

## «Pour toujours Betoichichi!»

### Le dieu (de) Baitokaikè et ses multiples appellations

Corinne Bonnet<sup>1</sup>  
Toulouse

Dans l'arrière-pays montagneux du territoire d'Arados, dominé par les Monts Alaouites, se situe, à Hosn Soleiman (le «château de Salomon»), le grand sanctuaire de Baitokaikè<sup>2</sup>, probablement fréquenté par la population de toute cette région. Construit à 1000 m d'altitude, au cœur de la montagne, dans un vaste cirque naturel, il n'a pas fait l'objet de fouilles systématiques, en dépit de son état de conservation assez remarquable<sup>3</sup>. L'espace cultuel était irrigué par une source, située à l'ouest, qui donne naissance au Nahr Ghamqé. La capitale du district, Arados, se situe à 35 km environ. Les vestiges de divers bâtiments traduisent l'importance de ce lieu de culte: au sud, une enceinte monumentale (138×82 m) délimite un premier *temenos* englobant un temple pseudo-périptère tétrastyle prostyle ionique (50×14 m), érigé sur un haut podium, doté d'une cella unique et d'un autel monumental (8 m); ce bâtiment intègre un petit torrent naturel. Cet espace s'ouvre au nord sur des propylées composés de deux façades hexastyles. Sous le temple, une crypte a été creusée, peut-être en lien avec des pratiques oraculaires et thérapeutiques<sup>4</sup>. La porte nord du bâtiment est ornée d'un aigle; on relève aussi les traces d'un lion, symboles d'un dieu souverain et ouranien, du type Zeus ou Baal. Au nord, se dresse un ensemble architectural moins monumental (60×57 m), qui abrite un temple distyle (4×8 m). La présence de canalisations suggère d'y voir un édifice thermal. L'articulation entre ces deux espaces culturels, proches et sans doute complémentaires, reste à éclaircir. D'un point de vue chronologique, les vestiges visibles sur le site se réfèrent au II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle

---

<sup>1</sup> Cet article s'inscrit dans le cadre du projet ERC Advanced Grant «Mapping Ancient Polytheisms» (<https://map-polytheisms.huma-num.fr/>), financé par la Conseil Européen de la Recherche (ERC, contrat 741182, 2017–2023). ~~Ce projet est 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).~~ C'est avec grand plaisir que je dédie cette petite étude à Herbert Niehr, en témoignage d'estime et d'amitié.

<sup>2</sup> Sur une possible étymologie du toponyme, voir *IGLS* VII: 54: *Baitokaikè* dériverait du sémitique «maison/temple du ricin», une plante cultivée dans la région.

<sup>3</sup> Cf. Freyburger, 2004; voir aussi Krencker/Zschiezschmann, 1938: 65–101 et, plus récemment, Dabbour/Tholbecq, 2009. Sur les sanctuaires de montagne en rapport avec une cité côtière, Briquel-Chatonnet, 2005. Pour une synthèse du dossier, Bonnet, 2015: 132–149.

<sup>4</sup> Cf. *infra*.

de n.è., mais l'épigraphie indique que le sanctuaire était en usage dès l'époque hellénistique. Sur la face extérieure du mur nord de l'enceinte du grand sanctuaire, à l'intérieur d'un cartouche, figure la grande inscription de Baitokaikè (213 × 105 cm)<sup>5</sup>, surmontée de deux victoires, qui rassemble quatre documents appartenant à des strates historiques différentes :

- a) 14 lignes d'un rescrit impérial en latin de 258–260, sous Valérien, Gallien et son fils Salonin, qui confirme les privilèges antérieurement accordés au sanctuaire;
- b) 18 lignes de grec recelant une lettre du roi Antiochos relative à l'attribution de privilèges au sanctuaire et s'appuyant, dans les attendus de la décision, sur un rapport (non cité);
- c) un décret de «la cité» transmis à Auguste, contenant une série de dispositions concernant le sanctuaire, en particulier l'organisation de foires avec la venue de pèlerins (8 lignes);
- d) enfin, un colophon de 4 lignes résumant la composition du document et ses commanditaires.

Il ne nous semble pas utile de revenir ici en détail sur ce long texte, très riche, puisque notre attention, dans ce cadre, porte spécifiquement sur les appellations du dieu dans les différents textes qui le mentionnent. On retiendra donc que, dans les différentes pièces de ce *patchwork* textuel, le dieu apparaît sous une seule appellation grecque et qu'il n'est pas mentionné dans le texte initial en latin. Le texte B, à savoir le rapport envoyé à Antiochos<sup>6</sup> pour éclairer sa décision, portait en effet *περὶ τῆς ἐνεργείας θεοῦ Διὸς Βαιτοκαϊκῆς*, «sur la performativité du dieu Zeus (de) Baitokaikè» (l. 1 du texte B, l. 18 de l'ensemble). Deux lignes plus bas, il est question de la *δύναμις τοῦ θεοῦ*, «la puissance du dieu».

Les deux termes mobilisés pour asseoir les privilèges concédés au dieu et à son sanctuaire sont *energeia* et *dynamis*, deux notions proches qui désignent la capacité d'action du dieu, sa force intrinsèque telle qu'elle se manifeste parmi les hommes. Elles sont fréquemment mises en avant, aux époques hellénistique et romaine, dans les acclamations, louanges, arétologies et autres discours rhétoriques visant à réhausser le prestige d'un dieu et d'un lieu<sup>7</sup>. Ce vocabulaire est également en usage dans les textes dit magiques, dans la LXX et dans le Nouveau Testament pour évoquer l'efficacité divine (ou diabolique) au bénéfice ou à l'encontre des hommes<sup>8</sup>. C'est donc une puissance expérimentée par les hommes qui est ainsi désignée; le rapport adressé à Antiochos, qui n'est malheureusement

<sup>5</sup> *IGLS VII*: n°4028, avec la bibliographie antérieure. Voir ensuite Baroni, 1984; Rey-Coquais, 1987; Feissel, 1993; Rigsby, 1996: 504–511; Steinsapir, 182–194; Dignas, 2002: 74–84 et 156–167; Seibert, 2003; Freyburger, 2004; Yon/Gatier, 2009: n° 34, 138–143; Bonnet, 2015: 135–143.

<sup>6</sup> L'identification de cet Antiochos est débattue: Rigsby, 1996: 504–510; Capdetrey, 2007: 212–214, penchent pour une datation dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> ou au début du I<sup>er</sup> siècle av. n.è.

<sup>7</sup> Chaniotis, 2013; Belayche, 2013.

<sup>8</sup> Pour son utilisation chez Aristote, Platon et Plotin, en rapport avec le concept de transcendance divine, voir Aubry, 2006. Dans les inscriptions de Stratonice de Carie (I. Stratonikeia), les deux termes sont utilisés en lien avec le «miracle» du Zeus de Panamaros (10, 3 et 34; 248, 15; 266, 16 et 1101, 5–6).

pas retranscrit, en fournissait des preuves. Ce que retient Antiochos de tout cela, c'est que la puissance du dieu trouve sa source, « depuis toujours » (*eis apanta ton chronon*: l. 19), dans la *kômè* de Baitokaikè, qu'il concède donc au dieu. Le lien intime entre le dieu et la terre où il s'est implanté est reflété par son nom « officiel »: « dieu Zeus (de) Baitokaikè ». Le toponyme fait pleinement partie de sa titulature, ou séquence onomastique; le recours à l'élément Zeus servant à souligner sa souveraineté divine. À ce stade de l'enquête, sans avoir examiné les dédicaces du sanctuaire, on peut se demander si l'on a affaire à un « dieu Zeus de Baitokaikè » ou à un « dieu Zeus Baitokaikè », la seconde option impliquant que le toponyme est aussi un théonyme. Quoi qu'il en soit, cette section de la grande inscription entérine l'idée que l'ancienneté de l'enracinement territorial du dieu fonde à la fois sa puissance et sa légitimité de possesseur des lieux. Baitokaikè lui appartient en propre et ne peut être aliéné<sup>9</sup>. Désormais, et c'est ce qui sera confirmé au III<sup>e</sup> siècle de n.è., le bourg et les terres appartiennent au dieu, avec tous les revenus afférents que le prêtre gère, lui qui est, selon le texte, « désigné par le dieu » (ὕπὸ τοῦ καθεσταμένου ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἱερέως), selon l'usage. Tout écart par rapport à ses dispositions relève du registre de l'*asebeia* (l. 29).

Le colophon (texte D) scelle le montage textuel à valeur juridique et identifie ceux qui en ont eu l'initiative: « les possédés de Zeus Saint Céleste ont mis à la première place le divin rescrit, vénéré de tous, de la piété des Augustes envers le dieu et de leur libéralité envers le lieu. » (Οἱ κάτοχοι ἁγίου οὐρανοῦ Διὸς τῆς ὑπὸ τῶν Σεβαστῶν εἰς τε τὸν θεὸν εὐσεβείας καὶ τὸν τόπον ἐλευθερε[ί]ας τὴν θεῖαν ἀντιγραφὴν ὑπὸ πάντων προσκυνουμένην προέταξαν). Les *katochoi* constituent, selon toute vraisemblance, un collège de prêtres, gestionnaires du domaine sacré, qui ont fait graver ce long texte sur le péribole du sanctuaire pour la valoriser<sup>10</sup>. Or, la manière dont ils désignent le dieu diffère de celle utilisée précédemment: le « dieu Zeus (de) Baitokaikè » est devenu le « saint céleste Zeus », Zeus étant le seul élément onomastique commun. Que Zeus soit qualifié de céleste n'a rien d'insolite; de même l'épithète *hagios*, placé ici en première position comme une sorte de titre, est fréquent, notamment dans les inscriptions grecques du Proche-Orient, nous y reviendrons. On note cependant d'emblée combien la désignation du dieu est sensible au contexte d'énonciation. Là où, dans la lettre d'Antiochos, de la part de sa chancellerie, il s'agissait de justifier la concession d'un village et de terres, donc de souligner le lien intime entre le dieu et le lieu, l'élément toponymique Baitokaikè est stratégique dans la séquence onomastique divine. Différemment, lorsque les gens du cru s'expriment afin de mettre l'accent sur la puissance du dieu et la justesse des décisions prises, les qualificatifs de « saint » et de « céleste » dessinent les contours d'une puissance divine supérieure, présent sur place certes, mais dépassant largement son ancrage topique.

Il va s'agir à présent de poursuivre notre enquête en exploitant le petit groupe de dédicaces retrouvées sur place, qui donnent accès aux pratiques onomastiques en contexte culturel, donc à l'agentivité de celles et ceux qui sollicitaient la *dynamis* et l'*energeia* du dieu local. Le texte C, à savoir un décret transmis à

<sup>9</sup> La lettre d'Antiochos rétablit en effet une souveraineté interrompue par la prise de possession d'un certain Démétrios de la satrapie d'Apamée.

<sup>10</sup> Sur cette institution, cf. le classique Delekat, 1964.

Auguste par une cité non identifiée, qui fait mention de foires et de pèlerins (*proskunètai*), montre bien le rayonnement du sanctuaire qui, en certaines occasions, devait attirer des foules de visiteurs susceptibles de laisser une trace durable de leur passage. La variété des séquences onomastiques contenues dans ces documents est susceptible d'éclairer la manière dont le dieu de Baitokaikè était conçu, représenté et mobilisé. Treize inscriptions (*JGLS* VII, 4029–4041) proviennent du sanctuaire: dix, peut-être onze d'entre elles mentionnent le destinataire divin des offrandes.

- 4029: [- - - - -] Βαιτοχιχι  
 4031: θεῶ Βαιτοχειχει  
 4032: θε[ῶ μεγ]άλω [Βαιτο]κ[αικη(?)]  
 4033: θεῶ μ[εγίστ]ω Βετοχιχι  
 4034: θεῶ [μ]εγίστω ἀγίω ἐπηκόω Βαιτοχειχει  
 4035: θεῶ Βετοχιχι εἰς ἔδνα Βετοχιχι  
 4037: θεῶ ἀγίω Βετοχειχει  
 4038: [θεῶ] ἀγίω [ἐπη]κόω Βα[ιτοχιχι]  
 4039: [Υ]ψ[ίστω] (?)  
 4041: θεῶ μεγίστω κερωνίω Βηχιχι

Avant d'analyser ces données plus en détails, une première constatation s'impose: le nom de Zeus a disparu, alors que l'élément toponymique, Baitokaikè, avec ses diverses variantes reflétant la langue parlée, est systématiquement présent. Intéressons-nous donc à qui sont les agents de ces dédicaces, à ce qu'ils destinent à leur interlocuteur divin et ce qu'ils lui demandent. Les coordonnées spatio-temporelles de ces textes doivent aussi être prises en compte pour évaluer la portée des pratiques onomastiques.

L'inscription 4029 est gravée sur le bandeau supérieur du chambranle de la porte principale de la face nord de l'enceinte, à l'extérieur. Les lignes d'écriture étaient longues de plus d'1,50 m – le seul mot Βαιτοχιχι s'étale sur 48 cm et la lacune qui le précède sur 115 cm – mais elles sont très mutilées. Au début de la ligne 2, on peut proposer de voir la mention d'un prêtre ou de prêtres, tout comme au début de la ligne 1, le terme Βαιτοχιχι est très vraisemblablement précédé d'éléments onomastiques comme θεῶ, μεγάληω ou μεγίστω, ἀγίω, ἐπηκόω, que l'on rencontre dans les autres dédicaces, mais on n'a aucune certitude sur ce point.

L'inscription 4030 ne comporte aucune séquence onomastique divine, mais elle est lacunaire. Elle est gravée sous une niche abritant sans doute une statuette, aménagée dans le mur d'enceinte du sanctuaire, face nord, à droite de la porte<sup>11</sup>. La lettre K, au début de la ligne 1, devrait être l'initiale du nom du dédicant, lequel dit avoir offert «à la suite d'un vœu» (*[eux]amenos*).

L'inscription 4031 est gravée au niveau de la porte orientale du mur d'enceinte, toujours à l'extérieur. On aura compris que ces témoignages de dévotion, gravés sur le péribole du sanctuaire, un peu comme à Épidaure pour les récits de guérison «miraculeuses» (*iamata*), avaient vocation à rendre publics les interactions réussies entre le propriétaire du lieu et ses visiteurs. Dans ce cas, ce sont les *katochoi* qui commémorent l'érection, sur leurs fonds propres (*ek tōn idiōn*),

<sup>11</sup> Une niche semblable est signalée à gauche de la porte.

en l'an 482, de la structure portant l'inscription, à savoir la porte. Dans l'ère d'Arados, l'an 482 correspond à 223/4 de n.è. Il ne s'agit pas, il me semble, pour ces gestionnaires du sanctuaire de financer sur leurs deniers personnels, mais d'utiliser les revenus propres du sanctuaire qui ont été confiés au prêtre désigné par le dieu et, sans doute par extension, au collègue des *katochoi*, comme en témoigne la grande inscription (4028, l. 21–23). Dans ce texte, émanant des autorités locales, le dieu est simplement nommé θεῶ Βαιτοχειει, «le dieu (de) Baitokaikè». L'alternance entre *ei* et *i*, tout comme entre *k* et *ch*, dans le rendu du toponyme, qui est aussi en quelque sorte le théonyme – la puissance du dieu, nous l'avons vu, est consubstantielle au territoire – reflète, ~~nous l'avons dit~~, la prononciation orale du nom<sup>12</sup>, dont l'origine sémitique semble peu douteuse. *Bait-* renvoie au substantif *bt* en phénicien et hébreu, *byt* en araméen, signifiant «maison, temple»; même si l'on ignore l'origine exacte de la seconde partie du nom<sup>13</sup>, l'alternance entre une gutturale sourde ou aspirée (*k/ch*) pourrait faire écho au caractère non grec de cet élément. On notera encore que, dans la grande inscription (4028), les *katochoi* se désignent comme κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διὸς, «du saint céleste Zeus», une titulature qu'ils ne reprennent pas dans 4031. De même, dans la lettre d'Antiochos, le dieu est nommé θεοῦ Διὸς Βαιτοκαικης, «dieu Zeus (de) Baitokaikè».

Les mêmes agents rappellent, dans l'inscription 4033, gravée sur un grand bloc mouluré appartenant aux bandeaux supérieur et moyen de la porte méridionale de l'enceinte, toujours à l'extérieur, qu'ils ont réalisé cette porte, sur leurs fonds propres, en l'an 516, qui correspond à 257/8 de n.è., soit 34 ans plus tard que la porte orientale. Or, cette fois, le dieu bénéficiaire des travaux est appelé θεῶ μ[εγίσ]τῳ Βετοχιγι, «le dieu très grand (de) Baitokaikè». La qualification de «très grand» apparaît dans deux autres offrandes au dieu. On notera que les deux lignes du texte sont interrompues au milieu par la gravure d'un mufle de lion, que l'on peut sans doute interpréter comme un symbole de la souveraineté exercée par le dieu. L'appellation «Zeus», présente uniquement dans l'inscription 4028, n'est rien d'autre qu'une expression onomastique de cette prérogative, dans un document qui tourne précisément autour de la question de la possession, de la tutelle, bref de la souveraineté du dieu sur le territoire.

L'inscription 4032, qui figure sur la porte occidentale du mur d'enceinte, à l'extérieur, avait été gravée au moyen de lettres métalliques insérées dans des encoches au moyen de tenons; les lettres ayant disparu, on lit, ou devine le texte sur la base des tenons et des trous. La lecture θε[ῶ μεγ]άλῳ [Βαιτο]κ[αικη(?)] est donc très incertaine; si la qualification de «dieu» semble usuelle, donc acquise, celle de *megas*, «grand», serait un *unicum*, tandis que *megistos*, comme le note *IGLS* VII (p. 68), revient à trois reprises, de sorte qu'elle est sans doute plus crédible. La nuance sémantique est de toute manière minime. Le texte n'apporte aucune information sur les agents, la date, les motivations, mais, à la lumière du

<sup>12</sup> Au sanctuaire de Deir el-Qalaa, dans la transcription grecque du nom de Baalmarqod, on observe des variantes semblables: Rey-Coquais, 1999; Aliquot, 2009: 138, note que l'on a affaire à «des variantes qui conservent le souvenir d'une contamination linguistique réciproque des formes grecques et latines».

<sup>13</sup> Cf. *supra*.

parallèle des autres portes, et étant donné le recours à des lettres métalliques, on peut penser qu'il s'agit d'une inscription en lien avec l'érection ou la réfection de la porte par les autorités locales.

L'inscription 4034 relève d'une logique différente puisqu'elle figure sur trois blocs jointifs d'un autel monumental retrouvé à l'intérieur du péribole, sur le côté oriental du temple. Le dédicant est «Titus Aurelius Decimus, fils de Titus, natif d'Ulpija Oescus, centurion de [la légion III Gallica], avec ses enfants Decima Marcianè, Titus Decimius Marcianus et Titus Aurelius Decimus». La ville natale de ce centurion se situe en Mésie inférieure, sur la rive droite du Danube, devenue colonie sous Trajan. Son unité militaire a fait l'objet d'un martelage, mais la restitution proposée s'appuie sur le fait que la III Gallica était stationnée à Raphanée, à quelques heures de marche (15 km environ)<sup>14</sup>. Le site de Hosn Soleiman est d'ailleurs bien relié au réseau routier qui conduit vers Apamée, Émèse et Arcas-Césarée. L'objet de la dédicace est un pavement avec des marches et un autel de bronze, qui a disparu depuis 1933. L'autel était sans doute mis en valeur au sommet de quelques marches et autour le pavement, le tout réalisé en l'an 444, soit en 185/6 de n.è. Le destinataire divin est θεῶ [μ]εγίστῳ ἀγίῳ ἐπηκόῳ Βαϊτοχειχει, «au dieu très grand saint qui écoute (de) Baitokaikè». Avec cinq éléments, cette séquence onomastique divine est la plus longue attestée à ce stade dans le sanctuaire. Sa structure paratactique permet néanmoins de proposer que les quatre éléments initiaux juxtaposés qualifient le dieu Baitokaikè, soit selon la formalisation proposée par le projet ERC «Mapping Ancient Polytheisms» (MAP)<sup>15</sup>: (theos/megistos/hagios/epèkoos) # Baitokaikè. Si les trois premiers éléments nous sont déjà familiers, *epèkoos* apparaît ici pour la première fois, mais pas la seule fois, puisqu'il réapparaît dans l'inscription 4038. La capacité d'écouter, donc d'exaucer les prières, est fréquemment mise en avant dans les dédicaces, notamment au Proche-Orient et en Égypte, où l'épithète *epèkoos* peut faire écho à des expressions de la phraséologie votive «indigène»<sup>16</sup>. Ainsi, dans le monde phénicien et punique, est-il usuel de terminer une offrande par l'invitation, adressée au(x) dieu(x), d'écouter la prière du dédicant et de la bénir; dans le cas d'ex-voto, le texte rappelle que le(s) dieu(x) ont écouté et béni<sup>17</sup>. Or, dans les inscriptions bilingues, en phénicien ou punique et grec, l'expression *kšm 'ql' brk'*, «parce qu'il a entendu sa voix, puisse-t-il le bénir», est parfois rendue par *epèkoos*. Or, cette prérogative divine est aussi celle des souverains, comme l'a noté E. Stavrianopoulou<sup>18</sup>, de ceux qui écoutent pour statuer, rendre la justice, voire sauver. Car les dieux *epèkooi* sont aussi ceux qui prêtent l'oreille en cas de maladie, de danger (en mer par exemple), d'appel au secours. Cette qualification permet donc d'affiner le portrait du dieu (de) Baitokaikè<sup>19</sup>: sa grandeur tient notamment à sa capacité à répondre efficacement aux appels de ceux qui le

<sup>14</sup> *IGLS* VII: 70, rappelle que le nom de cette légion fut martelé sur les monuments à la suite du soulèvement de son légat en 219.

<sup>15</sup> Lebreton/Bonnet, 2019.

<sup>16</sup> Cf. Galoppin/Lebreton, sous presse.

<sup>17</sup> Sur ces expressions et leur usage dans le monde phénicien et punique, voir Bonnet/Minunno/Porzia, sous presse.

<sup>18</sup> Stavrianopoulou, 2016.

<sup>19</sup> Sur les noms comme clé d'accès à un portrait, voir Bonnet *et alii*, 2019; Bonnet, 2021.

sollicitent. C'est sans doute ce qui lui vaut aussi la qualification de « saint », répandue, mais pas forcément appliquée à toutes les entités divines, alors qu'on pourrait penser que la « sainteté » est inhérente au statut divin. « Saint » a une portée quelque peu rhétorique, comme « dieu », ou « très grand », l'effet d'accumulation jouant comme une caisse de résonance, une louange, une exaltation de la puissance divine concernée.

L'inscription 4035 est également gravée sur un autel de petite dimension (25 cm pour le dé). L'objet, *bōmos*, est bien spécifié, mais le nom du dédicant semble faire défaut, même si les dernières lettres de la l. 6 (*lilar/lilath?*), après la mention de l'autel, restent inexplicables. La spécificité de cette courte inscription est la formulation doublant la dédicace par une acclamation: θεῷ Βετοχιχι εἰς ἔῶνα Βετοχιχι, « au dieu (de) Baitokaikè pour toujours (à/pour) Baitokaikè ! » (l. 1–5). Comme le note *IGLS VII*, p. 71, l'acclamation εἰς αἰῶνα, « pour toujours » se situe généralement après la dédicace à proprement parler, qu'elle vient amplifier<sup>20</sup>. Or, dans le cas présent, il est intéressant de noter que seul l'élément « Baitokaikè » est ~~ici~~ repris, qui désigne à la fois le dieu et le lieu, source éternelle d'*energeia* et de *dynamis*, dont bénéficient les hommes et les femmes qui fréquentent le sanctuaire.

L'inscription 4036, figurant également sur un autel, mentionne un certain Scribonius qui a fait un vœu, mais le destinataire divin n'est pas mentionné. Dans l'inscription 4037, on retrouve un soldat romain, « Theodoros, fils de Carus, du plus haut rang des cavaliers d'élite » qui a, lui aussi, à la suite d'un vœu (*euxamenos*), offert le cippe servant d'ex-voto. Comme l'autel de Scribonius, il a été découvert près du grand escalier du temple. Le dieu est appelé θεῷ ἁγίῳ Βετοχειχει, « dieu saint (de) Baitokaikè », une combinaison que nous n'avions pas encore rencontrée. On la retrouve, enrichie d'un élément supplémentaire, dans l'inscription 4038, gravée sur un fragment de corniche, dépourvue de tout mention d'agent: [θεῷ] ἁγίῳ [ἐπη]κόῳ Βα[ιτοχιχι], « au [dieu] saint [qui é]coute Βα[ιτοκαikè] ». En dépit des lacunes, la séquence est claire et rappelle, à un élément près, celle de l'inscription 4034: θεῷ [μ]εγίστῳ ἁγίῳ ἐπηκόῳ Βαιτοχειχει, dans laquelle le dieu était aussi qualifié de « très grand ». Le caractère laconique des textes nous empêche de comprendre ce qui a motivé l'écoute du dieu: une requête de guérison semble l'hypothèse la plus crédible, étant donné la place de l'eau dans le dispositif cultuel, le sanctuaire intégrant la source du Nahr Ghamqé.

L'inscription 4039 est issue du second groupe de vestiges, plus précisément du bandeau d'une porte du second temple décoré d'un aigle éployé. Ici aussi, des lettres métalliques avaient été fixées dans la pierre au moyen de tenons; l'inscription devait faire trois lignes mais, les lettres ayant entièrement disparu, il est très malaisé de la restituer. *IGLS VII* (p. 72) rappelle prudemment une « simple conjecture » de René Dussaud: Δὲ θεῷ ὑψίστῳ, et ajoute « nous ne croyons rien pouvoir proposer ». On évitera donc de spéculer sur ce témoignage hautement hypothétique qui constituerait la seule mention de Zeus, en dehors de la grande inscription officielle (4028). Que le dieu (de) Baitokaikè soit nommé Zeus et qualifié de « très haut » n'aurait rien de surprenant en soi, mais cela nécessiterait une attestation mieux établie.

<sup>20</sup> Voir, par exemple, *IG VII*: n°2713; *I.Kibyra*: n°44A-E.

L'inscription 4040 est un fragment de dédicace gravée sur un bloc prismatique de calcaire d'1,20 m, découvert dans le ruisseau. Les 8 lettres lisibles ne font pas sens. Enfin, l'inscription 4041 présente la particularité d'avoir été soigneusement incisée sur une tablette de bronze de 12 cm sur 9, échançrée aux angles et munie d'une bélière, découverte dans le temple du dieu<sup>21</sup>. Celui-ci est désigné par une séquence onomastique comportant un élément original: θεῶ μεγίστῳ κερωνίῳ Βηχιχι, «au dieu très grand foudroyant (de) Baitokaikè». Après sa mention, figure un passage (l. 3–5) dont l'interprétation est difficile: τὸ καμηλιλ τὴν κοτοχὴν τοῦ Βηχιχι. La *katochè* (ici *kotochè*) du Baitokaikè (ici *Bèchichi*), c'est-à-dire du lieu/dieu, renvoie probablement au domaine attaché au sanctuaire, dont les *katochoi* assurent la gestion. Pourquoi a-t-on ici un accusatif comme s'il s'agissait de l'objet de l'offrande? Ce n'est pas clair, mais, même si la gravure du texte est formellement soignée, la langue semble bien hésitante. Quant à τὸ καμηλιλ, s'agit-il d'un chameau, ou d'un chamelier, faisant partie du domaine du dieu, ou offert à celui-ci? Il est malheureusement impossible de répondre. Dans ces conditions, on peut difficilement éclairer le choix insolite de l'élément *keranios*, «foudroyant», pour désigner le dieu. Il s'accorde bien avec la qualification de «céleste», *ouranios*, attribuée au Zeus de Baitokaikè dans le colophon de la grande inscription (4028, l. 40). On a, en d'autres termes, affaire à une sorte de Baal local, maître des éléments atmosphériques, donc céleste, foudroyant, éventuellement très haut, et souverain possesseur des lieux, de ses ressources, y compris cette source aux propriétés vraisemblablement bienfaisantes. Les symboles associés au dieu, le lion et l'aigle, traduisent précisément ces fonctions.

Si l'on résume ce qui ressort des séquences onomastiques examinées en contexte, on peut noter que:

1) L'appellation Zeus – si on laisse de côté l'inscription 4039 très hypothétique – n'est mobilisée que dans la grande inscription (4028) à deux reprises: d'une part, dans la lettre d'Antiochos pour faire référence au mémorandum *περὶ τῆς ἐνεργείας θεοῦ Διὸς Βαιτοκαικῆς*, «sur la **performativité** du dieu Zeus (de) Baitokaikè» (l. 18); d'autre part, dans le colophon désignant les commanditaires de ce texte «historique», les *κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διὸς*, «les *katochoi* du saint céleste Zeus». Dans la communication «officielle», avec les autorités, le nom de Zeus est mis en avant pour faciliter la compréhension mutuelle et souligner la souveraineté que le dieu exerce sur le territoire. On pourrait se demander si le nommer «saint céleste Zeus», au III<sup>e</sup> siècle de n.è., lorsque les privilèges concédés à l'époque hellénistique sont confirmés par les empereurs romains, n'est pas une manière de le rapprocher du *Iuppiter Optimus Maximus* si familier aux Romains et implanté en **divers** lieux de l'Empire sous diverses appellations<sup>22</sup>. Certes, Hagios Ouranios Zeus n'est pas un rendu fidèle du latin IOM, qui donnerait plutôt Zeus Hypsistos Megistos et le colophon s'adresse moins aux autorités romaines qu'à ceux qui, localement, pourraient remettre en cause les privilèges accordés au sanctuaire et à ses desservants. Hagios Ouranios Zeus

<sup>21</sup> Cf. Piejko, 1982.

<sup>22</sup> Pour le dossier, particulièrement riche et instructif des inscriptions d'Asie Mineure, voir Belayche, 2021.

servirait alors à mettre en avant la souveraineté céleste du dieu local.<sup>23</sup> En revanche, dans le style de la chancellerie séleucide, ce Zeus est simplement celui du lieu. Les fioritures ne sont pas nécessaires.

2) Dans tous les cas d'offrandes (*lato sensu*) où nous disposons d'un texte complet, le dieu est explicitement qualifié de *theos*, l'élément Zeus n'étant jamais utilisé (sauf éventuellement en 4039, mais la conjecture reste à étayer). Sa qualité de «dieu» ouvre toujours la séquence onomastique, à la manière d'un titre. C'est un procédé extrêmement répandu, notamment dans l'épigraphie grecque de Syrie. Cet usage de *theos* fait vraisemblablement écho à un formulaire sémitique antérieur, en particulier aux séquences onomastiques commençant par *l'dn* ou, plus rarement, *l'l*, «au Seigneur», «au Dieu», parfois accompagnés d'un suffixe de possession (mon, son, notre...). De fait, en Syrie, sur 236 attestations contenant l'élément *theos*, près de 140 le placent en 1<sup>e</sup> position dans la séquence onomastique divine. Très souvent, le *theos* ou la *thea* concernée est associé à un toponyme pour désigner le maître d'un lieu. Les qualifications de *kyrios* ou *despotès* renvoient du reste à un profil analogue<sup>24</sup>. On possède d'ailleurs d'autres cas d'alternance entre Zeus + toponyme (substantif ou adjectif) et *theos* + toponyme. Ainsi, de très nombreuses inscriptions grecques et latines font référence au Zeus/Jupiter Héliopolitain<sup>25</sup>, mais l'inscription *IGLS VI, 2730*, provenant précisément d'Héliopolis, est adressée au θεῶ μεγίστῳ Ἡλιουπολίτη δεσπότη, «dieu très grand Héliopolitain maître». De même, à Deir el-Qalaa, dans l'arrière-pays de Beyrouth<sup>26</sup>, le dieu local, Baalmarqod est nommé en grec et en latin de diverses manières : il est notamment, dans une même inscription bilingue<sup>27</sup> I(oui) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) (l. 1), en latin, et Βαλμαρκῶς κοίρανε κόμων, «Baalmarqod, seigneur des danses» (l. 6), en grec, qualifié aussi de δεσπότα, «maître» (l. 7). Dans ce cas, la déclinaison IOMB est tout à fait explicite et éclaire le mécanisme suggéré ci-dessus pour le Zeus de Baitokaikè. Qualifié de «dieu ancestral» en grec, le dieu de Deir el-Qalaa est aussi le *Genius populi*, dans une autre inscription bilingue<sup>28</sup>. Ce parallèle est un des plus parlants, mais on pourrait encore évoquer l'inscription *CCID 34*, provenant de Doura-Europos et datée de 251–253 de n.è., adressée au Διὶ μεγίστ(ῳ) καὶ θεῶ Δολιχέῳ, «Zeus très grand et dieu de Dolichè», ou, de même provenance, datée de 232/3 de n.è., l'inscription *SEG 54, 1603*, Διὶ θεῶ τῷ ἐν Ἀδαθα, «à Zeus dieu qui est dans Adatha», ou encore *IGLS XI, 42*, qui fait référence au θεοῦ Διὸς κόμης Ὠρνέας, «dieu Zeus du village d'Ornea», et enfin (sans viser la moindre exhaustivité), le cas du dieu d'Aumos (un homme, et non un lieu), désigné au moyen de diverses séquences onomastiques, en particulier dans *IGLS XV, 254*, comme θε[ο]ῦ Αὐμου, «dieu d'Aumos» et, en 256, comme [Διὸς] ἀνεικί[του] Ἡλίου θε[οῦ] Αὐ]μου, «Zeus invincible Soleil dieu d'Aumos»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Je remercie Sylvain Lebreton qui a attiré mon attention sur ce point.

<sup>24</sup> Belayche, 2020.

<sup>25</sup> Cf. en particulier Hajjar, 1977.

<sup>26</sup> Aliquot, 2015.

<sup>27</sup> Aliquot, 2015 : 548–549.

<sup>28</sup> Le texte latin, passé inaperçu jusque-là, a été publié par Aliquot, 2015 : 550.

<sup>29</sup> Sur le dossier, riche et complexe, du dieu d'Aumos, voir Marano/Bonnet, sous presse.

3) Le toponyme est l'élément saillant de la séquence, qui semble recouvrir à la fois le lieu et le dieu; il échappe, la plupart du temps, à toute forme de déclinaison, à moins que l'on ce considère que la terminaison en *-ei/i* corresponde au Datif: Βαιτοχιχι, Βαιτοχειχει, [Βαιτο]κ[αικη, Βετοχιχι, Βετοχειχει, Βηχιχι, alors que, dans l'inscription «officielle» (4028), on lit θεοῦ Διὸς Βαιτοκαικης, avec un Génitif se rapportant à Zeus. Je ne reviens pas sur les variantes orthographiques, mais ce qui est remarquable, c'est la fusion entre toponyme et théonyme. Dans l'acclamation (inscription 4035) εἰς ἔδωκα Βετοχιχι, «pour toujours (à/pour) Baitokaikè», ce qui est souligné c'est précisément la force et la pérennité de cet ancrage. Il semble donc préférable de traduire les adresses votives comme «au dieu Baitokaikè» plutôt que «au dieu de Baitokaikè». On notera, en outre, que le dieu (de) Baitokaikè n'est jamais attesté en dehors d'Hosn Soleiman, à ce jour.

4) Parmi les autres qualificatifs, «grand» (*meGas*), «très grand» (*megistos*), «saint» (*hagios*) sont fréquents. On compte dans le corpus des inscriptions grecques de Syrie une trentaine d'attestations de dieux/déeses «saint.e.s». La plupart du temps, *hagios* porte sur un *theos*, comme dans les attestations suivantes: Θεῶ ἀγίῳ Σαραπηνῶ, le θεοῦ ἀγείου Ρεμαλα, le θεὸν ἅγιον Ραβου<sup>30</sup>. Zeus est *hagios* à plusieurs reprises<sup>31</sup>, mais le sont aussi occasionnellement Héraclès, Asclépios, Bal, etc. Pour ce qui est de la grandeur, on dispose en Syrie de 63 attestations de l'usage de *meGas* ou *megistos*, dont 31 fois (quasiment 50% des cas) pour Zeus.

5) La qualification d'*epèkoos* est, comme nous l'avons mentionné, plus significative; parmi les 31 attestations en Syrie, 21 se rapportent à Zeus, ce qui confirme bien que la capacité à écouter et à donner suite aux requêtes est une prérogative du dieu souverain. D'ailleurs, à Palmyre ~~en tout cas~~, *epèkoos* est souvent jumelé avec *hypsistos*, «très élevé». La hauteur oriente aussi vers la dimension céleste, donc une vision panoramique, que Zeus partage avec Helios, croisé ci-dessus<sup>32</sup>, dieu de la justice par excellence. Voir de haut, tout voir, tout entendre sont des attributs propres des divinités souveraines<sup>33</sup>.

6) En qualifiant le Zeus dont ils prennent soin de «saint céleste», ἀγίου οὐρανίου Διὸς (4028), les gestionnaires du sanctuaire ont mis en avant l'ampleur de la *dynamis* de ce dieu, à la fois, pourrait-on dire, local et global, épichorique et cosmique, donc universel. L'épithète *ouranios* est attesté à 10 reprises en Syrie. On ne s'étonnera pas de la voir attachée à 4 reprises à une *Thea ouraneia* ou simplement *Ouraneia*, ou encore à Aphrodite. Chacun a en mémoire le passage d'Hérodote (I, 105) qui associe l'origine de l'*Ourania* grecque à l'aire syro-phénicienne<sup>34</sup>. Mais on connaît aussi la «parenté» (συνγένια) d'un θεοῦ ἀγίου οὐρανίου<sup>35</sup> à Kadasa, dans le territoire de Tyr, en 117/8 de n.è. et, à Sahin, à l'est

<sup>30</sup> Cf. *DB MAP* (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>), Attestations 506, 507, 1045, 4266; 1757; 8365.

<sup>31</sup> *IGLS VII* 4028, *IGLS XXI* 4, 21 et 27; *IGLS XXI* 5, 100.

<sup>32</sup> Cf. *supra*.

<sup>33</sup> Cf. Bonnet, 2021: 32–43, au sujet de la qualification homérique d'*Euruopa*, «au large regard, à la large voix», qui qualifie de manière quasi exclusive Zeus (très rarement Hélios).

<sup>34</sup> Pirenne-Delforge, 1994: 217–218; 324.

<sup>35</sup> *I. Mus. Beyrouth* 1558.

de Tartous, en direction précisément d'Hosn Soleiman, un [θε]ῶ ὑψίστῳ οὐρανίῳ<sup>36</sup>; dans une inscription datant de 260/1 de n.è. À Abila, en 321/2 de n.è., c'est curieusement Apis qui est «céleste», en binôme avec «Zeus de la source rayonnante»<sup>37</sup>, tandis qu'à Qassouba, non loin de Byblos, on s'adresse, à une époque indéterminée, à un θεῶ μεγάλῳ [κ]αὶ οὐ(ρ)[ανίῳ, «dieu grand et céleste» et qu'à Saarna/Abeidat, au nord-est de Beyrouth, en direction de la montagne, une offrande est faite à Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ, «Zeus céleste très haut Saarnaios qui écoute»<sup>38</sup>, entre 150 et 180 de n.è. Dans l'arrière-pays montagneux de Byblos, à Sarba, Zeus est carrément qualifié d'*epouranios*, «sur-céleste», au début de l'ère chrétienne, sans plus de précision<sup>39</sup>. Si, le long de la côte, le ciel constellé d'étoiles est la boussole des marins, dans les arrière-pays montagneux, comme à Hosn Soleiman, le ciel est comme le prolongement naturel du relief, un espace habité par les puissances divines dispensatrices de nuages, de pluies et d'orages, bienfaites et redoutables à la fois, si proches et si lointaines. On est en droit de penser que Baal Shamim/Shamin/Shamayin, le «Maître des Cieux» nord-ouest sémitique n'est pas étranger à ces avatars gréco-romains<sup>40</sup>, tout comme Astarté pour les contreparties féminines<sup>41</sup>.

7) Le recours à l'épithète *keraunios*, unique dans notre corpus, fait précisément référence à cette capacité du dieu à se manifester à travers les phénomènes atmosphériques. La foudre est un des attributs majeurs de Zeus, qui relie le ciel à la terre, qui peut même transpercer la croûte terrestre pour pénétrer au plus profond du cosmos, jusqu'au séjour des morts. Expression très concrète de la puissance divine, l'épithète *keraunios* apparaît à 9 reprises en Syrie. À Séleucie du Piérie, on vénérât un Zeus Keraunios<sup>42</sup>, ce que rappellent aussi les monnaies locales<sup>43</sup>, tandis qu'en Palmyrène, une inscription bilingue, grec – palmyrénien provenant d'Oriza (Tayibé) et datant du II<sup>e</sup> siècle de n.è.<sup>44</sup> interpelle Διὶ Μεγίστῳ Κεραυνίῳ, d'une part, *lb 'lšmn mr' 'lm'*, d'autre part. «Zeus très grand foudroyant» est donc rapproché du «Maître des Cieux Seigneur d'éternité/de l'univers»<sup>45</sup>. La polysémie du terme araméen *'lm'*, recouvrant le temps et l'espace infinis, traduit l'extraordinaire empan de la puissance du dieu qui a pris possession des cieux. La foudre n'est donc pas seulement une réalité concrète, visible, un signal; elle est aussi un symbole qui, par-delà les orages et les tempêtes, renvoie à l'emprise de Zeus/Baal sur l'univers tout entier, de manière, pourrait-on dire, quantique.

<sup>36</sup> *IGLS* VII, 4027.

<sup>37</sup> *RICIS* 402/1004.

<sup>38</sup> Renan, 1864–1874: 234–236.

<sup>39</sup> Renan, 1864–1874: 330–332.

<sup>40</sup> Niehr, 2003.

<sup>41</sup> Bonnet, 1996.

<sup>42</sup> *IGLS* III: n°1118, 1188, 1210; voir aussi *IGLS* III: n°1185: τοῦ Νεκηφόρου Κεραυν[ί]ου, se référant à un néocore à vie, sans doute de Zeus.

<sup>43</sup> *DB MAP* (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>), Attestations 7812, 7814, 7819; *RPC* IV.3, 1953; V.3, 2056–2057 et 2081.

<sup>44</sup> *PAT* 0258.

<sup>45</sup> Sur la portée de cette appellation, voir Kubiak Schneider, 2021.

8) Un dernier élément mérite notre attention: les agents impliqués dans les séquences onomastiques divines. La chancellerie séleucide, nous l'avons relevé, désigne sobrement le dieu d'après le toponyme puisque c'est précisément sur la possession des lieux que l'arbitrage royal a été rendu nécessaire. Les *katochoi*, les gestionnaires officiels du culte, reconnus comme interlocuteurs par les autorités grecques et romaines, ont recours à des appellations différentes selon qu'ils apparaissent dans un document officiel ou dans une inscription commémorant les travaux qu'ils ont financé au bénéfice du dieu. Les deux textes relatifs aux portes du péribole sacré émanant d'eux prouvent en tout cas qu'ils disposent de moyens financiers importants pour le service du dieu et la maintenance du sanctuaire. Leur titre de *katochoi* souligne le rapport étroit qu'ils entretiennent avec le dieu auquel ils étaient en quelque sorte voués et en tout cas dévoués. Leur action et l'affichage public des travaux effectués contribuent à la réputation du dieu et du lieu. Le marquage systématique des accès au sanctuaire vient rappeler qui est le propriétaire des lieux et qui en prend soin. Comme en bien d'autres lieux de la Syrie romaine, un collège de prêtres ou de magistrats chargés des affaires profanes et sacrées assurait la gestion du territoire, y compris dans sa dimension économique<sup>46</sup>. La confirmation des privilèges d'inviolabilité, au III<sup>e</sup> siècle de n.è., intervient dans une période de forte tension entre Rome et les Perses sassanides, qui entraînait maintes réquisitions et extorsions menaçant sans doute le sanctuaire lui-même. La présence sur place d'officiers romains, issus selon toute vraisemblance de la légion III Gallica stationnée à proximité, dont un au moins est originaire de Mésie, est symptomatique du rayonnement du sanctuaire. La mention de sacrifices mensuels, de foires, de ventes d'esclaves et d'animaux, de pèlerins, du droit d'asile – dans l'inscription 4028 – renvoie à une place active et attractive, le sanctuaire et son territoire offrant un espace sécurisé pour de multiples transactions.

9) Grand, très grand, saint, à l'écoute, céleste et foudroyant, le dieu local est magnifié et célébré pour son *energeia* et sa *dynamis* dont les usagers du sanctuaire font l'expérience de diverses manières sur place. Puissant, secourable, efficace et durable, le dieu (de) Baitokaikè, symbolisé par le lion et l'aigle, trône, souverain, dans son sanctuaire. Les inscriptions gravées sur le mur extérieur de son sanctuaire sont là pour attester de sa renommée. Dans l'état actuel de la **documentation**, on n'a pas trace d'autres présences divines à ses côtés.

10) Enfin, pour boucler ce dossier, il faut encore signaler une inscription grecque fragmentaire récemment publiée<sup>47</sup> et figurant sur un autel, socle ou base, retrouvé dans l'enceinte du petit sanctuaire; elle est datée du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de n.è. Sans jamais mentionner le nom du dieu, malheureusement, elle fait allusion à une guérison: «[...] ayant été éprouvé, je suis tombé entre les mains de trente-six médecins et je n'ai pas été guéri; j'ai invoqué le dieu et aussitôt il m'a prescrit une plante». Sur la face principale, le texte semble faire allusion au fait que le dieu «a parlé» au fidèle. Il est question de «sept villages» (*hepta kômas*) et, après une lacune, de «sept villes» (*hepta poleis*). Le fidèle a-t-il dû parcourir le territoire

<sup>46</sup> Aliquot/Yon, 2018.

<sup>47</sup> Rey-Coquais, 1997; *SEG* 47, 1932. Aliquot, 2009: 157, n. 13, se demande si le dieu guérisseur est le grand dieu de Baitokaikè. Voir aussi Bonnet, 2015: 146–148.

du dieu? Après ce mouvement, le dieu apparaît à nouveau au fidèle guéri qui lui rend grâce et accomplit une offrande. On entrevoit un dispositif rituel complexe, avec des rites (d'incubation?) permettant au fidèle de bénéficier de l'épiphanie du dieu et de recevoir ses conseils. On aurait donc affaire à un compte rendu de guérison analogue à ceux qui abondent à Épidaure, sur le mur de l'*Asclépieion*. Ce récit est peut-être en lien avec l'étymologie présumée du toponyme Baitokaikè, à savoir «Maison/temple du ricin»<sup>48</sup>? Les vertus pharmacologiques de cette plante euphorbiacée sont connues, si l'on est attentif aux dosages (car elle est aussi toxique); elle a des vertus laxatives et vermifuges, son huile soigne les troubles de la peau et calme les douleurs musculaires, tandis que ses feuilles sont utilisées pour des emplâtres combattant les rhumatismes; elle aurait aussi des vertus immunotoxiques contre les tumeurs, sans compter qu'elle stimule les glandes mammaires pendant l'allaitement. Les vertus thérapeutiques du dieu mobilisaient également l'eau de la source, puisqu'un torrent était incorporé dans l'un des édifices de culte. Le dieu (de) Baitokaikè tire donc sa puissance de l'environnement et des forces naturelles qui l'habite: montagne, eau, ciel, plante<sup>49</sup>.

En conclusion, loin d'être insignifiantes, les variations onomastiques du dieu (de) Baitokaikè contribuent à affiner son portrait et à comprendre la dynamique de son culte, en particulier le lien intrinsèque qu'il entretient avec le territoire dont il tire son nom, ou vice versa, et ses ressources. Dans l'arrière-pays d'Arados, dans un environnement propice, le sanctuaire du dieu local, conçu comme une déclinaison de la grande et éternelle puissance cosmique du dieu des cieux, a prospéré en bénéficiant de privilèges favorables, adossés aux preuves de l'efficacité du pouvoir divin qu'il abritait de tout temps. Des activités multiples s'y déroulaient, qui attiraient un public varié. Un peu souk, un peu cour des miracles, le sanctuaire de Baitokaikè constitue un exemple éclairant de l'articulation entre diverses échelles de réalité au Proche-Orient hellénistique et romain<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Le terme grec qui désigne le ricin, κίκι, est d'origine égyptienne.

<sup>49</sup> Cet aspect est bien souligné par Steinsapir, 1999.

<sup>50</sup> Pour une réflexion méthodologique et conceptuelle très inspirante sur le «localisme», voir Beck, 2020: 1–42.

## Bibliographie

- DB MAP: BONNET, C. (dir.), 2017: *ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 Database (DB MAP)*. Toulouse. <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr>. Consulté le 17-08-2021.
- IG VII: DITTENBERGER W., 1892: *Inscriptiones Graecae VII. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*. Berlin.
- I.Kibyra: CORSTEN T., 2002: *Die Inschriften von Kibyra. Teil I: Die Inschriften der Stadt und ihrer näheren Umgebung*. IGSK 60. Bonn.
- I.Mus. Beyrouth: YON J.-B./ALIQUOT J., 2016: *Inscriptions grecques et latines du Musée national de Beyrouth*. BAAL Hors-Série XII. Beyrouth.
- I.Stratonikeia: ŞAHİN, M.Ç., 1981–2010: *Die Inschriften von Stratonikeia* (IGSK 21, 22, 68). Bonn.
- ALIQUOT, J., 2009: *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*. Beyrouth.
- 2015: «La fête au village: un nouveau regard sur le culte de Balmarcod à Deir el-Qalaa (Liban).» In: C. DOUMET-SERHAL/A.-M. MAÏLA-AFEICHE (EDS.), *Cult and ritual on the Levantine coast and its impact on the eastern Mediterranean realm*. BAAL Hors-Série 10. Beyrouth. Pp. 539–557.
- ALIQUOT, J./YON, J.-B., 2018: «Les prêtres païens de la Syrie hellénistique et romaine.» In: L. COULON/P.-L. GATIER (DIR.): *Le clergé dans les sociétés antiques. Statut et recrutement*, Paris. Pp. 201–227.
- AUBRY, G., 2006: *Dieux sans la puissance. Dynamis et energeia chez Aristote et Plotin*. Paris.
- BARONI, A., 1984: «I terreni e i privilegi del tempio di Zeus a Baitokaike (IGLS VII, 4028).» *Studi ellenistici* 1, 135–167.
- BECK, H., 2020: *Localism and the Ancient Greek City-State*. Chicago.
- BELAYCHE, N., 2013: «L'évolution des formes rituelles: hymnes et mystéria.» In: C. BONNET/L. BRICAULT (EDS.), *Panthée. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*. Leiden. Pp. 17–40.
- 2020: «Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences.» In: V. GASPARINI ET AL. (EDS.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin/Boston. Pp. 87–115.
- 2021: «Des dieux romains dans les <panthéons> des cités de l'Anatolie impériale.» In: Y. BERTHELET/FR. VAN HAEPEREN (EDS.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*. Bordeaux. Pp. 79–94.
- BONNET, C., 1996: *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*. Rome.
- 2015: *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*. Paris.
- 2021: ««Aux Immortels tout est possible». Portraits de dieux homériques, entre sauvagerie et empathie.» In: C. BONNET (DIR.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse. Pp. 23–54.
- 2021 (dir.): *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*. Toulouse.
- BONNET, C. ET ALII., 2018: ««Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées» (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète.» *StMatStorRel* 84/2, 567–591.
- BONNET, C./MINUNNO, G./PORZIA, F., **sous presse**: ««Parce qu'il a entendu ma voix. Puisse-t-il me bénir!». Usages et portée d'une formule phénicienne et punique.» *Cahiers. Centre d'études chypriotes*.
- BRIQUEL-CHATONNET, F., 2005: «Les cités de la côte phénicienne et leurs sanctuaires de montagne.» *ArchRel* 7, 20–33.

- CAPDETREY, L., 2007: *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312–129 av. J.-C.)*. Rennes.
- CHANIOTIS, A., 2013: «Staging and Feeling the Presence of God. Emotion and theatricality in religious celebrations in the Roman East.» In: C. BONNET/L. BRICAULT (EDS.), *Panthée. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*. Leiden. Pp. 169–189.
- DABBOUR, Y./THOLBECQ, L., 2009: «Le sanctuaire de Baetocaécé (Hosn Suleiman, Jabal al Saheliyé, Syrie). Un état des lieux.» *Topoi* 16/1, 207–223.
- DELEKAT, L., 1964: *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*. München.
- DIGNAS, B., 2002: *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford.
- FEISSEL, D., 1993: «Les privilèges de Baitokaikè.» *Syria* 70, 13–26.
- FREYBERGER, K.S., 2004: «Das Heiligtum in Hössn Soleiman (Baitokaïke): Religion und Handel im syrischen Küstengebirge in hellenistischer und römischer Zeit.» *DM* 14, 13–40.
- GALOPPIN, T./LEBRETON, S., sous presse: «L'écoute des dieux epèkooi en Égypte et dans les îles de l'Égée à l'époque hellénistique: sanctuaires et agents.» *Cahiers. Centre d'études chypriotes*.
- HAJJAR, Y., 1977: *La triade d'Héliopolis Baalbek*. EPRO 59. Leyde.
- KRENCKER, D./ZSCHMANN, W., 1938: *Römische Tempel in Syrien*. Berlin/Leipzig.
- KUBIAK SCHNEIDER, A., 2021: «Maitre de l'Univers, du Monde et de l'Éternité: des dieux aux pouvoirs illimités à Palmyre?» In: C. BONNET (DIR.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*. Toulouse. Pp. 133–151.
- LEBRETON, S./BONNET, C., 2019: «Mettre les polythéismes en formules? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms.» *Kernos* 32, 267–296.
- MARANO, G./BONNET, C., sous presse: «The Unconquered God of Aumos. A Reassessment of <Private Gods> in Syria.» In: V. GASPARINI ET AL. (EDS.), *My Name is Your Name*.
- NIEHR, H., 2003: *Ba'alšamem. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*. OLA 123. Leuven.
- PIEJKO, F., 1982: «A Bronze Plaque for the God of Baetocaecae.» *Berytus* 30, 97–103.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 1994: *L'Aphrodite grecque*. Kernos suppl. 4. Liège.
- RENAN, E., 1864–1874: *Mission de Phénicie*. Paris.
- REY-COQUAIS, J.-P., 1987: «Des montagnes au désert: Baetocécé, le pagus Augustus de Niha, la Ghouta à l'Est de Damas.» In: *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistique et romaine*. Strasbourg. Pp. 191–216.
- 1997: «Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine.» *Topoi* 7, 929–944.
- 1999: «Deir el Qalaa.» *Topoi* 9, 607–628.
- RIGBSY, K.J., 1996: *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley.
- SEIBERT, J., 2003: «Der Tempelbezirk des <Blitzeschleudernden Gottes>. Die Anlage von Baitokaïke (heute Hosn Soleiman) in Syrien.» *AW* 34, 365–374.
- STAVRIANOPOULOU, E., 2016: «From the god who listened to the god who replied: transformations in the concept of <epekoos>». In: C. BONNET/V. PIRENNE-DELFORGE/G. PIRONI (EDS.): *Dieux des Grecs, dieux des Romains: panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Bruxelles. Pp. 79–97.
- STEINSAPIR, A.I., 1999: «Landscape and the Sacred: the Sanctuary Dedicated to Holy, Heavenly Zeus Baetocaecae.» *NEA* 62,3, 182–194.
- YON, J.-B./GATIER, P.-L. (dir.), 2009: *Choix d'inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Guides archéologiques de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient 6. Amman/Beyrouth/Damas/Alep.