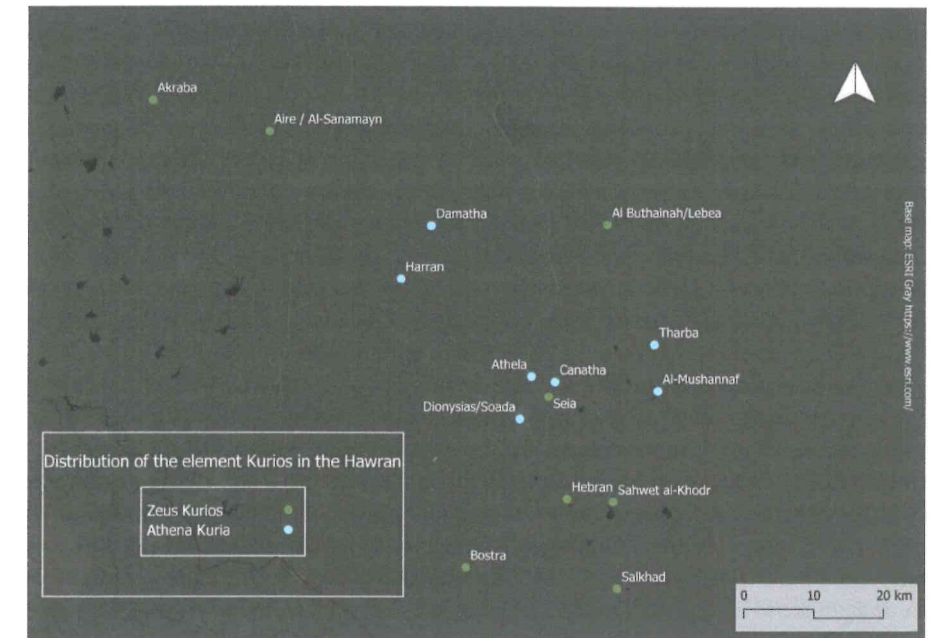


Fig. 4. Distribution de l'élément *kurios* entre Athéna et Zeus.

La *kuria* divine est-elle pour autant le fruit d'une planification/programmation dans cette région ? À l'aune des données disponibles, aucun indice ne va dans cette direction. Pour le moment, on observe au contraire que la dénomination de *kurios* est pensée de manière « exclusive », autonome, dans chaque lieu de cette région. Par conséquent, les titres comme *kurios* rappellent que domination et territorialité vont ensemble, l'une nécessitant l'autre pour qu'un dieu soit efficace.

61 IGLS XVI 269b = DB MAP S# 6011.

62 IGLS XVI 816 (Al-Mushannaf) = DB MAP S# 16757; 155 (Canatha) = DB MAP S# 7127; 108 (*Atheila) = DB MAP S# 6253; 309a = DB MAP S# 7162 et 310 (Dionysias/*Soada) = DB MAP S# 7161; IGLS XV 300 (Damatha) = DB MAP S# 1892.

3. Le rituel comme lieu de mémoire : Balmarcod et ses danses

Les rituels sont au fond une modalité d'expression de la territorialisation, qui diffère considérablement des deux modalités que nous venons d'analyser. Les pratiques religieuses peuvent évidemment refléter le caractère d'un dieu et être liées à son culte de manière stable. Dans certains cas, une telle appellation peut reléguer le dieu dans le lieu où ces pratiques se déroulent, mais elle peut aussi voyager avec lui. Analysons dans cette perspective le cas du dieu Balmarcod de Deir el-Qalaa.

Le site de Deir el-Qalaa est situé sur un éperon rocheux dans l'arrière-pays de Beyrouth. Daté de l'époque romaine puis byzantine, il est dominé au sud-ouest par le grand temple prostyle tétrastyle consacré au dieu nommé Balmarcod et partiellement incorporé, à partir du ^{xviii} siècle, au monastère de saint Jean-Baptiste. Au nord du temple, une terrasse à usage cultuel comprend également un temple plus petit dédié à Junon Regina. En 2022, en relisant le matériel disponible à la lumière des nouvelles missions au Liban, l'équipe française du site de Deir el-Qalaa (J. Aliquot, G. Charpentier, Th. Fournet, F. Imbert, Y. Makaroun, L. Nordiguian, T. Zaven) a renouvelé l'interprétation générale de ce lieu sacré et de ses cultes⁶³. Auparavant, on croyait que Deir el-Qalaa était le premier d'une riche série de sanctuaires ruraux implantés dans de petits villages libanais, où chaque divinité aurait présenté des traits distinctifs. Au contraire, l'étude renouvelée des textes épigraphiques et de la structure architecturale du site montre que Deir el-Qalaa a été conçu comme un lieu sacré lié à la ville de Beyrouth, une sorte de sanctuaire civique des hauteurs. Plutôt que le siège d'un culte villageois, Deir el-Qalaa est une caisse de résonance de la culture civique bérytaine, entremêlant les éléments traditionnels et les usages et relectures romains.

Le dossier épigraphique de Deir el-Qalaa est unique au Proche-Orient, car il est composé de 130 inscriptions, latines et grecques, certaines étant bilingues. C'est l'un des villages/complexes cultuels les mieux documentés de l'époque romaine, avec un nombre remarquable de textes inhérents au culte (95 textes). Balmarcod, un dieu portant un nom d'origine clairement sémitique, est attesté uniquement en translittération grecque ou latine : on retrouve en latin le sigle IOMB pour I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) B(almarcodes) et, en grec, plusieurs formes, dont Βαλμαρκως et Βαλμαρκωδος sont les plus diffusées. Une autre particularité du nom de Balmarcod est le théonyme qui est associé à l'appellation locale. Alors qu'en latin il s'agit toujours de Jupiter, d'où l'acronyme spécifique créé pour lui, IOMB, comme le dieu le plus célèbre d'Héliopolis est IOMH, en grec Balmarcod n'est jamais appelé Zeus ; il est uniquement Theos. Utiliser le nom générique pour « dieu » est d'autant plus surprenant que Balmarcod est souvent accompagné de Junon et, en grec, d'Héra. Cette dernière est connue à Deir el-Qalaa sous le nom de Junon Regina, une qualification qui n'est pas nouvelle pour

63 *IGLS* VIII 1 et 2. Sur Deir el-Qalaa, voir aussi Ronzevalle, p. 1900, p. 232-259 ; Élian *et al.*, 1983, p. 1-72 ; Nordiguian, 1993-1994, p. 353-401 ; Rey-Coquais, 1999, p. 607-628 ; Aliquot, 2010, p. 138-143 ; 2015, p. 539-557 ; Ghadban, 2012, p. 129-131 ; Aliquot, 2015, p. 539-557 ; Aliquot *et al.*, 2023 (BAAL Hors Série XX).

la déesse et que l'on rencontre souvent en combinaison avec des divinités de type jovien, en particulier Jupiter Capitolin et Jupiter de Doliché⁶⁴.

3.1. Le nom et les danses

Si l'on se concentre à présent sur le nom Balmarcod, on constate qu'il s'agit de la transposition en grec ou en latin d'un nom sémitique composé de deux parties, dont la première est Baal, qui signifie « seigneur, maître », un terme largement utilisé au Proche-Orient pour décrire les divinités qui gèrent un territoire, ainsi que les phénomènes atmosphériques⁶⁵. La deuxième partie est cependant beaucoup plus problématique et, à ce titre, elle a fait l'objet de nombreuses hypothèses de la part des linguistes et des épigraphistes. Une première option serait « le seigneur de Marqod », avec une deuxième partie qui serait un toponyme. Une deuxième hypothèse relie Marqod au verbe *rqd*, qui signifie « ébranler », « secouer », de sorte que Balmarcod serait un Poséidon sismique, le « secoueur de la terre ».

Or, même si le nom de Poséidon est absent du dossier épigraphique grec de la ville, ainsi que de son anthroponymie, il est présent à Beyrouth dans la documentation numismatique et littéraire, où il apparaît à plusieurs reprises comme une divinité aux prérogatives maritimes. Entre 169 et 164 av. n. è., plusieurs villes syriennes frappent monnaie avec la permission d'Antiochos IV Epiphane, parmi lesquelles Beyrouth, qui compte treize ou quatorze émissions. La plus grande dénomination porte précisément sur le revers l'iconographie d'un dieu au trident⁶⁶. Des iconographies évoquant le milieu marin apparaissent aux siècles successifs, comme des dauphins entrecroisés autour d'un trident ou le dieu au trident sur un quadriges d'hippocampes⁶⁷. Philon de Byblos, historiographe des ⁱ^{er}-ⁱⁱ^e siècles de n. è., dans un fragment de l'œuvre qu'Eusèbe de Césarée appellera une « Histoire phénicienne » décrit la fondation de Beyrouth par Kronos-El et l'octroi de cette dernière « à Poséidon et aux Cabires laboureurs et pêcheurs »⁶⁸. Enfin, la dévotion des Bérytains pour Poséidon/Neptune est évidente aussi à Délos, où armateurs et marchands bérytains forment une association appelée « *koinon* des Poséidonistes de Béryte » qui disposent de lieux de culte dans l'île depuis le ⁱⁱ^e siècle av. n. è., les dieux ancestraux étant vénérés⁶⁹ avec la déesse Roma Bienfaitrice (*Euergetis*) entre 150 et 100 av. n. è.⁷⁰.

Si l'on revient à présent au verbe *rqd*, qui sert à composer le nom de Balmarcod, dieu de Deir el-Qalaa, le sens dérivé de « danser » doit retenir notre attention. Dans ce cas, le dieu des hauteurs regardant Beyrouth serait « le seigneur des danses ». C'est l'hypothèse la plus accréditée, corroborée par les sources épigraphiques. Un premier texte, trouvé en emploi

64 *IGLS* VIII 284. Sur l'identification de Héra, voir Milik, 1972, p. 411-412 ; Bonnet, 1991, p. 73-84 ; Belayche-Hošek, 2011, p. 390.

65 Voir l'article récent Garbati-Porzia, 2024, p. 365-390 sur l'usage du nom de Baal.

66 *SC* 2, 1449.

67 Dauphins : *SC* 2, 1827, mais aussi *RPC* I 4533 ; hippocampes : *SC* 2, 2250 mais aussi *RPC* I 4530.

68 Eus., *PE* I, 1, 10,35. Voir Delalande, 2021, ch.5.

69 *I.Délos* 1774 = *DB MAP* S# 9178 (θεοῖς πατρίοις) ; *I.Délos* 1776 = *DB MAP* S# 9179 (κοινῶν Βηρυτιῶν Ποσειδωνιαστῶν καὶ θεῶν πατρίοις) ; *I.Délos* 1781 = *DB MAP* S# 9185 ([θεοῖς πατρίοις] ; *I.Délos* 1789 = *DB MAP* S# 9188 ([θεοῖς πατρίοις] ; *I.Délos* 2323 = *DB MAP* S# 10286 (θεοῖς πατρίοις).

70 *I.Délos* 1778 = *DB MAP* S# 9180 (Ῥώμην θεὰν εὐεργέτιν).

dans le Couvent de saint Jean, mais appartenant au Grand Temple de Balmarcod et gravé sur un autel, comporte l'acronyme IOMB pour Iuppiter Optimus Maximus Balmarcodes, suivi par un texte prosimètre grec, où l'on découvre qu'un certain Marcus Octavius Hilaros, originaire de Rhodes, est arrivé à Deir el-Qalaa pour solliciter la faveur de Balmarcod :

« (a) À Jupiter Très-Grand Très-Bon Balmarcod. Moi, Marcus Octavius Hilarus, en ex-voto, j'ai consacré (ceci) pour le salut de Quintus Octavius Eutychès et de ses enfants. Sois-moi favorable, Balmarcod, seigneur des danses, et écoute donc ton Hilarus, maître : pour toi... (b) ... j'ai consacré, venant de loin, de l'île de Rhodes, un ouvrage désirable, une image en bronze d'Ammon cornu, qui verse aux mortels une eau dont la course est sacrée.⁷¹ »

Si la première partie respecte en tout point les dédicaces votives que l'on peut lire partout dans le monde ancien, la prière qui suit est assez remarquable. Sa terminologie est poétique, les mots τέχνασμα, ποθινός, ιεροδρόμος, βροτός, κοίρανος appartiennent à un langage soutenu. Sa versification n'est d'ailleurs pas moins intéressante, car elle ne respecte pas un schéma fixe et mélange plusieurs types de vers⁷². L'énonciation de cette prière devait avoir un rythme assez marqué, surtout au début et vers la fin, où le mètre anapestique assure une accélération rythmique qui rappelle la comédie grecque. Hilaros, en somme, conçoit sa prière à Balmarcod d'une manière qui convient particulièrement bien à un κοίρανος κώμων, un « seigneur des danses », selon l'un des titres que le dédicant donne au dieu. Ce faisant, Hilaros traduit en grec le nom même de Balmarcod, en mettant l'accent sur l'occasion rituelle qui détermine ce nom. Les festivités autour de Balmarcod prévoyaient probablement un κώμος, cortège rituel qui donne son nom à la « comédie » grecque, mais qui, dans un contexte religieux, évoque une procession de type dionysiaque⁷³.

À ce texte vient s'ajouter un deuxième, qui éclaire à la fois les caractéristiques de Balmarcod dans son sanctuaire et les typologies d'agents qui s'adressaient à lui. Un autel retrouvé sur la terrasse à usage cultuel, où est localisé le temple dédié à Junon Regina, porte une dédicace bilingue gréco-latine métrique. Il s'agit dans ce cas d'un quatrain de trimètres iambiques. En voici la traduction :

« A) Au dieu ancestral, conducteur des chœurs, les Maximites, parmi lesquels il a laissé des groupes partir au banquet, ont dressé le Nyséen de bronze, manifestant leur piété pour la patrie. B) Au Génie du peuple.⁷⁴ »

71 IGLS VIII 283 : A) Ι(ουί) Ο(ρτίμο) Μ(αξίμο) Β(αλμαρκοδί). | Μ(ἄρκος) Ὀκτάουιος Ἰλαρος | εὐξάμενος ἀνέθηκα | ὑπὲρ σωτηρίας Κ(οίντου) Ὀκ[τα]ίου(ίου) | Εὐτύχους καὶ τέκνων · | εἴλαθί μοι, | Βαλμαρκῶς, | κοίρανε | κώμων, καὶ κλύε σοῦ, δεσπότη, | νῦν Ἰλάρου · σοὶ | 12 ---

B) ---|ρων ἀνέθηκα τηλόθεν ἐκ νήσοιο | Ῥόδου τέχνασμα | ποθινόν, Ἀμμωνίος κεραοῦ χάλκεον ἀντίτυπον, προχέοντα βρο|τοῖς ιεροδρόμον | ὕδαρ.

72 IGLS VIII 283, p. 309. J. Aliquot voit dans les vers 1 et 2 du cadre (soit de 6 à 11 du fragment A) des séquences dactylo-anapestiques de cinq et quatre pieds ; tout le texte du fragment B après lacune et à l'exception du dernier vers formerait un distique élégiaque, ainsi que le dernier vers un dimètre anapestique hypercatalectique.

73 Quant à la prégnance contextuelle de *kōmos*, on ne dispose d'aucune autre information sur le déroulement des pratiques cultuelles.

74 IGLS VIII 285 = DB MAP S#3832 : A) Θεῷ πατρώῳ, | τῷ χορῶν ἀρχηγέ|τῃ, οἱ Μαξιμεῖται | χάλκεον τὸν Νύσιον ἐξ ὧν ἀφῆκεν | ἀγέλας εἰς εὐω|χίαν ἔστησαν | εὐσεβοῦντες | εἰς τὴν πατρίδα. B) *Genio* | *populi*.

Un groupe, nommé de Maximites, peut-être par référence à un certain Maximus, auteur d'autres dédicaces sur le site⁷⁵, fait allusion à ce qui semble un rituel : alors que le dieu ancestral, le chef des chœurs (τῷ χορῶν ἀρχηγέ|τῃ), laisse une partie de ces hommes se diriger vers le banquet rituel, une seconde partie de ce groupe lui consacre un objet qu'ils appellent νόσιος. De quoi s'agit-il ? Le terme est dérivé du nom de la nymphe nourricière de Dionysos, Nysa, et s'inscrit dans un vaste champ sémantique, pouvant indiquer soit Dionysos lui-même, soit, dans le langage poétique, le κισσός, le lierre du dieu. En somme, quelle que soit la forme de cet objet en bronze, la référence à Dionysos et aux chœurs auxquels le dieu ancestral, sur un rythme iambique, invite ses dévots à s'abandonner est évidente. L'inscription propose, avec une certaine vivacité, des images successives de ce qui se produisait aux festivités en l'honneur de Balmarcod, qui était l'archégète des chœurs, d'où sa ressemblance avec Dionysos. Pourtant, une analyse globale des textes se référant à Balmarcod fait émerger un profil plus complexe, qui ne peut pas rentrer dans une *interpretatio* unique. Si, d'une part, le dieu s'approprie des motifs dionysiaques, de l'autre, en latin, il est de manière univoque nommé et conçu en tant que Jupiter. En grec, sa proximité avec Dionysos excluait toute traduction via Zeus. Cependant, les autres éléments onomastiques qui le qualifient sont aussi révélateurs des aspects joviens : il est actif dans le domaine de la souveraineté (δεσπότης, κύριος, κοίρανος⁷⁶), mais ce sont aussi sa sainteté (ἅγιος⁷⁷), et son unicité (μόνος⁷⁸) à être mises en avant ; il reçoit aussi le nom alternatif de Μηγριν, qui est rapproché par R. Dussaud et E. Lipiński de la racine sémitique *grn*, qui signifie « aire de battage »⁷⁹, ce qui suggère un dieu au caractère agricole, dont les danses sont peut-être en relation avec les récoltes et le traitement des céréales. Finalement, il est aussi γενναῖος, « noble », terme souvent utilisé pour qualifier des humains et des choses, mais jamais des dieux⁸⁰.

Si tel est le profil de Balmacord, à quelle territorialité peut-on le rattacher ?

3.2. Un « localisme » sans remède ?

Cette analyse du profil divin de Balmarcod ne vise pas seulement à retracer les caractéristiques du dieu et de son culte, mais aussi à relever une incohérence qui saute aux yeux. Le dieu d'Héliopolis ou le dieu de Doliché reçoivent le titre de Iuppiter Optimus Maximus et l'acronyme IOMH ou IOMD, avec lequel ils voyagent en Méditerranée et s'enracinent dans des territoires assez divers. À l'instar de ces deux divinités, Balmarcod est traduit par le sigle IOMB, utilisé comme intitulé des inscriptions latines. Pourtant, son culte est très localisé et ancré exclusivement dans son contexte d'origine. Bien que, dans le cas

75 Deux dédicaces latines à Junon Regina (IGLS VIII 319-320) et une troisième au Génie de la colonie de Beyrouth (*id.* 347).

76 IGLS VIII 283 (δεσπότης) ; 286 (κύριος) ; 283 (κοίρανος).

77 IGLS VIII 284, 287, 291, 341.

78 IGLS VIII 287.

79 Pour le texte et un commentaire approfondi, IGLS VIII 286. Sur la racine *grn*, voir Dussaud, 1955, p. 110-113 ; Lipiński, 1995, p. 116.

80 Γενναῖος est un *hapax* comme nom divin à l'exception d'un texte philosophique, un fragment de la *Vie d'Isidore* de Damascius (*Vie d'Isidore*, fr. 138 Athanassiadi, dans Photius, cod. 242, 203). Les historiens refusent l'association de Gennaïos au Genius latin et au *gny*' palmyrénien. Voir le commentaire dans IGLS VIII 286.

de Balmarcod, cette dénomination serve à romaniser l'espace environnant Beyrouth, tout en gardant l'originalité d'un culte indigène, pourquoi ce dieu n'a-t-il jamais été accueilli au-delà de la montagne libanaise ?

Les sources n'offrent pas une réponse assurée, ni univoque, mais l'absence de Balmarcod en dehors de son contexte immédiat (Deir el-Qalaa et la colonie bérytaine) pourrait être due à plusieurs facteurs. Comme beaucoup d'autres dieux topiques, Balmarcod aurait perdu en intelligibilité en s'éloignant de son terreau d'origine. Comme les récentes publications le montrent, le sanctuaire était un lieu saint bérytain, ressenti territorialement comme un prolongement de Beyrouth, diversement d'Héliopolis qui ne se trouve pas en continuité territoriale avec le centre civique bérytain et s'affranchit avec le temps en devenant une colonie à part entière à l'époque sévérienne.

Par ailleurs, à Deir el-Qalaa, Balmarcod n'est pas seul. Junon Regina non seulement l'accompagne, mais partage avec lui la souveraineté sur le lieu. Contrairement au cas d'Héliopolis où les cultes des trois divinités (Zeus/Jupiter, Aphrodite/Vénus, Hermès/Mercure) se développent au même endroit mais ne se structurent pas de manière complémentaire⁸¹, Balmarcod et Junon cumulent la souveraineté sous des aspects différents, comme c'est le cas pour les divinités capitoline à Rome. J. Scheid parle pour la triade capitoline de « fractionnement du pouvoir des divinités », c'est-à-dire que chaque divinité de la triade exprime un aspect complémentaire de la souveraineté (Jupiter et Junon représentent les aspects masculins et féminins de la souveraineté, et, Minerve la rationalité jovienne). Lisons un passage qui concerne spécifiquement le rapport entre la triade capitoline et les divinités des colonies romaines : « Il y aurait encore beaucoup à dire, en se demandant notamment si la théologie des colonies trahissait les mêmes pratiques théologiques. Par exemple, si les dieux des colonies ou autres cités romaines étaient eux aussi des figures particulières des divinités de Rome, et si les divinités locales adoptées entretenaient avec eux le même type de rapport que les dieux d'origine grecque avec les divinités romaines⁸². »

J. Scheid se demande donc s'il existe dans les zones coloniales une pratique théologique semblable, entre mère patrie et colonies. Le cas de Deir el-Qalaa pourrait permettre de répondre par l'affirmative. Dans ce lieu, Balmarcod et Junon Regina donnent à voir une double gestion du pouvoir qui timidement semble se spécialiser. Les sources, par exemple, ne parlent jamais de Junon/Héra en référence aux fêtes, aux danses rituelles ou aux sacrifices. De ce point de vue, Junon ne donne pas à voir la même ancestralité que Balmarcod. Bien qu'il n'y ait aucun document prouvant que Balmarcod soit l'ancienne divinité de Deir el-Qalaa et que Junon soit seulement un ajout de l'époque romaine, le premier possède, par son nom en première instance, un faciès plus local que Junon Regina, que l'on trouve aussi au Capitole à Rome et aux côtés d'autres dieux romanisés comme Jupiter Dolichénien. D'ailleurs, à Deir el-Qalaa, les deux divinités pourraient présider à des activités différentes, Junon semblant plus active dans le contexte oraculaire. En effet, les dédicaces *ex responso* s'adressent à elle seule⁸³. Quelle que soit cette partition, qui ne s'entrevoit pas facilement dans les textes en

81 Voir, sur le concept de « triade », Aliquot, 2009, ch. 6 (La formation de la triade héliopolitaine).

82 Scheid, 2015, p. 465-485.

83 *IGLS* VIII 326 ; 327.

notre possession, l'analyse que propose J. Scheid de la triade capitoline me semble s'adapter au cas de Deir el-Qalaa, où l'on devine une souveraineté recomposée.

Conclusion

Les trois cas d'étude que nous avons pris en compte mettent en valeur le fait que la territorialisation peut s'exprimer par les noms donnés aux dieux. Dans le premier cas, nous avons vu qu'un toponyme sert à expliquer une territorialité non univoque, qui incorpore des re-sémantisations au fur et à mesure qu'un culte se transforme et s'étend en dehors de son lieu d'origine. Lorsque le culte héliopolitain ne s'identifie plus seulement à Baalbek, mais s'intègre progressivement au territoire et à la culture bérytaine, il devient l'objet privilégié d'une communication plus globale qui s'étend à l'Empire grâce à divers réseaux de transmission – l'armée, le commerce.

Dans le second cas, une structure très différente s'est présentée à nous ; on a suivi les traces d'une déesse (Athéna) dont les cultes dans différents villages hauranais renvoient cependant à une même représentation : celle d'une maîtresse. Nous avons vu qu'il n'y a sans doute pas de programme préétabli derrière la création de cultes à Athéna *kuria* ; au contraire, elle est désignée ainsi spontanément là où elle préside un lieu ou un sanctuaire. C'est cette exclusivité territoriale qui est exprimée par l'octroi de l'appellation *kuria*, car dans le Haurān, les divinités ne se superposent pas en tant que *kurioi* d'un même espace sacré, sauf dans de rares cas. Nous avons également vu que, dans certains lieux où le culte semble être implanté à plus grande échelle, des formes de coopération se mettent en place. En l'occurrence, plusieurs villages édifient des lieux de culte (sous-)régionaux, comme à Arra, et, en desservant plusieurs communautés, permettent d'élargir la territorialité d'une divinité.

Enfin, nous avons examiné le cas unique dans la documentation proche-orientale de Balmarcod, « le seigneur des danses », de Deir el-Qalaa. Dans l'arrière-pays bérytain, un dieu étroitement connoté par les rituels qui se déroulaient dans son sanctuaire, probablement des danses rappelant le *κῶμος* dionysiaque, possède une territorialité « à portée limitée ». Il exprime toute sa prégnance dans le contexte bérytain et ne parvient guère à s'en dissocier. Si, d'une part, il acquiert un faciès romain par la création de l'acronyme IOMB ou par la structuration d'un panthéon local aux contours nettement romanisés, de l'autre, cette évolution n'est pas le gage d'une diffusion en dehors de la région libanaise. Dans ce cas, contrairement à celui d'Héliopolis, la romanisation de l'espace n'est pas synonyme d'élargissement ou de globalisation. Balmarcod lié aux rites qui l'identifient est destiné à un « localisme » sans remède.

Abréviations

CIIP – *Corpus Inscriptionum Iudaeae-Palaestinae*

(<https://www.degruyter.com/serial/ciip-b/html>).

DB MAP – *Database Mapping Ancient Polytheisms*

(<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>).

IGLS – *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie* (<https://www.persee.fr/collection/bah>).

RPC – *Roman Provincial Coinage* (<https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>).

SC – *Seleucid Coins* (<https://numismatics.org/sco/>).

Bibliographie

- ALIQUOT, J., 2003, Les Ituréens et la présence arabe au Liban du II^e siècle a.C. au IV^e siècle p.C., *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 56, p. 161-290.
- ALIQUOT, J., 2009, *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth.
- ALIQUOT, J., 2010, Le site de Deir el-Qalaa et les travaux du P. Sébastien Ronzevalle, dans L. Nordiguan et M. Semaan Seigneurie (éd.), *Portraits photographiques d'Orient réalisés par des Jésuites en mission*, Beyrouth, p. 138-143.
- ALIQUOT, J., 2015, La fête au village: un nouveau regard sur le culte de Balmarcod à Deir el-Qalaa (Liban), dans C. Doumet-Serhal et A.-M. Maïla-Afeiche (éd.), *Cult and ritual on the Levantine coast and its impact on the eastern Mediterranean realm*, Beirut, p. 539-557.
- ALIQUOT, J. et al., 2023, *Deir el-Qalaa. Épigraphie, architecture et histoire*, Beyrouth (BAAL Hors-Série, 19).
- BELAYCHE, N., 2020, Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences, dans J. Rüpke et al. (éd.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin-Boston, p. 87-116.
- BELAYCHE, N., 2000, "Deae Suriae Sacrum". La romanité des cultes "orientaux", *Revue Historique*, 302/3, p. 562-502.
- BELAYCHE, N. et HOŠEK, A.-R., 2011, Anatomie d'une rencontre dans des constructions volontaires: les colonies romaines de l'Orient romain, dans N. Belayche et J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain.*, Paris, p. 389-391.
- BLÖMER, M., 2017a, Revival or Reinvention? Local Cults and their Iconographies in Roman Syria, *Religion in the Roman Empire*, 3/3, p. 344-365.
- BLÖMER, M., 2017b, The Cult of Jupiter Dolichenus in the East, dans S. Nagel, J.F. Quack et Ch. Witschel (éd.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Tübingen, p. 96-112.
- BLÖMER, M. et FACELLA, M., 2022, *Dülük Baba Tepesi II. Inscriptions and Sculptures from the Sanctuary of Jupiter Dolichenus*, Bonn (Asia Minor Stud., 103/ Dolichener u. Kommagenische Forsch., 13).
- BLÖMER, M. et WINTER, E., 2012, *Iuppiter Dolichenus*, Tübingen (Vom Lokalkult zur Reichsreligion).
- BONNET, C., 1991, Tinnit, sœur cadette d'Astarté? À propos des cultes de Deir el-Qal'a près de Beyrouth, *Die Welt des Orients*, 22, p. 73-84.
- BONNET, C., 2023, 'Pour toujours Betoichichi!' Le dieu (de) Baitokaikè et ses multiples appellations, dans D. Kühn, O. Dyma et S. Maier (éd.), *Über das Alte Testament hinaus. Exegetische, religionsgeschichtliche und archäologische Beiträge. Festschrift für Herbert Niehr*, Münster, p. 135-149.
- CLERMONT-GANNEAU, Ch., 1906, Un édit du roi Agrippa II, *Recueil d'archéologie orientale*, 7, p. 54-76 et 238-239.
- DE SAULCY, F., 1874, *Numismatique de la Terre Sainte. Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée*, Paris.
- DELALONDE, M., 2021, *L'Histoire Phénicienne de Philon de Byblos au prisme du multiculturalisme*, Rome.
- DUSSAUD, R., 1942, Temples et cultes de la triade héliopolitaine à Ba'albeck, *Syria*, 23, p. 33-77.

- DUSSAUD, R., 1955, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris.
- ÉLIAN, Ph., NORDIGUAN, L. et SALAMÉ-SARKIS, H., 1983, Le grand temple de Deir el-Qalaa. Étude architecturale, *Annales d'histoire et d'archéologie*, 2, p. 1-72.
- GALOPPIN, Th. et al. (éd.), 2022, *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin-Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110798432>.
- GALOPPIN, Th. et LEBRETON, S., 2021, L'écoute des dieux epékooi en Égypte et dans les îles de l'Égée à l'époque hellénistique: sanctuaires et agents, *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 51, p. 121-140.
- GARBATI, G. et PORZIA, F., 2024, In Search of God Baal in Phoenician and Cypriot Epigraphy (First Millennium BCE), dans C. Bonnet et A. Palamidis (éd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston, p. 365-390.
- GATIER, P.-L., 2022, « Greek and Latin Inscriptions », dans T. Kaizer (éd.), *A Companion to the Hellenistic and Roman Near East*, Hoboken, p. 86-98. <https://doi.org/10.1002/9781119037354.ch9>.
- GHADBAN, Ch., 2012, La maquette du temple A de Deir al-Qalaa, dans M. Martiniani-Reber, A.-M. Maïla-Afeiche et M.-A. Haldimann (éd.), *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Milan, p. 129-131.
- HAIDER, P.W., 2003, Glaubensvorstellungen in Heliopolis/Baalbek in neuer Sicht, dans U. Hartmann, A. Luther, et M. Schuol (éd.), *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okziden*, Stuttgart, p. 83-122.
- HAJJAR, Y., 1977, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, Leyde.
- HOŠEK, A.-R., 2015, Berytus au miroir des colonies pisidiennes: modalités spatiales et impact régional d'une fondation augustéenne, *Mélanges de l'École française de Rome*, <https://doi.org/DOI:10.4000/mefra.3088>.
- KROPP, A.J.M., 2010, Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbek), *Syria*, 87, p. 229-264.
- LIPINSKI, E., 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 64, Studia Phoenicia 14).
- MARANO, G., 2023, *Portraits onomastiques de Zeus au Proche-Orient (IV^e s. av. n. è. - VI^e s. de n. è.): contextes, appropriations, agents*, thèse de doctorat, Université Toulouse - Jean Jaurès - Universität Münster.
- MILIK, J.T., 1972, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, Paris.
- MOUTERDE, R., 1956, Jupiter heliopolitanus rex et regulus, *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 45-48.
- NORDIGUAN, L., 1993, Remarques sur l'agglomération antique de Deir el-Qalaa, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 53, p. 353-401.
- REY-COQUAIS, J.-P., 1999, Deir el-Qalaa, *Topoi*, 9/2, p. 607-628.
- RONZEVALLE, S., 1900, Notice sur les ruines de Deir-el-Qal'a, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 232-259.
- SARTRE, M., 2011, Brigands, colons et pouvoirs en Syrie du Sud au I^{er} siècle de notre ère, *Anabases*, 13, p. 207-245.
- SCHEID, J., 2015, Religion, institutions et société de la Rome antique, *L'annuaire du Collège de France*, 114, p. 465-485.