

CORINNE BONNET

POUR EN FINIR AVEC LE SYNCRÉTISME  
PARTIR DES TEXTES POUR COMPRENDRE  
LES CONVERGENCES ENTRE DIVINITÉS

1. UNE CACOPHONIE MODERNE

Chacun sait que la notion de ‘syncrétisme’, avec le sens que les modernes lui prêtent, à savoir un rapprochement, une équivalence, une traduction, un amalgame, une superposition entre divinités, n’est pas attestée dans les sources anciennes.<sup>1</sup> C’est sans doute cette absence de soubassement *emic* qui fait que «l’usage du mot syncrétisme a été et demeure pour le moins cacophonique», comme le soulignait en 2006 François Boespflug.<sup>2</sup> En grec, le substantif *sunkrètismos* est un *hapax* utilisé par Plutarque<sup>3</sup> pour faire référence à l’alliance défensive des Crétois menacés par un ennemi commun, une alliance fragile et quasiment ‘contre-nature’, puisque, précise Plutarque, habituellement les Crétois se livrent à des luttes fratricides. Du substantif forgé par Plutarque sans doute dérive un verbe *sunkrètizein*, signifiant ‘faire alliance’, ‘se coaliser’. En résistant ensemble, les Crétois ont forcé une configuration géopolitique qui les voit dispersés et même divisés. Dans ce contexte originel, il n’est nullement question de ‘fusion’ ou de ‘mélange’, mais plutôt d’un rapprochement permettant de travailler ensemble, les uns avec les autres, par-delà les différences et divergences. Inconnu du Nouveau Testament et de la littérature patristique, ignoré au Moyen Âge latin, ce terme refait surface à la Renaissance,

---

cbonnet@univ-tlse2.fr – Université de Toulouse Jaen Jaurès.

*Keywords:* syncretism, *interpretatio*, multiculturalism, divine names, divine statues.

<sup>1</sup> Voir notamment DUNAND 1975; MOTTE – PIRENNE DELFORGE 1994; MOTTE 1999; BÆSPFLUG 2006; XELLA 2009; COLAS RANNOU 2014.

<sup>2</sup> BÆSPFLUG 2006, p. 273.

<sup>3</sup> Plut., *De amore fraterno* 19 (*Moralia* 490 a-b).

sous la plume d'Érasme, dans un environnement politico-religieux bien particulier, comme l'a souligné F. Bœspflug. C'est dans ce cadre qu'une parétymologie vient se substituer à l'étymologie, désormais incomprise, en lien avec la Crète; 'syncrétisme' est rattaché au verbe *kerannumi*, 'mélanger', et en vient à désigner une fusion d'éléments disparates. Cette renégociation de l'origine et de la portée du terme découle du contexte dans lequel le prince des Humanistes, Érasme, remet ce terme en circulation. Dans les années 1517-1518, dans les *Adages*, il invite les savants à serrer les rangs contre les ennemis des lettres et de la culture, à dresser le rempart de la concorde contre la division. Une stratégie analogue est défendue au niveau religieux: plusieurs voix (Zwingli, Bucer, Melanchthon) s'élèvent pour réclamer des compromis et une réconciliation entre les Églises protestantes et même avec l'Église catholique romaine. Les opposants à cette feuille de route soulignent alors ce que ces syncrétismes ont de faux, de forcé, d'artificiel, dans la mesure où ils reposeraient sur un mélange hétéroclite de doctrines incompatibles. Syncrétisme devient synonyme d'hybride, d'incongru, de confus; initialement utilisé pour indiquer une collaboration active, il finit par désigner une mixture fumeuse. F. Bœspflug a remarquablement exposé les développements polémiques liés à la notion de syncrétisme, associée au concordisme et aux amalgames répréhensibles, y compris dans la pensée des Lumières.

Ce terme repousseur entre dans la boîte à outils des historiens des religions au XIX<sup>e</sup> siècle. Sur le chemin qui conduit des polythéismes au monothéisme, le syncrétisme apparaît certes comme un processus favorisant les rapprochements préparant la synthèse finale, mais c'est aussi une source de confusion et la preuve du caractère magmatique des religions antérieures au christianisme. Pourtant, dans le sillage des travaux de Droysen, plus spécifiquement de sa *Geschichte Alexanders des Großen* parue en 1833 et de sa *Geschichte des Hellenismus*, parue en 1877-1878,<sup>4</sup> qui défendent un scénario de fusion (*Verschmelzung*) entre monde grec et Orient à la suite des conquêtes d'Alexandre, des savants comme Cumont,<sup>5</sup> Reitzenstein ou Gunkel décrivent, sous le terme de syncrétisme, la rencontre et les interactions entre la religion grecque et celles du Proche-Orient, à l'époque hellénistique et romaine. Entre créativité et corruption, ces brassages de divinités – noms, rituels, images, sanctuaires – transforment le paysage reli-

---

<sup>4</sup> PAYEN 2006.

<sup>5</sup> MOTTE 1999.

gieux et représentent une étape dans l'histoire générale des religions (syncrétisme et hénouthéisme vont souvent de pair). Appréhendés dans un cadre de pensée que l'on qualifierait aujourd'hui de colonial, supposant une rencontre hiérarchisée, asymétrique, entre les cultures concernées, ces phénomènes répondent fondamentalement à une logique dite d'hellénisation, un autre concept amplement débattu, qui introduit une distorsion du regard. Si Franz Cumont et la plupart de ses contemporains ciblaient, à travers la notion de 'syncrétisme', avant tout l'époque hellénistique, après lui, on en fit un usage débarrassé, sans prêter attention ni à l'époque ni à l'espace concerné. Il est vrai que, comme le notait Raffaele Pettazzoni, s'il s'agit de faire ainsi référence à la porosité des systèmes culturels et religieux, le syncrétisme est universel,<sup>6</sup> au point qu'avec Paolo Xella,<sup>7</sup> on peut se demander si ce terme est encore d'une quelconque utilité opérationnelle tant il confine au truisme, quand bien même, comme le propose F. Böespflug,<sup>8</sup> on s'efforce de «ne pas confondre *le syncrétisme* comme processus ou comme 'procès de rencontre' entre religions et entre cultures, et *les syncrétismes* en tant qu'effets dudit processus, c'est-à-dire en tant que configurations, provisoires ou durables, résultant de ces interférences et du travail (de syncrétisme) qui s'accomplit à cette occasion».

Utilisée à tort et à travers dès le moment où des dieux sont mis en contact, comme une étiquette aussi facile que vague, tenant lieu d'interprétation alors qu'elle masque la complexité des faits, la notion de syncrétisme dispense de réfléchir sur les mécanismes à l'œuvre, multiples, variés, nuancés, complexes, lorsque, dans une situation bi-ou multiculturelle, des puissances divines entrent en contact. Cette dérive déborde du champ de l'histoire des religions puisque les historiens de l'art et les archéologues, notamment, usent et abusent de cette notion lorsqu'ils se trouvent face à un artefact, une image, un discours qui ne correspond pas à nos catégories ou typologies, sans doute excessivement figées. Le temps me semble donc venu d'en finir avec le syncrétisme et de repartir des textes anciens pour comprendre, *dans les termes et les catégories de pensée qui étaient ceux des acteurs de ces processus*, ce qui se jouait dans ces mises en contact, rencontres, rap-

---

<sup>6</sup> PETTAZZONI 1934.

<sup>7</sup> XELLA 2009.

<sup>8</sup> BÖESPFLUG 2006, p. 293.

prochements, traductions, équivalences, conjectures, etc. touchant aux dieux et à leurs différents modes de représentation. Il est d'ailleurs sans doute illusoire de vouloir ressaisir, au moyen d'un seul mot, des processus si complexes, impliquant divers acteurs et agentivités, des contextes, des objectifs, des effets multiformes.

## 2. POUR UNE PERSPECTIVE *EMIC*

Je me propose donc, dans les pages qui suivent, sans viser l'exhaustivité, d'examiner quelques textes qui éclairent ce qui se joue dans les rencontres entre des divinités issues d'horizons différents, à la recherche de clés de lecture *emic*, et non *etic* comme l'est le concept de syncrétisme. Par le biais d'une démarche anthropologique, sensible aux catégories et aux mots mobilisés pas les Anciens, l'objectif est de faire table rase du syncrétisme et de proposer une appréhension empirique et une compréhension plus fine des rencontres entre divinités issues de cultures différentes. Il s'agit aussi de se libérer d'un lourd fardeau historiographique, que nous avons esquissé ci-dessus, en vertu duquel le terme de syncrétisme véhicule des connotations problématiques et des distorsions.

## 3. L'*INTERPRETATIO* DE TACITE

Ma démarche n'est pas neuve; elle se rattache à tout un courant de recherche, celui de l'anthropologie historique, bien implanté en France comme en Italie et en Grande-Bretagne, pour signaler quelques ancrages majeurs. Du reste, sur le sujet qui nous occupe, une étude de Maurizio Bettini portant sur la notion voisine d'*interpretatio* constitue un précieux point de départ.<sup>9</sup> Il s'y interroge sur le statut de l'*interpretatio romana* – catégorie ou conjecture? – en partant bien évidemment du célèbre passage de Tacite dans la *Germanie*<sup>10</sup> relatif aux dieux des Naharvali:

---

<sup>9</sup> BETTINI 2016a. Sur l'*interpretatio*, on consultera aussi COLIN – HUCK – VANSEVEREN 2015 et, sur les transferts et mobilités, AMIRI 2020.

<sup>10</sup> Tac., *Ger.* 43, 4. Sur ce passage, voir aussi ONIGA 2015.

Chez les *Naharvali*, on montre un bois sacré antiquement voué au culte. Le prêtre le célèbre en habits féminins, mais, ils évoquent les dieux, selon une interprétation romaine, comme Castor et Pollux. Tel est le caractère (*vis*) de ce *numen*; leur nom est *Alci*. Aucune image, aucune trace de culte étranger, mais ils sont vénérés comme des frères et des jeunes gens.

*Apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur.*

Ce court texte, dans le style ramassé de Tacite, se trouve à l'origine de la catégorie ou notion d'*interpretatio*, que les historiens des religions, comme pour le concept de 'syncrétisme', ont étendu à une multitude de cas et de contextes, parlant d'*interpretatio Graeca, Phoenicia, Germanica, Gallica, Celtica, Christiana*, etc., comme s'il s'agissait d'un processus aisément identifiable consistant à rendre le dieu d'une culture par celui d'une autre culture. D'ailleurs, en bien des cas, dans les publications des modernes, la frontière entre *interpretatio* et syncrétisme est difficile à percevoir. Certains semblent en faire une question de degré: traduction, équivalence, rapprochement pour le premier, assimilation, mélange, fusion pour le second. Or, comme l'a bien souligné M. Bettini, en décortiquant le texte de Tacite, celui-ci ne nous livre en aucune façon une «définition», moins encore une vue théorique de la manière dont les Romains approchaient les religions étrangères et se les appropriaient. Tacite décrit un culte, au demeurant inconnu, et éclaire ses lecteurs en proposant une conjecture – j'adopte la proposition de M. Bettini – tout en explicitant très sommairement les indices qui la fondent. Dès lors que chez les *Naharvali*, il n'y a aucune trace de l'adoption d'un culte étranger, en l'occurrence celui des Dioscures, dès lors aussi qu'il n'y a pas d'effigie susceptible de favoriser un rapprochement, c'est la nature de la puissance divine concernée qui sert de base à une 'interprétation': on a affaire à deux jeunes frères qu'il est dès lors possible d'évoquer à la manière de Castor et Pollux. Le propos de Tacite est donc descriptif, pragmatique, et non pas théorique ou conceptuel. Il décrit le lieu, l'accoutrement du prêtre, les divinités objets d'un culte. Ni plus ni moins.

L'analyse conduite par M. Bettini tire parti des mots et des tournures de phrase utilisés par Tacite. Le verbe *memoro*, dans ce contexte, a le sens de 'désigner, évoquer'; au pluriel, il fait référence aux discours des *Naharvali* auxquels il impute l'*interpretatio* de leurs dieux en Castor et Pollux. Tacite est, dans certains cas, parfaitement capable de

suggérer lui-même une équivalence, comme dans le cas, mentionné par M. Bettini, de *Nerthum, id est Terram matrem*.<sup>11</sup> Il est vrai que, si la *vis* favorise le rapprochement entre *Alci* et Dioscures, le prêtre en habits féminins ne trouve pas d'écho du côté romain, d'où le recours à *sed*, par lequel Tacite souligne l'écart et l'incertitude de l'*interpretatio*, qui ne va donc pas de soi et demande à être étayée, sous-pesée. La démarche indiciare de Tacite est d'ailleurs documentée dans d'autres passages, note encore M. Bettini. Au sujet du culte d'Isis parmi les *Suebi* (Suèves), qu'il a également interpellé, il fait référence au *signum*, c'est-à-dire à l'effigie divine qui donne à voir une *liburna*, preuve du fait que le culte a été importé de l'extérieur.<sup>12</sup> Là où, chez les *Suebi*, l'identité d'Isis s'impose grâce au *signum*, chez les *Naharvali*, on en est réduit à conjecturer un rapprochement; c'est dans ce cas seulement que la notion d'*interpretatio* s'avère utile.

L'étymologie de ce terme est, comme le montre M. Bettini, tout à fait éclairante: il ne désigne pas une traduction, mais plutôt une transaction, une médiation, une interaction.<sup>13</sup> L'*interpres* est en effet, au départ, un agent économique qui intervient dans une négociation pour que le juste prix (*pretium*) soit fixé entre les parties concernées. Son action débouche sur un compromis, comme toute forme d'interprétation'. Ainsi, dans le cas du culte abrité dans le bois des *Naharvali*, c'est l'identification et la désignation de la puissance divine objet d'un culte qui est au cœur d'un processus impliquant deux parties, deux langues, deux cultures. Pour s'entendre, pour se comprendre, Romains et Germains s'accordent sur une *interprétation* des divinités concernées; Castor et Pollux et les *Alci* ont en commun certains traits, mais ils ne sont en aucune façon équivalents. La notion d'*interpretatio* pointe précisément cet écart qui nécessite une négociation dont l'issue peut varier. Après tout, rapprocher les *Alci* des Dioscures est une conjecture parmi d'autres, et non une *doxa*.

---

<sup>11</sup> Tac., *Ger.*, 40, 2: «Il n'y a rien de bien particulier à signaler pour chacun d'eux (i.e. les Reudignes, Avions, Angles, Varins, Eudoses, Suardones et Nuitons), excepté le culte qu'ils rendent en commun à Nerthus, autrement dit la Terre Mère. Ils la vénèrent en ce qu'elle intervient dans les affaires des hommes et ils pensent qu'elle est parvenue parmi ces peuples.»

<sup>12</sup> Tac., *Ger.*, 9, 2: *pars Sueborum et Isidi sacrificat: unde causa et origo peregrino sacro parum comperi nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem.*

<sup>13</sup> Voir aussi BETTINI 2012.

### 3.1. «Multiples les formes de la puissance divine»

Le retour aux sources, on vient de le constater, permet de s'approcher des mécanismes bi- ou multiculturels, et de ce qu'ils impliquent en termes de rapprochement et de distance, de similitudes et de différences, que l'on s'intéresse à l'*interpretatio* ou au syncrétisme. Or, les textes anciens susceptibles de nous aider à saisir la ou les manières dont les Grecs et les Romains pensaient et exprimaient ces opérations cognitives ne sont pas légion. Dans la plupart des cas, comme pour **Nerthus** un auteur affirme que telle divinité est (comme) une autre, sans s'en expliquer. Dès Hérodote, ces passages sont innombrables.<sup>14</sup>

Pourtant, ils sont essentiels pour ne pas verser dans une lecture simpliste ou approximative, qui impliquerait que naïvement les Anciens confondaient Isis et Aphrodite, Melqart et Héraclès, les *Alci* et les Dioscures. Le texte de Tacite a le grand mérite, dans sa grande sobriété, de nous alerter sur une opération mentale plus subtile et foncièrement incertaine. Même si certains rapprochements se sont consolidés au fil des siècles, au point que, *dans certains contextes et circonstances*, départager une divinité de l'autre semble bien ardu, il n'en reste pas moins vrai qu'en régime polythéiste, le langage relatif aux dieux est marqué au sceau de la pluralité et de l'hypothèse.<sup>15</sup> Les équations à deux inconnues, si l'on veut tenter cette métaphore, donnent souvent lieu à une infinité de solutions... Avant de revenir à Tacite, donnons brièvement la parole à Euripide et à ses *Bacchantes*, ultime tragédie de l'auteur représentée à Athènes en 406/5 av. n.è.<sup>16</sup> Dionysos fait irruption à Thèbes et, tel un lierre ou une vigne, emprisonne progressivement les protagonistes, pris au piège d'une présence envahissante, à l'emprise de laquelle nul ne peut résister. Comme dans d'autres pièces, Euripide clôt le drame par une sentence relative à la nature divine:<sup>17</sup>

<sup>14</sup> PIRENNE-DELFORGE 2020.

<sup>15</sup> BONNET 2019, p. 595-619.

<sup>16</sup> VERNANT 1985; SEGAL 1997; PIGEAUD 1998; BOLLACK 2005; BELTRAMETTI 2007; STUTTARD 2016; PERRIS 2016.

<sup>17</sup> Sur la notion de *daimonion*, voir Arist., *Rhet.* III, 1398a15: τί τὸ δαιμόνιον ἐστίν· ἄρα θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον; «qu'est-ce que le *daimonion* si ce n'est le dieu ou l'œuvre d'un dieu?».

Multiplés les formes de la puissance divine  
 Multiplés les effets imprévus de ce que les dieux ordonnent  
 Ce que l'on escomptait ne s'est pas accompli  
 De l'inattendu, le dieu a découvert la voie.

πολλὰ μορφὰι τῶν δαϊμονίων,  
 πολλὰ δ' ἀέλπτως κραινοῦσι θεοί·  
 καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,  
 τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἦρε θεός.

Les dieux sont en somme insaisissables dans leur polymorphisme et polyonymie. Leur action aussi produit des effets inattendus que les humains ne peuvent maîtriser, au point qu'une mère, Agavé, peut en venir à tuer son propre fils, Penthée. Pourtant, dès son apparition sur la scène, le dieu se présente et décline son identité: il est l'«enfant de Zeus» (*Dios pais*, v. 1), «dieu, fils de dieu» (*paída theon theou*, v. 84), le Rugissant (*Bromios*, v. 66, 84, 87b, 115, 140, 329, 375, 412, 446, 536, 546, 584, 593, 629). Pourtant, aussitôt, il brouille les repères en adoptant une forme mortelle (*morphèn brotèsian ek theou*). Pour tenter de comprendre ce dieu paradoxal, les Thébains ont un guide inspiré: Tirésias. Celui-ci s'efforce de tirer au clair la nature de Dionysos et l'origine de sa puissance; pour cela, il situe le dieu au sein d'un réseau relationnel: Dionysos est avant tout le fils de Zeus, et en tant que tel, il est jalouxé par Héra; il est aussi prophète (*mantis*, v. 298), une sphère qui le rapproche d'Apollon, le *mantis* par excellence. Enfin, poursuit Tirésias, il participe aussi d'Arès, avec lequel il partage la fureur (*mania*, v. 305). Euripide l'exprime en des termes choisis: «il a quelque chose en partage avec Arès» (Ἄρεός τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τίνα; v. 302). Le terme *moira*, 'part', 'lot', 'destin', désigne ici ce qui rapproche Arès et Dionysos, dans une certaine mesure (*tina*). Ce propos s'inscrit dans la logique distributive des compétences et honneurs (les *timai*) qu'Hésiode déploie dans la *Théogonie*, dans l'épaisseur d'un récit foncièrement généalogique.<sup>18</sup> Or, en raison précisément de la multiplicité des liens qui tissent ce que nous, modernes, appelons un 'panthéon', le partage s'accommode de divers recouvrements, croisements ou partages. Le préfixe *meta* du participe *metalabôn* ('partager'), traduit bien la complexité du chassé-croisé de la topologie divine. Les intersections sont partie intégrante de ces dynamiques panthéoniques; on

---

<sup>18</sup> Cf. notamment PIRONTI 2019. Voir aussi son Introduction dans l'édition d'Hésiode, *Théogonie*, Paris, Belles Lettres.



peut même dire que, sans elles, le réseau du monde divin serait bien pauvre et manquerait de densité; ce serait quasiment un ensemble de points dispersés sur un plan, ou au mieux un arbre généalogique. Ainsi, tout comme les Dioscures ont «quelque chose» des *Alci*, mais pas tout, Dionysos a «quelque chose», mais pas tout, d'Arès; ce qui les rapproche, c'est la fureur, mais tant Dionysos qu'Arès possèdent en propre des caractéristiques spécifiques, et de même pour les liens qui relie Dionysos à Zeus, Apollon... Au sein du monde divin, les frontières sont poreuses et les territoires, enchevêtrés. La toile qu'ont tissée les Moires est infiniment complexe à déchiffrer.

Voilà pourquoi rapprocher un dieu d'un autre est toujours une opération risquée, hypothétique, imparfaite, incomplète, imprécise. Elle satisfera telle «part» des divinités concernés, mais en négligera d'autre; elle prendra en compte tel *signum*, mais laissera les autres de côté. La part d'interprétation entraîne nécessairement l'approximation. «Traduttore traditore», dit-on en italien. À la lumière de ces deux premiers textes, on commence à entrevoir ce qui, dans la notion de 'syncrétisme', entendue comme un amalgame, un mélange, une fusion, est fondamentalement inadapté aux processus qu'elle est censée désigner. On fait fausse route, en effet, si l'on pense que Dionysos est égal à Arès, que les Dioscures se mélangent aux *Alci*. Il n'y a rien de tel dans les textes, rien non plus, oserions-nous dire, dans la tête des Anciens.

#### 4. QUAND LUCIEN OBSERVE LES *EDEA* D'HÉRA ET ZEUS À HIÉRAPOLIS

Laissons à présent parler Lucien de Samosate, auteur du II<sup>e</sup> siècle de n.è., qui baigne dans la polyphonie multiculturelle.<sup>19</sup> Syrien araméophone de naissance, il devient un virtuose de la rhétorique grecque et de tous les effets littéraires: jeux de mots, imitation, parodie, etc. Homère, en particulier, mais aussi Hérodote sont littéralement revisités par la verve de Lucien qui s'amuse de ces monuments partagés et joue des effets de réminiscence et d'écart. Le *de Dea Syria*, notamment, se présente comme une enquête de terrain à la mode hérodotéenne,<sup>20</sup> avec cette particularité que Lucien focalise son atten-

<sup>19</sup> LIGHTFOOT 2003; PISANO 2011; DIARRA 2013; ANDRADE 2013.

<sup>20</sup> Je ne m'attarde pas sur les hésitations relatives à l'auteur et au statut du texte; cf. les publications mentionnées *supra* n. 19.

tion sur un culte syrien, celui d'Atargatis et de son parèdre Hadad, implantés à Hiérapolis (moderne Membij), dans une région proche de sa cité natale. Tout en parodiant Hérodote, Lucien décrit sans doute des réalités qu'il connaît de première main. Rappelons par ailleurs qu'au II<sup>e</sup> siècle de n.è., le sanctuaire d'Hiérapolis est bien connu des Grecs et des Romains et que ses dieux ont essaimé en divers lieux de Syrie, d'Égypte, et de Grèce, et jusqu'à Rome et dans diverses provinces de l'Empire, y compris dans une garnison du mur d'Hadrien. Pour la thématique qui nous intéresse, c'est le passage relatif à la statue de la déesse qui fournit d'intéressants éléments de réflexion. Nous sommes alors aux chapitre 31 et 32 de son traité.<sup>21</sup>

Dans celui-ci (= le temple) sont placées les effgies, l'une Héra et l'autre Zeus qu'ils appellent d'un nom différent. L'une et l'autre sont en or, l'une et l'autre en position assise. Cependant des lions portent Héra alors que lui est assis sur des taureaux. Et, de fait, l'effgie 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 Séléne, 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.

ἐν δὲ τῷδε εἶται τὰ ἔδεα, ἧ τε Ἥρη καὶ τὸν αὐτοὶ Δία ἔοντα ἐτέρῳ οὐνόματι κληίζουσιν. ἄμφω δὲ χρύσειοί τε εἰσιν καὶ ἄμφω ἕζονται: ἀλλὰ τὴν μὲν Ἥρην λέοντες φέρουσιν, ὁ δὲ ταύροις ἐφέζεται. Καὶ δῆτα τὸ μὲν τοῦ Διὸς ἀγαλμα εἰς Δία πάντα ὄρη καὶ κεφαλὴν καὶ εἶματα καὶ ἔδρη, καὶ μιν οὐδὲ ἐθέλων ἄλλως εἰκάσεις. ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφήν ἐκφανέει: καὶ τὰ μὲν ζῦμπαντα ἀτρεκεῖ λόγῳ Ἥρη ἐστίν, ἔχει δὲ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σελήνης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων. χειρὶ δὲ τῇ μὲν ἐτέρῃ σκήπτρον ἔχει, τῇ ἐτέρῃ δὲ ἄτρακτον, καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἀκτίνας τε φορέει καὶ πύργον καὶ κεστὸν τῷ μούνην τὴν Οὐρανίην κοσμέουσιν.

La description se poursuit avec les vêtements d'apparat de la déesse, couverte d'or et de pierre précieuses. Avons-nous affaire ici, si l'on s'efforce de comprendre la logique et la portée de la description de Lucien, à un syncrétisme ou à une *interpretatio Graeca*? Reprenons le texte dans le détail.

<sup>21</sup> Traduction de l'Auteur.



C'est en décrivant les représentations figurées, les *eidea*,<sup>22</sup> que Lucien ressent le besoin de préciser de qui il s'agit. Or, nous avons vu ci-dessus, dans les textes de Tacite, combien les images, les *signa*, jouent un rôle moteur dans le processus d'identification des entités divines concernées. Les images constituent un langage qui, avec son vocabulaire, sa grammaire, ses règles et conventions, transmet un message à celui qui est en mesure de le décoder. La démarche est de l'ordre de l'*ekphrasis*, qui interprète des signes et prête attention à leur assemblage. L'opération est donc complexe et incertaine puisqu'il s'agit à la fois de comprendre les signes ou attributs séparément, mais aussi dans leur agencement; qui plus est, il faut appréhender l'agencement de plusieurs images, ici un couple Héra et Zeus selon une première approximation proposée d'emblée par Lucien. L'exercice implique une certaine connivence entre Lucien, qui s'y livre, et son lectorat, supposé familier des symboles déchiffrés. Ainsi, en découvrant la description de la statue de Zeus, le lecteur doit-il être en mesure de partager le diagnostic de Lucien: impossible de l'identifier autrement! Le propos n'est pas un pur exercice intellectuel puisque nous accompagnons Lucien au cœur du *naos* et observons, par sa médiation, les statues du culte d'Hiérapolis; c'est donc des destinataires divins du rituel qu'il est ici question.

Or, chose étrange, si Lucien dit bien qu'«ils (la population locale, les prêtres?) les appellent par un autre nom» qu'Héra et Zeus, il se garde bien de préciser lequel. D'ailleurs, il n'utilise jamais le nom d'Atargatis dans son traité, mais bien celui de Dercéto; de même le nom de Hadad est absent. Avons-nous donc vraiment affaire à une 'traduction' ou *interpretatio Graeca*, dans le sens où Lucien se serait efforcé de trouver des correspondants grecs, nécessairement approximatifs, pour le couple divin d'Hiérapolis? Oui et non. En vérité, c'est l'observation des statues qui est à l'origine de l'appellation Héra et Zeus. Lucien est très clair sur ce point: même si les appellations locales diffèrent, on ne peut pas ne pas reconnaître en ces *eidea* conno-

---

<sup>22</sup> Cf. Hdt II 53, évoquant le rôle d'Homère et Hésiode dans la création de figures divines partagées s'exprime en ces termes: «Ce sont eux qui ont élaboré pour les Grecs une théogonie (θεογονίην), ont donné aux dieux des dénominations (ἔπωνυμίας), ont distribué entre eux honneurs (τιμίας) et compétences (τέχνας), et ont indiqué leurs figures (εἶδεα).» Les *eidea* constituent donc un des paramètres majeurs permettant de donner aux dieux une consistance et une 'personnalité'. Sur ce texte, PIRONTI – BONNET 2017.

tées par une série de symboles précis Héra et Zeus. Si *interpretatio* il y a, elle est, pourrait-on dire, *visuelle*. Le vocabulaire qu'il sollicite est celui de la *ressemblance*, parce que son objectif est de restituer aussi précisément et clairement que possible l'apparence, la *morphè*, des statues. Passer par Héra et Zeus sert donc à évoquer, pour ses lecteurs, des images familières, ce qui explique que finalement les noms locaux soient de peu d'intérêt à ses yeux, dans ce passage du moins.

Il ne faut donc pas généraliser au départ de ce passage dont la logique est bien spécifique: déchiffrer des images. Lucien ne 'traduit' rien: il compare, rapproche, met en avant des similitudes et des différences. On a encore moins affaire à une logique de syncrétisme en ce qui concerne Héra. Lucien ne mélange rien du tout, il ne confond aucunement Héra avec Athéna, Aphrodite, Sélénè, Rhéa, Artémis, Némésis et les Moires. L'Héra d'Hiérapolis n'est pas un *patchwork*; c'est sa statue qui présente des traits, des attributs ou symboles, partagés avec d'autres entités divines. On retrouve significativement, chez Lucien, la tournure 'il/elle a quelque chose' rencontrée chez Euripide qui attribuait, par la voix de Tirésias, quelque chose d'Arès à Dionysos, sans le moins du monde les confondre. Dans le sanctuaire d'Hiérapolis, dit-il avec grande lucidité, la statue féminine évoque, *dans son ensemble*, Héra, mais, à bien y regarder, on s'aperçoit qu'elle est polymorphe, composite.<sup>23</sup> «Elle a quelque chose» (ἔχει δέ τι) de toute une série d'autres déesses auxquelles elle emprunte un 'détail', un symbole. Lucien ne précise pas ce qu'elle partage avec Athéna, Aphrodite, Sélénè, Rhéa,<sup>24</sup> Artémis, Némésis et les Moires, mais il se montre plus précis sur l'intersection avec le type iconographique de l'Ourania, avec en particulier le *kestos* donné pour un attribut iconographique exclusif de cet aspect d'Aphrodite,<sup>25</sup> et étonnamment concédé à l'Héra syrienne. Dire d'une déesse, et plus précisément de sa représentation, qu'elle a «quelque chose» d'une autre ne signifie en aucune façon dire «qu'elle est» l'autre. On se trouve, avec cette expression, au cœur de la fabrique du polythéisme, un système relationnel de puissances divines qui tissent une toile complexe, un réseau de fonctions, noms, images,

<sup>23</sup> KAIZER 2013, p. 59.

<sup>24</sup> La présence de lions flanquant le trône de la déesse, ainsi que la couronne tourelée renvoient certainement aux images de Cybèle, la Mère des dieux phrygienne, d'où sans doute la mention de Rhéa.

<sup>25</sup> Sur le caractère presque exclusif de l'appellation d'*Ourania* pour Aphrodite, PIRENNE-DELFORGE 2005.

liens variés, qu'il faut bien se garder de démêler, mais qu'il faut s'efforcer de repérer et comprendre. La déesse du sanctuaire d'Hiérapolis, dont nous savons qu'elle se nommait Atargatis/ 'ttr' en araméen, était une figure d'appréhension malaisée pour le public grec des récitations de Lucien. Dans le sillage d'Hérodote, qui souvent recourt à une appellation grecque comme à une approximation susceptible de rendre l'idée pour parler des divinités scythes, perses, égyptiennes, babyloniennes, phéniciennes, etc., Lucien a mobilisé des éléments de langage familiers des Grecs pour parler de la *dea Syria* du sanctuaire d'Hiérapolis à son époque.<sup>26</sup> Parler de syncrétisme au sujet de ce passage revient à en offusquer la logique et à en méconnaître la portée.<sup>27</sup>

## 5. RETOUR À TACITE: SARAPIS ET LES DÉTOURS DU REGARD

Pour enfoncer le clou, si l'on peut dire, revenons, pour terminer, à Tacite de nouveau. Son témoignage, au livre IV des *Histoires*, sur l'introduction de Sarapis à Alexandrie a été maintes fois commenté.<sup>28</sup> Notre attention se portera sur la partie finale du récit, après l'épisode des voyages à Sinope des envoyés de Ptolémée chargés de présents, de la résistance du roi local Scydrothémis, des rêves et visions, des fléaux comme signes de la colère divine, du voyage-éclair de la statue et de son installation dans ce qui était, à l'époque des faits présumés, la capitale lagide. Et Tacite de conclure son récit:

Telle est, sur l'origine et l'arrivée de ce dieu la tradition la plus accréditée. Je n'ignore pas que certains le font venir de Séleucie, une ville en Syrie, sous le règne de Ptolémée, le troisième de la lignée. D'autres prétendant que c'est ce même Ptolémée qui l'a transféré depuis Memphis, ville célèbre depuis la plus haute antiquité. Quant au dieu lui-même, certains y voient Esculape, parce qu'il guérit les corps malades, d'autres, Osiris, la plus ancienne divinité pour ces populations, nombreux sont ceux qui reconnaissent Jupiter, en tant que maître de toutes choses, la plupart pensent qu'il s'agit de Dis Pater d'après les attributs qu'il arbore, ou d'après diverses hypothèses.

<sup>26</sup> Sur les monnaies locales, divers types iconographiques sont attestés dès l'époque hellénistique, ce qui montre bien que là aussi, la pluralité de noms, attributs, images et discours étaient de mise. Cf. ANDRADE 2017.

<sup>27</sup> Pour un parallèle intéressant avec Héliopolis, voir KAIZER 2016.

<sup>28</sup> Tac., *Hist.*, IV, 83-84; cf. BORGEAUD – VOLOKHINE 2000; DIONYSOPOULOU 2021, pp. 28-47.

C'est évidemment la phrase finale qui retient ici notre attention:<sup>29</sup> *deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant.* Comme dans le cas des Alci et des dieux d'Hiérapolis, l'identification procède par comparaisons, rapprochements, approximations, bref par conjectures, comme le souligne le verbe *coniectant* utilisé par Tacite dans ce passage. Comme en Germanie, le raisonnement repose sur plusieurs types d'indices: une fonction (guérisseur), l'ancienneté et la position hiérarchique, sans oublier les *insignia*, très proches des *signa* évoqués ci-dessus,<sup>30</sup> c'est-à-dire les attributs arborés par le dieu, ou plus précisément sa statue. Tout comme sur les circonstances de l'introduction du dieu en Égypte (quand, où, par qui), le débat est ouvert et Tacite n'éprouve aucun embarras à parler du *deum ipsum* en des termes très ouverts, le décrivant comme un être kaléidoscopique dont les différentes facettes évoquent des entités familières aux Grecs. Le dieu est sujet à *interprétation* et chacun peut avancer des arguments pour soutenir telle ou telle ressemblance, telle ou telle intersection. S'il avait écrit en grec, Tacite aurait peut-être affirmé que Sérapis «a quelque chose» d'Esculape, «quelque chose» d'Osiris, de Zeus, de Dis Pater... Son propos n'est cependant ni de traduire *stricto sensu*, ni de proposer une équivalence *stricte*, moins encore un mélange. La notion de syncrétisme est franchement inadéquate pour rendre compte des processus cognitifs engagés. Ce texte, comme tant d'autres, fait écho au caractère imparfait, incomplet, incertain de la connaissance humaine des dieux. Indiciaire, elle fait surgir diverses hypothèses qui véhiculent toutes une part de vérité. Sarapis, figure divine complexe, construite au carrefour de plusieurs compétences,<sup>31</sup> est un peu Esculape, un peu Osiris, un peu Jupiter, un peu Dis Pater. Il n'y a pas de vérité absolue en matière de connaissance des dieux avant l'émergence de la prétendue *vera religio*. Il y a, comme le dit Platon à diverses reprises par la bouche de Socrate, l'expérience que font les hommes des dieux par le culte, par les fêtes, par la guérison...

<sup>29</sup> Voir aussi BETTINI 2016a, pp. 24-26.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, pp. 00-00. Sur cette notion, BETTINI 2016b.

<sup>31</sup> Sur le caractère composite et énigmatique de l'image de Sarapis, voir BELAYCHE 2011. L'auteur mentionne un passage d'Eustathe, dans son commentaire de l'*Oikouménès periégésis* de Denys, qui affirme: «sa *phusis*, dit-on, est une énigme pour ceux qui la regardent» (GGM 2, Müller, 254, 68).

Le substantif *ambages* est, sur ce plan, très instructif. Il désigne en effet une sinuosité, un détour, une énigme, mais aussi une obscurité, équivocité ou ambiguïté. Le verbe *ambigo* signifie, quant à lui, discuter, être en controverse, dans l'incertitude. En passant par Esculape, Osiris, Zeus et Dis Pater, ceux qui s'efforcent d'appréhender l'identité de Sérapis font un détour; face à l'incertitude sur la nature de ce *numen*, face à un dieu énigmatique, le débat conduit à formuler des hypothèses, à mettre la question en débat. En lisant Tacite, on perçoit quand même un léger mépris pour les *ambages* qu'il ne détaille même pas mais qui semblent faire florès. «In this respect, it is worth recalling that the conjectural character of these correspondences between divinities will be all the stronger, the less the god in question is known, and the less well known the language and culture to which it belongs», souligne M. Bettini.<sup>32</sup> Il n'empêche que la pensée plurielle, réticulaire et sinueuse du polythéisme s'accorde bien du cœur des opinions et des conjectures, susceptibles, chacune, de véhiculer un fragment de connaissance. Rien n'est plus erroné que de voir dans ce processus un mélange, une superposition. Chaque dieu est un carrefour, où se croisent des routes; chaque dieu impose des détours par d'autres dieux, d'autres lieux, d'autres peuples, d'autres époques si l'on veut s'en approcher, tenter de le cerner dans toute sa complexité.

Les quelques textes que nous venons d'analyser ne sont pas les seuls susceptibles d'éclairer ce qu'on place, trop souvent avec légèreté et superficialité, sous le label *interpretatio* et syncrétisme, mais ce sont sans doute parmi les plus parlants. Rapprocher, comparer, mettre en débat, repérer les signes, les ressemblances, les intersections, multiplier les noms, les hypothèses, interpréter et conjecturer, tels sont les processus mentaux que la rencontre entre des divinités venues d'horizons différents met en branle. M. Bettini apporte un témoignage supplémentaire avec le passage de Denys d'Halicarnasse sur les Pénates:<sup>33</sup>

Ces dieux-là, les Romains les appellent Pénates. Parmi ceux qui interprètent cette appellation en langue grecque, les uns les rendent par *Patrôioi* («Ancestraux»), d'autres par *Genethlioi* («Du *genos*»), d'autres encore par *Ktêsioi* («Domestiques, Des biens»), ou les *Muchioi* («Intimes, Du cellier»), ou même les *Herkeioi* («De la cour, De l'enclos»). Il semble que chacun d'entre eux forge pour ceux-ci une appellation fondée sur l'un des aspects et courent le risque de dire tous, finalement, plus ou moins la même chose.



<sup>32</sup> BETTINI 2016a, p. 25.

<sup>33</sup> Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I 67, 3. BETTINI 2016a, pp. 27-28.

τοὺς δὲ θεοὺς τούτους Ῥωμαῖοι μὲν Πενάτας καλοῦσιν· οἱ δ' ἐξηρμηνεύοντες εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν τοῦνομα οἱ μὲν Πατρώους ἀποφαίνουσιν, οἱ δὲ Γενεθλίους, εἰσὶ δ' οἱ Κτησίους, ἄλλοι δὲ Μυχίους, οἱ δὲ Ἐρκείους. ἔοικε δὲ τούτων ἕκαστος κατὰ τινος τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς ποιεῖσθαι τὴν ἐπίκλησιν κινδυνεύουσί τε πάντες ἄμως γέπως τὸ αὐτὸ λέγειν.

Au départ de l'appellation romaine, *Penates*, il s'agit, pour les exégètes, qui ne sont pas de simples «traducteurs»,<sup>34</sup> de s'interroger sur la meilleure façon de rendre, en l'éclairant au moyen de termes grecs, la portée sémantique de cet *onoma*. Une fois encore, les différentes propositions, même si elles convergent au point de risquer de se confondre à peu de choses près, tournent autour des diverses facettes propres aux Pénates. Ils présentent un caractère ancestral, sont liés au *genos*, ils veillent sur les biens et l'enceinte domestique; ils vivent à l'intérieur. Une fois encore l'interprétation donne lieu à des propositions ou conjectures qui, chacune, recèle une parcelle de vérité, qui s'approchent de ce que les Pénates sont pour les Romains. La correspondance n'étant jamais totale, la pluralité des *epiklêseis* ou appellations forgées par les médiateurs entre le grec et le romain, κατὰ τινος τῶν συμβεβηκότων, en fonction de tel ou tel raisonnement, sont finalement toutes valables, toutes suggestives et, dans une certaine mesure, elles se croisent et se superposent, en vertu de cette logique de réseau, d'intersection, de recouvrement que nous avons évoquées à plusieurs reprises.

## 6. POUR CONCLURE: DE LA CACOPHONIE À LA DIAPHONIE

En conclusion, dans le sillage de travaux précédents<sup>35</sup> et de l'article fondamental de M. Bettini sur l'*interpretatio*, il est urgent de réaffirmer la complexité des mécanismes qui sont à l'œuvre dans les contextes bi- ou multiculturels, lorsqu'il s'agit de rendre – utilisons ce terme générique pour couvrir un champ large – une divinité par une autre. D'un point de vue cognitif, nous l'avons vu, il ne s'agit pas

<sup>34</sup> Le verbe ἐξηρμηνεύω, avec le suffixe ἐξ, a le sens d'«expliquer en détail», le verbe ἐρμηνεύω désignant lui-même une opération plus approfondie que la simple «traduction», que l'on exprime en général par le verbe μεταφράζω, comme le note BETTINI 2016a, p. 27.

<sup>35</sup> ALBERT *et alii* 2011.



d'une simple traduction, encore moins d'un mélange. La complexité des systèmes polythéistes et des entités qui les composent produisent des opérations cognitives qu'il est indispensable de tenter de comprendre en passant par les textes anciens eux-mêmes, par les termes, les expressions, les explications fournies par les Anciens. À cet égard, les catégories d'*interpretatio* et de syncrétisme, même si elles plongent l'une et l'autre leurs racines dans l'Antiquité, ont été en quelque sorte dévoyées, dénaturées par les usages modernes. Ceux-ci les ont figés, simplifiés, réduits à une pratique quelque peu mécanique, consistant à traduire une divinité par une autre, ou à former une divinité au moyen d'un *collage* d'autres entités. Or, comme nous l'avons collectivement mis en avant en 2011, dans ces processus d'appréhension des «dieux des autres», «on doit admettre à la fois identité et différence»,<sup>36</sup> rapprochement et mise à distance, selon un jeu d'indices qui conduit à ouvrir un champ des possibles. C'est ce que Diodore désigne du terme de *diaphonia*, un son diversifié, distribué, pourrait-on dire pour faire écho à la notion d'identité distribuée de M. Bettini,<sup>37</sup> un son dissonant voire, discordant, même s'il n'est pas sûr que le terme présente ici une connotation négative sous la plume de Diodore:<sup>38</sup>

Dans l'ensemble, il y a une grande variété de voix sur toutes ces divinités. Celle qui est Isis pour les uns se nomme Déméter pour les autres, ou encore Thesmophoros, ou Séléne, ou Héra; d'autres encore lui donnent tous ces noms. Quant à Osiris, il est Sérapis pour les uns, Dionysos pour d'autres, ou Plouton, ou Ammon; pour certains, Zeus et pour de nombreux auteurs, il est Pan lui-même. Certains soutiennent que Sérapis est Plouton chez les Grecs.

καθόλου δὲ πολλή τις ἐστὶ διαφωνία περὶ τούτων τῶν θεῶν. τὴν αὐτὴν γὰρ οἱ μὲν Ἴσιν, οἱ δὲ Δήμητραν, οἱ δὲ Θεσμοφόρον, οἱ δὲ Σελήνην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ πάσαις ταῖς προσηγορίαις ὀνομάζουσι. τὸν δὲ Ὄσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πάνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι: λέγουσι δὲ τινες Σάραπιν εἶναι τὸν παρὰ τοῖς Ἑλλησὶ Πλούτωνα ὀνομαζόμενον.

Diodore fait état de la variété des appellations, et fait écho, sans émettre de jugement négatif, de la *diaphonia* concernant les dieux. Une fois ce constat énoncé, il poursuit son exposé sur les qualités et

<sup>36</sup> Ivi, p. 244.

<sup>37</sup> BETTINI 2015.

<sup>38</sup> Diod. I 25, 1-2.

compétences d'Isis. Il n'est nullement question de choisir, pas non plus de décrire un amalgame ou une confusion. Le concert de voix, la polyphonie, est le reflet de la nature plurielle des dieux, et corollairement des opinions humaines. Dès lors que chaque dieu est en soi un «micro-panthéon», plusieurs interprétations sont possibles, plusieurs conjectures, envisageables de la part de ceux qui observent tantôt une effigie, tantôt les lieux et caractéristiques du culte, tantôt encore les fonctions, les modes d'action, les liens familiaux, etc. Relevant à sa façon du «strano caso dell'equivalenza imperfetta»,<sup>39</sup> le travail de médiation culturelle, qui est pleinement une forme de *poiësis*, s'enracine dans la connaissance et la reconnaissance imparfaite, expérimentale des dieux et **la** nécessité pour les humains de se contenter de tourner autour d'un objet décidément complexe. Je me permets donc de revenir, pour terminer, sur un passage éclairant du *Philèbe* de Platon, dans lequel Socrate et Protarque devisent du plaisir et de ses multiples déclinaisons:<sup>40</sup> «Les Anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité». Et il conclut:<sup>41</sup> «Voilà donc, je le disais, ce que les dieux nous ont transmis comme méthode de recherche, de découverte et d'enseignement». Puisse ce texte inspirer toutes celles et tous ceux qui croient trouver dans la notion de 'syncretisme' un outil pertinent pour ressaisir les déclinaisons des divinités et qui, en vérité, masquent, sous ce terme, des processus tellement plus exigeants intellectuellement. Il est grand temps de ne plus tout 'mélanger'!

ABSTRACT – The aim of this article is to show that the notion of syncretism does not do justice to the multicultural processes affecting the ancient gods. Starting from Greek and Latin texts, far from modern speculations, we analyse the mechanisms that these passages show, which are subtle and complex. This is why it is proposed that the label of syncretism, which masks the logics at work and unduly leads to the idea of mixture and amalgam, be definitely dropped.

---


<sup>39</sup> CALABRESE 2000.

<sup>40</sup> Plat., *Phil.*, 16c.

<sup>41</sup> Plat., *Phil.*, 16e.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT *et alii* 2011 = J.-P. ALBERT – N. BELAYCHE – C. BONNET – Ph. BORGEAUD, *Conclusions*, in C. BONNET – A. DECLERCQ – I. SŁODODZIANEK (Éds), *Les représentations des dieux des autres*. Actes du Colloque FIGVRA, Toulouse, 9-11 décembre 2010 (*Supplemento Mythos*, 2), Caltanissetta, Sciascia Editore, pp. 239-251.
- AMIRI 2020 = B. AMIRI (Éd.), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.
- ANDRADE 2013 = N.J. ANDRADE, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- 2017 = N.J. ANDRADE, *The Silver Coinage of Syrian Manbog (Hierapolis-Bambyke)*, «*American Journal of Numismatics*», 29, pp. 1-46.
- BELAYCHE 2011 = N. BELAYCHE, *Le possible «corps» des dieux: retour sur Sarapis*, in F. PRESCENDI – Y. VOLOKHINE (Éds), *Dans le laboratoire de l'historien des religions: mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, pp. 227-250.
- BELTRAMETTI 2007 = A. BELTRAMETTI (a cura di), *Studi e materiali per le Baccanti di Euripide. Storia, memoria, spettacoli*, Pavia, Ibis.
- BETTINI 2012 = M. BETTINI, *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, Einaudi.
- BETTINI 2015 = M. BETTINI, *L'identità distribuita degli antichi dèi*, «*I Quaderni del ramo d'oro on line*», 7, pp. 72-77.
- 2016a = M. BETTINI, *Interpretatio romana: category or conjecture?*, in C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – G. PIRONTI (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, pp. 17-36.
- 2016b = M. BETTINI, *Insignia. Identité et construction sémiotique de l'image*, «*Quaderni del ramo d'oro on line*», 8, pp. 162-180.
- BĚSPFLUG 2006 = F. BĚSPFLUG, *Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours*, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 90/2, pp. 273-295.
- BOLLACK 2005 = J. BOLLACK, *Dionysos et la tragédie: le dieu homme dans les Bacchantes d'Euripide*, Paris, Bayard.
- BONNET 2019 = C. BONNET, *«De l'inattendu le dieu a découvert la voie». La polyonymie comme mode de connaissance des dieux*, «*CRAI*», pp. 595-619.
- BORGEAUD – VOLOKHINE 2000 = P. BORGEAUD – Y. VOLOKHINE, *La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle*, «*Archiv für Religionsgeschichte*», 2, pp. 37-76.
- CALABRESE 2000 = O. CALABRESE, *Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta*, in N. DUSI – S. NEERGARD (a cura di), *Sulla traduzione intersemiotica*, Milano, Bompiani, pp. 101-120.
- COLAS RANNOU 2014 = F. COLAS RANNOU, «*Syncrétisme*», «*assimilation*», «*éclectisme*», «*appropriation*» dans *les études sur les mondes méditerranéens antiques*, in

- M.B. COLLINI – P. AURAIX-JONCHÈRE (Éds), *Synchrétismes, mythes et littératures*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 85-114.
- COLIN – HUCK – VANSEVEREN 2015 = F. COLIN – O. HUCK – S. VANSEVEREN (Éds), *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris, de Boccard.
- DIARRA 2013 = M. DIARRA, *La déesse syrienne de Lucien, ou les périls de l'ironie*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», pp. 91-111.
- DIONYSOPOULOU 2021 = E. DIONYSOPOULOU, *Sarapis et le paysage politique et religieux en Égypte hellénistique et romaine: permanences et métamorphoses*, thèse de doctorat de l'université de Strasbourg, ss la dir. de F. Colin et L. Bricault.
- DUNAND – LEVÊQUE 1975 = F. DUNAND – P. LÉVÊQUE, *Les synchrétismes dans les religions de l'Antiquité*. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), Leiden.
- KAIZER 2013 = T. KAIZER, *Creating local religious identities in the Roman Near East*, in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, II From the Hellenistic Era to Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 54-86.
- KAIZER 2016 = T. KAIZER, *Lucian on the Temple at Heliopolis*, «Classical Quarterly», 66, pp. 273-285.
- LIGHTFOOT 2003 = J. LIGHTFOOT, *Lucian: On the Syrian Goddess*, Oxford, Oxford University Press.
- MOTTE 1999 = A. MOTTE, *La notion de synchrétisme dans l'œuvre de Franz Cumont*, in C. BONNET – A. MOTTE (Éds), *Les Synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, pp. 21-42.
- MOTTE – PIRENNE-DELFORGE 1994 = A. MOTTE – V. PIRENNE-DELFORGE, *Du «bon usage» de la notion de synchrétisme*, «Kernos», 7, pp. 11-27.
-  ONIGA 2015 = R. ONIGA, *La Germanie de Tacite entre érudition et croyances ethnographiques*, «Textes et contextes» [En ligne], 10, 2015, mis en ligne le 20 novembre 2017, consulté le 30 juillet 2021. URL: <http://preo.u-bourgogne.fr/textesetcontextes/index.php?id=1051>.
- PAYEN 2006 = P. PAYEN, *Les «religions orientales» au laboratoire de l'Hellénisme: 1. Johann Gustav Droysen*, «Archiv für Religionsgeschichte», 8, pp. 163-180.
- PERRIS 2016 = S. PERRIS, *The Gentle, Jealous God: Reading Euripides' 'Bacchae' in English* (Bloomsbury Studies in Classical Reception), London-New York, Bloomsbury Academic.
- PETTAZZONI 1934 = R. PETTAZZONI, *Synchrétisme et conversion*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», 14, pp. 126-129.
- PIGEAUD 1998 = J. PIGEAUD, *Introduction*, in Euripide, *Les Bacchantes*, Paris, Les Belles Lettres, pp. vii-xxxiv.
- PIRENNE-DELFORGE 2005 = V. PIRENNE-DELFORGE, *Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania*, in N. BELAYCHE – P. BRULÉ – G. FREYBURGER – Y. LEHMANN – L. PERNOT – F. PROST (Éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, pp. 271-290.
- 2020 = V. PIRENNE-DELFORGE, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres.

- PIRONTI 2019 = G. PIRONTI, *Le «retour» des dieux*, «Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses» [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 06 juillet 2021. URL: <http://journals.openedition.org/asr/2570>; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.2570>.
- PIRONTI – BONNET 2017 = G. PIRONTI – C. BONNET, *Introduction*, in EAED. (Éds), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne* (Kernos suppl., 31), Liège, pp. 7-16.
- PISANO 2011 = C. PISANO, *Satira e contro-storia nel De Syria Dea di Luciano*, «Mythos. Rivista di storia delle religioni», 5, pp. 117-130.
- SEGAL 1997 = C. SEGAL, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, Princeton University Press.
- SUTTARD 2016 = D. STUTTARD, *Looking at Bacchae*, London-New York, Bloomsbury Academic.
- VERNANT 1985 = J.-P. VERNANT, *Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide*, «L'Homme» 25, pp. 31-58.
- XELLA 2009 = P. XELLA, *Synchrétisme comme catégorie conceptuelle: une notion utile?*, in C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – D. PRAET (Éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, pp. 135-147.

