
Nommer les dieux en Syrie : enjeux et perspectives d'une approche régionale

Naming the Gods in Syria: Issues and Perspectives of a Regional Approach

Corinne Bonnet et Giuseppina Marano



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/mythos/5416>

DOI : [10.4000/mythos.5416](https://doi.org/10.4000/mythos.5416)

ISSN : 2037-7746

Éditeur

Salvatore Sciascia Editore

Référence électronique

Corinne Bonnet et Giuseppina Marano, « Nommer les dieux en Syrie : enjeux et perspectives d'une approche régionale », *Mythos* [En ligne], 16 | 2022, mis en ligne le 15 décembre 2022, consulté le 03 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/5416> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mythos.5416>

Ce document a été généré automatiquement le 3 janvier 2023.

Tous droits réservés

Nommer les dieux en Syrie : enjeux et perspectives d'une approche régionale

Naming the Gods in Syria: Issues and Perspectives of a Regional Approach

Corinne Bonnet et Giuseppina Marano

1. Nommer les dieux : où en est le projet MAP ?

- 1 Dans le cadre du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP)¹, nous scrutons les innombrables appellations des dieux, spécifiques ou partagées, répandues ou singulières, attestées dans l'espace méditerranéen, en grec et en sémitique, entre 1000 av. et 400 de n.è. afin de mieux comprendre les manières de caractériser, cibler et activer les puissances divines et de les agencer². Les attributs onomastiques, sélectionnés en fonction des contextes, intentions, typologies de documents, profils des agents, des paramètres spatio-temporels, sont aussi hautement significatifs des modes de représentation et de classification des dieux. C'est pourquoi le projet MAP évolue sur deux rails : il explore à la fois les « systèmes » religieux, c'est-à-dire les aspects structurels qui se dégagent des réseaux onomastiques, et l'agentivité humaine, comprise comme la mise en œuvre de savoirs et de savoir-faire religieux ou spécifiquement rituels, socialement construits et contextuellement mobilisés à travers diverses formes de communication avec des puissances surhumaines, considérées comme capables d'agir dans et sur le réel. Le projet MAP s'érige sur un socle documentaire extrêmement solide, d'une ampleur inédite, puisque la base de données ouverte en ligne aux usagers³ rassemble l'ensemble des sources contenant des attestations onomastiques divines constituées au moyen d'éléments onomastiques, en grec et en sémitique, dans l'empan chronologique mentionné ci-dessus⁴. Au mois d'octobre 2022, la base de données MAP renferme plus de 14.000 sources contenant près de 18.000 attestations fabriquées au moyen de près de 3.700 éléments, grecs et

sémitiques, différents. On dispose là d'une assise qui n'est pas encore exhaustive – le projet MAP se prolonge jusque juin 2023 – mais qui est suffisamment robuste pour nourrir des enquêtes sérieuses et dessiner des tendances consistantes.

- 2 Depuis plusieurs mois, les membres de l'équipe, en collaboration avec des chercheurs invités et à la faveur de collaborations et rencontres scientifiques, ont entrepris d'étudier les multiples enjeux de l'onomastique divine. C'est ainsi que l'on a scruté la relation entre le « naming » et le « mapping », c'est-à-dire les modes d'inscription des dieux dans l'espace, dans le cadre d'un important colloque international dont les Actes paraîtront en novembre en *open access* chez De Gruyter⁵, tandis que les divers Séminaires organisés annuellement par le projet MAP ont donné et donneront lieu à des publications portant sur les « Gods at the Borders »⁶, sur l'importance des contextes dans le choix des appellations⁷, sur les potentialités des noms telles qu'elles sont exprimées par des récits ou des images⁸, sur le rôle fondamental des agents⁹, sans compter l'exploration des listes divines, des collectivités divines et des dieux dits « personnels » de prochaine publication¹⁰. Parmi les nombreux angles d'attaque possibles à partir des données contenues dans la base de données MAP et en ayant recours à ses quatre, prochainement cinq interfaces de recherche, on peut se focaliser sur l'ego-réseau d'une divinité, pour utiliser une notion empruntée à l'analyse de réseaux (*Social Network Analysis*), en dressant son portrait onomastique. Il s'agit alors de réunir et d'agréger, à la manière d'Arcimboldo, l'ensemble des termes ou expressions servant à le/la/les qualifier, comme on s'est appliqué à le faire dans le volume collectif « Noms de dieux. Portraits de divinités antiques »¹¹. L'exercice a inévitablement quelque chose d'artificiel et de paradoxal, comme le portrait de Vertumnus par Arcimboldo, avec cet assemblage hétérogène de fruits, fleurs et végétaux de toutes sortes ; car on produit de la sorte un artefact qui n'a jamais existé comme tel dans l'Antiquité. Personne, en effet, n'a eu connaissance ni usage de l'ensemble des titres, qualifications, toponymes ou autres éléments onomastiques rattachés à Zeus ou Hécate, Astarté ou Isis dans tout le bassin méditerranéen et à toutes les époques. Il n'empêche toutefois que cet ensemble d'informations mises à notre disposition par la base de données – une sorte de « réalité augmentée » servie par l'approche de type *big data* qu'autorise la base de données MAP – est hautement révélateur d'un discours « théologique » et d'une pratique culturelle auxquels nous accédons de toute manière par bribes, en fonction des sources, des découvertes et de leur état de conservation.
- 3 L'état de notre documentation et la nature foncièrement plurielle des divinités antiques des polythéismes – les monothéismes ne fonctionnant d'ailleurs pas de manière radicalement différente quant aux déclinaisons onomastiques – fait qu'il n'existe pas un Zeus ou une Isis, une essence de l'un ou de l'autre, une identité divine bien définie et circonscrite. Tout à l'inverse, il ne faut pas se laisser de réaffirmer que les puissances divines sont fondamentalement des entités relationnelles : d'une part, parce qu'elles existent grâce à et dans la relation aux hommes qui les forgent, les construisent, les dotent de pouvoirs, les insèrent dans des récits et des familles, leur assignent des fonctions et des modes d'action, les associent à des images, des représentations, les interpellent et les agencent¹² ; d'autre part, parce que leur champ et modalités d'action prennent forme, se négocient dans la relation aux autres entités divines par le biais de collaborations, affinités, proximités, qui constituent autant de zones de stratification et de superposition qu'il est fondamental de restituer dans une cartographie du divin dont la complexité et la fluidité ne sauraient être surestimées.

Partant de ces prémices, on comprend mieux le rôle crucial des systèmes de dénomination : ils ont vocation à identifier, qualifier, singulariser, mais aussi à relier, rapprocher, ou mettre en tension ; bref, les noms sont de puissants révélateurs des dynamiques qui traversent les mondes divins dans leurs interactions avec les mondes sociaux. Ils parlent des dieux et des hommes, des lieux et des temps ; ils ouvrent une multitude de perspectives sur les religions « in the making », pour reprendre l'expression de Jörg Rüpke et son équipe du projet *Lived Ancient Religion*¹³.

- 4 Une alternative intéressante à l'étude de l'écosystème onomastique d'une divinité consiste à travailler sur un espace géographique donné et à proposer, en somme, un portrait local ou régional qui montre comment une puissance divine ou un groupe d'entre elles s'enracine dans un ou des lieux et se trouve en quelque sorte forgée par son environnement physique et social. Le portrait qui en ressortira sera sans doute en peu moins artificiel et paradoxal que celui de Vertumnus, puisqu'il résultera d'une expérience de l'espace – un lieu, une région – davantage proche de celle des Anciens eux-mêmes. Cela dit, aucun habitant d'Apamée n'a eu connaissance, à un moment T, de l'intégralité du stock d'appellations divines attesté dans sa cité ou dans l'ensemble de la Syrie, par exemple dans une cité aussi éloignée que Gérasa. Que savait-on encore des appellations phéniciennes de Baal et Astarté, Eshmoun ou Shadrappa au moment où Libanios enseignait à Antioche ? Brassier l'ensemble des éléments onomastiques attestés en Syrie dans la longue durée qui va du début de l'Âge du Fer à l'empire romain tardif est donc une démarche expérimentale qui doit se montrer consciente des biais comme des limites intrinsèques à la documentation et à la démarche qui la sollicite¹⁴. Il n'empêche que, sans acharnement ni aveuglement, cette approche mérite d'être tentée. C'est précisément ce que nous nous sommes proposés de faire en organisant une journée d'étude sur « Nommer les dieux en Syrie. Paysages onomastiques et dynamiques religieuses » en juin 2021. Toute notre gratitude va aux intervenants de cette journée et aux auteurs des textes que nous publions ici, ainsi qu'aux évaluateurs qui ont permis de les revoir et de les améliorer. Nous saluons aussi l'hospitalité de la revue *Mythos* qui nous accueille.
- 5 Pourquoi avoir choisi la Syrie pour ce sondage régional ? Diverses publications récentes ont porté sur cet espace et ses dynamiques religieuses¹⁵, mais rares sont celles qui ont prêté attention à la question des pratiques onomastiques ou qui en ont justement évalué l'importance. Or, le matériau est riche et abondant, tant en grec qu'en sémitique. Dans la base de données MAP, nous distinguons, au sein du Proche-Orient, six sous-régions : Arabie, Arabie Pétrée, Élam, Judée, Mésopotamie et Syrie. Cette dernière englobe donc un vaste territoire, correspondant en gros à la province romaine de Syrie qui englobe notamment des territoires aussi différents que la Phénicie, certaines villes de la Décapole, la Commagène et la vallée de l'Euphrate. L'enregistrement des séquences onomastiques divines est presque complet désormais : on compte actuellement 924 sources relevant de la sous-région syrienne, dont 537 sont en langue grecque et 387 en sémitique ; les attestations sont au nombre de 1172, y compris les attestations bilingues (sémitique/grec, ou parfois incluant le latin), dont 663 en grec (tout ou partiellement) et 599 en sémitique (tout ou partiellement)¹⁶. Près de 700 éléments onomastiques différents sont mobilisés pour former ces attestations, dont 526 en grec et 174 en sémitique. Il va de soi que tous ne le sont pas de la même manière : d'une part, certains éléments sont très fréquemment utilisés, dans la longue durée et sur tout le territoire syrien, d'autres sont rares, parfois même des *hapax*¹⁷ (dans l'état actuel de l'enregistrement et des découvertes) ; d'autre part, les

agencements de ces éléments sont très variables puisqu'ils vont de courtes séquences à deux éléments (431, soit près de 37% des cas), très souvent un seul nom propre divin (théonyme) et une épithète ou un substantif le qualifiant, à des séquences bien plus longues allant jusqu'à 143 éléments dans une tablette de malédiction provenant d'Antioche, la plus longue de toute la base de données MAP.

- 6 On comprend aisément que la typologie des documents constitue un critère essentiel pour appréhender les stratégies de dénomination et appellation/convocation des dieux. Parmi les éléments les plus fréquemment sollicités, on ne sera pas surpris de voir émerger Zeus¹⁸, présent dans 185 attestations, dont 159 le voit nommé seul, tandis que, dans 21 cas, il est associé à une seule autre puissance divine, comme Héra, Sélamanès, Apis, un « Dieu égyptien », etc. Athéna n'apparaît que 15 fois, Apollon 14 fois, Héraclès 11 fois, Aphrodite 10 fois, Leucothéa 9 fois, Artémis 8 fois, Arès 7 fois, Isis 5 fois, Sarapis 4 fois¹⁹, comme Dionysos ; Bèlos est mentionné en grec 13 fois. On note aussi des absences : Héphaïstos, Hestia, Hécate, Déméter, Léto, etc. Dans une zone pourtant fortement orientée vers l'espace maritime, Poséidon n'apparaît que très rarement. Cela dit, les éléments qui sont de loin les plus régulièrement utilisés sont ceux qui, en grec comme en sémitique, ont une valeur de titre ou une portée acclamative visant à souligner le statut de l'interlocuteur divin : *theos* est utilisé à 261 reprises, *meqas* 81 fois, *kurios* 59 fois²⁰, *epèkoos* 44 fois, *hupsistos* 38 fois, *hagios* 30 fois, *despotès* 6 fois. Le registre de l'ancestralité est mis en avant dans 50 attestations²¹. Un terme de comparaison peut s'avérer utile pour éviter de tomber dans la facilité de lectures orientalisantes trop souvent impressionnistes ; en Attique, sur 2179 attestations (près du double), le terme *theos* est attesté 373 fois, *meqas* 23 fois, *kurios* 4 fois seulement, *epèkoos* 8 fois, *hupsistos* 33 fois, *despotès* 8 fois, *hagios* jamais ! L'ancestralité, quant à elle, apparaît dans 29 attestations. Ces données comparatives sont éclairantes sur certaines divergences qu'il convient ensuite d'interpréter. En sémitique, Baalat est attestée une vingtaine de fois, à Byblos, tandis que Baal est mobilisé près de 70 fois et Bel 24 fois, alors que l'épithète 'dn/'dt, « Seigneur/Dame » apparaît à 26 reprises, rb/rbt « Grand(e) », 21 fois. Le substantif 'l(h), « dieu », est de loin le plus fréquent avec 190 attestations le contenant au moins une fois.
- 7 Ces quelques données chiffrées, qu'il conviendra d'affiner et d'approfondir, donnent au moins l'idée de la grande diversité de ressources onomastiques attestées en Syrie, sachant que, comme nous l'avons souligné ci-dessus, personne jamais n'a eu à disposition l'ensemble de ces données au moment de se rendre dans un sanctuaire et de choisir l'appellation la plus appropriée pour interagir avec telle ou telle divinité, telle ou telle configuration de puissances divines. Néanmoins, un éventail de traditions était, là comme ailleurs, à disposition des agents : un réseau de formes, éléments onomastiques, actions rituelles et procédures à suivre, d'images et de manières de commémorer l'acte cultuel, changeant au fil du temps et adaptés aux communautés qui les produisaient. L'ampleur des données contenues dans la base de données du projet MAP permet en tout cas d'explorer, sous toutes leurs coutures, les logiques d'interaction avec les divinités que la Syrie a abritées, dans la longue durée comme dans l'*hic et nunc* d'un document spécifique. À cet égard, la présence massive des langues sémitiques et du grec, sans oublier le latin dans quelques bilingues, donne accès à un exceptionnel laboratoire multiculturel et polyglotte, pour le moins à l'époque hellénistique et surtout romaine, qui concentre la très grande majorité des attestations. On notera que, du point de vue chronologique, les 599 attestations en langue sémitique provenant de Syrie débutent dès le X^e siècle av. n.è., avec la série des

dédicaces royales de Byblos, et s'étalent jusqu'au III^e, IV^e et même V^e siècle de notre ère à Palmyre, quoique l'inscription phénicienne la plus récente connue à ce jour, la bilingue d'Arados²², ne remonte pas au-delà de 25/24 av. n.è. Du côté grec, les plus anciennes inscriptions ne remontent pas au-delà de la fin du IV^e ou du début du III^e siècle av. n.è. et se prolongent aussi jusqu'à l'Antiquité tardive. Leur distribution dans le temps est cependant très inégale puisqu'avant l'ère chrétienne, on en compte tout au plus une soixantaine sur 662, tout le reste datant de l'ère chrétienne ou n'étant pas daté. On constate ainsi que, si les paramètres spatiaux ont un poids indéniable, les évolutions dans le temps et les biais chronologiques de la base documentaire peuvent également peser lourd dans les analyses. Un autre apport de la base de données MAP est précisément de les quantifier, donc de les objectiver.

- 8 Conscients de ce paysage fascinant et piégeux à la fois, c'est vers une Syrie plurielle, évolutive, multiculturelle que nos regards ont choisi de se tourner. Il s'agit en effet, à nos yeux, d'un terrain très prometteur pour mieux saisir les enjeux topiques et régionaux de la dénomination des dieux, en lien avec des paysages, des terroirs, des ressources, des modes de vie, des traditions, des évolutions aussi. Car travailler sur une région suppose également de prendre en compte son rayonnement et le réseau de relations qu'elle entretient. La Syrie est tout sauf un isolat : qu'il s'agisse de l'expansion phénicienne en Méditerranée au seuil de l'Âge du Fer, de la mobilité des milieux maritimes et financiers à l'époque hellénistique, de celle des caravaniers se déplaçant des rives de l'Euphrate vers les ports méditerranéens, de l'implantation des *Syrii* à Rome (*Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, dénonce Juvénal dans sa *Satire III*) ou encore des militaires romains venus de divers horizons et établis en Syrie²³, innombrables ont été les occasions d'ouvrir les sanctuaires à de multiples influences, empreintes, interférences, emprises et autres impulsions susceptibles de nourrir les dynamiques polythéistes locales et régionales.

2. La Syrie : un espace-temps complexe

- 9 Selon Pline l'Ancien, la Syrie était la *terra maxima*, la plus vaste région, affublée de plusieurs noms²⁴. Les *plurima nomina* pouvaient concerner le nom de la région elle-même autant que ses sous-parties, dont la mieux connue est la Phénicie. Chez Hérodote, Pseudo-Scylax, Strabon, Diodore et Pline, les Phéniciens habitent la Syrie²⁵. De la même manière, ces auteurs distinguent une Palestine²⁶, une Haute Syrie²⁷, située plus au nord, ou encore la *Seleukis* de Strabon²⁸, enfin une *Koilè Syria*²⁹, qui pouvait désigner à la fois les possessions lagides de Syrie à l'époque hellénistique et la Syrie entière, si le terme *koilè* est pris pour la transcription grecque de l'araméen *kl*, « tout »³⁰, et non pas le mot grec signifiant « creux ». Une foule de noms et de délimitations géographiques, qu'il serait vain de vouloir uniformiser, est donc avancée par les historiographes et géographes anciens. Notre définition souple de la Syrie, pour ce dossier, prend en considération un axe nord-sud, allant de la Cilicie à l'Égypte et l'Arabie du sud, et un axe est-ouest, allant des plateaux iraniens et de la vallée du Tigre et de l'Euphrate au bassin méditerranéen. Par sa position géopolitique de carrefour, la Syrie a connu de nombreuses vicissitudes historiques qu'il est bon de rappeler brièvement.
- 10 Dès le début du I^{er} millénaire, elle se trouve exposée aux ambitions des grands empires : assyrien, néo-babylonien, perse, avant que Grecs et Romains n'y laissent leur

empreinte. Il n'est pas utile de détailler ici ce contexte ponctué de tributs, conquêtes, sièges, traités, révoltes et répressions, qui simultanément offre une série d'opportunités en termes de circuits commerciaux et d'ouverture sur de larges espaces de transaction. Si aucune marque significative ne semble observable dans les cultes de la part des tutelles impériales jusqu'à l'arrivée d'Alexandre et l'avènement des Diadoques, par la suite les cultes se montrent plus sensibles aux dynamiques d'empire ; on mentionnera, à titre d'exemple, l'initiative royale d'Antiochos de Commagène sur le Nemrut Dağ et à Samosate, au I^{er} siècle av. n.è., qui conduit à l'apparition d'un Zeus Oromasdès³¹, renvoyant à Ahura Mazda. Dans le contexte des royaumes hellénistiques, il n'est cependant pas aisé d'évaluer l'impact religieux régional ou local des initiatives émanant d'Alexandre, puis des Lagides, enfin des Séleucides. On peut et l'on doit s'interroger, par exemple, sur la qualification de *Delphikos* appliquée à Apollon à Sidon au III^e siècle av. n.è. ou celle d'*Archegos/Archagetès* attribuée à Artémis et Apollon à Apamée et à Doura-Europos³², mais il faut résister aux explications simplistes et ne pas voir partout la main des Grecs, comme si les populations locales avaient subi, passivement, une « hellénisation » imposée selon un mouvement *top down*, comme on dit parfois³³. À l'inverse nombreux sont, à bien observer les sources, les processus *bottom up* qui donnent à voir des formes innovantes d'agentivité face à une offre religieuse plus diversifiée et parfaitement compatible. C'est le cas dans la ville décapolitaine de Skythopolis, la moderne Beth She'an, englobée dans le royaume lagide jusqu'en 200 av. n.è., lorsque s'impose la domination séleucide sous Antiochos III, selon le témoignage de Polybe³⁴. À travers les sources d'époque impériale, on perçoit l'effort réalisé pour se façonner en tant que ville grecque sur le modèle séleucide ; une inscription d'époque romaine (du règne de Marc Aurèle) met en avant le titre de « [...] (seigneur) des habitants de Nysa, appelée aussi Skythopolis, sacrée et inviolable parmi les *poleis* grecques de Koilè-Syrie »³⁵. Cité administrativement romaine, située dans un territoire de langue araméenne et/ou hébraïque, elle s'approprie délibérément des « histoires grecques », tout en conservant, dans le nom de Skythopolis, une référence à « la ville des Scythes », qui implique le multiculturalisme. Quant au nom de Nysa, probablement dérivé de noms dynastiques séleucides, il est refunctionalisé à l'époque romaine comme nom de la nourrice de Dionysos enfant, qui s'adosse à un culte honorant Dionysos fondateur³⁶. Des dynamiques obliques se produisent ainsi (à la fois *top down* et *bottom up*), qui voient l'agentivité royale et les stratégies locales dialoguer dans la construction identitaire de la *polis* à travers la mise en exergue de son passé au présent.

- 11 L'avantage de travailler sur le temps long, en prêtant attention aux respirations régulières comme aux accélérations, spasmes ou crispations, bref aux événements singuliers – tel le voyage à Pouzzoles, au II^e siècle de n.è., du dieu saint de Sarepta³⁷, visé, dès le III^e siècle av. n.è., à Sarepta même, dans une dédicace par la formule *l'dny l'lm hqdš*, « à mon Seigneur au dieu saint »³⁸ – réside justement dans le fait de ne pas aplatir les données sur un horizon uniforme et de se tenir à distance des lectures évolutionnistes, excessivement linéaires. Ainsi, dans le dossier qui suit, Achim Lichtenberger analyse-t-il un type monétaire d'Héraclès jeune, attesté à Tyr à la fin du II^e siècle av. n.è., qui pourrait trouver son origine dans le monnayage d'époque alexandrine. Dans la même veine, on voit, à l'époque impériale romaine, sur le monnayage provincial de Phénicie, refluer une imagerie renvoyant aux récits partagés par les Phéniciens et les Grecs, relatifs à Cadmos, Europe, Didon, Pygmalion, Héraclès, la découverte du murex, la transmission de l'alphabet, bref les gloires du

passé remises au goût du jour dans un contexte désormais global qui fait des Phéniciens, cousins des Grecs, les héros anciens d'un monde connecté. Cadmos et Europe sont loués comme le trait d'union entre la Phénicie et la Grèce ; Didon, entre la Phénicie et Carthage ; Héraclès, quant à lui, est le héros-dieu qui parcourt tout l'arc méditerranéen, de Tyr à Gadès.

- 12 L'espace et le temps sont donc deux coordonnées fondamentales pour penser et nommer les dieux dans une cadre profondément évolutif et créatif, même quand il s'agit de valoriser les traditions et l'ancestralité, ou d'inscrire les puissances divines dans un cadre de référence à plusieurs entrées et à géométrie variable.
- 13 Un troisième facteur qui nous permet d'avoir un regard en trois dimensions sur cette région est celui des langues et des écritures. La documentation proche-orientale est, à cet égard, hétérogène et notre connaissance des langues parlées reste faible. Dans les textes, même si l'araméen, le phénicien, l'hébreu, le nabatéen, plus tard le syriaque sont bien attestés, le grec, bien plus que le latin, s'impose comme langue de l'écrit dans la majorité des régions du Proche-Orient. Les choix linguistiques s'opèrent, semble-t-il, différemment selon les espaces et les périodes. Ainsi, si l'on s'intéresse au syriaque et au nabatéen, ces langues/écritures n'apparaissent, de manière significative, pas avant le II^e siècle de n.è., dans des régions circonscrites : la première en Syrie septentrionale et centrale, la seconde dans le Sud et en Transjordanie, ce qui n'empêche pas que, même dans ces régions, le grec soit dominant. Au fil du temps, même ceux qui portent des noms sémitiques utilisent le grec à l'écrit. S'agissait-il là d'un signe d'appartenance aux classes sociales les plus aisées ? Ou le grec était-il ressenti comme la langue de l'administration et de la politique, donc des cultes civiques ? Parmi les facteurs à considérer, en plus des coordonnées linguistiques, il faut aussi mentionner la discontinuité chronologique et géographique des données épigraphiques disponibles.
- 14 Il n'existe quasiment aucune ville pour laquelle son entière histoire serait couverte par les textes, qui plus est de manière homogène. En particulier, à l'époque hellénistique, le nombre d'inscriptions grecques est très limité, notamment si l'on le compare à d'autres régions, comme l'Asie Mineure, l'Égypte ou la Grèce. Par ailleurs, la plupart des textes provient de l'administration séleucide, qui constitue le principal vecteur de diffusion du recours au grec. C'est sans doute après l'arrivée de Pompée que, dans les villes de l'arrière-pays syrien, l'habitus épigraphique grec se répand, probablement en concomitance avec la monumentalisation des villes (Palmyre, Doura, Gerasa, etc.)³⁹. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, l'époque romaine voit l'essor des textes écrits en langue grecque, et non pas en langue latine, celle-ci restant marginale, sauf dans des cas ciblés comme la colonie romaine de Béryte⁴⁰. Néanmoins, le latin est en vogue en contexte militaire et dans le cadre du fonctionnement des institutions politiques, sans oublier les épitaphes de soldats.
- 15 Finalement, même si l'épigraphie constitue notre gisement principal pour l'étude de l'onomastique divine, d'autres sources, comme les légendes monétaires, ou les représentations iconographiques (statues, reliefs, peintures, mosaïques), sans oublier les données issues des environnements et paysages (architecturaux et naturels), viennent enrichir notre connaissance.

3. Dieux d'ici, dieux d'ailleurs : quelles stratégies ?

- 16 Aborder les questions de dénomination des dieux à travers une coupe régionale ou locale revient à interroger les modes d'inscription des dieux dans l'espace et les processus d'appropriation que ceux-ci impliquent. Dans près de 200 attestations, sémitiques et grecques (sur 1172, soit 17% des cas), c'est en ayant recours à un toponyme que l'on rattache un ou des dieux à un ou des lieux. Si l'on s'intéresse aux catégorisations des éléments onomastiques de la base de données et si l'on prend en compte ceux qui relève des catégories « Espace », « Mobilité » et « Limite/Passage », on atteint 350 attestations composées au moyen de ces éléments, soit quasiment 30%. Ces chiffres confirment une tendance lourde, que l'on observe dans toutes les régions : la manière la plus fréquente de qualifier une puissance divine, c'est de la rattacher à un espace (toponymique, topographique) au sens large. Or un toponyme appliqué à une puissance divine peut véhiculer divers registres de références⁴¹ : il peut renvoyer à des paysages et des ressources, à des itinéraires et des parcours, donc à des expériences sensorielles et mémorielles ; un toponyme peut receler la mémoire d'un lieu et évoquer des ancêtres lointains, des événements marquants, comme la fondation d'une ville, des conflits plus ou moins résolus, des populations qui y ont laissé une trace, des dieux, des héros en lien avec des récits situés dans ces lieux. Bref, un toponyme peut renvoyer à toute une stratification sémantique ; être le « Baal de Tyr », la « Baalat de Byblos », « la Tychè de Doura » ou « le dieu Zeus du village d'Ornéa »⁴², c'est bien plus que fournir des données géolocalisées.
- 17 Relier les dieux à des ethnonymes, des noms de peuples, de tribus, de communautés villageoises, est une autre pratique fréquente, qui mérite quelques mots de commentaire. Car, si les toponymes appliqués à des dieux peuvent être utilisés pour leur lieu d'origine mais aussi pour diverses filiales (l'appellation « celui qui veille sur Tyr/le Rocher » est attestée, pour Melqart, à Ibiza et en Sardaigne⁴³), au contraire, le recours aux ethnonymes est caractéristique, comme le montre ici-même N. Andrade, d'un regard extérieur. Parler de la « déesse syrienne » suppose une imputation venant de populations grecques, ou romaines, qui identifient de la sorte des territoires et des traditions, notamment culturelles, qui ne sont pas les leurs. C'est une autre façon, de l'extérieur et non de l'intérieur, comme c'est le cas pour les toponymes, de désigner et singulariser un dieu, en lien avec un espace lointain et un groupe social étranger.
- 18 Ces phénomènes rappellent en tout cas que le dieu est avant tout le protecteur d'une communauté, même si celle-ci est itinérante. À Palmyre, en 85 de n.è.⁴⁴, Shamash, le dieu solaire, est défini comme « le dieu de la maison de nos pères » dans une dédicace en araméen (*lšmš 'lh byt 'bhwn*), tout comme à Emèse est attesté à trois reprises le « grand dieu des Nazaléens » (*θεῶν μεγάλῳ Ναζαλῶν*)⁴⁵. L'espace, le temps, les hommes et les dieux sont indissolublement liés. Cette relation forte trouve parfois son origine dans l'initiative d'un homme qui fonde un sanctuaire, crée une caisse sacrée pour alimenter un culte mis au service de toute la communauté ; on parle alors du dieu d'un tel, non pas qu'il soit son dieu personnel, son *daimôn* à la façon de Socrate, mais simplement parce qu'on garde le souvenir d'un geste fondateur : construction, donation, service du dieu. Ces dieux de X, récemment explorés à l'échelle de la Méditerranée dans le cadre d'un colloque qui s'est tenu en 2021⁴⁶, sont bien attestés en Syrie : le dieu d'Aumos, le dieu d'Arcésilaos, le dieu d'Akeiras, le dieu de Rabbos, la déesse de Moithos, etc. Notables locaux, ces personnages ne nous sont en général pas

connus par ailleurs ; cependant, dans le cas d'« Allat, mère des dieux de notre Seigneur Rabbel » (*l 'lt' m 'lhy' dy mr' n' rb' l*⁴⁷), attestée sur un autel provenant de Salkhad portant une inscription nabatéenne, il s'agit d'une déesse dynastique, celle du roi des Nabatéens Rabbel I^{er} ou Rabbel II. On renoue ainsi, en quelque sorte, avec une tradition très ancienne dont témoigne, dès le IX^e siècle av.n.è., l'inscription phénicienne de Sam'al, datée de 830-825 av. n.è., qui contient une formule de malédiction mobilisant « Baal Hammon qui appartient à BMH⁴⁸ et Rakib-El, Baal de la dynastie »⁴⁹.

- 19 Dans certains cas, la divinité désignée par référence à un lieu, une communauté ou un individu, porte un nom propre (Allat, Dushara, Leucothéa, Eshmun, etc.), mais très fréquemment, on s'adresse à elle comme « le dieu/la déesse de... », ce qui fait dire, à tort, à certains commentateurs que l'on a affaire à un « dieu anonyme ». Il s'agit là d'une question délicate qui engage la conception même que l'on se fait du nom⁵⁰ et de ses usages théologiques. La notion de dieu anonyme, qui renvoie à un arrière-plan juif et à l'interdit de prononcer le nom de dieu, risque de suggérer, chez ceux qui ont forgé et utilisé cette appellation, des intentions et stratégies de contournement qui me semblent inexistantes. Aucun interdit, il faut le rappeler, ne pèse sur les noms divins dans les religions antiques, à l'exception du judaïsme. L'origine, la portée, la justesse, l'efficacité et la pluralité des théonymes *largo sensu* font déjà l'objet de débats intenses chez les Anciens – on songera au livre II d'Hérodote déjà, qui les fait largement venir d'Égypte⁵¹, et surtout au *Cratyle* de Platon⁵², puis à Porphyre et Proclus – mais il n'est jamais question d'une retenue qui obligerait les agents du culte à « masquer » le vrai nom du ou des dieu(x), même si l'on impute aux noms divins, en contextes rituels, une puissance pragmatique indéniable, voire redoutable. Aucun interdit non plus dans le monde phénicien où des appellations comme Baalat de Byblos ou Baal de Sidon ne sont en aucun cas des désignations anonymes. Anna Zernecke a écrit sur le cas de la Dame de Byblos des pages éclairantes⁵³ : cette appellation, ce « nom parlant » ou « nom transparent », comme on dit parfois, n'a rien d'anonyme ; elle désigne la déesse comme la Maîtresse du royaume, de sa population et de son territoire. Que certains aient pu l'appeler aussi Ashtart ou Astarté n'induit pas un statut prétendument « mystique » ou « anonyme » pour le nom divin « Baalat de Byblos », bien plus largement attesté. Car en Syrie comme en Grèce, nous sommes en terres de polyonymie. Or, les noms parlants, comme l'a noté Fabio Porzia, sont très nombreux au Levant⁵⁴ :

« Parmi les divinités levantines, les noms parlants sont bien attestés. Dans la religion araméenne, on rencontre par exemple le dieu Rakib-'El, 'cocher de 'El'. Dans le monde phénico-punique également, on retrouve des divinités dont les noms sont liés à des racines assez claires : l'huile pour Ešmoun, la guérison pour Šadrapha ; sans parler des nombreux dieu-soleil, dieu-lune, etc. présents dans beaucoup de panthéons. Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'une étymologie générale du nom qui est pleinement intelligible mais d'une étymologie pour ainsi dire « substantielle », c'est-à-dire qui caractérise la divinité en tant que telle et qui en définit le champ d'action et le contexte d'invocation. »

- 20 La distinction rigide entre nom propre et nom commun, dans les langues sémitiques, s'avère problématique dès lors qu'on s'intéresse aux noms divins, souvent formés au moyen de termes comme *'l* « dieu » ou *b'l* « seigneur » ; de même l'opposition entre théonyme et épithète/épiclese s'adapte mal à la structure des noms divins sémitiques. Il faut donc s'affranchir de ces catégories et reconsidérer, à nouveaux frais, l'onomastique divine ; c'est pourquoi, au sein du projet MAP, on considère toute « brique » servant à construire un nom divin comme un « élément » onomastique divin et l'on analyse, comme une attestation onomastique divine, toute séquence de deux

éléments minimum, sans faire de distinction entre les noms propres et les noms communs. C'est pourquoi des appellations comme « dieu d'Aumos », « Celui dont le nom est béni pour toujours », « Notre Seigneur et la Dame et le Fils de nos Seigneurs » ou encore « le dieu saint de Sarepta » ne cachent rien qu'il faille découvrir, rien de secret, rien d'indicible ; ce sont des constructions onomastiques, souvent avalisées par des traditions et des usages au quotidien, qui disent ce qu'une puissance divine est aux yeux des acteurs du culte dans un contexte donné.

- 21 Nommer une divinité par le biais d'un toponyme ou d'un ethnonyme ne répond pas seulement à une sorte de « labellisation », à une « appellation d'origine contrôlée », bref à une appropriation locale ou régionale ; ce peut aussi être une manière de désigner des dieux étrangers, des dieux d'ailleurs, des dieux des autres, objets, eux aussi, d'implantations locales, souvent multiples, bref intégrés dans des circuits de mobilité, parfois à l'échelle globale. Ces processus, que l'on désigne parfois sous le vocable de « glocalisation »⁵⁵, viennent complexifier le lien entre les dieux et les lieux. Il ne s'agit pas nécessairement d'une simple équation, mais plutôt d'un réseau qui voit un toponyme accompagner une divinité dans divers contextes et assumer, dès lors, une portée sensiblement différente⁵⁶. Le dieu d'Héliopolis-Baalbek, qui était sans doute originellement un Baal topique, a connu, sous le nom de Zeus ou de Jupiter Héliopolitain une diffusion remarquable⁵⁷. En témoignent des séquences onomastiques divines qui associent cette appellation à d'autres éléments, comme dans la dédicace provenant de Judée (du Carmel très précisément) : Διὶ Ἡλιοπολείτῃ Καρμηλῶ, « à Zeus Héliopolitain du Carmel »⁵⁸. De même, on conserve à Lapéthos, dans l'île de Chypre, une dédicace phénicienne datant de la deuxième moitié du IV^e siècle av. n.è. et visant une configuration de dieux tout à fait originale comprenant Melqart, Osiris à Lapéthos, Astarté à Lapéthos et les dieux de Byblos qui (sont) à Lapéthos ; seul Melqart n'est pas associé à une localisation les dieux de Byblos étant doublement localisés, selon leur origine et selon leur implantation secondaire. Dans le cas du Zeus/Jupiter Héliopolitain, l'épithète toponymique finit par désigner un type divin, y compris iconographique, comme dans le cas de l'Artémis d'Éphèse, objet d'innombrables appropriations locales. Ainsi, les monnaies de Colophon donnent-elles à voir un type iconographique analogue à celui d'Éphèse pourtant en lien avec Artémis *Claria Colôphonia*, définie par une double assignation toponymique qu'il convient de décoder⁵⁹. Le cas de la *thea Syria/dea Syria* est à cet égard tout à fait éclairant, comme le montre N. Andrade dans ce dossier : à Délos, c'est d'abord le couple syrien Atargatis – Hadad qui s'implante comme tel et reçoit donc, en grec, des hommages essentiellement de la part de personnes issues de la diaspora syrienne en Méditerranée avant que, à la faveur de l'emprise grandissante d'Athènes sur l'île et sur ce culte, les prêtres syriens soient remplacés par des prêtres athéniens et la déesse désormais nommée *Hagnè Aphroditè*, « Pure Aphrodite », parfois qualifiée de *thea Syria*, déesse syrienne dans le regard de ceux qui ne sont pas Syriens, précisément. Les stratégies de dénomination sont donc flexibles ; c'est pourquoi elles sont si instructives.

- 22 Le même parcours d'assimilation et de transformation se produit pour l'un des dieux « syriens » les mieux connus, Jupiter Dolichenus, en grec très souvent Zeus ou Theos Dolichênos. Tout au long de son histoire, il est donc désigné comme le dieu d'une petite ville de Commagène, centre de culte depuis au moins l'Âge du Bronze, qui, à l'époque impériale, devient un dieu global présentant des traits délibérément « orientaux », affichant l'iconographie des dieux souverains proches-orientaux, les Zeus ou Baal

locaux. Son iconographie s'est certes figée, mais sans doute moins qu'on aurait pu s'y attendre⁶⁰ ; l'image du *Smiting God* proche-oriental se trouve en effet modifiée çà et là à travers des détails. Néanmoins, le type divin (noms, iconographies, fonctions) est à ce point consolidé que, dans un bon nombre de cas, l'iconographie du *Smiting God* suffit aux chercheurs pour identifier un Jupiter Dolichenus. Bien enraciné, le processus d'identification continue à le suivre de façon plus ou moins automatique. Son culte se diffuse dans l'empire romain surtout aux II^e et III^e siècles de n.è. grâce à la mobilité des soldats, très impliqués dans la construction de réseaux sollicitant le domaine religieux. À partir de centres de rayonnement non négligeables, *in primis* en Dacie (Ampelum) et Pannonie (Aquincum et Carnuntum), les cultes dolichéniens atteignent l'Occident, où leur signification topique semble s'estomper. Dans les provinces occidentales, une resémantisation topique s'opère de sorte que Jupiter Dolichenus devient Commagenus, et cette dénomination ethnonymique ne se répand pas en dehors des provinces nord-occidentales où le culte s'enracine. C'est d'autant plus étrange que la propagande d'Antiochos I^{er} de Commagène visait à construire un royaume identitaire, où sur le Nemrud Dag la « Commagène, ma patrie fertile » obtient bien un trône parmi les dieux souverains. Le culte d'un dieu local peut dès lors, au fil du temps, se transformer dans un culte global et englober une région ou un pays entier ; le cas de la *thea Syria* appelée « des Hiéropolitains » à Kafr Hahwar le montre bien⁶¹. Dans ces deux cas, le processus est inversé et le jeu d'échelles est sensiblement différent, puisque l'on passe d'un centre de culte (Dolichè) à une région (Commagène) et d'une région (la Syrie) à un centre de culte (Hiéropolis). Pendant ce temps, dans son lieu d'origine, à Dolichè, le dieu semble maintenir son statut de dieu souverain local ; il se diffuse d'ailleurs avec parcimonie en Syrie même, notamment à Doura-Europos où un Dolichenum conserve plusieurs dédicaces ne se limitant pas au seul Dolichenos (ici appelé *theos*) mais impliquant d'autres divinités comme le dieu-*patchwork* « Zeus Hélios Mithras Hagios Hypsistos Epèkoos Tourmasgadès »⁶².

- 23 Enfin, les réseaux de divinités qui se construisent dans le culte et autour autorisent plusieurs observations portant sur l'agentivité en matière religieuse. Si l'interaction avec les dieux la plus fréquemment attestée est celle qui consiste à accomplir une offrande pour demander un bienfait ou remercier d'une aide reçue, les inscriptions funéraires ont également une place au sein de l'épigraphie proche-orientale ; elles orientent vers la sphère de la mort, donc du passage, de l'accueil du défunt par des divinités compétentes dans ce champ. D'un point de vue sociologique, parmi les dédicants, les soldats sont les plus nombreux ; ils ont souvent l'habitude de renseigner leur nom et leur légion d'appartenance, en particulier dans la région d'Hégra. L'étude de l'agentivité des hommes envers les dieux, qui constitue un pan important des recherches menées au sein du projet MAP⁶³, révèle en vérité toute une panoplie de stratégies, comme pour l'ancrage des dieux dans l'espace. On découvre également différentes échelles et formes d'engagement civique ou politique dans la longue durée considérée : parfois, on est face à une agentivité royale ou impériale, ou alors c'est une ville à part entière (*polis*) qui prend l'initiative ; on croise aussi des *ethnè* ou des organes de la vie politique (*boulai* ou *proboulai*), sans oublier les associations dont l'encadrement reste mal connu, comme c'est le cas pour « l'hétairie du *hammana* de Zeus » (ou bien de Zeus-*hammana*) dans une inscription de Gerasa⁶⁴. Enfin nombreuses sont les familles et les individus qui agissent pour leur compte en sollicitant la protection des dieux pour eux-mêmes.

4. Des tropismes syriens, entre mer et montagne

- 24 En dépit de sa diversité intrinsèque, la Syrie est assurément un espace projeté vers la Méditerranée ; sa façade maritime abrite des centres urbains de première importance, notamment les petits royaumes phéniciens, dont on connaît le dynamisme, à toutes les époques. Or, l'espace marin est largement perçu, dans l'Antiquité, comme le lieu de tous les dangers : tempêtes ou absence de vent, courants marins, écueils, orientation difficile, pirates... La prise de risque s'accompagne souvent d'un appel aux dieux. Comment nommer les dieux en Syrie s'accommode-t-il de cette dimension méditerranéenne ?
- 25 Poséidon est peu attesté, avec une qualification du moins, en Syrie : à deux reprises seulement⁶⁵. De même, en sémitique, le terme *ym*, désignant la mer, n'est jamais associé à une divinité de l'espace syrien. En revanche, ce qui est pris en charge par les séquences onomastiques, c'est la maîtrise du ciel en lien avec la navigation, comme c'est le cas dans le célèbre traité conclu, ou plus exactement imposé vers 675 av. n.è. par le roi assyrien Assarhaddon à son homologue tyrien, Baal⁶⁶. Le premier trio de divinités phéniciennes mentionné dans les malédictions destinées à garantir le respect des accords, est formé par Baal Shamêm, le « Maître des Cieux », Baal Malagê, le « Maître des Traversées ou des Ports », et Baal Saphon, la « Maître du (mont) Saphon » ou « du (vent du) Nord »⁶⁷, qui doivent, en cas de félonie, soulever un vent néfaste et une tempête furieuse contre les navires, défaire les amarrages, déraciner les arbres et déchaîner une vague gigantesque capable de couler les navires en mer. D'ailleurs, lorsque dans l'île de Délos, les Ascalonites émigrés, dans leur petit sanctuaire ancestral édifié sur la colline du Cynthe sans doute par le richissime banquier Philostrate, se tournent vers leurs dieux⁶⁸, ils les appellent tantôt Zeus *Ourios*⁶⁹, tantôt Poséidon *Askalônitès*⁷⁰, sans oublier *Astarté Palaistinè Ourania Aphrodité*⁷¹ ou *Astarté Palaistinè Aphrodité Ourania*⁷², en association avec Zeus *Ourios*, l'un et l'autre qualifiés de *theoi epèkooi*, « dieux qui écoutent ». Ces séquences onomastiques attirent notre attention sur le fait que les éléments onomastiques toponymiques acquièrent aisément une coloration fonctionnelle en lien avec les espaces pris en charge : là où Zeus n'est pas rattaché à un espace précis, mais plutôt au vent favorable dont il a le contrôle, Poséidon est désigné comme le dieu d'Ascalon et Astarté comme la déesse de la Palestine, tout en affichant sa maîtrise du ciel (en tant que fille d'Ouranos) et sa capacité, avec Zeus, de prêter attention aux requêtes de ceux qui font appel à eux. L'implantation d'une divinité et son ubiquité déterminent donc des champs et des modes d'action, des *timai* et des *technai*, dirait-on en grec. Le Baal du mont Saphon, en phénicien, et déjà en ugaritique où il est aussi nommé Haddu, est clairement un dieu des hauteurs, qui, depuis le sommet qu'il occupe sur le Djebel el-Akra, dans l'arrière-pays nord-syrien, chevauche les nuages et domine le ciel, manie la foudre, lance la pluie, surveille la mer et orchestre les vents. La qualification de *špn*, qui renvoie bien à un toponyme, charrie donc tout un imaginaire, que dévoile l'hymne ugaritique à Baal⁷³.
- 26 Les dieux ont donc une relation à l'espace dont il ne faut pas sous-estimer la profondeur. Dans son ouvrage intitulé *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*⁷⁴, Mark Smith a judicieusement mis en avant les jeux d'échelle qui affectent les représentations discursives du corps divin, à la fois humain, ou pour le moins anthropomorphisé, surhumain dans sa dimension liturgique, cosmique aussi, donc universel, voire inaccessible à l'expérience humaine. Ces diverses

dimensions spatiales, qui s'expriment dans des textes et des images, des noms et des récits, construisent le statut divin de ces êtres supérieurs qui ont la capacité, comme dirait Jonathan Z. Smith, d'être à la fois *here*, *there* et *anywhere*⁷⁵, dans une relation à l'espace *sui generis* qui les distingue des hommes, ces primates bipèdes. Le divin engendre les espaces et en même temps les occupe par sa présence ou présentification : une séquence onomastique provenant de Pétra met en scène le voyage de plusieurs dieux, une collectivité divine (*theoi*) qui se distingue des autres par le voyage accompli depuis une terre étrangère jusqu'à Pétra (« Aux dieux à ceux qui débarquent d'une terre étrangère ici, en direction de Pétra »)⁷⁶. Le verbe *κατάγω* sollicite le domaine maritime ; ils ont débarqué en direction de Pétra, ce qui souligne non seulement l'origine étrangère, mais aussi la mobilité des dieux⁷⁷. Ils peuvent à la fois se fixer *here*, *there and anywhere*, mais ils peuvent aussi *arriver* et *partir* tout en restant omniprésents.

27 La dimension maritime de l'espace syrien est donc solidaire d'autres espaces, comme le désert ou la montagne ; elle renvoie à la navigation, certes, mais aussi au commerce, à diverses formes de diaspora et à des enjeux géopolitiques. Une divinité comme Melqart, le *B'ī Šr*, « Maître de Tyr/du Rocher », n'est pas non plus étranger, loin de là, à ces enjeux, pas plus qu'Ashtart, qui est destinataire, dans une bilingue gréco-phénicienne, retrouvée à Cos et émanant du fils du roi de Sidon, Diotimos, d'une construction « pour les gens de mer »⁷⁸. Dans une relation de proximité avec Astarté, du côté grec, on rencontre aussi Leucothéa, dont l'implantation à Tyr et surtout dans le Liban demeure surprenante pour une déesse liée au milieu marin⁷⁹. Et l'on pourrait encore évoquer les Dioscures, qualifiés de sauveurs à Tyr ou Isis, qualifiée de *Pharia* à Balanée, sans oublier, pour la navigation fluviale, « la Grande Tychè de l'Euphrate » qui, à Doura, favorise la navigation⁸⁰.

28 Tout comme la mer, la montagne constitue un élément incontournable du paysage syrien, la présence de hauts-lieux stimulant l'association entre hauteur et divin, entre espace situé au-dessus de la terre et dimension extra-corporelle. De fait, en Syrie la présence d'un dieu de la montagne se manifeste presque toujours aux alentours d'un massif ou près d'une montagne/colline, en particulier dans le Liban et l'Antiliban, et en Antiochène. Deux discours se construisent autour de la montagne comme élément du paysage religieux : un discours topographique, à travers des noms divins composés sur des noms communs très souvent descriptifs, et un discours toponymique, quand un nom divin interagit avec le paysage. Bien sûr ces deux modalités peuvent coexister, sans distinctions nettes, en particulier lorsque les confins entre nom propre et nom commun deviennent flous. Théodoret (393-458 environ de n.è.), évêque de Cyr et auteur de *l'Histoire Philothée*, décrit le Sheikh Barakat par ces mots : « Il est une montagne élevée, située à l'est d'Antioche et à l'ouest de Bérée, qui surplombe les montagnes avoisinantes et dont le sommet en son extrémité affecte la forme d'un cône ; *sa hauteur lui a valu son nom, puisque les gens du pays ont coutume de l'appeler Koryphè* »⁸¹. Malgré sa nature de nom commun, *Koryphè* est bien ici un nom propre, mais pour Théodoret, qui connaît le grec, il garde une certaine ambiguïté. Les Zeus *Koryphaios*, *Akraios*, *Tourbarachos* (« la montagne bénie »), se situent, de manière transversale, entre les deux catégories. De fait, l'exploitation du paysage montagneux en tant que lieu du divin est bien plus ancienne que les dénominations mentionnées. Dès l'empire hittite, des figures divines de *Storm God* présentant un corps mi-humain mi-montagne explorent la métaphore du dieu qui est à la fois humain et rocheux. C'est pourquoi on les appelle *Mountain Gods*, puisqu'ils constituent l'élément divin sur lequel s'appuie le pouvoir du dieu suprême, dont la résidence est sur la montagne. Se rattachent à ces

représentations les *Mountain Gods* bien conservés et récemment découverts à 'Ain Dara⁸², un temple construit entre 1250 et 1000 avant n.è. Ils sont représentés dans l'antecella et sur le podium du temple, le torse et la tête de face, les pieds de profil, vêtus d'une jupe longue, formée de rangées de briques ou de roches.

- 29 La création d'un paysage religieux et la production de dénominations divines passent à travers la notion d'élévation que les hauteurs infèrent et si, dans le cas des noms topographiques, la description donnée par le nom lui-même peut suffire à la compréhension, pour les toponymes, on compte davantage sur leur contextualisation : dans une dédicace à Zeus Héliopolitain Karmelos (Διὶ Ἡλιοπολείτη Καρμήλω) due à un colon de Césarée, on entrevoit la correspondance entre le lieu et le dieu, qualifié de Karmelos, c'est-à-dire le nom-même de la montagne (le Mont Carmel) et non un adjectif dérivé. Ce qui est suggéré, *in nuce*, dans l'inscription, Tacite l'exprime avec force dans un passage des *Histoires* mentionnant la montagne : le nom de *Carmelus* désigne à la fois la montagne et le dieu (*ita vocant montem deumque*)⁸³.
- 30 Si les noms et les images permettent de dégager plusieurs portraits de divinités de la montagne qui gèrent le territoire et le protègent, tout comme ils contrôlent les phénomènes atmosphériques, la montagne est aussi un lieu de souveraineté : dans le *Cycle de Baal*, un ensemble de tablettes daté du Bronze Récent, les dieux Baal, Anat et El habitent les montagnes – pas exclusivement les sommets, mais également les vallons autour – et virtuellement n'entrent pas en contact avec les villes et les humains, la communication entre eux se fait en voyageant d'un sommet à l'autre⁸⁴. Contrairement aux lieux de culte civiques, ceux qui impliquent les montagnes soulignent aussi l'écart entre les espaces de la vie humaine collective, qui se déroule en bas, dans les villes et les villages, et l'existence des dieux qui se situe dans les nuages.

5. Monde sémitique et monde grec : quel dialogue ?

- 31 Le choix de la Syrie a aussi été dicté, comme nous l'avons dit d'entrée de jeu, par l'orientation comparatiste du projet MAP. Or, sur ce plan, la Syrie offre un remarquable observatoire pour scruter les dynamiques mettant en relation les appellations sémitiques et les appellations grecques des puissances divines. Soulignons d'emblée que, dans l'espace syrien, tout n'est pas multiculturel ; de la même façon qu'il ne faut pas imaginer, dans l'Antiquité, des mondes hyperconnectés, sans cesse remodelés par des courants de globalisation massive, il serait erroné de croire que la Syrie est un immense espace de dialogue incessant. Dans bien des lieux et à bien des époques, les acteurs du culte ont puisé dans un stock limité d'éléments onomastiques relevant d'une tradition locale ou régionale, sans guère de « contamination » extérieure. Les occasions de dialogue, d'interférence, de bricolage sont limitées à certains espaces, certaines époques, certains milieux sociaux aussi, sans aucun doute. Il n'empêche que la base de données MAP contient plus de 100 inscriptions bilingues (82 araméen-grec, 6 phénicien-grec, 16 grec-latin, 5 grec-nabatéen), provenant de Palmyre bien entendu, mais aussi d'Héliopolis, Mothana, Qalaa, Berytos, Arados, Byblos, Sidon, Tyr, Baitokaikè, Niha, Oriza, Doura-Europos, El Kerasi, Seia, Bir Kdem, Toli, etc., qui constituent un matériau privilégié pour ces questions.
- 32 Par ailleurs, comme le rappelle M. Sartre dans sa conclusion, se pose également l'épineuse question de savoir à qui l'on a affaire quand on croise, dans un village syrien, une Athéna ou un Dionysos. Pendant longtemps, on a systématiquement voulu

chercher la divinité indigène qui « se cachait » derrière, ou résoudre le « syncrétisme », entendu comme le mélange de deux entités divines appartenant à deux cultures différentes. Aujourd'hui, on aborde ces cas avec beaucoup plus de prudence et l'on envisage toute une gamme d'appropriations possibles : depuis l'emprunt pur et simple d'une divinité étrangère, vénérée comme telle, jusqu'à la « traduction » d'une entité locale par un nom grec, en passant par diverses formes d'hybridation (et non pas de mélange) qui dont qu'une Athéna syrienne est une sorte de produit dérivé adapté aux besoins d'un nouvel environnement.

- 33 L'inscription bilingue phénicien-grec d'Arados⁸⁵, la trace la plus récente de recours au phénicien, datée de 25/4 av. n.è.⁸⁶, mentionne en grec Hermès Héraclès, les divinités qui patronnent le gymnase – la datation de la dédicace se fait du reste par la gymnasiarchie –, tandis qu'en phénicien Hermès est transcrit phonétiquement 'rm alors qu'Héraclès est traduit par mlqrt. Ce texte montre bien la part d'agentivité qu'ont les acteurs du culte : rien n'est automatique, rien n'est normé dans les dynamiques interculturelles. L'Hermès grec ne trouvait pas, aux yeux du dédicant, un correspondant adéquat, d'où le rendu phonétique ; par contre, le rapprochement entre Melqart et Héraclès, dont témoigne déjà Hérodote au V^e siècle av. n.è. (II, 44), qui était probablement bien plus ancien et qu'Alexandre mettra à l'honneur lors de sa conquête⁸⁷ était suffisamment ancré dans les usages pour que, même à Arados et même au gymnase, Héraclès soit en quelque sorte traduit par Melqart.
- 34 Le cas de Zeus est également très parlant : lorsqu'à Doura-Europos, en 31/2 de n.è.⁸⁸, τῶι Δεῖ κυρίωι rend l'araméen lb'[l]šmyn 'lh', on comprend que c'est un Zeus ouranien qui est ici mobilisé, un *Wettergott* ; néanmoins, lorsqu'à Palmyre, en 114 de n.è., Διὸ Ὑψίστωι καὶ Ἐπηκόωι est choisi comme équivalent grec de « Celui dont le nom est béni pour toujours », lbryk šmh l'lm', ce n'est pas le même aspect de Zeus qui est convoqué ; ici c'est le dieu cosmique, éternel, qui occupe les hautes sphères de l'univers et pourtant est à l'écoute de ceux qui sollicitent sa protection, sa bénédiction⁸⁹. On aurait tort, cependant, de penser qu'on tient là une partition claire et définitive ; les pratiques de dénomination au sein des systèmes polythéistes s'appliquent à des entités aux contours fluides et négociables. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner de croiser, à Oriza, en 134 de n.è., une dédicace lb'šmn mr' 'lm', « à Baalshamin Seigneur de l'Univers/de l'Éternité⁹⁰ » désigné en grec par Διὸ Μεγίστωι Κεραυνίωι⁹¹, donc un Zeus Très Grand Foudroyant, à savoir une séquence onomastique qui met en avant le *Wettergott*, maître des éléments atmosphériques et en même temps divinité cosmique. Ailleurs, à Bosra, Zeus est qualifié d'*epikarpios*, « Qui veille sur les récoltes »⁹², au II^e siècle de n.è., une qualification qui établit un lien fort entre le dieu ouranien qui assure la pluie et les hommes qui vivent des fruits de la terre. Cosmique et chthonien, pourrait-on presque dire, dieu de l'univers, du ciel et de l'Olympe, de la pluie et des vents, des sommets des bienfaits qui en dérivent, mais aussi dieu protecteur à l'écoute des besoins des hommes, dieu sauveur enfin, comme l'exprime la séquence Διὸ Σωτήρι καὶ Φωσφόρω, « à Zeus Sauveur et Porteur de Lumière »⁹³, la lumière de la foudre, sans doute, mais aussi la lumière qui accompagne ceux qui se tournent vers lui. Zeus de Baithmarè, de Thamaneita, de Damas, du Safa, du village d'Ornéa, de Baitokaikè, qui est à Rhésa, à Adatha, des Galazoi, Zeus ancestral, très haut, très grand, invincible, « très puissant roi »⁹⁴ et pourtant aussi très proche, à l'écoute et soucieux de faire vivre les communautés humaines, bref Zeus *Gados*, « Fortune » des hommes⁹⁵ et *kurios*, « Maître » de l'univers, seigneur d'un territoire et d'une population et bon père de famille. Un

portrait d'une amplitude remarquable, vraiment arcimbolde qui défie nos catégories de pensée et les confins excessivement marqués.

- 35 Car, plus on observe le paysage religieux de la Syrie et du monde méditerranéen en général et plus on le constate : la cartographie mentale qui nourrit ces représentations du divin ne repose décidément pas sur des territoires soigneusement dessinés et délimités, mais plutôt sur des réseaux, donc des relations, des entrelacements, des superpositions, bref des dynamiques mouvantes permettant de penser la pluralité et la complexité d'un monde divin qui ne s'impose pas, mais que l'on explore, que l'on approche, qui se décline et se diffracte. Le bricolage multiculturel appliqué aux images ne signifie pas pour autant que l'on s'affranchisse de toute contrainte. Dans le dossier relatif à Allat à Palmyre et Hatra, traité ici par Lucinda Dirven⁹⁶, on découvre le poids de la tradition ; l'image de culte originelle installée dans les temples de la déesse constitue une sorte de marque de fabrique qui évolue peu et résiste, peut-on même penser, aux modèles alternatifs venus d'ailleurs. Cependant, sur ce plan aussi, il convient de ne pas généraliser : à Hatra, si Allat, dans son sanctuaire, n'accueille guère de traits iconographiques grecs, la déesse Isharbel, elle, adopte l'image de l'Athéna grecque, tandis qu'à Palmyre, Allat finit par être objet de dédicaces sous le nom d'Athéna, sans que son iconographie traditionnelle n'en soit affectée. Ce cas particulier invite à approfondir la question du lien entre le nom et l'image, en tout cas l'image de culte, dotée d'un statut particulier en tant que présentification de la puissance divine dans son lieu de résidence. La réponse aux stimuli venant du monde grec, même en pleine période impériale romaine, reste variable en fonction des contextes, des agents, des circonstances. Ainsi, Lucien, dans le *de Dea Syria*⁹⁷, s'amuse-t-il avec les noms et les images lorsqu'il écrit (§1) au sujet d'Hiéropolis que la polis de Syrie est *hirê*, « sacrée », à *Hêrê* qualifiée d'*Assyriê*. Le rapprochement entre *hirê* et *Hêrê* intrigue d'emblée le lecteur, sans compter que la déesse serait assyrienne. Jamais, il ne désigne la déesse locale du nom d'Atargatis ni de celui de *thea Syria* ; il n'est question de que Derkéto. Au moment de décrire les statues de culte placées dans le temple (§ 31), Lucien parle d'Héra et de Zeus, mais précise « qu'ils appellent d'un nom différent », en se gardant bien de transmettre ces appellations locales (si « ils » désigne bien les gens du cru). Quant aux images, en or, elles montrent Héra assise sur des lions et Zeus sur des taureaux. Lucien commente alors :

« Et, de fait, l'effigie de Zeus lui ressemble en tout point, par le visage, les vêtements et la posture, et tu ne pourrais, même en voulant, l'identifier autrement. Quant à Héra, en l'observant bien, elle apparaît dotée d'une forme aux multiples figures. Car, si l'ensemble, sans le moindre doute, est bien Héra, elle a aussi quelque chose et d'Athéna, et d'Aphrodite, et de Sélénè, et de Rhéa, et d'Artémis, et de Némésis, et des Moires. Dans une main, elle tient un sceptre et, dans l'autre, une quenouille. Sur la tête, en outre, elle porte des rayons, ainsi qu'une tour et un ruban brodé dont ils parent uniquement l'Ourania.

- 36 On touche là du doigt, dans la manière dont Lucien analyse ce qu'il a sous les yeux, ce que l'on peut entendre par bricolage dans le domaine iconographique. L'image n'a rien de syncrétique, car l'ensemble est bien Héra et non pas un mélange de toutes les divinités mentionnées par la suite ; mais l'image est composite et multi-référentielle. Un œil accoutumé à l'imagerie divine des Grecs y voit une pluralité de références qui font certainement écho aux diverses fonctions de la déesse d'Hiéropolis. Toute divinité est en somme un micro-panthéon ; ses compétences, ses modes d'action, son apparence, ses affinités la mettent nécessairement en relation, en synergie avec d'autres divinités, à des degrés variés. D'où la souplesse et la créativité dont font

preuve, dans les pratiques de représentation et de dénomination, les acteurs du culte, détenteurs de traditions, d'usages, de codes ancestraux, mais aussi ouverts à la nouveauté, aux jeux de miroir, à de subtils décalages, à des reformulations et combinaisons astucieuses aptes à parler à un public désormais plus large et plus varié.

- 37 Il est temps à présent de nous plonger dans les sept contributions que nous avons réunies, celles de Nathanael Andrade, Lucinda Dirven, Ted Kaizer, Achim Lichtenberger, Giuseppina Marano, Francesca Mazzilli, Annie Sartre-Fauriat, agrémentées d'une conclusion rédigée par Maurice Sartre. La publication imminente de nouveaux volumes des *IGLS* apportera, à n'en pas douter, de nouveaux matériaux pour approfondir notre connaissance de l'onomastique divine en Syrie.

BIBLIOGRAPHIE

- Albrecht *et alii* 2018 : J. Albrecht *et alii*, « Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach », *Religion* 48 (2018), 568-593, DOI: 10.1080/0048721X.2018.1450305.
- Aliquot 2009 : J. Aliquot, *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009. <https://doi-org.gorgone.univ-toulouse.fr/10.4000/books.ifpo.1411>.
- Andrade 2013 : N. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013.
- Bernini, Bonnet, Ducoeur 2023 : J. Bernini, C. Bonnet, G. Ducoeur (éd.), *Divine Names on the Spot IV : Nommer et représenter les dieux : approches comparatistes des attributs onomastiques et iconographiques en dialogue*, en préparation.
- Bertolino 2004 : R. Bertolino, *Corpus des inscriptions sémitiques de Doura-Europos* (Supplemento 94 Annali), Naples 2004.
- Biagetti 2020 : C. Biagetti, « Una questione di principio: come tradurre l'attributo divino ἄρχηγέτης/-ης? », *Ἔρμος - Ricerche di Storia Antica* 12 (2020), 131-157. DOI : 10.7430/HORMOS1206.
- Blömer, Lichtenberger, Raja 2015 : M. Blömer, A. Lichtenberger, R. Raja (éd.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change* (Contextualizing the sacred 4), Turnhout 2015.
- Blömer 2017 : M. Blömer, « The cult of Jupiter Dolichenus in the East », in S. Nagel, J.F. Quack, Ch. Witschel (éd.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Tübingen 2017.
- Blömer, Riedel, Versylus, Winter 2021 : M. Blömer, S. Riedel, M.J. Versylus, E. Winter (éd.), *Common dwelling place of all the Gods. Commagene in its Local, Regional and Global Hellenistic Context*, Stuttgart 2021.
- Bonnet 2015 : C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.
- Bonnet - Bricault 2016 : C. Bonnet, L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Genève 2016.

Bonnet 2019 : C. Bonnet, « De l'inattendu le dieu a découvert la voie. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux », *CRAI* 2019, 595-619.

Bonnet 2021 : C. Bonnet (dir.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021.

Bonnet 2023 : C. Bonnet, « Philostrate d'Ascalon et ses dieux : *here, there, anywhere* », in T. Galoppin, S. Lebreton, (éd.), *Divine Names on the Spot III*, en préparation.

Bonnet et alii 2018 : C. Bonnet et alii, « 'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 2018, 567-591.

Bonnet et alii 2019 : C. Bonnet et alii, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond "anthropomorphism". A survey of the field in echo to the books of M.S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34/2 (2019), 207-220.

Boulnois - Tambrun 2016 : O. Boulnois, B. Tambrun, *Les noms divins*, Paris 2016.

Briquel-Chatonnet 2019 : F. Briquel-Chatonnet, « À propos de l'inscription bilingue d'Arados », in A. Ferjaoui, T. Redissi (éd.), *La vie, la mort et la religion dans l'univers phénicien et punique*, I, Tunis 2019, 65-72.

Canivet, Leroy-Molinghen 1977 : P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie. « Histoire Philotée » I-XI Introduction, texte critique, traduction, notes*, Paris 1977.

Dietrich, Loretz 1986 : M. Dietrich, O. Loretz, « Siegesund Thronbesteigungslid Baals (KTU 1.101) », *Ugarit-Forschung* 17 (1986), 129-146.

Facella 2017 : M. Facella, « Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche », *Historika* 7 (2017), 169-198.

Foerster - Tsafir 1987 : G. Foerster, Y. Tsafir, « Nysa Scythopolis - A New Inscription and the Titles of the City on its Coins », *INJ* 9 (1986-87), 53-58.

Galoppin et alii 2022 : T. Galoppin et alii (éd.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin 2022.

Galoppin, Bonnet 2021 : T. Galoppin, C. Bonnet (éd.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts* (OBO 293), Leuven-Paris-Bristol 2021.

Galoppin, Lebreton 2023 : T. Galoppin, S. Lebreton, (éd.), *Divine Names on the Spot III*, en préparation.

Garbati 2012 : G. Garbati, « Fingere l'identità: Melqart "di/ sopra šr" », *RSF* 40 (2012), 159-174.

Gasparini, Alvar, Bonnet 2023 : V. Gasparini, C. Bonnet, J. Alvar (éd.), *My Name is Your Name. Anthroponyms as Divine Attributes in the Greco-Roman World*, en préparation.

Gatier - Seigne 2006 : P.-L. Gatier, J. Seigne, « Le hammana de Zeus à Gêrasa », *Electrum* 11 (2006), 171-189.

Hajjar 1977 : Y. Hajjar, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, 2 vol., Leiden 1977.

Hollmann 2003 : A. Hollmann, « A Curse Tablet from the Circus at Antioch », *ZPE* 145 (2003), 67-82.

Ingarao 2021 : G. Ingarao, « Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dèi greci », *Ἔρμος. Ricerche di Storia Antica* 12 (2020), 248-269.

Kaizer 2022 : T. Kaizer (éd.), *A Companion to Hellenistic and Roman Near East*, Hoboken NJ 2022.

- Kaufman 2007 : S.A. Kaufman, « The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation », *MAARAV* 14/ (2007), 7-26.
- Lebreton, Bonnet 2019 : S. Lebreton, C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms », *Kernos* 32 (2019), 267-296.
- Lichtenberger 2003 : A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archaologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003.
- Lightfoot 2003 : J. L. Lightfoot, *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford 2003.
- Lombardi 2011 : P. Lombardi, « Tirii di Puteoli e il dio santo di Sarepta. La documentazione epigrafica da una sponda all'altra del Mediterraneo », *MediterrAnt* 14 (2011), 391-432.
- Millar 1993 : F. Millar, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge – London 1993.
- Niehr – Xella 2021 : H. Niehr – P. Xella (éd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture II.1, Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven/Paris/Bristol CT 2021.
- Novak 2012 : M. Novak, « The Temple of Ain Da⁻ra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art », in *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.- 1. Mill. B.C.E.)*, Wiesbaden 2012, 41-54.
- Padovani 2018 : F. Padovani, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco, Sant Augustin* 2018.
- Pardee 1988 : D. Pardee, *Les Textes para-mythologiques de la 24 e campagne (1961) (Ras Shamra-Ougarit 4)*, Paris 1988.
- Parker 2017 : R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland 2017.
- Pirenne-Delforge 2021 : V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2021.
- Pironti, Bonnet, Lorient 2023 : G. Pironti, C. Bonnet, R. Lorient, Dossier « Les dieux en séries », *ARG* 25 (2023), sous presse.
- Porzia 2020 : F. Porzia, « Noms de dieux et théologie négative au Levant dans l'Antiquité », *RHR* 237/2, 2020/2, 211-237.
- Porzia, Bonnet 2022 : F. Porzia, C. Bonnet (éd.), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives (OBO)*, Leuven-Paris-Bristol, sous presse.
- Porzia, Lebreton 2020 : F. Porzia, S. Lebreton (éd.), « "Noms de dieux !" Gods at the borders », *ARG*, 21-22 (2020), 221-308.
- Roudometof 2021 : V. Roudometof « Qu'est-ce que la glocalisation ? », *Réseaux*, 226-227 (2021), 45-70.
- Sartre 1988 : M. Sartre, « La Syrie Creuse n'existe pas », in P.L. Gatier, B. Helly, J.P. Rey-Coquais (éd.), *La Géographie historique au Proche-Orient, Actes de la Table Ronde de Valbonne, 16-18 septembre 1985*, Paris 1988, 15-40.
- Sartre 2001 : M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IV^e siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.)*, Paris 2001.
- Smith 2003 : J.Z. Smith, « Here, There, and Anywhere », in S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park 2003, 21-36 (paru en français dans *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions. Choix de textes, introduction et traduction de D. Barbu et N. Meylan*, Genève 2014, 81-101).

Smith 2016 : M.S. Smith, *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven 2016.

Trippé 2021 : N. Trippé, « Artémis dans les inscriptions de Claros », in H. Aurigny, C. Durvy (dir.), *Artémis près d'Apollon. Culte et représentation d'Artémis à Délos, Delphes, Claros et Didymes* (Kernos suppl. 37), Liège 2021, 271-285.

Verslyus 2017 : M.J. Verslyus, *Visual Style and Constructing Identity in the Hellenistic World. Nemrud Dağ and Commagene under Antiochos I*, Cambridge 2017.

Xella, Zamora 2018 : P. Xella, J.-Á. Zamora (éd.), *Inscriptions phéniciennes inédites ou peu connues dans la collection de la Direction Générale des Antiquités du Liban* (BAAL Hors-Série XV), Beyrouth 2018.

Zernecke 2013 : A.E. Zernecke, « The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her "True Name" », *WO* 43 (2013) 226-242.

NOTES

1. Cet article est issu du projet MAP financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741182).
2. Pour plus de détails sur la méthodologie adoptée, voir Bonnet *et alii* 2018. Voir aussi Galoppin, Bonnet 2021.
3. <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/login>. Sur sa conception, sa structuration et son fonctionnement, voir Lebreton, Bonnet 2019.
4. La seule limite prise en compte est qu'un théonyme seul n'est pas pris en compte (sauf rare exception), puisqu'il n'est associé à aucune qualification.
5. Galoppin *et alii* 2022.
6. Porzia, Lebreton 2020.
7. Galoppin, Bonnet 2021.
8. Porzia, Bonnet 2022.
9. Galoppin, Lebreton 2023.
10. Pironti, Bonnet, Lorient 2023 ; Bernini, Bonnet, Ducoeur 2023 ; Gasparini, Alvar, Bonnet 2023.
11. Bonnet 2021.
12. C'est exactement ce que dit Hérodote II 53.
13. Albrecht *et alii* 2018.
14. Voir, dans ce sens, la conclusion de M. Sartre, dans ce même volume.
15. En premier, les volumes d'*IGLS* qui recueillent la grande partie des données épigraphiques de la Syrie gréco-romaine et ceux du *CIIP* pour le Proche-Orient côtier ; incontournables sont aussi les synthèses de Millar 1993 et Sartre 2001 ; sur des sujets plus spécifiques : Lichtenberger 2003 ; Aliquot 2009 ; Andrade 2013 ; Bonnet 2015 ; Blömer, Lichtenberger, Raja 2015 ; Verslyus 2017 ; Blömer, Riedel, Verslyus, Winter 2021 ; Kaizer 2022, mais ce n'est qu'un rapide aperçu.
16. Les bilingues comptent double et elles sont plus d'une centaine, ce qui explique que la somme des deux blocs soit supérieure à 1169.
17. Voir le cas évoqué par A. Sartre-Fauriat, dans ce même volume.
18. Sur le culte de Zeus en Syrie, voir la contribution de G. Marano, dans ce même volume.
19. Osiris n'apparaît qu'une fois, en phénicien.
20. Dans 5 attestations, les deux qualifications sont même combinées.

21. On prend en compte ici l'adjectif πατρῷος, même s'il existe d'autres manières d'exprimer l'ancestralité, par exemple par le biais de toponymes ou d'anthroponymes qui expriment également l'ancrage durable d'un dieu dans un lieu ou une communauté.
22. IGLS 7, 4001 = DBMAP S# 1385.
23. Voir, par exemple, sur leur rôle, la contribution de F. Mazzilli, *infra*.
24. Pline 5,66 : *Iuxta Syria litus occupat, quondam terrarum maxima et plurimis distincta nominibus*.
25. Hdt. 2, 116, Pseudo-Scylax, 104, Strabon 2,5,32, Diodore 19,96,6, Pline 5,66.
26. Hdt. 3,91 ; 4,39 ; Arrien 2,25,4 ; Pline 5,66-68.
27. Diodore 18,6,3 ; 19,57,1 ; 19,79,6 ; 19,93,1 ; 20,47,5.
28. Strabon 16,2,12.
29. Strabon 16,2,12 et 2,5,38.
30. La proposition de A. Schalit est discutée par M. Sartre 1988, 137.
31. IGLS 1, 1 et 52 = DBMAP S# 2503 et 2565.
32. Cf. Biagetti 2020.
33. Bonnet 2015, sur la nécessité de rééquilibrer les analyses et la mise en avant de diverses stratégies d'appropriation de la part des élites locales.
34. Pol. 5, 70, 4 – 5.
35. Foerster-Tsafirir 1986-87, 55 : Νυσαέων | τῶν καὶ Σκυθοπολιτῶν | τῆς ἱερᾶς καὶ ἀσύλου | τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν Ἑλλη|νίδων πόλεων.
36. Lichtenberger 2004, 23-34 ; SEG 63, 1590 ; 46, 2047.
37. Lombardi 2011. Il est invoqué en grec comme Θεῶ Ἀγίω Σαραπητινῶ.
38. Xella, Zamora 2018, B.1 = DBMAP S# 308.
39. La proposition appartient à Gatier 2022, 86-98.
40. *Ibid.*
41. Elles sont explorées dans ce dossier, notamment, par T. Kaizer, *infra*.
42. IG XIV 600 = DBMAP T# 1946 ; Cumont 1926, 8c = DBMAP T# 11871 ; IGLS 11, 42 = DBMAP T# 1779.
43. Voir, en dernier lieu, Garbati 2012.
44. PAT 0324 = DBMAP T# 423.
45. IGLS 5, 2697, 2700, 2702 = DBMAP S# 2871, 2872, 2873.
46. Gasparini, Alvar, Bonnet 2023, en préparation, en particulier notre contribution sur le dieu d'Aumos.
47. CIS II, 185, 5-8 = DBMAP T# 14734.
48. Il s'agit d'un anthroponyme.
49. KAI 24 = DBMAP T# 2118.
50. Sur ce sujet, voir Porzia 2020.
51. Voir en dernier lieu Pirenne-Delforge 2021 ; Ingarao 2021. Pour l'attitude de Plutarque, voir Padovani 2020.
52. Boulnois, Tambrun 2016.
53. Zernecke 2013.
54. Porzia 2020, 220.
55. Sur cette notion, voir Roudometof 2021.
56. Sur la notion de réseau et le recours à l'analyse de réseau pour étudier la spatialisation des dieux en Syrie, voir la contribution de F. Mazzilli, *infra*.
57. Hajjar 1977.
58. Hajjar 1977, n° 227 = DBMAP # 6071.
59. Trippé 2021, 281-282.
60. Comme M. Blömer remarque dans un article qui collecte les nouvelles attestations du culte dolichénien, cf. Blömer 2017, 96-112.
61. IGLS 11, 45 = DBMAP T# 1849.

62. Au sujet de ces dénominations qui enchaînent plusieurs noms et qualifications de dieux, cf. Bonnet 2019, 606 : « Ces longues séquences ont pour objectif de marteler et d'amplifier le message, mais la surenchère a aussi tendance à le brouiller, dans la mesure où l'usage hyperbolique des qualifications les rend efficaces en termes de distinction des dieux entre eux, alors que la polyonymie constitue initialement un outil pour préciser le(s) aspect(s) d'une puissance divine dont on estime avoir besoin *hic et nunc* ». Sur Tourmasgadès, cf. Facella 2017, 169-198.
63. Cf. Galoppin – Lebreton 2023.
64. Gatier – Seigne 2006, 171-189.
65. PAT 2779 = DBMAP T# 4167 et Hollmann 2003 = T# 13660. Il va de soi que, dans le monde grec, le profil de Poséidon n'est pas *sic et simpliciter* celui d'un dieu de la mer.
66. *State Archives of Assyria* II, n°5.
67. Sur ces figures divines, voir les entrées respectives dans Niehr – Xella 2021.
68. Bonnet 2023.
69. ID 2305 = DBMAP T# 11621.
70. ID 1720-1721 = DBMAP T# 11623.
71. ID 1719 = DBMAP T# 5921.
72. ID 2305 = DBMAP T# 11621.
73. KTU 1.101. Cf. Dietrich, Loretz 1986 ; Pardee 1988, 119-152.
74. Smith 2016. Sur ce livre et celui de Parker 2017 (intitulé *Greek Gods Abroad*), voir Bonnet *et alii* 2019.
75. Smith 2003.
76. DBMAP T# 4060 = IGLS 21, 4, 128 : Θεοῖς | τοῖς καταγο- | μένοις ἐξ | γαίης ἀλλοδα- | πῆς ἔνθα εἰς | Πέτραν.
77. Bonnet – Bricault 2016.
78. Voir en dernier lieu Bonnet 2015, 254-256, avec toute la bibliographie antérieure. L'inscription date du dernier quart du IV^e siècle av. n.è.
79. Bonnet 2015.
80. I.Tyr 3 = DBMAP T# 4073 ; IGLS 4, 1309 = DBMAP T# 3700 ; Du Mesnil du Buisson 1933, 199 = DBMAP T# 12891.
81. Théod., *Hist. Phil.* IV, 2 (trad. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 290-293).
82. Novak 2012, 41-54.
83. Tacite, *Histoires* 2,78.
84. Pitard, Smith 2009.
85. IGLS 7, 4001 = DBMAP S# 1385.
86. Bonnet 2015, p. 128-130 ; Briquel-Chatonnet 2019.
87. Bonnet 2015, p. 94-97.
88. Bertolino 2004, BA.N7.01 = DBMAP S# 1399.
89. PAT 0340b = DBMAP T# 2240-2241.
90. Le terme indique en quelque sorte un espace-temps infini.
91. PAT 0258 = DBMAP T# 731-732.
92. IGLS 13/1, 9104 = DBMAP S# 2251.
93. IGLS 16, 310 = DBMAP S# 7162.
94. I.*Estremo Oriente* 33 = DBMAP S# 6508.
95. IGLS 16, 368 = DBMAP S# 7169.
96. Voir dans ce même volume.
97. Lifghtfoot 2003 ; Andrade 2013.

AUTEURS

CORINNE BONNET

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME, Projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms »,
5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse (France). corinne.bonnet(at)univ-tlse2.fr

GIUSEPPINA MARANO

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME, Projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms »,
5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse (France). giuseppina.marano(at)univ-tlse2.fr