



*« Smiting God », dieu attaquant portant une couronne égyptienne atef, statuette de bronze provenant du Levant, conservée au Metropolitan Museum, New York, n° 1986.42. Environ XV<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle av. n. è.*

### CHAPITRE 3

## Que la Force soit avec vous ! Hommes et dieux au combat dans le monde phénicien

Maria Bianco

Ceci est le trophée qu'a fait ériger Milkyaton, roi de Kition et d'Idalion, fils de Baalrom, et tout le peuple de Kition, à leur Seigneur, à Baal Oz, dans le lieu où nos ennemis et leurs alliés, les Paphiens, sortirent en campagne pour nous faire la guerre, aux jours [...] du mois *zyb*, dans la première année de son règne sur Kition et Idalion. Et l'armée des hommes de Kition sortit en campagne contre eux, pour leur faire la guerre, dans ce lieu-là, le jour même. Et Baal Oz a donné à moi et à tout le peuple de Kition la force et la victoire sur tous nos ennemis et sur leurs alliés, les Paphiens. Alors, j'ai fait ériger, moi et tout le peuple de Kition, le présent trophée, à Baal Oz, mon Seigneur, car il a entendu leur voix ; puisse-t-il les bénir !

Lorsqu'il dut faire face à la menace de certains ennemis et des Paphiens, le roi Milkyaton venait d'asseoir son pouvoir sur le royaume phénicien de Kition, situé sur la côte sud-est de l'île de Chypre. Si la chronologie qu'on accorde normalement à la dynastie que Milkyaton lui-même avait inaugurée est correcte, l'inscription dite du « trophée »

daterait de l'année 392 av. n. è.<sup>1</sup> En raison de sa proximité avec la côte phénicienne et de sa richesse en cuivre et en fer, Chypre se prêtait tout naturellement à accueillir les activités des proches Phéniciens. Escalier privilégiée des routes partant vers l'Occident, l'île vit, dès le ix<sup>e</sup> siècle av. n. è., l'installation de communautés phéniciennes, notamment dans la ville de Kition, qui devait devenir le principal centre phénicien de Chypre. Des Phéniciens étaient également présents dans d'autres centres chypriotes, comme Idalion, Tamassos et Lapéthos. La documentation épigraphique nous permet d'affirmer qu'à partir du milieu du v<sup>e</sup> siècle av. n. è. environ, le centre d'Idalion, au nord-ouest de Kition, dans la partie centrale de l'île, était entré dans la sphère d'influence de ce dernier. Le royaume de Kition avait en effet intégré, sans doute par conquête, celui d'Idalion. Le roi Ozibaal fut le premier à porter le titre de « roi de Kition et d'Idalion », tandis que Stasikypros fut le dernier roi grec d'Idalion, ainsi que le rappelle la célèbre « tablette d'Idalion<sup>2</sup> », le document le plus long et le plus célèbre qu'on connaisse en syllabaire chypriote, le système d'écriture pratiqué par les Grecs de Chypre de la seconde moitié du xi<sup>e</sup> à la fin du iii<sup>e</sup> siècle av. n. è. Après cette date, le grec alphabétique, qui était apparu à Chypre au vi<sup>e</sup> siècle, s'imposa en concomitance avec l'arrivée de nouveaux dominateurs, des Grecs d'Égypte, les Lagides. Les ambitions des rois de Kition ne s'arrêtèrent toutefois pas à Idalion. Pumayyaton, le fils de Milkyaton, qui hérite du royaume unifié en 362, se proclame, dans une inscription datant de 341,

1. Pour la chronologie des rois de Kition, voir les notices sur chacun des rois dans Edward Lipiński (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, Brepols, 1992, et dans Andrea Ercolani, Paolo Xella, et al., *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*, I: *Historical Characters*, Louvain/Paris, Peeters, 2018.

2. Il s'agit d'une tablette en bronze, qui devait être affichée dans le sanctuaire d'Athéna à Idalion, contenant un texte juridique écrit en syllabaire chypriote. Cf. Markus Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre*, II: Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, p. 629-635.

correspondant à la vingt et unième année de son règne, « roi de Kition et d'Idalion et de Tamassos<sup>3</sup> ». Située à 13 km à l'ouest d'Idalion, Tamassos était une ville minière dont les ressources cuprifères étaient renommées dans l'Antiquité.

Dans l'inscription du « trophée » que nous avons citée ci-dessus apparaissent des ennemis dont on ne connaît pas le nom, bien qu'à leurs côtés, comme le texte le relate, aient combattu les Paphiens. Ces ennemis, qu'on n'a pas besoin d'explicitier, constituent donc un danger présent bien identifié, sans doute longuement éprouvé. La datation de l'inscription et les détails qu'elle fournit autorisent à insérer la bataille dont ce texte transmet le souvenir dans le cadre des conflits connus sous le nom de « guerre de Chypre ». Nous sommes alors au début du IV<sup>e</sup> siècle av. n. è. et le roi de Salamine, Évagoras, qui mourra en 374 – un souverain présenté comme un défenseur éclairé de l'hellénisme par l'orateur athénien Isocrate dans l'éloge funèbre qui porte son nom –, ambitionne d'étendre son pouvoir sur toute l'île de Chypre. Diodore de Sicile, historien grec actif au I<sup>er</sup> siècle av. n. è., nous apprend qu'Évagoras parvint à soumettre toutes les villes de Chypre, à l'exclusion de Kition, Soloi et Amathonte. Ces dernières firent appel aux Perses, qui exercèrent leur hégémonie sur Chypre après les guerres Médiques. Le roi Artaxerxès II Mnemon (405-358) ne tarda pas à intervenir<sup>4</sup>.

L'offrande du trophée pour commémorer la victoire des Kitiens contient dès lors très probablement le récit d'une bataille terrestre, un des affrontements qui opposèrent les Kitiens d'une part, les Salaminiens et leurs alliés, les Paphiens, d'autre part. L'inscription pérennise ainsi le souvenir d'une victoire qu'un dieu, appelé Baal Oz, « Maître de la Force », a assurée à ses fidèles. Ce dieu est

3. *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, 10 = Herbert Donner, Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 5<sup>e</sup> éd., Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, n° 32.

4. Diodore de Sicile XIV, 98, 1-4.

aussi important qu'inconnu : à ce jour, on ne possède aucune autre mention de lui. Mais regardons de plus près la physionomie de ce dieu qui a sauvé les Kitiens des armées ennemies. Le terme « Baal » est utilisé pour divers dieux au Levant, souvent en relation avec un toponyme (Baal de Tyr, de Sidon, etc.) ou un substantif indiquant un champ de compétence et/ou un mode d'action, comme ici la « force » ; il désigne donc un « seigneur » qui, dans notre cas, maîtrise la « force ». Celle-ci est évoquée par le terme *oz* ('z), un substantif phénicien tiré de la racine sémitique 'ZZ qui signifie « être fort/puissant ». Il est à l'origine du nom d'Aziz, signifiant « le Fort ». Il arrive que les dieux aussi soient qualifiés de « forts », la puissance étant une qualité inhérente au divin<sup>5</sup>. Le Baal de l'inscription du trophée a mis sa force au service du roi de Kition et d'Idalion, lui assurant protection et victoire.

Peut-on cerner de plus près les traits de ce dieu de la force à qui le peuple de Kition dit devoir son salut ? Connaît-on d'autres dieux présentant la même physionomie<sup>6</sup> ? On notera au passage que le terme phénicien pour désigner le « trophée » (*trpy*) est un emprunt au grec *tropaion* que le phénicien a adapté phonétiquement. Des phénomènes linguistiques analogues sont bien connus par des inscriptions à Chypre où Grecs et Phéniciens cohabitent, exerçant leurs activités côte à côte, dans un contexte où les contacts culturels et les transferts qui en dérivent sont la règle et non l'exception. Ainsi, dans le domaine de l'onomastique personnelle, croise-t-on un dénommé Benhodesh, « Fils de la nouvelle lune », appelé

5. Sur le chaton d'une bague en or, provenant de Cadix et datant du II<sup>e</sup> siècle av. n. è., on lit : « Au seigneur, à Milkashtart le Fort, et à ses serviteurs, au peuple de Gadès » (Herbert Donner, Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, *op. cit.*, n° 71).

6. Cf. Maria Bianco, « Dieux de la force, dieux de la victoire : quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident », dans Mohamed Tahar (éd.), *Guerre et religion dans le monde punique*, Tunis, Université de Tunis, 2017, p. 147-166.

en grec *Noumenios*, « (Celui qui est) de la nouvelle lune », selon une adaptation sémantique très précise.

Revenons à Kition où se dresse le trophée offert au Baal de la Force. Cette ville est le centre le plus ancien et le plus important de la présence phénicienne à Chypre, dont des traces sont présentes déjà au IX<sup>e</sup> siècle av. n. è. Nombre de dieux phéniciens apparaissent dans le panthéon local, Astarté, Resheph, Melqart, Eshmoun, tantôt mentionnés seuls, tantôt accompagnés de qualifications qui servent à les invoquer, à les flatter ou à spécifier quel aspect de leur puissance est sollicité. Ainsi Resheph est-il appelé Resheph « de la flèche » (*ršp ḥš*), une divinité atmosphérique, maître de l'orage en raison de l'assimilation de la flèche à l'éclair, mais aussi un dieu qui décoche des traits mortels, répand la maladie, comme Apollon dans l'*Iliade*. Le panthéon de Kition comprend également Astarté de Kition (*štrt kt[y]*), qui possédait un temple sur la colline artificielle de Bamboula, ainsi que dans le secteur de Kathari où elle partageait les espaces cultuels avec le Baal de Kition (*bʿl kty*). Est-ce lui qui a œuvré pour sauver le peuple des Kitiens et leur roi Milkyaton ? Le texte de l'inscription met en avant, tout au long du récit, le rôle du « peuple de Kition » (*m kty*), qui a fait ériger le trophée, qui a pris les armes contre les ennemis, qui a reçu la force et la victoire grâce à la protection du dieu.

Assumons donc cette hypothèse, à savoir qu'un dieu tutélaire, lié au territoire, à sa population et à son roi, le « seigneur de Kition », a été solennellement honoré pour avoir prêté sa force et offert la victoire à sa ville dans un conflit crucial pour le devenir de cette communauté prise en tenaille par les Salamiens au nord et les Paphiens au sud. Le désigner, dans ce texte commémoratif, comme « Maître de la Force » répond à une intention précise : souligner le périmètre de son intervention, la nature de sa puissance et de sa relation aux hommes. Il veille sur le territoire, le peuple et le roi ; il est à l'écoute de leurs besoins,

il repousse les ennemis et met sa force au service de la communauté. La stèle pérennise la victoire en la commémorant durablement et en rendant publics l'exploit du dieu et sa collaboration fructueuse avec les humains. Ce n'est donc pas une « force brute » qui est célébrée, mais une force légitime et bienfaisante, « politique » au sens où elle garantit le salut de la communauté et de la royauté.

*Sur les traces d'un « maître de la force »*

Pour préciser les contours du Baal de la Force de Kition, l'épigraphie nous offre d'autres pistes, qui nous conduisent d'abord à Idalion, d'où provient une dédicace inscrite sur une base de statue dédiée par le roi Milkyaton à un dieu appelé Resheph *Mkl* (à prononcer *Mikal* ou *Mekal*?)<sup>7</sup>. Le terme *Mkl* demeure à ce jour une énigme. Il pourrait s'agir d'un autre dieu associé à Resheph, ou bien d'un attribut onomastique précisant à quel Resheph on s'adresse. À ce jour, aucune étymologie, sémitique ou grecque, n'est vraiment convaincante. Voici en tout cas le texte de la dédicace qui concerne ce dieu :

Cette statue est ce qu'a donné le roi Milkyaton, roi de Kition et d'Idalion fils de Baalrom à son dieu Resheph *Mkl*, j'ai prévalu sur [...] qui s'étaient mis en campagne et leurs auxiliaires.

Un lien se dessine avec l'inscription du trophée de Kition<sup>8</sup>, puisqu'il y est aussi question d'une victoire

7. *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, 91.

8. Maurice Sznycer, « J'ai remporté la victoire sur tous nos ennemis... » Brèves remarques sur le verbe *NṢḤ* », *Semitica* 42-43, 1991-1992, p. 89-100; *idem*, « À propos du "trophée" dans l'inscription phénicienne de Milkyaton, roi de Kition et d'Idalion », dans Klaus Geus, Klaus Zimmermann (éd.), *Punica – Libya – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huss* (Orientalia Lovaniensia Analecta 104, Studia Phoenicia XVI), Louvain/Paris/Sterling, Peeters, 2001, p. 105.

remportée sur les ennemis et leurs auxiliaires, les Paphiens. De fait, il s'agit de deux inscriptions commanditées par le même roi, Milkyaton, très probablement pour commémorer le même épisode. Quel rapport, dès lors, peut-on envisager entre le Baal de la Force de l'inscription du trophée de Kition et le Resheph *Mkl* d'Idalion ? Le second texte a été gravé sur une base de marbre découverte dans le temple d'Apollon à Idalion. La mainmise kitienne sur cette ville n'a, en effet, pas effacé les usages locaux. Ainsi, dans le sanctuaire que les Idaliens avaient consacré à Apollon, les nouveaux maîtres de la cité établirent un nouveau culte phénicien, celui de Resheph, que les Phéniciens avaient identifié à Apollon.

Ce dieu est une ancienne divinité sémitique, que l'on connaît déjà au III<sup>e</sup> millénaire av. n. è. en Syrie, à Ebla et Mari. Ce n'est qu'au milieu du II<sup>e</sup> millénaire que les documents permettent de cerner sa personnalité, grâce aux textes rituels découverts à Ougarit, sur la côte syrienne, en face de Chypre. Il y est qualifié de « redoutable » (*mhbñ*), de dieu « de l'armée » (*šb'*), de « gardien de l'Enfer » (*hgb*), assimilé à Nergal, dieu mésopotamien de la peste et du monde souterrain. Dans plusieurs passages des poèmes ougaritiques, on décrit Resheph maniant ses flèches pour répandre des épidémies, tel Apollon « qui darde loin », répandant la peste dans le camp achéen. Dans l'Ancien Testament, du reste, Yahvé est celui qui brise les « flèches/flammes de l'arc<sup>9</sup> ». Dotés de prérogatives belliqueuses, redoutables et bienveillants à la fois, les dieux en armes répondent aux besoins et aux prières des fidèles. Très populaire dans l'Égypte ramesside (XIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles av. n. è.), le Syrien Resheph est très peu sollicité dans les inscriptions du I<sup>er</sup> millénaire, si ce n'est précisément à Chypre. Dans la localité de Palaeo-Kastro, sur la côte sud-est de l'île, dans la région de Pyla, qui appartenait peut-être au royaume de

9. Psaumes 76, 4.



Kition, le nom du dieu apparaît pour la première fois. Il est mentionné sur un cippe en calcaire qui était probablement couronné par une énorme tête grimaçante du dieu Bès<sup>10</sup>. La dédicace, lacunaire, porte selon toute vraisemblance le nom de Resheph Shed. Ce binôme divin associe Resheph à Shed, un dieu protecteur et guérisseur selon les témoignages syriens et égyptiens transmis à partir du II<sup>e</sup> millénaire av. n. è.

La présence de Resheph à Chypre se fait plus importante à l'époque classique et relève du milieu phénicien de Kition, comme cet autel de marbre dédié à Resheph « de la flèche », datant de 337 av. n. è.<sup>11</sup> Ce Resheph archer des Phéniciens n'est pas sans évoquer Héraclès, le héros-dieu archer du monde grec, gardien des portes et vainqueur de l'au-delà, qui apparaît précisément en archer sur certaines monnaies kitiennes à légende phénicienne<sup>12</sup>. Dans l'île de Chypre, Héraclès est très présent, tel un jeune guerrier vêtu d'une peau de lion, maîtrisant d'une main un petit lion et de l'autre soulevant une massue. Or, dans l'imagerie phénicienne de Chypre, apparaît un type iconographique, bien présent par ailleurs en Syrie et en Égypte, celui du *Smiting God*, le dieu combattant, brandissant une arme et portant en avant le pied gauche, en pleine action<sup>13</sup>. Ces deux iconographies convergent donc vers un même message : le dieu en action, valeureux comme un lion, gardien des portes de ce monde et de l'autre, protège et défend, tout comme il frappe et attaque. Maître de la force, quel que soit le nom qu'il porte, il est célébré pour ses exploits guerriers.

10. André Caquot, Olivier Masson, « Deux inscriptions phéniciennes de Chypre », *Syria* 45, 1968, p. 295-300.

11. *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, 10.

12. Marguerite Yon, « Cultes phéniciens à Chypre : l'interprétation chypriote », dans Corinne Bonnet, Edward Lipiński, Patrick Marchetti (éd.), *Studia Phoenicia, IV : Religio Phoenicia*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1986, p. 137.

13. Jimmy Daccache, « Milkiyaton et Rashap : une relation stratégique », *Semítica & Classica* 7, 2014, p. 77-95.

*Des déesses au champ de bataille*

Le champ de la guerre n'est cependant pas une prérogative exclusive des divinités masculines. Dans la région de Lapéthos, au nord de l'île, l'élément phénicien émerge au courant du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle av. n. è. On connaît une dédicace bilingue, en grec et en phénicien, gravée sur une paroi rocheuse, trouvée près du village moderne de Larnakatis-Lapithou. Elle conserve le souvenir d'un autel, érigé au pied de la paroi et aujourd'hui perdu, dédié par un certain Praxidemos en grec, nommé Baalshillem en phénicien, à Athéna « Salvatrice Victoire » en grec et à Anat « Force Vie » en phénicien. Le roi Ptolémée figure dans le texte comme second bénéficiaire de l'offrande, selon une association assez rare qui trouve un parallèle dans la grotte de Wasta, près de Tyr, où l'on célèbre une Aphrodite *Epêkoos*, « Qui écoute (les prières) », associée à un Ptolémée qualifié de *basileus*, « roi »<sup>14</sup>. L'offrande chypriote pourrait dès lors renvoyer à la prise de pouvoir stable et définitive des Lagides sur Chypre en 312, ou plus sûrement en 295 av. n. è. La dédicace de Praxidemos/Baalshillem, qui appartenait à l'élite phénicienne locale et était certainement bilingue, s'adresse donc à une divinité de la force, de la victoire, Athéna/Anat, dont il souligne astucieusement les champs d'action par les attributs onomastiques en grec comme en phénicien.

Tout comme Baal à Kition, la déesse Anat est, dans ce texte, associée à la « force », un peu moins d'un siècle après l'inscription du trophée, si le roi de la dédicace est bien Ptolémée I<sup>er</sup> Sôter. Athéna, quant à elle, manifeste sa force par la victoire et le salut. Or, tout comme Resheph, Anat est davantage mobilisée au cours du Bronze récent

14. Corinne Bonnet, « Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près de Tyr », *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 21, 2004, p. 125-140.

(seconde moitié du II<sup>e</sup> millénaire av. n. è.) ; son culte suit à peu près la même trajectoire géographique que celui de Resheph : d'abord dans la région syro-palestinienne, ensuite en Égypte, avec des prolongements plus récents à Chypre. Les poèmes ougaritiques, plus que toute autre source, permettent de saisir le profil d'une déesse liée aux armes, fille d'El et sœur de Baal, qu'elle sauve de la mort (*Mot*) en recomposant ses chairs dispersées avec l'aide de la divinité solaire Shapash. Anat est représentée en armes, tout comme Astarté, si bien qu'en l'absence de légende, les distinguer relève souvent de l'arbitraire<sup>15</sup>. Dans l'île de Chypre, Anat est implantée en particulier dans la ville d'Idalion où Resheph est également présent. Ce royaume hébergeait un sanctuaire d'Anat/Athéna, fortifié et situé sur la colline d'Ampileri, l'ancienne acropole de la ville, en position surplombante. La déesse est donc une sorte de bouclier qui protège le territoire et sa population. De ce sanctuaire proviennent divers objets métalliques, parmi lesquels des talons de lances, portant des inscriptions votives à Athéna ou à Anat<sup>16</sup>. Ce matériel votif précède de peu la destruction du temple d'Athéna, qu'on situe aux alentours du milieu du v<sup>e</sup> siècle av. n. è., lors de la prise d'Idalion par les Phéniciens de Kition. L'offrande d'une arme renvoie à la « force » qui habite la déesse et à son expertise dans le maniement des armes. Dans le mythe ougaritique d'Aqhat, Anat veut à ce point s'emparer d'un arc fabriqué par le dieu Kothar et possédé par le jeune prince Aqhat qu'elle engage un tueur pour le lui ravir. D'Idalion encore, provient un bloc de marbre inscrit, placé dans le sanctuaire d'Athéna/Anat, qui recèle la dédicace en langue phénicienne d'un élément architectural,

15. Izaak Cornelius, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedesbet, and Aserah c. 1500-1000 BCE*, 2<sup>e</sup> éd., Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

16. Olivier Masson, Maurice Szyner, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève/Paris, Droz, 1972, p. 110-111, pl. X, 2.

probablement un mur<sup>17</sup>. Le dédicant est le roi Baalmilk II, roi de Kition et d'Idalion, qui agit en faveur ou au nom de son père Ozibaal, son prédécesseur, lui aussi roi de Kition et d'Idalion. Or, Ozibaal, comme on l'a vu, est le premier des rois de Kition à arborer le double titre de « roi de Kition et d'Idalion », ce qui laisse penser que les Phéniciens de Kition ont voulu s'approprier, en même temps que le territoire d'Idalion, le culte de la puissante déesse tutélaire, Athéna/Anat, qui trônait sur l'acropole de la ville et veillait sur la région. À Idalion, la « force » d'Anat avait désormais vocation à être mise au service des nouveaux maîtres du lieu, les Kitiens, et le roi Baalmilk II décida probablement de restaurer le sanctuaire mis à mal lors de la conquête afin de se la concilier.

Comme Athéna au chant II de l'*Illiade* (450-452) qui, avec son égide, « va à travers l'armée des Achéens, les poussant tous de l'avant ; et, au cœur de chacun elle fait se lever la force nécessaire pour batailler et guerroyer sans trêve », Anat entraînait sans doute ses fidèles au combat. Une hypothèse qui se trouve renforcée par le monnayage de Lapéthos des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles av. n. è., centre principal dont dépendait le village de Larnaka-tis-Lapithou, qui offre des séries de statères portant tous des images d'Athéna casquée, avec des légendes en phénicien transcrivant à la fois des noms de rois grecs et phéniciens<sup>18</sup>.

### *Porter le nom des dieux de la guerre*

Après avoir examiné les témoignages épigraphiques, tournons-nous à présent vers l'onomastique, ce grand répertoire des noms de personnes qui, souvent, dans

17. Alexander Mackie Honeyman, « The Phoenician Inscriptions of the Cyprus Museum », *Iraq* 6, 1939, p. 104-108.

18. Olivier Masson, Maurice Szyzycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, *op. cit.*, p. 97-100.

l'Antiquité comme encore parfois aujourd'hui, sont formés sur des noms de dieux. Théodore, « Don du Dieu », Isidore, « Don d'Isis », Dieudonné ou encore Nathan, « Il a donné », sont quelques exemples de cette manière d'afficher un lien privilégié avec la ou les divinités qui ont accompagné la naissance d'un être humain. Mais que viennent faire dans un tel contexte des puissances guerrières, comme celles dont il a été question ci-dessus ? Pour tenter de répondre à cette question, examinons de plus près les noms de personnes, ou anthroponymes, bâtis sur les noms d'Anat, Resheph, Baal et Mikal, les dieux convoqués au « banquet de la guerre » en Phénicie et à Chypre. Les noms de personnes prennent la forme de petits énoncés contenant le nom d'une divinité associé à une qualité ou aptitude qu'on lui assigne, exprimée à travers un substantif, un adjectif ou un verbe. Les noms dits « théophores », c'est-à-dire qui contiennent un élément divin, peuvent ainsi apporter des nuances aux portraits que nous essayons de brosser. Si Anat est effectivement présente dans l'onomastique, elle ne l'est pas à Chypre, mais paradoxalement à Carthage, où ni l'archéologie ni l'épigraphie ne témoignent d'un culte à son égard. À cinq reprises, on y rencontre des personnes appelées Abdanat, « Serviteur d'Anat », tandis qu'à Hadrumète (actuelle Sousse, en Tunisie) vivait un certain Anathano, « Anat a favorisé ». En revanche, à Chypre, mais aussi en Égypte et encore à Carthage, Resheph prête son nom à des individus appelés Reshephyaton, « Resheph a donné », Benresheph, « Fils de Resheph », ou encore Abdresheph, « Serviteur de Resheph ». Mikal apparaît dans deux noms seulement, l'un à Chypre, l'autre en Phénicie : « Mikal a aidé », si la restitution du texte lacunaire est correcte, et « Mikal a aplani », peut-être en référence au moment de la naissance et aux risques qu'elle impliquait, ou plus globalement aux aspérités de la vie. Le cas de Baal est tout à fait particulier, car sa puissance est déclinée à travers quasiment tous

les éléments nominaux, verbaux et adjectivaux : il donne, il aide, il sauve, il détruit, il favorise, il rend prospère, il donne sa bénédiction, la grâce, il est vénérable, élevé, roi, juge, seigneur, prince, plaisir, montagne... On le voit : les dieux qui lancent des flèches déploient leur bouclier, précèdent le char royal, sont aussi ceux qui protègent les nouveau-nés, accompagnent les hommes en chemin et sont desservis par eux tout au long de leur existence.

Élargissons maintenant l'enquête onomastique au Baal de la Force qui a été le point de départ de notre propos. En effet, il existe en phénicien des noms personnels bâtis à l'aide de l'élément «force» ('z), comme c'est le cas pour Ozmilk, «le Roi est Force», Oztanit, «Tanit est Force» ('ztni), Astartoz, «Astarté est Force», Ozmelqart, «Melqart est Force», autant de noms qui expriment l'idée que divers dieux et déesses peuvent offrir leur bras puissant, leur main protectrice au bénéfice des hommes. Les actions imputées aux dieux dans les noms théophores, les fonctions qu'ils remplissent pour leurs «protégés» sont finalement assez peu spécifiques. La relation entre le dieu et le fidèle que donne à voir l'onomastique est configurée comme un accompagnement fidèle et bienveillant, avec une attention particulière au moment délicat de la naissance. C'est pourquoi, dans l'anthroponymie, l'élément «force» ('z) ne renvoie pas à un contexte guerrier, à une force belliqueuse, mais plutôt à la puissance inhérente au divin, qui dispense sa protection, son soutien à celui qui porte son nom toute sa vie durant. Victorieux, l'homme l'est, grâce au dieu, face aux adversités du quotidien.

Parmi les hommes, cependant, le roi mérite, de la part des dieux, une attention particulière. Il assure la stabilité, voire l'expansion du territoire ; il veille sur le bien-être de la population. Pour remplir ses missions, le roi a besoin de la force du dieu, c'est-à-dire tout à la fois de sa protection et de sa puissance martiale, défensive et offensive. Bien avant les inscriptions chypriotes de Kition et Idalion, le

site de Karatepe, en Turquie sud-orientale, a livré des inscriptions remontant à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle av. n. è. et faisant partie d'un imposant dispositif architectural. Il s'agit de deux portes monumentales donnant accès à la citadelle au nord et aux fortifications au sud. Sur des orthostates et des sculptures qui font partie de ce complexe est gravée une inscription bilingue, en phénicien et en louvite, une langue anatolienne apparentée au hittite, en cinq exemplaires : trois en phénicien et deux en louvite hiéroglyphique<sup>19</sup>. Le recours au phénicien dans cette région d'Anatolie méridionale n'est pas vraiment une surprise : il y est utilisé dès l'époque archaïque (fin du IX<sup>e</sup>-début du VI<sup>e</sup> siècle av. n. è.) à la fois comme langue de prestige et langue des échanges, probablement le long d'une voie commerciale fréquentée par des groupes de Phéniciens. Le commanditaire de l'inscription est Azatiwada, qui gouverne sur les Danuniens, les habitants de la plaine d'Adana en Cilicie. Azatiwada a construit ou reconstruit, narre l'inscription, une ville, Azatiwadaya, qui porte donc son nom. Il y implante le culte d'un Baal *krntryš*, un « Maître » de quelque lieu ou quelque fonction dont on ignore le sens, puisque *krntryš* est un élément non sémitique, inconnu par ailleurs. Tout au long du texte, à plusieurs reprises, Azatiwada s'adresse à ce Baal, sans doute la divinité tutélaire du lieu, afin d'obtenir des bénéfices en échange de sa bienveillance et des services rendus aux Danuniens. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que, parmi les requêtes qu'Azatiwada adresse à Baal, apparaît à plusieurs reprises celle de bénéficiaire d'une « grande force » (*'z dr*) contre tous les rois, c'est-à-dire les concurrents ou adversaires d'Azatiwada. Ce qu'il convoite, c'est donc bien la force au combat, la valeur guerrière qui assure les exploits militaires nécessaires pour le maintien de la sécurité et de la paix dans le royaume.

19. Herbert Donner, Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, op. cit., n° 26.

En Anatolie comme à Chypre, une même configuration se dessine ainsi à travers les portraits croisés des dieux et des hommes : le territoire, les populations qui l'habitent, la guerre qui les menace ou qu'ils entreprennent, les rois qui sont comme des pions sur l'échiquier géopolitique, et les dieux, enfin, qui orchestrent tout. Pour atteindre un certain équilibre, toujours précaire, les hommes se tournent donc vers les dieux, source de force et de stabilité, mais aussi d'expansion ou de désastre, soutien des rois audacieux et des communautés en danger. La « force » n'est ni bonne ni mauvaise ; elle appartient aux dieux d'abord, aux hommes par procuration, qui en font un usage bienveillant ou hostile, constructif ou ravageur. Sur les champs de bataille comme dans la vie quotidienne, la victoire est avant tout l'apanage des dieux, qui la concèdent... ou pas, aux hommes.





*Poséidon, Dionysos et Zeus. Amphore attique à figures noires,  
v. 550-500 av. n. è. (détail).*

*Copenhague, Musée national (Archives Beazley, n° 21224)*

## CHAPITRE 4

### Dionysos au miroir de Poséidon : portraits onomastiques croisés

Sylvain Lebreton

#### *Dionysos superstar*

On a beaucoup écrit sur Dionysos, sans doute plus que sur n'importe quel autre dieu. L'acte de naissance de cet engouement des Modernes a été signé par Friedrich Nietzsche (*La Naissance de la tragédie*, 1872) qui, jusque dans ses dernières œuvres de lucidité, a fait de cette figure divine une de ses armes de prédilection dans sa critique radicale du christianisme : son *Ecce homo*, rédigé en 1888, ne se conclut-il pas par : « M'aura-t-on compris ? Dionysos face au crucifié » ? Depuis un siècle et demi, le succès ne s'est pas démenti, jalonnant l'historiographie d'études dionysiaques majeures, au sein desquelles les *Dionysos* d'Henri Jeanmaire et de Marcel Detienne ne figurent pas en mauvaise place<sup>1</sup>. Le dieu a encore fait l'objet, lors de la dernière décennie, de deux gros ouvrages collectifs visant à mesurer combien il pouvait être « différent » ou tentant

1. Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951. Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977 ; *idem, Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, 1986.

de le « redéfinir »<sup>2</sup>. Cette fascination toute moderne exercée par le dieu – qui dépasse largement le champ des études anciennes – trouve quelque fondement dans l'Antiquité même, du moins dans les sources qui nous en sont parvenues. La surreprésentation de Dionysos dans la peinture sur céramique est manifeste<sup>3</sup>. Certes, elle s'explique par le fait que les vases liés à la consommation du vin constituent un support idoine à la représentation du dieu qui préside à cette pratique. Mais la belle étude que Françoise Frontisi-Ducroux avait consacrée au « dieu-masque »<sup>4</sup> a bien montré que la correspondance entre la puissance divine et sa figuration imagée dépassait ce simple lien entre un objet (le vin) et un dieu (Dionysos). La littérature n'est pas en reste et *Les Bacchantes* d'Euripide (composées vers 407<sup>5</sup>) peuvent être lues comme une magistrale démonstration de piété nécessaire envers Dionysos : aussi déstabilisateur soit-il pour l'ordre politique, ou précisément parce qu'il peut être à ce point déstabilisateur, ce dieu est bien un dieu et doit être reconnu et honoré comme tel. Quelques décennies plus tôt, Sophocle ne célébrait-il pas, par la voix du chœur de son *Antigone* (fin des années 440), Dionysos ainsi<sup>6</sup> ?

Polyonyme, orgueil de la nymphe cadméeenne,  
Rejeton de Zeus aux sourds grondements,  
Toi qui tout ensemble protèges l'illustre Italie,

2. Renate Schlesier (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, De Gruyter, 2011. Alberto Bernabé Pajares, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal (éd.), *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013.

3. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, Leyde, Brill, 2007 ; *eadem*, *Dionysos in Classical Athens: An Understanding through Images*, Leyde, Brill, 2015.

4. Françoise Frontisi-Ducroux, *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris/Rome, La Découverte/École française de Rome, 1991.

5. Sauf indication contraire, les dates sont entendues avant notre ère et les traductions des textes grecs (littéraires et épigraphiques) sont celles de l'auteur.

6. Trad. Paul Mazon, CUF, modifiée.

En même temps que tu règues sur les vallons accueillants  
 De l'Éleusinienne Dèô, ô Bakcheus,  
 Qui habites Thèbes, la cité mère des Bacchantes,  
 Sur les bords des eaux de l'Isménos.  
 (*Antigone*, 1115-1124)

Polyonyme – aux multiples noms –, Dionysos l'est... comme beaucoup d'autres « grands dieux » ; en ce sens, il n'est pas bien « différent ». Il bénéficie ainsi d'une certaine richesse en « hétéronymes », ces noms alternatifs utilisés par les poètes : si, dans les textes versifiés, Athéna est surtout (sur)nommée Pallas (« Fille ») ou Tritogénie (« Troisième génération »), Apollon, Phoïbos (« Brillant ») ou Déméter, *Dèô* (intraduisible), Dionysos se cache derrière *Bakchos*, *Bakch(e)ios* ou *Bakcheus* (« Bacchant », « Bachique »), mais aussi *Bromios* (« Sonore »), *Luaios* (« Délieur ») ou *Euïos* (« De l'évohé », le cri des bacchantes). De fait, pour bien prendre la mesure du caractère « différent » de Dionysos, voire même tenter de le « redéfinir », une exploration onomastique parmi les dizaines de noms, épithètes et autres appellations qui lui ont été attribués constitue une piste possible, prometteuse ; gageons du moins qu'elle ne sera pas sans enseignements.

### *Retour à Thèbes*

Le retour de Dionysos à Thèbes est au cœur de l'économie dramatique des *Bacchantes*, l'enjeu étant pour lui de faire reconnaître son statut divin à cet endroit. En effet, si, après avoir parcouru maintes contrées orientales, le dieu arrive en Grèce par la cité béotienne, c'est bien parce qu'il y est né de l'union de Zeus et Sémélé, fille de Cadmos. Dionysos lui-même ouvre la tragédie d'Euripide en rappelant comment son père lui a donné naissance en foudroyant la Cadmée (l'acropole thébaine), abrégeant ainsi la grossesse – et la vie – de sa mère. Le périégète Mnaséas de Patras (III<sup>e</sup> siècle) lie

d'ailleurs directement l'épisode à une appellation donnée au dieu<sup>7</sup> :

Mnaséas rapporte en effet que, la demeure royale de Cadmos foudroyée, du lierre poussa autour des colonnes (*peri tous kionas*) et cacha (Dionysos), de sorte que le nouveau-né, ainsi caché, ne soit anéanti en aucun cas ; c'est pourquoi on appelle le dieu *Perikionios* chez les Thébains.

Ce récit étiologique de l'usage de la dénomination *Perikionios* (« Autour de la colonne ») chez les Thébains s'appuie sur le mythe du foudroiement de Sémélé par Zeus. Il souligne ainsi plusieurs des enjeux dramatiques développés dans *Les Bacchantes*, en tête desquels se trouvent la paternité jovienne de Dionysos et la reconnaissance de sa divinité, précisément dans la cité de sa mère. En l'occurrence, cette ascendance prend la forme d'une implantation kataibatique sur la Cadmée : le sanctuaire « non foulé » (*abaton*) que Cadmos consacre à sa fille foudroyée sur les ruines de sa demeure<sup>8</sup> a tout des espaces frappés par Zeus *Kataibatès*, « Celui qui descend (avec la foudre) », habituellement bornés, enclos et interdits d'accès. Mais il y a plus. Dans la signification même de l'attribut onomastique *Perikionios*, réside le mode d'intervention invasif commun à Dionysos et au lierre. Comme cette plante – dionysiaque par excellence – s'enroule autour de la colonne, c'est, avec le fils de Zeus et de Sémélé, la nature sauvage, envahissante et indestructible qui triomphe de la cité et de son ordre, incarné par Penthée, le roi de Thèbes – double inversé du dieu dans *Les Bacchantes*.

Cet ancrage de Dionysos sur l'acropole de Thèbes est cristallisé par une autre épithète thébaine de Dionysos, *Kadm(ei)os* – épithète qui, comme bien d'autres, associe un dieu tout à la fois à un lieu (la Cadmée) et au héros

7. Fr. 18 Müller.

8. *Bacchantes*, 6-11.

(Cadmos) qui lui a donné son nom (ou inversement). L'étiologie du culte du dieu sous ce nom est rapportée par le périégète d'époque antonine Pausanias ; selon lui, en même temps que la foudre qui a frappé Sémélé serait tombé un morceau de bois, dont un certain Polydore aurait fait l'effigie du dieu ainsi dénommé. Le culte de Dionysos *Kadm(ei)os* pourrait remonter à la fin du VI<sup>e</sup> siècle au moins ; il est, en tous les cas, bien attesté par un groupe d'inscriptions du III<sup>e</sup> siècle relatives aux concours organisés tous les deux ans à Thèbes en l'honneur du dieu<sup>9</sup>. Interface entre l'implantation, ou l'irruption, du dieu dans la cité thébaine – et plus précisément sur son acropole – et le rayonnement extérieur de l'un comme de l'autre, l'épithète est ainsi utilisée dans une dédicace du sanctuaire d'Eshmoun à Bostan esh-Sheikh, près de Sidon – cité de naissance de Cadmos –, à la fin de l'époque hellénistique<sup>10</sup>. C'est aussi l'épiphanie du *Kadm(ei)os* thébain qui se rejoue presque à l'identique lorsque, à Magnésie du Méandre (en Ionie, à l'ouest de l'Anatolie), une effigie de Dionysos apparaît dans un platane brisé par le vent. Sans surprise, c'est à Thèbes que l'oracle de Delphes conseille alors aux Magnètes, venus s'enquérir de « ce qu'il faut faire pour s'en tirer au mieux » avec ce dieu, d'aller chercher trois ménades pour desservir le culte (ré)instauré chez eux<sup>11</sup>. Et parmi les trois thiasés présidés par ces expertes d'origine contrôlée, on trouve les *kataibatai*, écho à peine voilé à ce Zeus qui marque le sol de sa signature foudroyante : la boucle est ainsi bouclée. Ainsi se tissent des réseaux de noms divins, de récits étiologiques et de cadres culturels aussi cohérents que perméables aux enjeux qui traversent les sociétés dans des lieux et à des époques données.

9. Pausanias IX, 12, 3-4. Dédicace du VI<sup>e</sup> siècle : *SEG* 54, 518. Concours au III<sup>e</sup> siècle : *IG* IV 682 ; *CID* IV 70-72.

10. *SEG* 55, 1659 ; cf. Corinne Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard, 2015, p. 240-242.

11. *I. Magnesia* 215 ; cf. Henri Jeanmaire, *Dionysos, op. cit.*, p. 197-198.

Une troisième épithète thébaine de Dionysos a également connu une diffusion en dehors de la Béotie et trouve aussi, sinon une origine, du moins des échos dans *Les Bacchantes*. Le *Lusios* ou *Luseios* (« Qui délie » au sens propre et, par extension, « Libérateur ») ne serait-il pas ce dieu qui délivre les bacchantes prisonnières de Penthée (v. 443-448), puis se libère lui-même (v. 498 et 649) ? On reconnaît aussi en lui celui que les pirates tyrrhéniens ne parviennent pas à entraver, les liens dans lesquels ils tentent de l'enserrer tombant d'eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, son sanctuaire, situé près du théâtre, est bien attesté à Thèbes à partir du IV<sup>e</sup> siècle au moins et jusqu'au II<sup>e</sup> siècle de n. è. Des biens fonciers lui sont consacrés à partir d'une donation du roi de Pergame Eumène II (189-159), acte qui s'inscrit dans une diplomatie des Attalides à l'endroit des cités de vieille Grèce qui a notamment mobilisé la figure de Dionysos<sup>12</sup>. De ce foyer thébain, le culte du *Lus(e)ios* semble s'être diffusé en direction du Péloponnèse : sur ordre de la Pythie, le Thébain Phanès en aurait rapporté l'effigie du dieu que Pausanias a vue à Sicyone ; et le Périégète rapporte que celle de Corinthe a été façonnée à partir de l'arbre d'où serait tombé Penthée alors qu'il espionnait les bacchantes du Cithéron, également sur prescription de l'oracle de Delphes<sup>13</sup>. À ce stade, si ces nouvelles occurrences de la triangulation entre Thèbes, Delphes et le lieu de l'implantation d'une nouvelle effigie (de bois) de Dionysos surprendront peu, le sens à donner à l'épithète divine pose davantage question. *L'Hymne homérique* et *Les Bacchantes* évoquent l'action concrète de délier ; les deux versions de l'étiologie de la fondation du sanctuaire thébain du *Lus(e)ios* également, mais avec une portée plus directement politique :

12. Pirates tyrrhéniens : *Hymne homérique à Dionysos* I, 12-14. Sanctuaire à Thèbes : Pausanias IX, 7, 6. Donation d'Eumène II : *SEG* 15, 328.

13. Sicyone : II, 7, 6 ; Corinthe : II, 2, 6-7.

Les Béotiens, tombés aux mains des Thraces, s'étaient réfugiés dans le Trophônion (à Lébadée). L'un (d'entre eux) avait dit, à la suite d'un rêve, que Dionysos viendrait à leur secours. Alors que les Thraces étaient ivres, les Béotiens se délièrent (*elusan*) les uns les autres ; (c'est pourquoi) ils fondèrent un sanctuaire de Dionysos *Lusios*, comme (l'affirme) Héraclide du Pont (IV<sup>e</sup> siècle). En revanche, selon Aristophane (de Byzance ?), c'est parce qu'Ampelos a libéré les Thébains des Naxiens. (Photios, *Lexique*, s.v. Λύσιοι τέλεται)

Le *Lus(e)ios* serait donc un libérateur à la façon de Zeus *Eleutherios* (dérivé direct, comme *eleutheria*, « liberté », d'*eleutheros*, « libre »), qui avait gagné ce surnom en intervenant aux côtés des Grecs à la bataille de Platées (479), les « libérant » ainsi du joug perse. Pourtant, Dionysos n'a jamais été qualifié sous ce nom, pas plus que son père sous celui de *Lus(e)ios*. Et si le lien entre Dionysos et la liberté politique est constatable dans des contextes historiques mieux assurés, comme à Éréttrie d'Eubée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, on ne peut pas nécessairement en déduire la tenue d'un culte à Dionysos *Lus(e)ios* à cet endroit<sup>14</sup>. De fait, la « libération » dionysiaque peut se manifester dans bien d'autres domaines : dans ses *Propos de table*, Plutarque (v. 45-125 de n. è.) associe ainsi le *Lus(e)ios* au vin (le sujet du traité le commande), boisson qui, quand elle n'endort pas, délie les langues (613c), désinhibe, chasse la crainte et fait parler franc (716b-c). Cette action libératrice de la boisson et du dieu est encore celle qui, chez Pindare, soulage les peines, la douleur morale et physique. Selon Mnésithéos d'Athènes, l'usage thérapeutique de la boisson serait ainsi à l'origine du culte que Dionysos

14. IG XII 9, 192 (*LSCG Suppl.* 46). Cf. Anne-Françoise Jaccottet, « Le lierre de la liberté », *ZPE* 80, 1990, p. 150156, qui suppose l'existence d'un culte de Dionysos *Lus(e)ios* à Éréttrie, ce que rien ne prouve.



aurait reçu dans sa cité en tant que *Iatros* (« Médecin » ou « Guérisseur »)<sup>15</sup>, épithète habituellement attribuée à Apollon. Le rôle du *Lus(e)ios* trouve enfin des prolongements dans des conceptions eschatologiques, ce qu'attestent plusieurs lamelles d'or funéraires : sur l'une d'entre elles, datée du v<sup>e</sup> siècle et retrouvée à Cosenza (Grande Grèce), figure peut-être le nom du dieu ; deux autres, trouvées dans une même tombe à Pélinna (Thessalie) et datées de la fin du iv<sup>e</sup> siècle, portent le laissez-passer suivant : « Dis à Perséphone que *Bakchios* (autrement dit, Dionysos) lui-même t'a délié (*eluse*) »<sup>16</sup>. Probablement par le biais de rituels bachiques (de transe) et/ou initiatiques, le fidèle de Dionysos prépare ainsi son passage dans l'autre monde : ce « déliement » devrait alors être entendu comme une purification de souillures, héritées ou acquises. En l'espèce, l'enjeu n'est pas seulement (et peut-être pas prioritairement) métaphysique. Ces souillures dont le rituel dionysiaque libère sont également source de, ou plutôt servent de justification à l'exclusion dans le cimetière : « Il n'est pas permis que repose ici celui qui n'a pas été "bachisé" (*bebachcheumenon*) », affirme un règlement du v<sup>e</sup> siècle provenant de Cumès (Grande Grèce)<sup>17</sup>. Dans ce cas au moins, la libération qu'apporte Dionysos, *Bakch(e)ios* ou *Lus(e)ios*, n'est manifestement pas accessible à tout le monde.

15. Pindare, fr. 248 Snell-Maehler. Mnésithéos d'Athènes, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, 22e et 36b.

16. Cosenza : *SEG* 16, 578 ; cf. Giovanni Casadio, « Dioniso Italiota : un dio greco in Italia meridionale », dans Albio Cesare Cassio, Paolo Poccetti (éd.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del Convegno, Napoli, 14-15 dicembre 1993*, Pise/Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1995, p. 79-107, en part. p. 98. Pélinna : *SEG* 37, 497 A-B (Giovanni Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, Belles Lettres, 2003, II B 3-4). Sur ce type de textes, voir la mise au point critique de Claude Calame, « Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles », *Kernos* 21, 2008, p. 299-311.

17. *LSCG Suppl.* 120.

*Une prêtrise à vendre à Priène*

Plusieurs dizaines d'inscriptions, pour la plupart émises par des cités de Grèce égéenne à l'époque hellénistique, attestent la mise en adjudication de prêtrises publiques. Au sein de cet ensemble documentaire, la *diagraphê* (acte de vente) du sacerdoce de Dionysos *Phleos* de Priène (Ionie), datable des environs de 130, est intéressante à plus d'un titre<sup>18</sup>.

*Diagraphê de Dionysos Phleos.*

À la bonne Fortune ; nous vendons la prêtrise de Dionysos *Phleos* à ces (conditions). L'acquéreur exercera la prêtrise à vie ; il exercera aussi la prêtrise de Dionysos *Katagôgios* ; il sera également exempt d'imposition personnelle ; qu'il ait droit tous les jours aux repas au prytanée et au Panionion ; de ce que sacrifie la cité, il recevra la cuisse, la langue, la peau, des parts à côté de l'autel ; il fournira les offrandes à brûler, les grains d'orge, l'encens, les gâteaux, pour un bœuf, un quart (de médimne), pour du petit bétail, un demi-setier, pour un animal de lait, deux chéniques ; que lui revienne également (le droit) de s'asseoir à la proédrie au théâtre et de porter la tenue qu'il veut et une couronne de lierre en or ; il exécutera également les sacrifices dans le théâtre pour Dionysos *Melpomenos*, déposera et brûlera l'encens, fera la libation d'ouverture et prononcera les prières pour la cité des Priéniens ; qu'il porte la tenue qu'il veut et une couronne en or aux mois de Lènaiôn et d'Anthestériôn ; lors des *Katagôgia*, il conduira ceux qui introduisent Dionysos, portant la tenue qu'il veut et une couronne en or. Si la prêtrise est acquise à plus de six mille drachmes, l'acquéreur sera exempt des charges de lampadarque et d'agonothète, de l'élevage des chevaux, de la conduite des théores, de la gymnasiarchie ; s'il l'achète plus de douze mille drachmes, il sera exempt des charges de triérarque, d'économe, de naope et de l'avance des contributions. L'acquéreur paiera au naope le dixième

18. CGRN 176.

(du prix) immédiatement, une moitié de la somme restante au mois de Metageitniôn de la même année et l'autre moitié au mois d'Anthestériôn (de l'année) du stéphanéphore Cléomène ; Athénopolis fils de Kydimos a acquis (la prêtrise) pour douze mille deux drachmes et le dixième, (soit) mille deux cents drachmes, une obole et trois chalques.

À l'ampleur du montant versé par l'acheteur (plus de 12 000 drachmes) correspondent d'importants avantages symboliques et fiscaux : de ce point de vue, ce texte met bien en évidence les enjeux sociaux et économiques qui sous-tendent cette pratique d'affermage des charges religieuses. Source de revenus autant que moyen de contrôle pour la collectivité, cette pratique pouvait constituer pour les élites fortunées une opportunité d'investissement en capital économique et symbolique.

Cette inscription est également instructive en ce qui concerne l'onomastique divine, puisqu'elle stipule que l'acheteur de la prêtrise de Dionysos *Phleos* sera également prêtre de Dionysos *Katagôgios* et effectuera les sacrifices pour Dionysos *Melpomenos* : un même prêtre dessert donc trois figures du dieu désignées par trois épithètes distinctes. À chacune d'entre elles semble correspondre un cadre cultuel, respectivement une prêtrise (le contrat porte le nom de Dionysos *Phleos*), une fête (les *Katagôgia* pour Dionysos *Katagôgios*) et un lieu (le théâtre où prennent place les sacrifices adressés à Dionysos *Melpomenos*). Par ailleurs, ces trois dénominations constituent un triple vecteur onomastique déployant la puissance du dieu dans trois domaines, ou sous trois modes, d'intervention différents. *Phleos* identifie ainsi celui « Qui sourd », qui est « Gonflé de sève », et partant, celui qui favorise la croissance et l'abondance végétale. Si son culte est caractéristique de l'Ionie, il est néanmoins bien connu par des auteurs issus d'autres régions, comme

le Béotien Plutarque<sup>19</sup>. L'association du *Melpomenos* (« Chanteur ») au théâtre, explicite dans l'inscription de Priène, trouve un solide parallèle à Athènes, où le culte du dieu était notamment assuré par une compagnie de technites (artistes scéniques)<sup>20</sup>; sans compter que le même mot au féminin, Melpomène, est le nom de la Muse de la tragédie. L'épithète *Katagôgios*, construite comme *Kataibatês* sur la préposition *kata-*, exprime l'idée d'un mouvement descendant. Plus précisément, elle identifie un dieu « Du retour », retour qui, lors des *Katagôgia*, prenait manifestement la forme d'une procession, menée par le prêtre, de « ceux qui introduisent Dionysos » (*i.e.* son effigie, masque ou statue). Cette fête reste néanmoins mal connue; sa datation, notamment, reste débattue: peut-être au cœur de l'hiver ou au début du printemps. Cette deuxième hypothèse, de fait aussi indémontrable que la première, est néanmoins séduisante en ce qu'elle pourrait célébrer l'épiphanie printanière du dieu et le début de la saison de la navigation. À cette dernière pourraient faire écho des représentations figurées de Dionysos amené sur un navire monté sur un chariot, dans lesquelles on pourrait reconnaître la procession des *Katagôgia*. Quoi qu'il en soit, ces trois facettes de Dionysos à Priène – puissance végétale, activité théâtrale, propension au retour – se déploient, comme d'autres, avec bien d'autres épithètes, dans un vaste monde grec.

### *Dionysos l'ambigu ?*

Élargissons donc la focale à l'ensemble des épithètes du dieu pour déterminer les lignes de force qui s'en dégagent, sans prétendre être exhaustif. Avec le *Phleos*, le « Gonflé de sève », nom idoine pour celui que Plutarque définit,

19. *Propos de table*, 683e-f. L'épithète est connue sous bien des formes différentes (*Phleos*, *Phleios*, *Phleus*, *Phleôn*, *Phleôs*, *Phlios*, *Phlious*, *Phloios*...).

20. *CID* IV, 117; *IG* II<sup>2</sup> 1348; *IG* II<sup>3</sup> 4, 1899.

avec Osiris, comme « le souverain et le principe... de toute nature humide<sup>21</sup> », s'ouvre un premier paysage dionysiaque, celui de la croissance et de la profusion, notamment végétale : le dieu est ainsi *Auxitês* (« Qui fait croître ») ou *Dasullios* (« Touffu »). Arbres (*dendra*) et fleurs (*anthê*) ne lui sont pas étrangers, et ont contribué à grossir son capital onomastique (*Dendritês*, *Endendros* ; *Anthios*). Il en va de même des « fruits », *karpoi*, terme qui désigne tout type de récolte : en tant qu'*Epikarpios*, *Kallikarpos*, *Karpios*, *Karpophoros*, Dionysos est un des spécialistes en la matière, avec Déméter, Gê et Zeus<sup>22</sup>, avec peut-être une prédilection pour les fruits de l'arboriculture. Aux figes, *sukeai* ou *meilicha* (« douces »), répondent le *Sukitês* et le *Meilichios*, et peut-être aussi le *Charidotês*, « Pourvoyeur de *charis* », de cette joie que procurent – entre autres – les fruits sucrés. Sans surprise, la vigne et le vin nourrissent le dieu en noms – qui lui sont évidemment tous exclusifs – dans un continuum qui va du cep au cratère, en passant par la grappe et le pressoir : on connaît ainsi un Dionysos *Botrus* (« Grappe »), *Eustaphulos* (« Aux bonnes grappes mûres »), *Protrugaios* (« Des *Protrugaia* », fête préliminaire aux vendanges), *Moruchos* (« Barbouillé », *i.e.* dont l'effigie était enduite de moût à l'issue des vendanges en Sicile). Le *Theoinos* (« Dieuvin », pour qui l'on célébrait les *Theoinia* à Athènes) supervisait également la consommation du jus de septembre. Les dénominations que les Grecs lui ont données en ce sens soulignent bien les enjeux de cette pratique située sur une ligne de crête normative. *Choopotês*, « Buveur de conges », renvoie directement au concours de boisson – une conge équivaut à plus de 3 litres ! – tenu lors du deuxième jour des Anthestéries à Athènes et

21. *Isis et Osiris*, 365a.

22. Sylvain Lebreton, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », dans Ariadni Gartzioù-Tatti, Athanassia Zografou (éd.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2019, p. 141-162.

donc aux cadres collectifs et festifs de la consommation du vin. En tant qu'*Akratophoros*, « Pourvoyeur de vin non mélangé », Dionysos se situe à la lisière du savoir-boire, qui préconise le coupage du vin à l'eau – façon pour un Grec (comprendre « dominant ») de se distinguer de celles et ceux dont le vin pur est le prétendu apanage, à savoir les femmes, les barbares et les esclaves. Émanant dans leur quasi-totalité d'hommes adultes, mâles et (le plus souvent) citoyens, les écrits de l'Antiquité sont aussi l'expression de discours justifiant un ordre social inégalitaire ; partant, en ce qu'ils sont nos seules sources de connaissance des noms des dieux, ils nous indiquent que ces derniers empruntent aussi parfois, souvent, la voie de l'oppression.

Restons un instant avec l'*Akratophoros*. Soit une construction culturelle : Dionysos appréhendé, comme les autres dieux, comme un système de notions<sup>23</sup> ; une pratique – la consommation du vin – à laquelle s'articulent d'autres pratiques (la culture de la vigne) et d'autres constructions culturelles (le mélange du vin comme marque de « civilisation », entendue comme discours identitaire justifiant la segmentation sociale). Sous ce nom de « Pourvoyeur de vin non mélangé », Dionysos est placé en deçà du civilisé (caractérisé par le vin coupé), non qu'il y soit constamment circonscrit, mais qu'il endosse volontiers la potentialité du sauvage et, possiblement, circule aisément entre ces deux pôles. On décèle la même logique dans un domaine encore plus « lourd » anthropologiquement parlant, à savoir la cuisson, la découpe et le partage de la viande. Qui d'autre que Dionysos, sur l'Olympe, pourrait se targuer d'être un « (Mangeur) de chair crue » (*Ômadios, Ômêtês*), tout en assurant par ailleurs le partage équitable des parts en tant que « Celui du banquet des égaux » (*Isodaitês*) ? Plus généralement, la menace que Dionysos « Sauvage »

23. Louis Gernet, André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 221-231 [éd. originale : La Renaissance du livre, 1932].

(*Agrios*) peut laisser planer sur la cité, comme dans *Les Bacchantes*, trouve son pendant dans sa capacité, en tant qu'*Aisumnêtês* (« Arbitre »), à restaurer l'ordre social après (ou en amont de) sa dissolution. C'est aussi pourquoi, sans doute, comme le rappelle Euripide, on est en devoir de lui ménager une place au cœur de la cité : comment expliquer, sinon, qu'à côté de dieux et de déesses « De la cité » (*Zeus Polieus* et Athéna *Polias* en tête), il soit le seul dieu à avoir été qualifié de « Citoyen » (*Politês*) ? Cette place au cœur de la cité, nul doute que Dionysos se la soit, au moins en partie, ménagée par le théâtre. Les activités scéniques nourrissent elles aussi le dieu en noms, à l'instar du *Melpomenos* de Priène et d'Athènes : *Choreios* (« Choral »), Musagète, *Enagônios* (« Des concours »)...

Cette situation d'interface entre pôles opposés est, manifestement, récurrente dans le système onomastique de Dionysos ; pour le dire autrement, ses épithètes sont nombreuses qui permettent de le situer d'un côté ou de l'autre d'une polarité donnée. Il est ainsi possible de mettre en regard des dénominations identifiant le dieu comme relevant d'un domaine, ou détenteur d'une qualité, et d'autres qui sont leur exact contraire. Sur l'échelle du temps, par exemple, de la même façon que l'iconographie le dépeint sous les traits d'un garçon ou d'un homme mûr et barbu, Dionysos est ainsi dénommé « Jeune » (*Hêbôn*) à Naples et « Vieux » (*Gerôn*) à Samos. Mais il y a plus que ce jeu d'opposition binaire, d'ailleurs en partie artificiel puisqu'il peut reposer sur le rapprochement de contextes parfois fort éloignés, comme dans ce cas du Jeune napolitain et du Vieux samien. En effet, plusieurs dénominations dionysiaques portent dans leur singulière signification cette ambivalence même – ainsi par exemple *Androgynos* (« Androgyne ») ; cette ambivalence ne se limite donc pas à une juxtaposition statique de contraires, mais sous-tend bien un mode d'action dynamique qui permet le déplacement entre les âges, les genres, les statuts. On trouve une

remarquable concentration de tels attributs onomastiques dans un même ensemble documentaire, à savoir une série de manumissions du milieu du III<sup>e</sup> siècle de n. è. provenant de Béroïa en Macédoine<sup>24</sup>. Ces actes d'affranchissement attestent juridiquement, par la consécration fictive de l'esclave par son ancien(ne) maître(sse) à une divinité, de son passage du statut servile à celui d'affranchi(e). Si la pratique est bien connue dans le monde grec, l'identité du dieu est, dans ce cas, particulièrement remarquable, puisque ces inscriptions mentionnent un Dionysos *Agrios* (« Sauvage »), *Kruptos* (« Caché ») ou *Erikruptos* (« Très caché »), *Pseudanôr* (« Faux homme »). La première des trois épithètes nous est connue, n'y revenons pas. La deuxième rappelle le petit Dionysos recouvert de lierre dans l'étiologie du *Perikionios* thébain, et ouvre plus généralement la dialectique opposant le Caché et l'Apparent, le Manifeste (*Epiphânês*), l'Absence et le Retour (*Katagôgios*) qui sied si bien au « dieu-masque ». Si la troisième, évidemment exclusive de Dionysos, n'est connue qu'en Macédoine, elle renvoie à l'ambiguïté de genre que cristallise le dieu, comme « Faux homme » à Béroïa lorsqu'il constitue le cadre de rites de passage, ou comme « étranger à l'allure féminine » (*thêlûmorphon xenon*) quand il est représenté sur la scène du théâtre (*Bacchantes*, v. 353). Le fait que Penthée, qui qualifie Dionysos ainsi, se retrouve par la suite travesti « en costume de femme, de ménade, de bacchante » (v. 915), participe autant de cette mobilité entre masculin et féminin que de l'ironie dramatique de la tragédie d'Euripide, l'une et l'autre étant cristallisées par le jeu de miroir entre le dieu et le roi de Thèbes. En matière de rites de passage, la barrière du genre, conçue comme plus infranchissable que celles de l'âge ou du statut, semble donc bien pouvoir les englober ; pour le dire autrement, si Dionysos peut transiter du

24. *I.Beroia* 53-56 ; cf. Miltiade B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes/Paris, CRAGR/De Boccard, 1994, p. 63-85.



masculin au féminin (transition qui, pour les humains, est renvoyée dans le temps du mythe ou dans l'action du drame rituel), il peut donc superviser le passage entre catégories moins imperméables : qui peut le plus, peut le moins. Cette grande mobilité du dieu sur l'axe féminin/masculin n'est pas ce qui l'oppose le moins à Poséidon. Mais avant d'aborder plus avant cette question de genre, brosons un rapide portrait onomastique de ce dernier.

### *Poséidon, dieu déchu ?*

Poséidon n'a, sans conteste, pas connu la ferveur bibliographique de son neveu. Durant ces vingt dernières années, seules deux monographies lui ont été consacrées : celle de Joannis Mylonopoulos, solidement ancrée dans le Péloponnèse, et celle de Charles Doyen, qui propose le portrait d'un dieu « déchu » entre la période mycénienne et l'époque archaïque<sup>25</sup>. Pourtant, les chiffres en témoignent : avec plusieurs dizaines d'épithètes culturelles différentes, Poséidon, à l'instar de Dionysos, est polyonyme. Au palmarès onomastique des Olympiens, il se place avec lui dans le gros du peloton, certes loin derrière Zeus (seul en échappée) et ses poursuivants (Apollon, Artémis et Athéna), mais bien devant le *gruppetto* des retardataires (dont Arès) et Héphaïstos qui, de fait, conduit la voiture-balai. Que Pausanias prenne Poséidon pour exemple, dans une des rares réflexions générales qu'il consacre aux dénominations divines, témoigne de la relative richesse de ce dieu en la matière<sup>26</sup> :

25. Joannis Mylonopoulos, *Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, CIERGA, 2003. Charles Doyen, *Poséidon souverain. Contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011.

26. Trad. Vinciane Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2008, p. 263-264, modifiée.

En dehors de tant de noms (*onomata*) attribués à Poséidon, que les poètes ont forgés pour la beauté de leurs vers, et de ceux, locaux (*epichôria*), que chacun établit en propre, voici quelles appellations (*epiklêseis*) sont à l'usage de tous : *Pelagaios* (« Marin »), *Asphalios* (« De la stabilité ») et *Hippios* (« Des chevaux »). (Pausanias VII, 21, 7)

Les données textuelles, issues de la tradition manuscrite comme de l'épigraphie, ne contredisent pas le Périégète : ces trois « épiclêses » ont été de fait fréquemment attribuées au dieu et structurent ses principaux paysages onomastiques. C'est particulièrement vrai pour *Asphal(e)-ios* (parfois *Asphaleus* ou *Asphalês*), épithète caractéristique, sinon exclusive, de Poséidon, sous laquelle il a reçu un culte dans un large monde grec (Péloponnèse, îles Égéennes, mer Noire, Asie Mineure, Grande Grèce). On associe ce dieu « Qui ne tangué pas », « Qui ne tremble pas », donc « De la stabilité », à deux principaux terrains d'expression. Le premier est la mer et la navigation, ce dont un autel d'Aigéai (Cilicie), dédié à Poséidon *Asphaleios* et à Aphrodite *Euploia* (« Bonne navigation »), fournit un bon exemple<sup>27</sup>. Le second est l'activité sismique, à laquelle se réfère tout un pan du réseau onomastique du dieu : *Themeliouchos* (« Qui tient les fondations »), *Gaiêochos* (« Qui tient la terre »), *Enosichthôn* (« Qui ébranle le sol ») et son synonyme *Seisichthôn*, etc. On perdrait beaucoup, cependant, à se limiter à une lecture strictement naturaliste : le « tenir ensemble » qu'exerce Poséidon ne se limite pas aux seuls phénomènes géophysiques<sup>28</sup>. On songe bien sûr au trait d'humour d'Aristophane qui dénomme « Poséidon *Asphaleios* » la canne qui assure aux vieillards une stabilité que leurs jambes

27. *IGLS* III 715 A (peut-être v. 19-18).

28. François de Polignac, « Détroits, isthmes, passages : paysages "sous le joug" de Poséidon », *Kernos* 30, 2017, p. 67-83.

ne suffisent plus à leur donner. On pense aussi à la solidité des constructions, et notamment des fortifications (*teichodomia*), dont le dieu serait le spécialiste patenté, aux dires d'Apollodore d'Athènes (II<sup>e</sup> siècle). C'est sans aucun doute dans l'optique de protéger les murailles de leur ville, et tout particulièrement leur point faible (les portes), que les habitants d'Érythrées (Ionie) sacrifiaient régulièrement à Héraclès *Kallinikos* (« De la belle victoire », épithète à forte connotation apotropaïque dans ce contexte), Poséidon *Asphaleios*, Apollon et Artémis « Qui sont aux portes ». De même, lorsque à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, dans la même région, les Colophonniens décident de fortifier leur vieille ville, l'intégrant dans une enceinte commune à la ville nouvelle, ils ne manquent pas d'adresser un sacrifice à Zeus *Sôtêr* (« Qui sauvegarde »), Poséidon *Asphaleios*, Apollon *Klarios* (« De Claros », localité avoisinante où le dieu avait un important sanctuaire oraculaire), Métêr *Antaiê* (« Que l'on implore en suppliant », dont le sanctuaire était également un des principaux de la cité) et Athéna *Polias* (« De la cité », « De la citadelle »)<sup>29</sup>. Le contexte, les motivations des acteurs et les finalités du sacrifice donnent sens à la bonne place de l'*Asphaleios* dans cette liste : compte tenu de l'importance militaire, politique, symbolique des fortifications, l'*asphaleia* (« absence de vacillement », « sécurité ») que l'on demande à Poséidon de garantir doit avoir bien des prolongements idéels et ne saurait se limiter à la seule prévention des séismes. Cette *asphaleia* s'inscrit également dans l'espace, ce qui explique que l'on retrouve Poséidon nommément associé aux passages et aux seuils, notamment lorsqu'ils sont construits ou aménagés, comme les portes (*Pulaios*, *Empulaios*) ou les rampes d'accès (*Potibatêrios*, *Prosbatêrios*)<sup>30</sup>.

29. Aristophane, *Acharniens*, 682. Apollodore d'Athènes, *FGrHist* 244 F 96. Érythrées : *I.Erythrai* 207 (II<sup>e</sup> siècle). Colophon : *SEG* 19, 698.

30. Cf. Anne Jacquemin, « Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes », *BCH* 126, 2002, p. 55-58.

Si *Hippios* (« Des chevaux ») est une épithète caractéristique de Poséidon, elle ne lui est pas exclusive : on l'a également attribuée à Hermès (à Érythrées), à Arès et à Héra (à Olympie), et surtout à Athéna. Cette dernière recevait un culte comme *Hippia* à Athènes et dans sa région, en Arcadie, à Olympie, diffusion qui n'atteint toutefois pas celle de son oncle, qui est « Chevalin » en ces mêmes lieux, mais aussi en Argolide (Épidaure) et dans les îles (Rhodes, Cos, Paros). Au-delà de cette différence d'amplitude géographique, l'occupation conjointe de la sphère hippique par Athéna et Poséidon se jouerait sur un mode différent, propre à chacune des deux puissances : là où le dieu cristalliserait la fougue et la puissance sauvage de l'animal, la déesse présiderait à la capacité technique de le maîtriser, concrétisée par l'invention du mors. Si cette interprétation, formulée par Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant dans une étude de cas qui a fait date, reste magistrale et éclairante, elle peut néanmoins être complétée, ou relativisée, à l'aune du paysage onomastique divin lié au cheval<sup>31</sup>. En effet, plus que le fait que, parmi les dieux *Hippioi*, Poséidon soit vénéré en davantage d'endroits qu'Athéna, c'est la diversité des appellations « équestres » attribuées au dieu qui fait sans doute la différence. La déesse est *Hippia*, et seulement *Hippia* ; elle est certes *Hippolaïtis*, autrement dit « D'Hippola », localité de Laconie, mais il est plus probable qu'elle tire son appellation du toponyme, lui-même dérivé du cheval, que l'inverse. Les dénominations du dieu, en revanche, laissent suggérer une compétence plus large en matière hippique, à la fois générale, comme « Maître des chevaux » (*Hippomedôn*), et appliquée à ses espaces, tel que l'hippodrome (*Hippodromios*), ou à ses acteurs, tels que les cavaliers (*Hippokourios*). Poséidon lui-même est désigné comme « Conducteur » (*Elatês*) ou

31. Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 178-202.

« Conducteur de chevaux » (*Hippégetés*), signe que, s'il sait lâcher les chevaux, il sait également les tenir ; autrement dit, s'il est à l'origine de leur fougue, il n'est pas sans lien avec leur maîtrise. En tant qu'*Impsios* (« Du joug », en dialecte thessalien), il est, dans ce domaine aussi, la puissance divine du « tenir ensemble ».

Contre toute attente, c'est sans doute le troisième paysage onomastique du dieu qui est le moins fourni des trois : les Grecs n'ont que relativement peu nommé Poséidon en lien avec l'espace maritime. De fait, les témoignages relatifs à son culte en tant que *Pelagios* (« Marin ») sont rares, puisque seule est attestée sa prêtrise sous ce nom à Athènes, et on en trouve une dédicace isolée de Théra, dans le sanctuaire rupestre d'Artémidoros, expression d'un agencement micro-panthéonique assez original<sup>32</sup>. Il en va de même d'une autre épithète évoquant un lien général avec la mer, *Pontios*, attribuée à plusieurs reprises à Poséidon dans la poésie, mais seulement à Mendé (Chalcidique) dans le culte. Cette rareté pourrait s'expliquer par le fait que le lien entre l'espace marin et le dieu est évident, permanent, consubstantiel pourrait-on dire, et qu'il ne nécessite pas d'être explicité pour être actualisé. Inversement, le domaine maritime est partagé par bien des puissances divines. Aphrodite jouit d'un bagage onomastique maritime plus riche que celui de Poséidon : nous l'avons déjà rencontrée comme *Euploia* (« Bonne navigation »), connue de la mer Noire à l'Italie en passant par les îles de l'Égée, l'Asie Mineure, notamment Cnide, et le Pirée. La diffusion géographique du culte de la *Pontia* (« Du *pontos* », la mer comme espace parcouru, comme passerelle entre deux terres) est équivalente. Isis, « Dame des flots », est, elle aussi, *Pelagia*<sup>33</sup>. Et on pourrait encore

32. Athènes : *IG* II<sup>3</sup> 1, 416 (années 330). Théra : *IG* XII 3, 1347 (III<sup>e</sup> siècle).

33. Cf. Laurent Bricault, *Isis Pelagia : Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leyde, Brill, 2019.

évoquer le Zeus *Ourios* (« Des vents favorables »), bien connu des navigateurs, les Dioscures... et même Dionysos – nous y reviendrons. Cela dit, encore plus que pour la sphère hippique, l'acuité du lien de Poséidon avec la mer n'est peut-être pas tant perceptible dans la récurrence de certaines appellations (en l'occurrence, plutôt faible) que dans le rapport exclusif à certaines « niches » qui seraient caractéristiques d'un dieu marin. Le calendrier sacrificiel de Mykonos, gravé dans les années 230-200 à la suite du synécisme (fusion) des cités de l'île, recommande ainsi, pour le 12 du mois de Posidéon (vraisemblablement décembre/janvier), de sacrifier « à Poséidon *Phukios* (“Des algues”) un agneau blanc non castré ; interdit aux femmes<sup>34</sup> ». Cette inscription est le seul texte qui mentionne cette épithète divine dont l'attribution, exclusive, à Poséidon, fait de ce dernier le seul dieu du polythéisme hellénique compétent en ce qui concerne la végétation marine, et donc auquel, possiblement, un goémonier pouvait songer à s'adresser pour favoriser son activité ; et de fait, des algues sont répertoriées dans les inventaires de l'île voisine de Délos<sup>35</sup>, ce qui atteste de leur exploitation économique dans la région. Mais est-ce bien à cette fin que les hommes de Mykonos lui sacrifiaient, au cœur de l'hiver, un agneau ? Le fait que la bête soit littéralement « en testicules » (*enorchês*), autrement dit non castrée, associé à l'interdiction faite aux femmes de participer au sacrifice, place clairement les enjeux de cet acte rituel du côté de la masculinité. Ainsi, au-delà de la signification littérale de l'épithète, le *Phukios* de Mykonos ne serait-il pas un Poséidon patrilinéaire, protecteur des lignages mâles, bien connu ailleurs ? On entrapercevrait ici une première ligne de fracture avec Dionysos, dans laquelle il est désormais temps de s'engouffrer.

34. *CGRN* 156, l. 8-9.

35. *IG* XI 2, 145, 146 et 156 (fin du IV<sup>e</sup> et début du III<sup>e</sup> siècle).

*Dionysos vs Poséidon : un dieu au miroir de l'autre  
(et vice versa)*

La démarche consistant à mettre face à face deux dieux n'est pas neuve : même si son approche a eu davantage de postérité en philosophie qu'en histoire des religions, Nietzsche, déjà, avait irrigué sa *Naissance de la tragédie* de la dialectique opposant l'apollinien au dionysiaque. Plus près de nous, c'est surtout la lecture structuraliste qui a constitué une avancée décisive dans la compréhension des polythéismes antiques, en envisageant le positionnement des dieux les uns par rapport aux autres – on se souvient du cas de Poséidon et d'Athéna évoqué plus haut. À titre expérimental, en confrontant les attributs onomastiques de Dionysos et de Poséidon, on peut tenter d'apprécier comment ces deux dieux réagissent – au sens chimique du terme – l'un à l'autre. De fait, aux points de convergence que révèlent les attributs onomastiques des deux dieux répondent des lignes de partage, des jeux d'opposition. Explorons-en ici quelques-uns.

*Points de convergence*

On l'a laissé entendre, Poséidon partage l'espace marin avec bien d'autres puissances au sein desquelles Dionysos figure, quoique discrètement. Les connaisseurs d'Homère auront gardé en mémoire le plongeur de Dionysos le « Délirant » (*Mainomenos*), fuyant Lycurgue « dans la houle de la mer » (*halos kata kuma*). Selon Théopompe de Chios (IV<sup>e</sup> siècle), le dieu recevait un culte sous le nom de *Pelagios* à Pagases (actuelle Vólos, sur la côte thessalienne), appellation dénotant un lien avec la mer qu'il est possible de préciser. Aux dires de l'historien, en effet, Dionysos serait apparu en rêve à un pêcheur (*halieus*) pour lui indiquer l'endroit où repêcher les ossements du tyran Alexandre de Phères (369-358), qui avaient été jetés à l'eau. Dans un fragment malheureusement isolé de son contexte, un autre historien, de

peu postérieur, Philochore d'Athènes, rapporte un oracle prescrivant de pêcher (*halieuein*) « à l'endroit où l'on plonge (l'effigie de) Dionysos *Halieus* »<sup>36</sup>. Nonobstant la possible réminiscence homérique du rituel, si cette appellation peut évoquer toute forme de lien avec la mer (*hals*), elle désigne plus spécifiquement le marin (au sens de navigateur) ou le pêcheur. Dans le cas de Dionysos, il semblerait donc qu'elle se rapporte plus spécialement à cette dernière activité – c'est du moins ce que les témoignages des deux historiens invitent à penser. Une troisième épithète met le dieu aux prises avec le monde de la pêche. Elle est attestée par deux inscriptions provenant de Byzance et datables du règne de l'empereur Hadrien (117-138 de n. è.). La première est une dédicace adressée à Dionysos *Parabolos* qui émane d'un thiasse, autrement dit une association culturelle, dont la seconde inscription donne le nom : les Dionysobolites<sup>37</sup>. Louis Robert avait proposé une interprétation plutôt séduisante, à défaut d'être totalement assurée, de l'épithète du dieu et du nom de l'association qui en dérivait. Ce Dionysos serait le dieu situé « Près du *Bolos* », autrement dit près du lieu d'où l'on lance le filet de pêche ; il était honoré par des locaux qui, regroupés en thiasse, avaient construit leur nom à partir de l'épithète divine, elle-même dérivée du nom du lieu : « C'est pourquoi un thiasse de la région réside au Bolos (Volos) de Dionysos, les Dionysobolites, et ce Dionysos protecteur du Bolos à Parabolos reçoit l'épithète de Parabolos. En ce lieu de pêche, ce doit être un village de pêcheurs, comme un thiasse de pêcheurs<sup>38</sup>. » Ainsi, le caractère marin

36. Homère, *Iliade* VI, 132-137. Théopompe de Chios, *FGrHist* 115 F 352. Philochore d'Athènes, *FGrHist* 328 F 191.

37. *I.Byzantion* 37-38.

38. Louis Robert, « Documents d'Asie Mineure », *BCH* 102, 1978, p. 395-543, en part. p. 534-535. L'auteur avait-il à l'esprit l'histoire du pêcheur de Pagases et l'actuel toponyme *Vólos/Bόλος* ? On ne sera pas dupe, en revanche, du pré-supposé quelque peu fixiste qui soutient le rapprochement que ce grand épigraphiste à la plume alerte fait entre les sociétés du Bosphore du II<sup>e</sup> siècle de n. è. et celles qu'il a sous les yeux.



de Dionysos n'est peut-être que l'expression, dans cet espace, de traits constitutifs du dieu plus fondamentaux : la dialectique entre dissimulation et (ré)apparition contenue dans les épithètes *Kruptos* et *Katagôgios* (on se rappellera de la probable mise en scène d'un retour par la mer lors des *Katagôgia*) ; la propension à la chasse, celle des bacchantes qui attrapent et dépècent leur gibier à mains nues, celle dans laquelle Dionysos trouve peut-être l'origine d'une de ses appellations, *Zagreus*, le « Grand chasseur »<sup>39</sup>.

Quand Dionysos chasse sur les terres (en l'occurrence, pêche dans la mer) de Poséidon, Poséidon cultive le jardin de Dionysos. C'est, du moins en apparence, ce que laisse entendre une dénomination caractéristique de Poséidon, *Phthalmios*, dont le culte est bien attesté à Athènes, à Trézène (Argolide), en Ionie et à Rhodes. Ce dieu « Qui fait pousser » est explicitement associé à Dionysos *Dendritês* chez Plutarque qui, comme tout le monde, se répétait parfois : les deux dieux étaient ainsi « considérés comme les maîtres du principe humide et fécond » selon cet auteur qui tenait un discours presque identique à propos de Dionysos et d'Osiris<sup>40</sup>. Proche de Dionysos *Auxitês*, partenaire de Dionysos *Phleos*, Poséidon *Phthalmios* l'est probablement. Mais là où son neveu intervient par « le jaillissement printanier de la sève des plantes », lui-même agit plutôt, en amont, sur la fertilité des sols. Qui plus est, son champ d'action ne se limite sans doute pas à la croissance des plantes (terrestres comme marines), domaine par ailleurs peu présent dans le capital onomastique du dieu. En effet, les verbes *phuô* (« pousser ») et *phuteuô* (« planter »), dont dérive *Phthalmios*, sont également largement employés pour évoquer la parenté, et notamment la filiation<sup>41</sup>. Partant,

39. Cf. Henri Jeanmaire, *Dionysos, op. cit.*, p. 272-273.

40. Respectivement *Propos de table*, 675f, et *Isis et Osiris*, 365a.

41. Alessandro Buccheri, « Analogie d'analogies botaniques : épicleses des dieux et métaphores du développement humain », dans Ariadni Gartziou-Tatti, Athanassia Zografou (éd.), *Des dieux et des plantes...*, *op. cit.*, p. 69-98.

sans qu'il soit utile de procéder à une classification absolue, il y a fort à parier que *Phthalmios* penche davantage du côté des appellations désignant Poséidon comme compétent en matière lignagère : *Genethlios* (« De la naissance »), *Patèr* (« Père ») et surtout *Patragenès* ou *Patrogeneios* (« De la lignée paternelle »)<sup>42</sup>. Cette dernière appellation, apanage exclusif du dieu, le définit précisément comme le protecteur attiré de la transmission patrilinéaire au sein du *genos*, la lignée dans laquelle le patrimoine, autant matériel que symbolique, se transmet de père en fils ; autrement dit, s'il n'est pas le seul dieu à intervenir dans le champ de la reproduction, biologique comme sociale, Poséidon, peut-être en raison de son rang théogonique, serait plus particulièrement sollicité par les hommes pour s'assurer d'avoir de mâles héritiers à qui léguer terre et nom.

#### *Jeux d'opposition. 1 : questions de genre*

Mettre Poséidon et Dionysos face à face, c'est donc situer l'un et l'autre sur un axe genré, où le premier pencherait nettement du côté masculin, quand le second serait bien davantage attiré par le pôle féminin. Cette opposition s'exprime par les dénominations que les Grecs leur ont attribuées, respectivement *Patragenès* (« De la lignée paternelle ») et *Pseudanôr* (« Faux homme »), pour ne prendre que deux exemples parmi les plus manifestes. Elle se traduit également sur le plan rituel. En pays grec, en effet, la norme sacrificielle repose, entre autres, sur une correspondance entre le sexe des animaux offerts et le genre prêté aux puissances divines destinataires des offrandes : aux dieux, des bêtes mâles, aux déesses, des femelles. Cette partition peut être accentuée, côté mâle,

42. Le Poséidon *Phukios* de Mykonos, rituellement du côté de la transmission masculine, mais végétal d'un point de vue onomastique, se trouve peut-être également dans le même sas métaphorique que le *Phthalmios* : les algues dont il tire son nom pourraient bien être comprises comme des « racines » autant généalogiques que marines.

par le choix d'une bête non castrée (*enorchés*): le sacrifice adressé à Poséidon *Phukios* à Mykonos en fournit un exemple d'autant plus frappant qu'il s'accompagne, comme on l'a vu précédemment, de l'interdiction faite aux femmes d'y participer. La pratique sacrificielle surdétermine donc les enjeux liés à la masculinité, que les Grecs cristallisent dans l'usage de nommer, par ailleurs, le dieu comme *Patragenês*. En ce qui concerne Dionysos, la tendance se vérifie aussi... à l'image de la position qui est celle du dieu par rapport au masculin et au féminin. Le calendrier sacrificiel du dème de Phyxa, sur l'île de Cos<sup>43</sup>, fournit à cet égard un éclairage tout à fait intéressant. À deux reprises au moins dans l'année, une première fois à une date indéterminée, une seconde au 13 du mois de Gerastios (mars/avril), le dieu pouvait ainsi recevoir en offrande un bouc (*tragos*, autrement dit un caprin adulte mâle non castré) ou une brebis (*oin telean*, littéralement « un ovin adulte femelle »). Cette alternative constitue le seul cas de choix laissé aux sacrifiants du genre de l'animal offert à une divinité ; et il n'est sans doute pas anodin que la divinité en question soit précisément Dionysos. Comme ses attributs onomastiques, cette possibilité rituelle situe Dionysos, non pas essentiellement du côté féminin, mais plutôt dans une position mobile entre les deux pôles, masculin et féminin, d'un axe généré. Ses épithètes *Androgunos* ou *Pseudanôr* ne disent pas autre chose. Le fait qu'il soit appelé *Enorchês* chez le poète alexandrin du III<sup>e</sup> siècle Lycophron et à Samos<sup>44</sup>, c'est-à-dire « Non castré » (et non pas « Honoré par des danses » comme on le traduit parfois), trahit le fait qu'on lui sacrifiait aussi des bêtes encore pourvues de leurs testicules. En effet, les appellations divines qui qualifient une divinité par un trait caractéristique de son culte ne sont

43. CGRN 146 (seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle).

44. Lycophron, *Alexandra*, 212. Samos : Hésychios, *Lexique*, s.v. Ἐνόρχης.

pas rares, en particulier en ce qui concerne tel ou tel animal offert (ainsi Héra et Zeus *Aigophagoi*, « Mangeurs de caprins »). Dès lors, si la figure de Poséidon cristallise les enjeux liés à la transmission patrilinéaire et à la pérennité des lignages masculins, et donc à la stabilité de structures patriarcales, celle de Dionysos n'en constitue pas l'exact opposé. Par sa mobilité entre les pôles mâle et femelle, ce dernier n'offre qu'une potentialité de circulation entre les deux, de brouillage occasionnel des repères usuels en ces matières, mais pas de réel dépassement de cette partition de genre qui est restée structurante – avec certes quelques nuances régionales, quelques évolutions dans le temps aussi – dans les sociétés grecques antiques. Dionysos paraît peut-être dérangeant, mais en réalité pas si dangereux pour l'ordre patriarcal. Ses excès, ses écarts, le temps du mythe ou du rite, finissent par redonner force et légitimité aux partitions civiques et culturelles.

*Jeux d'opposition. 2 : le « déliement » vs le « tenir ensemble »*

On relève en revanche une opposition lexicale parfaite entre deux attributs onomastiques caractéristiques des deux dieux. Poséidon était, on l'a vu, l'*Asphaleios* par excellence, autrement dit celui « De la stabilité » ; étymologiquement, cette appellation, construite avec un *alpha* privatif, s'oppose au verbe *sphallô* qui renvoie à l'action de « (faire) vaciller, tanguer, trébucher ». Or, parmi les dérivés de ce verbe, Dionysos a tiré une de ses dénominations, connue sous la forme *Sphaltês* chez Lycophron et *Sphaleôtas* dans une double inscription de Delphes de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Le poète alexandrin rapporte l'épisode dans lequel Télèphe, fils d'Héraclès et héros fondateur de Pergame, aurait trébuché en se prenant les pieds dans un plant de vigne ; l'oracle contenu dans l'inscription de Delphes préconise à Agamemnon, victorieux de Télèphe, de sacrifier au dieu qui, on s'en doute, est à l'origine de

la mésaventure du malheureux vaincu<sup>45</sup>. Au-delà de la portée politique du second document, expression de l'exploitation diplomatique de la figure de Dionysos par les souverains attalides, l'épithète du dieu renvoie précisément, dans les deux textes, à son action déstabilisatrice aux dépens de Téléphe. Cette capacité à faire trébucher, à déstabiliser trouve ici son expression la plus physiquement concrète, qu'on la lise ou non comme une métaphore des effets du vin sur l'équilibre ambulateur. En matière de locomotion, Poséidon semble donc s'opposer pied à pied à son neveu : on se souvient de la métaphore d'Aristophane qui fait de l'*Asphaleios*, antithèse du *Sphaltès*, la béquille qui assure la démarche des plus âgés. Cette opposition structurante entre la propension respective des deux dieux à la stabilité et à l'instabilité se prolonge sur le plan idéal et peut trouver bien d'autres terrains d'expression, en premier lieu celui du politique. On a déjà eu l'occasion d'insister sur la menace que Dionysos faisait peser sur l'ordre civique dans *Les Bacchantes*. On peut ici souligner la portée idéologique de l'*asphaleia* que Poséidon garantit aux murailles : en soutenant les fortifications de la cité, l'*Asphaleios* contribue, à sa manière, non seulement à sa protection face aux menaces extérieures – prolongée, sur le plan diplomatique, par l'*asphaleia* qui est souvent au cœur des accords et des traités ; il contribue aussi à sa définition en tant que *polis*, au sens urbanistique autant que politique du terme. De ce point de vue, la configuration divine récipiendaire du sacrifice promis par les Colophonniens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle évoquée plus haut est révélatrice, notamment parce que Poséidon *Asphaleios* figure, avec Zeus *Sôtér*, en tête de liste.

Invitons d'ailleurs ce dernier dans le face-à-face opposant son frère et son fils. Soit un jeu d'opposition clair entre Poséidon, garant de la stabilité (*Asphaleios*) et du

45. Lycophron, *Alexandra*, 207. Delphes : SEG 19, 399 A-B.



\* \*  
\*

Au terme de ce petit exercice de polythéisme en forme de portraits onomastiques croisés, que retenir ? Ce qui distingue Dionysos et Poséidon, ce n'est pas tant un espace, la mer par exemple, ou un domaine, comme celui de la végétation, que la façon dont l'un et l'autre l'investissent. Entre les deux dieux, les oppositions se font jour à partir de notions plus abstraites, de catégories de la pensée, de modes d'action et de positionnements relatifs. Ce que révèlent les paysages onomastiques respectifs des deux dieux, c'est leur situation sur des axes reliant des pôles structurant les représentations des anciens Grecs, tels celui du masculin et du féminin ou celui du « tenir ensemble » et du « déliement ». Des axes profonds qui ne sont nullement figés, mais qui sont diversement interprétés, exprimés, ritualisés selon les lieux et les époques. En la matière, la position de Dionysos semble plus mobile, plus changeante que celle de Poséidon. Maître de l'assise et garant de la transmission patrilinéaire, ce dernier reste bien ancré du côté des mâles et de la stabilité, même si la fougue des chevaux et la ramification des algues assouplissent son portrait. Dès lors, quelle chance avait-il de rivaliser sur le terrain éditorial avec le dieu déliant (*lusios*), délirant (*mainomenos*), délivrant (*luaios*), enivrant (*akratophoros*), dont le potentiel subversif fascine toujours autant ? Mais ne nous y trompons pas : de Pisistrate à Hadrien en passant par les Attalides, bien des monarques ont aussi exploité la puissance de séduction de Dionysos pour asseoir leur pouvoir ; et la propension du dieu à transgresser les distinctions de genre ou de statut (entre autres) n'a jamais abouti à leur abolition effective dans l'Antiquité. Et aujourd'hui, si besoin de symboles il y avait encore, la façon de se saisir de Dionysos pour

se libérer radicalement des cadres oppressifs resterait à inventer ; ou, pour le dire autrement, la question se pose de savoir si le « dieu-masque » constitue une figure idoine pour accompagner qui le souhaitera vers cet horizon.





*Relief de Palmyre dédié à Bêl, Baalshamin, Yarhibôl et Aglibôl,  
daté de 12 de n. è.*

## CHAPITRE 5

### Maître de l'Univers, du Monde et de l'Éternité : des dieux aux pouvoirs illimités à Palmyre ?

Aleksandra Kubiak-Schneider

#### *De la théorie de la relativité restreinte aux dieux de Palmyre*

« Il était une fois un roi si jaloux de l'étendue de son royaume qu'il exigeait de ses intendants de contrôler en permanence la mesure de ses terres. Des arpenteurs géomètres étaient chargés de repérer les différents lieux du pays. Ils devaient en préciser la position par rapport à un système de deux axes, l'un pointant vers le nord, l'autre vers l'est perpendiculairement au précédent. L'origine des coordonnées se situait au palais royal, au centre de la ville. Comme le souverain avait ordonné qu'elles se poursuivent vingt-quatre heures sur vingt-quatre, les mesures se partageaient en deux séries, celles de jour et celles de nuit. » Tel est le début d'un conte raconté par Christian Magnan, astrophysicien au Collège de France, sur la théorie de la relativité restreinte formalisée par Albert Einstein en 1905<sup>1</sup>. La fin de cette histoire parle de l'unification de l'espace-temps, un continuum perçu et analysé par les sciences dites dures,

1. <https://lacosmo.com/relativite.html#difference> (consulté le 10/12/2019).

en particulier la physique et les mathématiques, et vulgarisé dans les films de science-fiction d'aujourd'hui. Même si ce concept a été formulé il y a un siècle, la perception synchronique du temps et de l'espace émerge déjà dans les cultures anciennes alors que les langues anciennes et modernes opèrent généralement une distinction entre ces deux dimensions. Ainsi le français distingue-t-il *éternité* et *univers* ; l'anglais, *eternity* et *universe* ; l'allemand, *Ewigkeit* et *Universum/All* ; le polonais, *wieczność* et *wszczęświat* ; ou encore le grec ancien, qui fait la différence entre *aiôn* et *kosmos*. Par contre, le terme araméen, et plus globalement sémitique, *'olam* ne dissocie pas ces deux dimensions puisqu'il signifie à la fois « univers/monde » et « éternité », deux dimensions consubstantielles<sup>2</sup>. Une même conception existe dans la culture inca, très éloignée dans le temps et dans l'espace des occurrences araméennes remontant aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de n. è. En quechua, le terme *pacha* désigne également toute l'ampleur de l'espace et du temps<sup>3</sup>. Ce terme renvoie, d'une part, à l'immensité cosmique des étendues célestes perçues comme un espace statique et, d'autre part, à l'espace dynamique compris comme le temps qui s'écoule en une succession infinie de moments.

La perception par les hommes d'une dimension sans limite, qui transcende le temps et l'espace, marque surtout le domaine des dieux. Les dieux, en effet, sont immortels, par opposition aux hommes, dont le temps de vie est limité ; les dieux sont censés disposer du don d'ubiquité qui leur permet d'habiter plusieurs lieux en même temps, alors que l'humanité s'inscrit dans un *hic et nunc* tout contingent. Ce chapitre vise à dresser le portrait d'un

2. La langue araméenne, qui est une branche des langues sémitiques, est attestée dans les sources écrites du I<sup>er</sup> millénaire av. n. è. à nos jours, en tant que langue de l'Église orientale.

3. Le quechua est la langue des Incas. Voir Eusebio Manga Quispe, « Pacha : un concepto andino de espacio y tiempo », *Revista Española de Antropología Americana* 24, 1994, p. 155-189.

Dieu désigné par l'expression *mar 'olam*, attestée surtout dans des inscriptions araméennes de Palmyre (Syrie) mais aussi de Nabatène (Jordanie et Syrie du Sud), ainsi que dans divers passages de la Bible hébraïque. Qui est donc celui que l'on décrit par ce titre comme un « Maître du Monde » et « Maître de l'Éternité » ? En quoi cette appellation est-elle différente d'un nom comme Zeus, Nabu ou Poséidon ? Peut-on la rapprocher d'autres noms divins qui prennent la forme d'un titre ? Les fonctions de ce dieu de l'espace-temps s'étendent-elles vraiment au monde entier et à toutes les périodes ? Quel genre de « maîtrise » détient-il, au juste ? Et dans quelles circonstances s'adressait-on à lui ? Pour obtenir quel genre de protection ?

Il est piquant de noter que le titre de « Maître de l'Univers » a donné naissance à celui de « Mister Univers », bien connu dans la culture populaire en lien avec le championnat international de bodybuilding. Aurions-nous donc affaire à un dieu puissamment musclé ?

### *Être le maître du temps et de l'espace illimités*

On a trop souvent tendance à penser les dieux antiques à l'aune de ce que l'on croit savoir des dieux grecs et romains : ils ont un nom propre, une généalogie et une mythologie transmis par des récits partagés ; ils auraient aussi un domaine de prédilection, comme la mer pour Poséidon, les récoltes pour Déméter, etc. Cette vision est excessivement statique et simpliste ; les divinités des polythéismes antiques sont bien plus complexes et fluides, ainsi qu'en témoigne le système de dénomination qui donne à voir des éléments onomastiques tantôt spécifiques, tantôt partagés.

Si l'on scrute les divinités des mondes sémitique, mésopotamien, syrien, phénicien et punique, araméen, hébreu, syriaque, on réalise qu'elles portent souvent un nom propre comme Marduk, Hadad, Melqart ou Yahvé,

mais qu'on croise aussi une multitude de « maîtres » ou « seigneurs » (*baal, mar*), rattachés soit à des lieux, soit à des domaines, parfois aussi des « rois » (*melek, milk*), c'est-à-dire des souverains divins régnant sur un territoire ou un peuple. L'équivalent grec de « maître/seigneur », *kyrios*, est en revanche très rare dans les inscriptions grecques provenant du monde grec, mais cette épithète a gagné en popularité au Proche-Orient, où elle a trouvé un terreau fertile pour s'implanter et prospérer. Le choix de ce genre de dénominations divines dans les inscriptions gravées sur des statues, des autels, des reliefs, etc. ne résulte pas d'une évolution vers l'anonymat divin, pas plus que d'un tabou portant sur le nom divin professé par le judaïsme<sup>4</sup>. Désigner un dieu comme le seigneur d'un lieu donné ou le maître de telle activité répond à une stratégie dictée par des traditions surtout politiques. Dans ces régions où la monarchie est le régime largement dominant, les dieux sont pensés, construits et représentés à l'instar des rois, c'est-à-dire en tant que maîtres d'un territoire, parfois aussi vaste qu'un empire. Ce n'est dès lors pas par hasard que le nom de ces seigneurs divins ressemble à la titulature des souverains. Il en va ainsi de l'akkadien *belû*, « seigneur », figurant dans le nom de Marduk-Bel, le dieu tutélaire de Babylone ; de même, le titre ouest-sémitique de *baal* est porté à la fois par divers dieux et déesses, telle la célèbre Baalat de Byblos, et par des souverains locaux, comme le roi Baal de Tyr connu par le traité signé avec Assarhaddon, roi d'Assyrie (v. 676 av. n. è.). Quant au terme araméen *mar*, il est aussi partagé par les divinités et les rois, ainsi qu'en témoignent les inscriptions de Hatra (Irak). Tous ces éléments onomastiques dressent le portrait de divinités souveraines que les acteurs du culte identifiaient parfaitement et honoraient à travers cette appellation qui souligne leur pouvoir sur les

4. Sur ce sujet, Aleksandra Kubiak, «The Gods without Names? Palmyra, Hatra, Edessa», *ARAM* 28, 2016, p. 337-348.

hommes. D'ailleurs, le titre grec *kyrios* est utilisé en Orient à la fois pour les dieux, les rois et les empereurs. *Baal*, *bel*, *mar* ou *kyrios* expriment la même qualité : l'autorité. Si les religions prétendent que les dieux ont créé l'homme à leur image, il est certain que les hommes ont pensé les divinités en référence à leurs expériences, notamment celle de la royauté perçue comme une institution garantissant aux populations protection et bien-être. Les dieux sont donc représentés en guerriers courageux, en pères de la nation miséricordieux et compatissants, en juges équitables, etc. En cela, ils reflètent la conception idéale des monarques, non seulement dans l'Antiquité mais aussi au Moyen Âge, lorsque royauté terrestre et royauté céleste étaient intimement liées. La relation entre les dieux et les hommes, à l'instar de celle entre les rois et le peuple, repose sur la subordination, qui dérive de la reconnaissance collective de la position supérieure des souverains humains et divins. Dans le langage des prières, cette soumission s'exprime aussi parfois à travers le registre lexical de la dépendance, comme celle d'un esclave envers son maître<sup>5</sup>.

Pour tenter à présent de mieux cerner ces manières de désigner les dieux et de les qualifier, intéressons-nous au titre araméen de *Maran*, « Notre Seigneur », qui est attribué, à Hatra, dans la haute vallée du Tigre, en Irak, aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de n. è., à Shamash, le dieu du soleil. Les Hatréens, agissant comme collectivité, l'invoquent toujours avec le suffixe de possession, « notre », qui met en évidence le patronage que le dieu exerce sur toute la population de cette ville et qui l'apparente aux rois<sup>6</sup>. En effet, depuis le début du I<sup>er</sup> millénaire av. n. è., les rois assyriens, babyloniens puis perses, maîtres d'un empire dont Hatra faisait partie avant la conquête d'Alexandre le Grand, ont développé

5. Cette attitude n'est pas étrangère à la littérature biblique, cf. Psaumes 130, 1-2.

6. Les Hatréens ont vénéré une triade : « Notre Seigneur », « Notre Dame » et « le Fils de Nos Seigneurs ».

une idéologie politico-religieuse en vertu de laquelle le roi s'approprie les dieux locaux, régionaux ou nationaux, qui deviennent ses dieux personnels et avec lesquels il partage une titulature analogue<sup>7</sup>. Appeler les dieux « maîtres » ou « seigneurs » a donc une valeur hiérarchique et relève d'un protocole qui souligne la dignité des monarques quasiment divins et des dieux souverains. Les divinités ainsi nommées ont un rang éminent aux yeux des hommes, qui se manifeste dans le culte, mais aussi parmi les dieux eux-mêmes. Cette éminence peut s'inscrire dans l'espace, comme pour Baalshamin, le « Seigneur des cieux », et Baal Saphon, le « Seigneur du mont Saphon » – le Djebel el Akra qui domine le site d'Ougarit, en Syrie –, mais elle peut aussi relever d'un domaine particulier ; c'est le cas pour Shamash, appelé dans les prières akkadiennes le « Seigneur de la décision », puisque le dieu solaire, qui voit tout dans sa course quotidienne, est le dieu qui rend la justice. Et que dire de Marelahé, le « Maître des dieux », attesté dans les inscriptions du II<sup>e</sup> siècle de n. è. à Édesse et Palmyre ? Son appellation le positionne d'emblée au sommet du panthéon, à la manière d'un dieu suprême, un recours à nul autre pareil.

Cette stratégie de dénomination n'est cependant pas propre aux systèmes polythéistes qui, avec leur multitude de dieux, se prêtent à des configurations variables, y compris en termes de souveraineté divine<sup>8</sup>. Le monde judéo-chrétien invoque ainsi Yahvé en l'appelant *Adonai*, « notre Seigneur », mais aussi le « Maître des Cieux », *mar shamaim*, une désignation attestée dans le livre de Daniel, un des deux livres bibliques écrits en araméen<sup>9</sup>. La liturgie chrétienne utilise également le titre de « Seigneur », « Maître » pour Dieu le Père et pour son Fils. Le titre de *mar*, « Seigneur »,

7. Cf. Takayoshi Oshima, *Babylonian Prayers to Marduk*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 23, n. 103.

8. Cf. notamment Robert Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Nature and Transformations*, Oakland, University of California Press, 2017.

9. Daniel 5, 23. Voir également plus bas le chapitre 10.

est appliqué, dans les textes magiques araméens du VI<sup>e</sup> siècle de n. è., en référence à Jésus<sup>10</sup>. Dans les églises chrétiennes du monde entier, on voit les représentations du Dieu trônant, pourvu des emblèmes de la monarchie (couronne, orbe, sceptre), tandis que les paroles des chants traditionnels polonais de Noël soulignent la qualité royale du Christ. Les Baal du Levant, au I<sup>er</sup> millénaire av. n. è., portent aussi des couronnes ou des tiaras, dans le prolongement des grands dieux de la Mésopotamie, Babylonie et Assyrie, que l'on reconnaît aux couronnes cornues qu'ils arborent à partir du III<sup>e</sup> millénaire av. n. è. Diverses sources iconographiques plus tardives, aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de n. è., représentent logiquement Bel et Baalshamin, à Palmyre et à Doura-Europos (Syrie), affublés d'une couronne qui les désigne comme des dieux souverains, une position qui n'est ni exclusive ni absolue, mais liée à un espace, une population, un office.

La souveraineté des rois mésopotamiens était, elle aussi, d'autant plus affichée et glorifiée qu'elle était fragile : Shagarakti-Shuriash, un roi kassite de Babylone au XIII<sup>e</sup> siècle av. n. è., ainsi que Sennachérib au VII<sup>e</sup> siècle, portent tous les deux le titre ambitieux de « Roi du Monde entier » (*shar kishshatti* en akkadien, où *kishshatti* porte une signification pareille à *olam* en araméen). Tiglath-Phalasar III, qui se trouvait à la tête de l'empire assyrien entre 744 et 727 av. n. è., est pareillement qualifié de « Seigneur des quatre quarts de la Terre ». Dès le IX<sup>e</sup> siècle av. n. è., le titre de « Seigneur de l'Univers » est attribué aux rois assyriens, tels Assurnasirpal II et Shamshi-Adad V. Par ces titres, on entend accentuer la dimension illimitée de leur pouvoir sur le vaste territoire qui s'étend de la Mésopotamie à la Méditerranée. Ce programme idéologique des cours mésopotamiennes et perses, qui se déploie

10. James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphie, University Museum, 1913, n° 19.



aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> millénaires av. n. è., accompagné d'une rhétorique acclamatoire, a constitué un modèle pour Alexandre le Grand, et ensuite pour les Romains, devenus à leur tour les maîtres du monde.

Pourvus de cet arrière-plan historique, il est temps de revenir vers l'appellation divine dont nous sommes partis : *mar 'olam*, le « Maître de l'Univers », *alias* le « Maître de l'Éternité ». Cette désignation araméenne fait référence à un laps de temps et un espace indéterminés ; elle exprime l'ampleur sans limite des compétences et de la protection exercée par le dieu. L'indistinction entre les immensités spatiale et temporaire lève un voile sur la manière dont la supériorité de la puissance divine a été conceptualisée dans la culture araméenne.

### *Le portrait du « Maître de l'Univers/de l'Éternité » à Palmyre*

Le Maître de l'Univers et de l'Éternité est, de fait, le seigneur de tout, c'est-à-dire de chaque élément, de chaque particule qui compose le temps et l'espace. Cette appellation apparaît dans six inscriptions du II<sup>e</sup> siècle de n. è. provenant de Palmyre, une ville-oasis située au beau milieu de la steppe syrienne, qui a souffert récemment des affronts faits à son patrimoine<sup>11</sup>. Or, c'est le seul site du Proche-Orient romain qui fournit autant d'attestations du dieu *mar 'olam*. Le nombre de textes nabatéens qui mentionnent ce titre divin est en effet assez réduit, puisque seules deux occurrences sont connues à ce jour. L'inscription palmyrénienne la plus ancienne date de 114 de n. è. et juxtapose

11. Sur les dieux de Palmyre, voir Michel Gawlikowski, « Les dieux de Palmyre », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 18,4, Berlin/New York, De Gruyter, 1990, p. 2605-2658. Voir aussi Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, Princeton University Press, 1977. Sur le dieu des dieux en particulier, Herbert Niehr, *Ba'alshamen. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, Louvain, Peeters, 2003.

la mention de Baalshamin, le « Seigneur des Cieux », avec celle du « Maître de l'Univers/de l'Éternité »<sup>12</sup>. Cette qualification est donc un attribut, une propriété particulière de la divinité céleste par excellence. Dix ans plus tard, à Palmyre, un autre texte dédié à Baalshamin le qualifie à nouveau de « Maître de l'Univers/de l'Éternité » (fig. 1). Or, il s'agit cette fois d'une inscription bilingue gréco-araméenne, et la version grecque mobilise Zeus le « Très grand » (*megistos*) et le « Foudroyant » (*keraios*)<sup>13</sup>. Ces séquences onomastiques décrivent en quelque sorte les compétences de Baalshamin vu en tant que dieu de l'orage et de la végétation. L'éminence de ses pouvoirs et l'efficacité de ses attributs font de lui un dieu souverain, un « maître » de l'espace et du temps illimités, le grand, le très grand, le plus grand !



Fig. 1. Plaque votive à Zeus le « Très grand », le « Foudroyant » en grec, au « Maître de l'Univers/de l'Éternité » en araméen.

Londres, British Museum. © A. Kubiak-Schneider.

12. Eleonora Cussini, Delbert R. Hillers, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996 = PAT 0332.

13. PAT 0258.

Deux autres inscriptions bilingues datant de 162 de n. è. se réfèrent à Zeus le « Très haut » (*hupsistos*), le « Très grand » (*megistos*), « Qui écoute » (*epêkoos*) en grec, et au « Maître de l'Univers/de l'Éternité » en araméen (fig. 2)<sup>14</sup>. Les épithètes grecques *hupsistos* et *megistos* évoquent l'immensité de la sphère d'action du dieu par la combinaison de la hauteur et de l'ampleur au superlatif. Quant à la qualification d'*epêkoos*, elle apporte une touche intéressante, qui rapproche le dieu surplombant qu'est le « Maître des Cieux », en soulignant le fait qu'il écoute les prières de ses fidèles, qu'il accède à leurs requêtes. Eftychia Stavriano-poulou a montré que cette aptitude est aussi celle des rois qui se montrent accessibles aux requêtes du peuple. Une fois encore, les représentations liées à la royauté s'appliquent aux dieux. On constate en tout cas que *mar 'olam* est bien le nom du dieu, un nom composite qui en dresse un portrait subtil et riche à la fois.



Fig. 2. Autel portant la dédicace à Zeus le « Très haut », le « Très grand », « Qui écoute » en grec, au « Maître de l'Éternité/de l'Univers » en araméen de Palmyre (162 de n. è.).

Musée de Palmyre (état de 2011). © A. Kubiak-Schneider.

14. PAT 1917 et 1918. Les deux textes sont identiques.

Deux autres inscriptions de Palmyre, en 132 et 136 de n. è., complètent le profil du « Maître de l'Univers/de l'Éternité », qualifié de « bon » et de « miséricordieux »<sup>15</sup>. Ces deux textes sont aussi intéressants d'un autre point de vue. Le premier, en 132 de n. è., attribue une bénédiction éternelle (universelle ?) au nom divin, mentionné plus loin dans le texte et désigné comme « Maître de tout l'Univers/de toute l'Éternité » (*mar kol 'olam*). La seconde inscription se signale par la phrase « le dieu m'a vu », qui se réfère à l'expérience personnelle du dédicant dont le dieu a perçu la misère et le besoin d'aide.

Aucune de ces inscriptions n'apporte d'image de la divinité ainsi qualifiée. On ne peut pour autant parler d'aniconisme, moins encore de tabou portant sur la représentation du visage. Il s'agit plutôt de situations culturelles particulières, qui impliquent de mobiliser un interlocuteur divin spécifique désigné au moyen de qualifications exaltant ses pouvoirs. En agençant différents noms, titres et épithètes, on crée les conditions d'une interaction efficace qui constitue une alternative à l'anthropomorphisme, ou qui peut simplement s'en passer. En d'autres termes, c'est une stratégie de communication différente ; il serait excessif d'en déduire que les dieux concernés n'ont pas d'image.

On notera d'ailleurs que toutes les inscriptions concernées relèvent d'un contexte votif traditionnel, et plus particulièrement d'une démarche de remerciement (ex-voto) pour une grâce obtenue. Elles impliquent dès lors que le dédicant ait préalablement adressé une prière pour demander ses faveurs à un dieu expressément choisi au

15. PAT 0344 (inscription assez endommagée, des passages sont manquants : « Pour Celui dont le nom est béni pour l'éternité, le Maître de l'Univers entier, le bon, en rendant grâce Zabdibol (...) pour ses hommes (...) au mois de Nisan, pour l'éternité ☩ pour la vie de (...) Zabdibol, fils de Zabdibol, (...) ce document ☩. » PAT 0335 (texte complet) : « Pour Maître de l'Univers, le bon et le miséricordieux, en rendant grâce Ma'anai, fils de Malku le Grand, fils de Ma'anai, parce qu'il (*i.e.* Maître de l'Univers) l'a vu. Pour sa vie et la vie de ses fils et ses frères au mois de Shebat, l'an 136 de n. è. »

sein de la collectivité divine. Le dieu qui a exaucé la prière est qualifié d'*epêkoos* puisqu'il a entendu et vu le fidèle, qui le décrit logiquement comme bon et miséricordieux, mais aussi comme un dieu suprême, en raison de l'efficacité de son action ; il est donc le « Maître de l'Univers/ de l'Éternité » et la bénédiction éternelle de son nom est pérennisée dans la pierre par le truchement de la dédicace. Toutes ces qualités positives témoignent en définitive de la bonne réussite de la communication entre le fidèle et le dieu auquel il a choisi de s'adresser. La pertinence de son appellation vient en quelque sorte sceller un processus vertueux de part et d'autre : le dieu est dignement honoré, le dédicant reçoit une réponse à sa requête. L'autel ou le bâtiment cultuel offert pour commémorer cet événement permet de prolonger dans le temps la bienveillance divine chaque fois que des actions rituelles interviennent, comme brûler de l'encens, verser de l'eau, de l'huile, de la bière, du vin, célébrer les dieux par des chants ou des éloges... Les textes palmyréniens mentionnant le dieu *mar 'olam*, le « Seigneur de Partout et Toujours », celui sur qui l'on peut décidément compter, attestent du fait qu'il répond aux prières, qu'il est réceptif, donc grand, très grand, le plus grand. Il est le seigneur au pouvoir grandiose, sans limite. Remercier les dieux, célébrer leur bienveillance à la suite d'un moment de crise à l'issue heureuse agit aussi comme une thérapie qui permet d'aborder avec confiance les situations difficiles, voire traumatiques. Le choix des mots, des noms, des formules et des images pour rendre honneur à celui ou celle qui apporte une aide décisive s'avère stratégique.

*Qui suis-je ?*

Pierre Brulé, dans l'introduction du livre *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, écrit

que « chez les polythéistes, le nom de dieu [...], bien que tout aussi indispensable pour établir la communication, en exprimer la puissance et la spécialité et annoncer le mode spécifique de communication qu'il sous-entend [...], implique qu'individus et communautés aient opéré en fonction de leurs besoins et de leur particulière représentation mentale de ce divin<sup>16</sup> ». Les façons de s'adresser aux dieux sont donc en prise avec la pensée religieuse, les représentations traditionnelles des puissances supérieures, mais aussi avec les contextes particuliers de la vie quotidienne.

Pour mieux cerner le portrait du « Maître de l'Univers/de l'Éternité », mis à part les inscriptions votives présentées ci-dessus, on ne dispose pas d'autres textes ; aucune inscription relevant d'un contexte public, comme des jetons en lien avec l'administration des sanctuaires ou des inscriptions honorifiques qui se singularisent par un langage plus rigide que les dédicaces votives ; pas de récits mythologiques ou de prières, d'hymnes analogues à ceux qu'on connaît en Mésopotamie ou en Grèce, qui pourraient montrer d'autres facettes du culte du « Maître de l'Univers/de l'Éternité ». Si deux dédicaces se réfèrent à Baalshamin, le « Seigneur des Cieux », l'un des principaux dieux de Palmyre, comme le « Maître de l'Univers/de l'Éternité », d'autres textes qui mentionnent ce dieu ne le nomment pas de cette façon. Or, l'association de ces deux titres – « Seigneur des Cieux » et « Maître de l'Univers/de l'Éternité » – n'est certainement pas fortuite. L'un et l'autre renvoient à la dimension cosmique de la divinité ainsi désignée. Celui qui porte ce nom ou titre a des compétences dans le domaine atmosphérique (tempête, orage, foudre, vent, pluie...) et s'occupe de l'univers tout entier : le ciel, les planètes, les étoiles... Significativement, Baalshamin

16. Nicole Belayche, *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 9.

est qualifié, dans une inscription bilingue de Palmyre, en palmyrénien et en grec, de « Maître de l'Univers » et de « Foudroyant », parce qu'il possède une expertise dans le domaine de la tempête et d'autres phénomènes atmosphériques, donc du *kosmos* dans son ensemble. Attesté dans les sources écrites depuis le II<sup>e</sup> millénaire av. n. e. en Syro-Palestine, en Anatolie et en Mésopotamie, Baalshamin a sa résidence dans les cieux, d'où il peut observer tout ce qui se passe et contrôler la mécanique céleste. À Palmyre, il était vénéré dans un magnifique temple qui a été détruit par explosion en 2016 par le prétendu État Islamique (fig. 3.).



Fig. 3. Temple de Baalshamin à Palmyre (état de 2008).

© A. Kubiak-Schneider.

Baalshamin était figuré à Palmyre comme une divinité trônant, barbue, portant un *calathos*<sup>17</sup> sur la tête, affublé d'un animal symbole de sa puissance, le taureau (fig. 4).

17. Le terme grec désigne un panier ou une couronne en forme de panier symbolisant la fécondité et la richesse. Ce genre de corbeille servait en Grèce ancienne pour recueillir de la laine, des produits récoltés, tels que fruits, épis, fleurs, raisins, etc. Sur l'art palmyrénien, Malcolm A. R. Colledge, *The Art of Palmyra*, Londres, Thames and Hudson, 1976.



Fig. 4. Relief montrant Baalsamin (à gauche) et Bel (à droite). Musée des Beaux-Arts de Lyon.

© A. Kubiak-Schneider.

Un autre relief votif palmyrénien illustre plutôt l'aspect agraire de cette divinité ; dans la main droite, il tient des épis de blé qui contribuent à dépeindre Baalsamin en dieu de la fertilité et de la fécondité, deux domaines contigus qui sont aussi en relation avec la pluie, peut-être le mouvement des planètes. Le linteau de la niche cultuelle du sanctuaire était en outre orné de la représentation d'un aigle flanqué des bustes des dieux représentant la Lune et le Soleil. Dans quelques inscriptions bilingues, le « Seigneur des Cieux » est logiquement rendu en grec par Zeus, parfois qualifié de « Très haut », *hypsistos*, en écho aux espaces qui sont les siens, mais aussi à sa supériorité divine au sens large.

Les Palmyrénien honorent donc deux divinités (au moins !) qui se voient attribuer un rang supérieur parmi les puissances divines et qui méritent d'être intitulées « Maître de l'Univers/de l'Éternité ». Mais il ne faut pas



oublier Bel, dont le nom signifie « Seigneur », un autre titre hiérarchique qui souligne son pouvoir. Il était aussi considéré par les Palmyréniens comme un protecteur efficace, y compris à l'étranger où l'on rencontre des communautés de marchands palmyréniens, comme à Rome. Son grand sanctuaire (fig. 5), dans la métropole palmyrénienne, qui était un centre majeur de la vie religieuse, était appelé « la maison des dieux » et « la maison de Bel » dans les inscriptions.



*Fig. 5. Temple de Bel à Palmyre (état de 2007).*

© A. Kubiak-Schneider.

Sa construction a pris presque un siècle. Malheureusement, en 2016, il a partagé le sort funeste du temple de Baalshamin. Comme ce dernier, Bel présente les contours d'un dieu cosmique, en charge de l'univers, ainsi que le confirme la représentation du zodiaque dans son temple. Il est placé au centre de l'image, entouré par les personifications des planètes ou des dieux qui correspondent à ces planètes. Cette conception théologique de Bel est très ancienne et remonte au monde mésopotamien. « Bel » était en effet un titre de fonction, l'un des nombreux noms

propres du dieu Marduk, la divinité poliade et impériale de Babylone. Dans l'épopée babylonienne intitulée *Enūma Eliš*, « Quand là-haut »<sup>18</sup>, la position suprême de Marduk est mise en relation avec sa victoire sur le chaos<sup>19</sup>. La littérature religieuse babylonienne du I<sup>er</sup> millénaire av. n. è., y compris de l'époque hellénistique (surtout des iv<sup>e</sup> et iii<sup>e</sup> siècles av. n. è.), lorsque la Babylonie est conquise par Alexandre et gérée par les Séleucides, appelle Marduk-Bel le « Roi du monde entier », le « Seigneur des quatre quarts de la Terre », même si l'allusion aux pouvoirs illimités, étendus sur l'univers entier, n'apparaît plus dans les textes d'époque romaine (i<sup>er</sup> siècle av. n. è.-iii<sup>e</sup> siècle de n. è.). Les rois séleucides, surtout Séleucos I<sup>er</sup> et son fils Antioche I<sup>er</sup>, ont incorporé les figures de Bel et de son fils divin Nabu dans leur politique religieuse en contribuant à la diffusion de leur culte au-delà de la Mésopotamie. Les liens entre le culte de Bel à Palmyre et celui de Babylone sont donc incontestables. Les deux figures occupent la même position prééminente dans le panthéon ; ils sont perçus comme des dieux tutélaires protégeant les habitants des deux villes. Les éléments mésopotamiens du Bel de Palmyre se retrouvent aussi dans la représentation astrologique et iconographique du dieu, qui est assimilé à la planète de Jupiter. Les inscriptions bilingues l'associent en grec à Zeus, qualifié de *megistos*, un superlatif dont le spectre sémantique est aussi large qu'*hupsistos*. Le bas-relief palmyrénien (fig. 4) montre Bel et Baalshamin représentés presque de la même manière : dieux barbus, trônant, tenant un sceptre, portant une couronne ; Bel est juste un peu plus grand que Baalshamin et tient un

18. Cf. Stéphanie Anthonioz, Philippe Talon, *Enūma Eliš. Lorsqu'en haut*, Paris, Cerf, 2019.

19. Le culte de Marduk à Babylone est attesté depuis le III<sup>e</sup> millénaire av. n. è. La scène de combat avec le monstre symbolisant le chaos est aussi représentée sur un des reliefs à Palmyre en justifiant la connaissance de la tradition religieuse de la Mésopotamie.

globe dans la main. Serait-ce finalement lui, le « Maître de l'Univers/de l'Éternité » ?

Dans les systèmes religieux polythéistes, il n'y a rien d'étonnant à ce que plusieurs dieux partagent leurs titres. « Maître de l'Univers/de l'Éternité » qualifie d'une part Baalshamin, mais aussi Dushara, le dieu nabatéen qui n'était pas une divinité atmosphérique, et encore Yahvé, le dieu des juifs et des chrétiens dans l'Ancien Testament, et le Christ ainsi qu'Allah, le dieu des musulmans. Le contexte votif des dédicaces palmyréniennes illustre le recours à ce titre pour s'adresser à des dieux différents en fonction des circonstances, des lieux, des intentions. Ce sont fondamentalement les choix et stratégies des agents qui déterminent les manières de s'adresser aux puissances divines. Le dieu qualifié de « Seigneur du Monde » est représenté, par son nom, comme puissant et fiable, donc aussi bienveillant, attentif et capable de résoudre les crises. Il est à la fois proche et lointain. Les polythéismes antiques se fondent sur la conviction que les dieux sont sensibles aux dons et aux prières, de sorte qu'ils agissent en faveur de ceux qui les invoquent, les appellations étant en elles-mêmes des offrandes, des marques d'honneur. Chaque dieu a certes un domaine privilégié de compétence, mais il n'en a pas l'exclusivité<sup>20</sup>. Le grand nombre de dieux constituait en définitive une garantie de l'exaucement des prières et d'une prompt assistance en cas de besoin ; c'est pourquoi, en fonction de l'adresse des fidèles, chacun ou chacune pouvait potentiellement être le Maître ou la Maîtresse de l'Univers/de l'Éternité.

Le Proche-Orient, surtout aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de n. è., est un grand chaudron dans lequel les cultures et

20. Le terme de « compétence » est introduit dans l'histoire des religions par Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 1966.

les religions mijotent, si l'on peut dire, mais sans vraiment se mélanger. Chaque élément garde ses spécificités, sa « saveur », et s'adapte à des contextes locaux très variables. Les traditions ne fusionnent pas mais elles circulent et adoptent des traits locaux qui produisent des réalités culturelles originales et complexes. Proposer une identification précise pour celui qui porte le nom divin de « Maître de l'Univers/de l'Éternité » est donc chose ardue, peut-être même superflue, ou vaine. L'identification du « Maître de l'Univers/de l'Éternité » de Palmyre avec des figures définies du panthéon local relève de la spéculation. En l'absence d'indices explicites, donner une réponse univoque à la question de l'identification de ces formules s'avère impossible et stérile.

Opter pour un titre faisant fonction de nom conduit à mettre l'accent sur les pouvoirs et les compétences de cette puissance divine, à déployer plus explicitement ses fonctions et qualités. Louer ainsi, dans l'acte même de nomination, le pouvoir illimité du dieu dans l'espace et dans le temps fait résonner sa « part d'honneur » et vise à l'inciter à agir en faveur des hommes. Le portrait par les noms du « Maître de l'Univers/de l'Éternité » dévoile un pouvoir cosmique agissant, digne des rois. Le dieu ainsi qualifié est, *hic et nunc*, le plus grand et le plus élevé, parce qu'il embrasse tout dans ses compétences. Omnipotent et miséricordieux envers les hommes, il est particulièrement qualifié pour résoudre les problèmes placés sous ses yeux. En théorie, donc, chaque dieu peut être, un jour, ici ou là, pour tel ou tel fidèle, le « Maître de l'Univers/de l'Éternité » dès lors que sa puissance est exaltée.



*« La tablette du dieu solaire » Sippar, 860–850 av. n. è., British Museum : le roi Nabû-apla-iddîna est présenté par le prêtre Nabû-nādîn-šumi et une déesse en présence du dieu solaire Šamaš, qui est assis sur le trône à l'intérieur du temple Ebabbar de Sippar.*

## CHAPITRE 6

### Ceci n'est pas un nom : la polyvalence des noms divins en Mésopotamie

Marinella Ceravolo

#### *La trahison des images... et des mots*<sup>1</sup>

En 1929, le peintre belge Magritte publie dans la revue *La Révolution surréaliste* un article intitulé « Les mots et les images », composé de 18 dessins, chacun associé à une brève légende<sup>2</sup>. En reliant les dessins, les mots figurant dans les illustrations et les phrases composant les légendes, l'artiste montre concrètement les congruences et les incohérences entre la matérialité des choses et leur représentation écrite et visuelle. Au-dessus d'un visage formé par les contours d'un mot, Magritte écrit : « Dans un tableau, les mots sont de la même substance que les images » ; deux dessins plus loin, au contraire, en relation avec la figure d'un homme disant « cheval » à côté d'un cheval et de la

1. Pour les translittérations et transcriptions des termes sumériens et akkadiens, on a suivi les normes assyriologiques standard : les termes en langue sumérienne sont transcrits en caractères étendus ; les termes akkadiens, en *italique* ; les noms des signes cunéiformes sont reportés en PETITES CAPITALES.

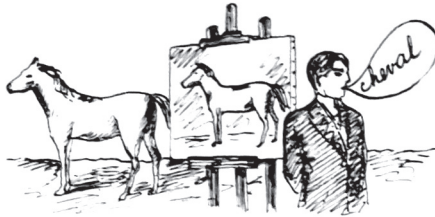
2. René Magritte, « Les mots et les images », *La Révolution surréaliste*, 5<sup>e</sup> année, 1929, p. 32-33.

peinture d'un cheval, l'artiste concède : « Un objet ne fait jamais le même office que son nom ou que son image. » Le peintre nous alerte donc sur la différence entre objet et représentation : les mots et les images peuvent avoir la même substance, mais ils ne joueront jamais le même rôle que la matérialité de l'objet. Magritte explique en images ce à quoi même la linguistique structurale, à commencer par Ferdinand de Saussure, réfléchissait depuis un certain temps : les corrélations entre signifiant, signifié et référent. Le peintre belge, en revanche, inclut dans le débat un élément supplémentaire, un élément que l'écriture alphabétique et les langues modernes avaient depuis longtemps perdu : la représentation visuelle. Car Magritte souligne le fait que le signifiant « cheval », à savoir le mot composé des lettres c-h-e-v-a-l, diffère de son référent, le cheval en chair et en os, tout comme le dessin d'un cheval ne peut être assimilé à l'animal réel. De plus, le signifiant et l'image, même s'ils ont tous deux leurs propres caractéristiques, peuvent partager le même signifié, c'est-à-dire la représentation d'un cheval. L'expression la plus célèbre de ces réflexions, Magritte la confia à ses toiles, à travers les nombreuses peintures d'une pipe accompagnée de la légende « ceci n'est pas une pipe ». L'un de ces tableaux est intitulé d'une manière très éclairante : *La Trahison des images*<sup>3</sup>. La pipe représentée, comme le dirait Magritte, n'est pas une pipe, elle ne peut pas être bourrée, elle n'est pas réelle : la pipe peinte est la représentation de l'idée d'une pipe. Il en résulte que les images et les mots trahissent, car ils trompent notre esprit. Les images et les mots ont leur propre capacité expressive, qui peut se rapprocher de la représentation du réel, mais qui ne pourra jamais coïncider avec lui. Comme le note Magritte, cependant, les choses changent lorsqu'il faut représenter une réalité

3. Le tableau *La Trahison des images* (1928-1929) est conservé au Los Angeles County Museum of Art.

abstraite, puisque « les figures vagues ont une signification aussi nécessaire, aussi parfaite que les précises. Parfois, les noms écrits dans un tableau désignent des choses précises et les images des choses vagues. Ou bien le contraire<sup>4</sup> ». On peut donc en conclure que la dynamique entre réalité et représentation visuelle ou écrite, ainsi que les forces expressives du mot et de l'image, se transforment dès lors qu'il s'agit de représenter et de décrire quelque chose qui n'est pas concret, qui est « vague » et intangible.

Un objet ne fait jamais le même office que son nom ou que son image :



*Magritte, illustration pour «Les mots et les images»,  
La Révolution surréaliste 12, 1929.*

Pour en venir à notre sujet, peut-on en déduire que la puissance expressive des mots et des images change aussi – et surtout ! – lorsque le divin doit être représenté, dès lors que l'on considère le divin comme polymorphe, intangible, « autre » ? Comment cette force agit-elle lorsque la distinction entre le mot et l'image, comme c'est le cas en Mésopotamie ancienne, n'est ni claire, ni définie ? Que se passe-t-il lorsque l'on veut représenter le divin par un système d'écriture non alphabétique, composé de signes d'une grande complexité, comme celui utilisé dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate ?

4. René Magritte, « Les mots et les images », *op. cit.*, p. 32.



*L'écriture cunéiforme : un rébus*

Vers le IV<sup>e</sup> millénaire av. n. è., en Basse-Mésopotamie, l'homme conçoit l'une de ses « inventions » les plus révolutionnaires : l'écriture. Loin d'être une invention ponctuelle, le développement de cet outil expressif exceptionnel fut long et tortueux<sup>5</sup>. Bien loin de notre système alphabétique, au début on eut recours à une écriture pictographique. Plus qu'une représentation du langage, il s'agissait d'une représentation mimétique du monde, visant à reproduire dans l'argile les formes de la réalité environnante. Chaque objet du réel correspondait à une image qui lui était propre : par exemple, pour indiquer une bouche, il suffisait de dessiner une tête stylisée avec des lignes sur les lèvres (le signe KA). Cependant, étant donné la capacité du langage à exprimer des concepts abstraits, certains très englobants, avec le temps il devint évident que la simple reproduction du monde physique n'était pas capable de rendre la complexité de la pensée humaine. C'est pourquoi le pictogramme fut flanqué de l'idéogramme, appelé aussi logogramme. Le signe qui n'indiquait autrefois qu'une bouche finit par représenter quelque chose de plus articulé : l'idée du mouvement des lèvres, c'est-à-dire le verbe « parler ». Ce procédé assez intuitif complexifia cependant beaucoup les usages de l'écriture, car un seul signe se vit attribuer plusieurs valeurs de lecture. Le dessin d'un visage avec des lignes sur les lèvres n'était plus seulement lu comme ka « bouche », mais aussi du<sub>11</sub> « parler », gu<sub>3</sub> « voix » et inim « parole » ; le signe DU, qui était la stylisation d'un pied, pouvait indiquer, selon le contexte, du « aller », de<sub>6</sub> « apporter », gin « établir », gub « rester », ku<sub>4</sub> « entrer »,

5. Voir Jean-Jacques Glassner, *Écrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil, 2000.

et ainsi de suite pour la plupart des signes cunéiformes<sup>6</sup>. De cette façon, l'écriture devint polyphonique et polysémantique, car chaque signe pouvait correspondre à la fois à plusieurs sons et à plusieurs significations. Au fur et à mesure que l'homme se familiarisa avec ce formidable outil, ses besoins expressifs devinrent de plus en plus complexes. En peu de temps, même la valeur sémantique de l'idéogramme se révéla inadaptée pour rendre pleinement la richesse linguistique. On pouvait dessiner une tête avec une bouche pour évoquer l'idée de « parler », mais comment pouvait-on exprimer le mode ou le temps d'une forme verbale ? Comment pouvait-on rendre des phrases entières, avec toutes les nuances qu'elles véhiculent ? Ainsi, lorsque la force sémantique de la représentation mimétique ne suffit plus, l'idée s'imposa d'attribuer une valeur purement phonétique à l'écriture, et les signes cunéiformes furent utilisés comme des syllabogrammes. Le même signe KA put ainsi indiquer une bouche, le verbe « parler » et aussi le son syllabique « ka » (fig. 1). En plaçant plusieurs syllabogrammes les uns à côté des autres, il devint possible de mettre par écrit le langage dans son intégralité, en exprimant tous les éléments grammaticaux qui auraient été impossibles à représenter en images.

6. En sumérien, le même son peut être écrit avec plusieurs signes cunéiformes et avoir une valeur sémantique différente. Lors de la transcription du cunéiforme, afin de permettre à l'assyriologue de comprendre quel signe est écrit sur la tablette et quel est le juste sens à lui donner, il a été décidé de numéroter les signes ayant le même son et de transcrire leur numéro en indice. En prenant le premier des exemples donnés ici, on peut noter que le son /du/ avec la valeur de « parler » est transcrit comme du<sub>11</sub>. L'ajout du chiffre 11 en indice nous indique non seulement que le terme est écrit avec le signe KA et qu'il se lit /du/, mais aussi que ce /du/ est à distinguer du même son écrit avec le signe DU qui, comme on l'a vu, indique le verbe « aller ».





Pictogramme IV <sup>e</sup> millénaire	Évolution graphique	Idéogrammes	Syllabo- grammes
 KA		ka « bouche » du <sub>11</sub> « parler » gu <sub>3</sub> « voix » inim « parole » zu <sub>2</sub> « dent » kiri <sub>3</sub> « nez »	ka ; qa <sub>3</sub> ; ga pi <sub>4</sub> ; iš <sub>5</sub> ; su <sub>11</sub>
 DU		du « aller » de <sub>6</sub> « apporter » gin « établir » gub « rester » ku <sub>4</sub> « entrer »	du ; gub ; gubu ; guba ; gup ; kub ; kup ; tu <sub>3</sub> ; tu <sub>3</sub> ; ra <sub>2</sub> ; ša <sub>4</sub>

Fig. 1. La polyvalence des signes cunéiformes : les signes KA et DU.

En peu de temps, la valeur syllabique prévalut sur la valeur pictographique et idéographique, ce qui permit également d'utiliser le système d'écriture cunéiforme pour exprimer des langues autres que le sumérien, principalement l'akkadien (un peu comme aujourd'hui les lettres de l'alphabet latin sont utilisées pour écrire plusieurs langues, dont la nôtre). Néanmoins, de nombreux signes, au-delà de leur valeur syllabique, conservèrent également leur usage idéographique, faisant de l'écriture cunéiforme un complexe rébus sémantique au sein duquel chaque signe peut être une pipe et ne pas être une pipe. C'est précisément cette ambiguïté inhérente au système cunéiforme, qui autorise tout un éventail de jeux de signes, de mots et de sons, qui rendit ce type d'écriture particulièrement efficace pour représenter conceptuellement la sphère du divin.

*Représenter le divin par écrit*

La représentation visuelle d'un objet implique un processus analogique et mimétique : pour représenter le cheval, j'essaie de reproduire ses formes sur un support. La définition de l'objet, au contraire, implique un effort analytique basé sur un processus de classification et de désambiguïsation : pour définir le cheval, je dis qu'il s'agit d'un mammifère (différent d'un marsupial), d'un quadrupède (différent d'un bipède), d'un herbivore (différent d'un omnivore et d'un carnivore). Au fondement du processus de définition, on perçoit une logique de catalogage, de nomination et de classification. Souvent, en Mésopotamie, l'utilisation du cunéiforme, avec les propriétés que nous venons de décrire, favorise l'union entre la représentation visuelle et la définition conceptuelle d'une chose ou d'un être, surtout lorsque des déterminatifs sont utilisés. Les déterminatifs sont des signes cunéiformes disposés à côté d'un substantif pour marquer son appartenance à une catégorie spécifique. Par exemple, le déterminatif  $u_2$  qui signifie « plante » est généralement placé devant le nom des végétaux, tout comme le déterminatif  $ki$  qui signifie « lieu » est placé après le nom d'un endroit, un toponyme par exemple<sup>7</sup>. Bien que la question soit débattue, on estime que les déterminatifs n'étaient pas prononcés. C'est pourquoi, comme le souligne Jack Goody dans *La raison graphique*, le déterminatif est une façon d'« opérer un classement par un élément graphique surimposé au discours parlé<sup>8</sup> ». Le

7. Pour plus de renseignements, voir Gebhard J. Selz, Colette Grinevald, Orly Goldwasser, « The Question of Sumerian "Determinatives". Inventory, Classifier Analysis, and Comparison to Egyptian Classifiers from the Linguistic Perspective of Noun Classification », dans Daniel A. Werning (éd.), *Proceedings of the Conference "Crossroads: whence and whither?"*, February 17-20, 2016, Berlin/Hambourg, Widmaier, 2018, p. 281-344.

8. Jack Goody, *La raison graphique*. La domestication de la pensée sauvage, trad. de l'anglais par Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, p. 185.

recours au déterminatif a pour conséquence que les mots écrits perdent leur fonction phonétique, deviennent muets comme une image et se chargent, toujours comme une image, d'une valeur conceptuelle symbolique. Le déterminatif est ainsi l'expression d'une classification conceptuelle condensée en un seul signe. Compte tenu de ces caractéristiques, il n'est pas surprenant que l'écriture des noms divins en Mésopotamie implique l'utilisation d'un déterminatif spécifique, le signe AN. De fait, ce signe en forme d'étoile était placé devant tous les noms qui se référaient à un objet ou à une entité liés à la sphère divine : instruments rituels, statues de culte, rois ou personnages mythiques divinisés et, bien sûr, noms de divinités. Réfléchir au statut et à la portée du déterminatif divin incite à interroger la polyvalence sémantique et ontologique qu'il véhicule. En sumérien, AN peut être lu « an », qui signifie « ciel » ; il peut aussi avoir des valeurs syllabiques et, en outre, assumer la valeur idéographique/logographique donnée par la lecture dingir, qui signifie « dieu/divinité » (fig. 2). Une dernière particularité du signe AN est qu'il coïncide également avec le nom du maître du « panthéon » sumérien, le dieu du ciel An, seul parmi tous les noms divins qui, dans sa forme idéographique, est écrit sans aucun déterminant (alors qu'il peut être précédé d'un idéogramme s'il est écrit en syllabique). Puisque, comme on le verra, le nom d'une divinité, en particulier celle qui est à la tête d'un ensemble contextuel de dieux, peut souvent être juxtaposé comme attribut à celui d'une autre divinité, on peut se demander si cette mécanique ne trouve pas précisément son origine dans l'utilisation du nom du dieu An comme déterminatif<sup>9</sup>.

9. Il est évident que les données manquent pour répondre à cette question. Ce qui est certain, c'est qu'il y avait en sumérien une correspondance graphique entre le nom du père des dieux et la sphère conceptuelle du surhumain. Cela signifie que le signe AN était un véhicule et un indice de la force du divin. De la même façon, l'utilisation du nom Enlil dans les constructions onomastiques



Pictogramme IV <sup>e</sup> millénaire	Évolution graphique	Idéogrammes	Syllabo- grammes
 AN		An (le dieu An) an « ciel » dingir « divinité/dieu »	an ; il <sub>3</sub> ; ila ; el <sub>3</sub> ; le <sub>4</sub> ; sa <sub>8</sub>

Fig. 2. Le signe AN.

On a l'habitude d'interpréter le signe AN placé devant les noms des dieux simplement comme dingir (« divinité »). Il faut toutefois se rappeler que, puisque AN peut également s'appliquer aux noms d'objets, quand il est utilisé comme déterminatif il se réfère plutôt à un statut d'altérité et de sacralité, et pas nécessairement à une divinité spécifique. On peut en conclure que tout ce qui est précédé du déterminatif dingir est « divin » parce qu'il appartient à une sphère non humaine ; il est ontologiquement différent de toutes les autres composantes de la réalité. Dans la transcription des noms divins, même s'il s'agissait d'un indice visuel et non pas phonétique, les assyriologues signalent la présence de dingir par une petite lettre « d » en exposant <sup>(d)</sup><sup>10</sup>. Voici l'exemple du nom de la déesse Ningal en cunéiforme (fig. 3) :

« Aššur-Enlil » ou « Aššur, l'Enlil assyrien » permettait de légitimer et accroître le pouvoir du dieu Aššur (cf. *infra*, p. 173). Le recours au déterminatif et le recours aux chaînes onomastiques sont donc des phénomènes différents, derrière lesquels se cache néanmoins la même conception de l'agentivité des noms divins. 10. Bien qu'il soit logique de penser que la petite lettre « d » en exposant <sup>(d)</sup> est l'abréviation de dingir, elle correspond en réalité au latin *deus*. La raison en est que, même avant la codification du sumérien, les chercheurs avaient compris que le signe en forme d'étoile précédait les noms divins, si bien qu'ils le nommèrent provisoirement « *deus* ».

Signes cunéiformes	 AN    SAL.TUG <sub>2</sub> GAL
Lecture	(dingir) nin-gal
Transcription	<sup>d</sup> Nin-gal
Traduction du nom	« La Grande Dame »

Fig. 3. Le nom de la déesse Ningal.

La combinaison de différentes portées sémantiques, dictée par la polyphonie, la polysémie ou par la fonction idéographique des signes cunéiformes, est susceptible de créer des représentations visuelles et conceptuelles extrêmement complexes. Deux noms peuvent servir à illustrer cette propriété : celui de la déesse Namma et celui de Nipur, la ville du dieu Enlil, située actuellement en Irak, à 160 km au sud-est de Bagdad, entre le Tigre et l'Euphrate. Lors des évolutions que connut la religion sumérienne, l'ancienne déesse Namma fut reconnue comme la mère de l'une des plus importantes divinités mésopotamiennes, Enki, dieu tutélaire de la ville d'Eridu et seigneur des eaux douces. On pense qu'avant qu'Enki n'acquière la prééminence au sein du « panthéon » sumérien, Namma occupait une fonction de la plus haute importance dans la ville d'Eridu, en tant que déesse mère, dame des eaux primordiales et patronne de la magie (autant de prérogatives qu'Enki acquit par la suite). En analysant l'écriture cunéiforme de son nom, il est possible de saisir visuellement l'ancien lien de la déesse avec les eaux primordiales. Le nom lu comme « Namma » s'écrivait en effet <sup>d</sup>LAGABXHAL ; or, le signe LAGABXHAL en sumérien pouvait également se lire engur, terme utilisé pour désigner les eaux primordiales (fig. 4). Par conséquent, dans la représentation logographique et non syllabique du nom de Namma, le

seul élément de désambiguïsation du nom de la déesse par rapport à celui des eaux primordiales était l'indice visuel du déterminatif divin.



Signes cunéiformes	Transcription
 (dingir) LAGABXHAL	<sup>d</sup> Namma
 LAGABXHAL	engur

Fig. 4. Le nom de la déesse Namma.

De plus, il faut souligner le fait que le terme *engur* était aussi utilisé comme synonyme d'*abzu* pour désigner les profondeurs de l'abîme où Enki était censé vivre. De cette façon, l'écriture rendait visuellement perceptibles une série de connexions sémantiques qui avaient changé ou accru la signification d'un terme au cours du temps. Le fil conducteur de cet entrelacement de sens restait l'élément aquatique et la notion de la création qui constituait un point de contact entre la déesse Namma et le dieu Enki. Si l'on examine à présent le nom de la ville de Nippur (*nibru*, en sumérien), on s'aperçoit qu'il est rendu en cunéiforme au moyen des mêmes signes que ceux avec lesquels on écrit le nom du dieu Enlil. Le nom de la ville utilisait donc celui de son dieu tutélaire en guise d'idéogramme, et la seule façon de les distinguer était l'utilisation de déterminatifs. Ainsi, dans le cas du théonyme, le déterminatif divin était placé au début du nom, donnant naissance à la formule <sup>d</sup>En-lil<sub>2</sub> ; dans le cas du toponyme, au contraire, le déterminatif de lieu (<sup>ki</sup>) était postposé pour donner les formes En-lil<sub>2</sub><sup>ki</sup> ou même <sup>d</sup>En-lil<sub>2</sub><sup>ki</sup> (fig. 5).





Signes cunéiformes	Transcription
 (dingir) EN      LIL <sub>2</sub>	<sup>d</sup> En-lil <sub>2</sub> → le dieu Enlil
 EN      LIL <sub>2</sub> KI	Nibru <sup>ki</sup> → la ville de Nippur

Fig. 5. Utilisation de déterminants pour distinguer les noms d'Enlil et de Nippur.

De cette façon, bien que phonétiquement les mots fussent lus différemment, sur un plan visuel, l'idée d'une coexistence et d'une consubstantialité entre la ville et son dieu était renforcée. En Mésopotamie, on considérait de fait que les villes étaient des créations divines et non pas humaines. Il y avait donc une identité absolue entre le dieu et sa ville, à tel point qu'on pensait que l'ordre civique ne pouvait être maintenu que si le dieu « résidait » dans le temple de la ville à travers sa statue de culte<sup>11</sup>. Un cas similaire, également exprimé par l'écriture, est celui du dieu Aššur, dont le nom coïncidait avec celui de sa ville et qui, suite à l'expansion de l'empire assyrien, finit par désigner toute la région assyrienne.

11. Ce concept est clairement exprimé dans les compositions littéraires appelées « lamentations sur les ruines des villes ». Dans ces textes, les dieux abandonnent leurs temples, laissant le chaos entrer dans les périmètres urbains. Pour plus d'informations sur la relation entre les villes et leurs dieux, voir Lorenzo Verderame, « L'immagine della città nella letteratura sumerica », dans Rita Dolce, Antonino Pellitteri (éd.), *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storia e di simboli dall'antichità ad oggi*, Palerme, Flaccovio, 2001, p. 99-126. Voir aussi Corinne Bonnet, Iwo Slobodzianek, « De la steppe au bateau céleste, ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite », dans Nicole Belayche, Vinciane Pirenne-Delforge (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015, p. 21-40.

*Des noms parlants*

Au-delà de la force visuelle et conceptuelle du système graphique cunéiforme, il est important de souligner que les noms divins sumériens sont des « noms parlants ». Dans la plupart des cas, ils sont constitués par une chaîne composée du déterminatif (dingir), suivi d'En « Seigneur » pour les noms des divinités masculines ou de Nin « Dame » pour les noms des divinités féminines, ainsi que d'un adjectif ou d'une construction au génitif. De cette façon, il était possible de construire des noms comme celui de la déesse Ningal, littéralement « la Grande (gal) Dame (nin) », dont il a été question ci-dessus. La composition en chaîne des noms divins devait être l'une des premières façons d'écrire et de représenter les différents aspects du divin, comme l'attestent les textes appelés « listes divines », dont les exemples les plus anciens remontent au III<sup>e</sup> millénaire av. n. è. Pour comprendre ce qu'étaient ces listes, il faut se rappeler qu'en Mésopotamie, connaître le monde consistait d'abord à savoir le définir et, par conséquent, savoir le nommer. C'est pourquoi l'un des plus anciens usages de l'écriture consista à établir des listes lexicales dans lesquelles chaque élément du réel était identifié, nommé et mis par écrit dans de longues séries de mots. La définition, comme on l'a souligné, impliquait également une classification et une catégorisation, de sorte que ces textes étaient souvent des listes « monothématiques », c'est-à-dire des séquences de noms appartenant à une même catégorie : noms de métiers, noms de poissons, noms de plantes, etc. Pour cette raison, les plus anciennes listes divines, à savoir les plus anciennes séquences de noms divins, peuvent être considérées comme l'une des premières expériences mésopotamiennes de réflexion théologique. En fait, tout comme l'écriture était utilisée pour connaître et ordonner le monde dans des listes lexicales – à tel point qu'en assyriologie on

parle d'une véritable *Listenwissenschaft*, « science de la liste »<sup>12</sup> –, les premières listes divines tentèrent d'identifier et de décrire les multiples puissances divines en leur donnant un nom. Au début, ces forces furent conçues selon un principe dualiste, basé sur la coexistence de couples divins primordiaux, un Seigneur (En) et une Dame (Nin), qui avaient en charge des aspects spécifiques de la réalité. À cet égard, on peut observer l'ouverture de la *Liste Genouillac* (du nom de son premier éditeur), datée de la période paléo-babylonienne (1900-1600 av. n. è.), qui est considérée comme une liste divine « de transition » car elle reprend de nombreux éléments des plus anciennes listes du III<sup>e</sup> millénaire – comme celles des villes de Fāra et d'Abū-Šalābīḥ – et parce que sa structure est en partie reprise dans la liste *AN<sup>d</sup>A-nu-um* remontant à la période médio-assyrienne (1360-1050 av. n. è.)<sup>13</sup>.

1. <sup>d</sup>en-ki = le Seigneur de la Terre<sup>14</sup>
2. <sup>d</sup>nin-ki = la Dame de la Terre
3. <sup>d</sup>en-mul = le Seigneur des étoiles
4. <sup>d</sup>nin-mul = la Dame des étoiles
5. <sup>d</sup>en-ul = le Seigneur de fruits

12. Le terme a été forgé par Wolfram von Soden, « Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft », dans Hans E. Stier (éd.), *Die Welt als Geschichte: Zeitschrift für universalgeschichtliche Forschung*, 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 411-464 et 509-557.

13. Henri de Genouillac, *Textes religieux sumériens du Louvre. Textes cunéiformes*, XV, Paris, Geuthner, 1930. Pour les éditions des listes de Fāra, d'Abū-Šalābīḥ et de la liste *AN<sup>d</sup>A-nu-um*, voir Manfred Krebernik, « Die Götterlisten aus Fāra », *ZA* 76, 1986, p. 161-204 ; Pietro Mander, *Il pantheon di Abu-Šalābīḥ. Contributo allo studio del pantheon sumerico arcaico*, Naples, Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi asiatici, 1986 ; Richard L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN<sup>d</sup>A-nu-um and AN:Anu ša amēli*, New Haven, Yale Babylonian Collection, 1998.

14. Sachant que le dieu Enki apparaît avec tout son entourage à partir de la ligne 76, on interprète ce premier <sup>d</sup>en-ki comme l'une des forces binaires primordiales énumérées dans l'ouverture et donc comme une entité liée à la terre (ki). Le dieu de la première ligne et le dieu de la ligne 76 seraient donc deux entités différentes. Sur les deux Enki, voir Jan J. W. Lisan, *Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts*, Münster, Ugarit-Verlag, 2013, p. 141-142.

6. <sup>d</sup>nin-ul = la Dame de fruits
  7. <sup>d</sup>en-nun = le noble Seigneur
  8. <sup>d</sup>nin-nun = la noble Dame
  9. <sup>d</sup>en-kur = le Seigneur de la montagne/des enfers
  10. <sup>d</sup>nin-kur = la Dame de la montagne/des enfers
  11. <sup>d</sup>en-kin-gal = le Seigneur fonctionnaire
  12. <sup>d</sup>nin-kin-gal = la Dame fonctionnaire
  13. <sup>d</sup>en-šar = le Seigneur de la totalité
  14. <sup>d</sup>nin-šar = la Dame de la totalité
  15. <sup>d</sup>en-ḫal = le Seigneur de l'extispicine
  16. <sup>d</sup>nin-ḫal = la Dame de l'extispicine
  17. <sup>d</sup>en-bulug<sub>13</sub> = le Seigneur de la croissance
  18. <sup>d</sup>nin-bulug<sub>13</sub> = la Dame de la croissance
  19. <sup>d</sup>en-giriš = le Seigneur papillon
  20. <sup>d</sup>nin-giriš = la Dame papillon
  21. <sup>d</sup>en-da-šurim-ma = le Seigneur du pouvoir du fumier
  22. <sup>d</sup>nin-amaš = la Dame de la bergerie
  23. <sup>d</sup>en-du<sub>6</sub>-kù-ga = le Seigneur de la montagne pure
  24. <sup>d</sup>nin-du<sub>6</sub>-kù-ga = la Dame de la montagne pure
  25. <sup>d</sup>en-an-na = le Seigneur du ciel
  26. <sup>d</sup>nin-an-na = la Dame du ciel
  27. <sup>d</sup>en-u<sub>4</sub>-ti-la = le Seigneur de la longévité
  28. <sup>d</sup>nin-u<sub>4</sub>-ti-la = la Dame de la longévité
- (*Liste Genouillac*, TCL XV 10)

À l'origine des « noms parlants » sumériens composés par en et nin, on peut donc penser qu'il y avait la volonté des rédacteurs mésopotamiens de décrire et de connaître le divin, en le disséquant sous tous ses aspects. Cependant, au fil du temps, les changements continus dans l'agencement du ou des « panthéon(s) » mésopotamien(s) entraînèrent des modifications considérables dans les listes et dans les noms des dieux. Quant à l'utilisation de en/nin, il peut arriver que des noms féminins composés par le nin/Dame soient associés à des divinités masculines (comme pour les dieux Ningirsu, Ninurta ou Ninazu). Toujours dans cette perspective, on observe aussi la disparition de certains noms de déesses, qui soit sont omises,

soit sont « fusionnées » avec d'autres entités divines féminines. De plus, comme les listes divines atteignent une canonisation vers le milieu du II<sup>e</sup> millénaire av. n. è., les couples primordiaux composés par en/nin, qui décrivaient auparavant le réel comme un ensemble de forces complémentaires, perdent une grande partie de leur centralité, cédant la place aux divinités qui sont vénérées dans les grands centres politiques de la Mésopotamie. Par exemple, on peut interpréter la présence des noms du dieu babylonien Marduk dans la *Liste Genouillac*<sup>15</sup> ou dans la liste *AN.<sup>d</sup>A-nu-um* comme un signe clair de la croissance politique de Babylone<sup>16</sup>. De même, dans les dernières listes, on note que les dieux sont rassemblés en groupes familiaux et énumérés selon des critères hiérarchiques et généalogiques déterminés par le contexte politique extérieur. Dès lors, les couples primordiaux composés par en/nin sont répertoriés comme les « ancêtres » du dieu Enlil, afin de mettre en évidence une rupture entre un monde des origines et le monde actuel. Le premier est géré par une synergie de forces binaires, alors que le second est parfaitement ordonné à travers un dense réseau de relations entre les cercles de familles divines. Les listes les plus récentes continuent donc à décrire la réalité surhumaine, tout en adoptant un point de vue résolument différent. Ce n'est plus la réalité extérieure qui est façonnée par les forces divines, mais inversement, ce sont les dynamiques historiques et géopolitiques extérieures qui déterminent les « formes » du divin, son ordre et ses hiérarchies. Dans ce changement de perspective, le nom ne perd pas sa force descriptive ; au contraire, c'est précisément entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> millénaire qu'en Babylone et en Assyrie les noms

15. *Liste Genouillac*, verso III : 7.

16. Dans la liste *AN.<sup>d</sup>A-nu-um*, les noms de Marduk et de sa famille apparaissent deux fois : une première fois dans la section du dieu Enki, où Marduk apparaît comme le fils du dieu d'Eridu (*AN.<sup>d</sup>A-nu-um*, II : 185-275) ; une seconde fois dans un appendice final entièrement consacré à Marduk (*AN.<sup>d</sup>A-nu-um*, VII : 1-66).

divins accroissent leur puissance sémantique et leur performativité.

*La puissance divine comme ensemble d'attributs onomastiques*<sup>17</sup>

Comme on l'a évoqué au début de ce chapitre, il existe une distinction claire entre la matérialité des objets et leur représentation en images et en mots. Par contre, les forces expressives de ces deux éléments changent lorsqu'il s'agit de représenter une réalité immatérielle. Dans ce cas, la représentation linguistique et visuelle devient le seul moyen de donner corps et vie à ce qui ne peut être vu. Pour cette raison, en Mésopotamie, les noms divins n'étaient pas seulement construits comme de véritables noyaux sémantiques, ils étaient également considérés comme l'expression des pouvoirs des dieux, à tel point que la force d'action d'une divinité pouvait être augmentée ou diminuée par l'échange, l'accumulation ou la juxtaposition d'attributs onomastiques. Cette conception est clairement exprimée dans l'*Enūma Eliš* ou *Poème de la Création*, c'est-à-dire l'œuvre babylonienne qui narrait la cosmogonie, la théogonie et l'ascension au pouvoir du dieu Marduk<sup>18</sup>. Les premiers vers du poème décrivent l'*illud tempus* mythique dans lequel le monde n'est pas encore né et les dieux n'ont pas encore été engendrés<sup>19</sup> :

17. La notion d'attribut onomastique est tirée de Corinne Bonnet, *et al.*, « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées » (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84/2, 2018, p. 567-591.

18. Il n'est pas facile de dater précisément la rédaction de l'*Enūma Eliš*. Bien que les plus anciens exemplaires en notre possession datent tous du I<sup>er</sup> millénaire, on pense que la formulation et la rédaction du poème ont eu lieu à une époque antérieure. On suppose donc que le texte remonte au règne de Nabuchodonosor I<sup>er</sup> (v. 1124-1103 av. n. è.), coïncidant avec le mouvement d'indépendance de Babylone.

19. Philippe Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005, p. 79.

Lorsqu'en haut, les cieux n'étaient pas nommés,  
 qu'en bas la terre ne portait pas de nom,  
 c'est Apsû qui était le premier, leur ancêtre,  
 la créatrice était Tiamat, leur mère à tous.  
 Ils avaient mêlé ensemble leurs eaux,  
 (mais) les pâtures n'étaient pas agglomérées, ni les cannaies  
 étendues,  
 lorsque les dieux – aucun n'avait encore paru –  
 n'avaient pas reçu de nom, les destins n'étaient pas fixés.  
 (*Enūma Eliš* I, 1-8)

De ces vers émerge explicitement la coïncidence ontologique entre « exister » et « être nommé ». Ni les dieux ni le monde ne peuvent se dire « existants » tant qu'ils ne sont pas définis et identifiés par un nom. La capacité descriptive du mot acquiert la plus grande force performative possible : la force de la création. Nommer devient créer et, en conséquence, être nommé devient exister. En vertu de cette correspondance, on comprend pourquoi dans le poème l'investiture de Marduk se fait par l'attribution de 50 noms divins. Comme, au cours du II<sup>e</sup> millénaire, Babylone était devenue l'une des forces hégémoniques de toute la Mésopotamie, la seule façon de permettre à son dieu tutélaire une ascension analogue sur le plan religieux était de créer un lien avec l'ancienne tradition sumérienne. C'est pourquoi, dans le *Poème de la Création*, Marduk est en premier lieu présenté comme le fils de l'ancien dieu sumérien Enki (Ea, en akkadien). Cette filiation se concrétise en faisant acquérir à Marduk le nom et les attributs du dieu Asalluḫi qui, dans la tradition sumérienne, était précisément le fils d'Enki. Cependant, la filiation avec le dieu Enki/Ea ne suffit pas pour assumer le rôle de chef des dieux, ce qui explique pourquoi il faut que Marduk dépasse en puissance le dieu sumérien de la royauté, Enlil. Pour ce faire, la divinité de Babylone est investie de 50 noms et attributs divins qui augmentent et définissent ses pouvoirs. Non seulement le choix des noms

est extrêmement précis et suit des principes symboliques complexes<sup>20</sup>, mais il est conforme à la séquence des noms attribués au dieu Marduk dans la liste *AN.dA-nu-um*, ce qui confirme que les listes n'étaient pas de simples énumérations contingentes, mais des textes chargés de sens, les reflets d'une réflexion théologique<sup>21</sup>. Qui plus est, le nombre 50 n'est certainement pas un choix aléatoire. Les nombres offraient une autre voie de représentation du divin, de sorte que chacun des grands dieux correspondait à une valeur numérique précise, et 50 était exactement la numérologie symbolique associée au dieu Enlil. Ainsi la prévarication exercée par le dieu de Babylone aux dépens de l'ancien dieu sumérien Enlil est-elle sanctionnée par cette accumulation d'appellations et rendue claire dans l'attribution de son ultime nom<sup>22</sup> :

Le père Enlil le nomma de son nom : Enkurkur.  
(*Enūma Eliš* VII, 136)

Partant, comme ce cinquantième nom, Marduk reçoit directement d'Enlil son titre de <sup>d</sup>EN.KUR.KUR, « Seigneur de tous les pays », officialisant et légitimant sa domination en Mésopotamie. Suivant cette logique, en tant que dernier maillon de la chaîne onomastique divine, Marduk surpasse en tout point l'Enlil sumérien, recevant même un cinquante et unième nom<sup>23</sup> :

Ea l'entendit et son cœur éclata de joie :  
« Celui dont ses pères ont glorifié le nom,  
que Lui soit comme moi Ea, que ce soit aussi son nom ! »  
(*Enūma Eliš* VII, 138-140)

20. Jean Bottéro, « Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie ancienne », dans Maria de Jong Ellis (éd.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, Archon Books, 1977, p. 5-28.

21. Andrea Seri, « The Fifty Names of Marduk in "Enūma Eliš" », *Journal of the American Oriental Society* 126/4, 2006, p. 507-519.

22. Philippe Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth...*, *op. cit.*, p. 108.

23. *Ibid.*



Non seulement Marduk reçoit 50 pouvoirs, dont le titre de « Seigneur de tous les pays » directement de la bouche d'Enlil, mais il finit par recevoir le même nom que son père : Ea. Ce faisant, il incorpore les forces à la fois d'Enlil et d'Enki/Ea, les deux divinités les plus importantes de l'ancienne tradition sumérienne. Dans ce contexte, il est évident que les noms ne sont pas seulement des concentrés sémantiques, mais aussi et surtout l'expression et les véhicules des forces et des prérogatives du divin. La suprématie de Marduk est donc littéralement construite sur des concentrations de pouvoir, c'est-à-dire sur des accumulations d'attributs onomastiques.

Une logique d'accumulation similaire a également été utilisée pour légitimer la suprématie du dieu Aššur. Les Assyriens essayèrent de rendre leur dieu aussi puissant qu'Enlil et supérieur à son principal adversaire, le Babylonien Marduk. Tout d'abord, dans la traduction assyrienne de l'*Enūma Eliš*, des changements substantiels furent apportés. En premier lieu, le nom de Marduk fut remplacé par celui d'Aššur, qui devint le nouveau héros du poème, en reprenant à son compte les 50 noms du dieu babylonien. Cependant, alors que, dans la théogonie babylonienne, Marduk était présenté comme le fils d'Enki, dans la version assyrienne le nom d'Aššur fut remplacé par celui d'Anšar. Anšar était l'une des divinités primordiales dont étaient issus le père des dieux An et, successivement, Enlil et Enki/Ea, père de Marduk. Se présentant comme une entité plus ancienne, Aššur acquérait un pouvoir primordial supérieur non seulement à celui de Marduk, mais aussi à celui de la triade sumérienne An, Enlil et Enki. D'autre part, puisque Enlil continuait à être le patron de la royauté, un processus de rapprochement entre le dieu sumérien et le dieu assyrien fut lancé. Aššur était investi de l'*enlilūtu*, un terme abstrait formé sur la base du nom d'Enlil indiquant le statut de divinité suprême, et il était aussi appelé « l'Enlil

assyrien »<sup>24</sup>. En outre, l'utilisation de la juxtaposition d'attributs divins devint récurrente de manière à créer des chaînes onomastiques composées, comme Aššur-Enlil ou Aššur-Adad, ou encore des chaînes dont le second élément était un objet (Aššur-couronne) ou une entité extra-humaine (Aššur-Laḫmu)<sup>25</sup>.

En dernière analyse, les divinités des nouveaux centres hégémoniques de la région légitimaient leur suprématie en créant de toutes pièces un lien avec l'ancien héritage sumérien et, en même temps, en se plaçant au-dessus de celui-ci. Il ne s'agissait pas du tout d'un syncrétisme, mais d'une véritable stratégie de négociation basée sur l'échange et l'accumulation des puissances. Aššur et Marduk manifestaient leur suprématie en devenant des unités polyvalentes et composites, capables d'encapsuler la complexité des plus anciennes divinités mésopotamiennes à l'aide de leurs attributs onomastiques.

### *Conclusion : ceci n'est pas un nom*

En analysant l'art de Magritte, Michel Foucault définit la représentation de la pipe comme un calligramme défait dans lequel « le texte qui avait envahi la figure afin de reconstituer le vieil idéogramme [...] a repris sa place. Il est retourné en son lieu naturel – en bas : là où il sert de support à l'image, où il la nomme, l'explique, la décompose, l'insère dans la suite des textes et dans les pages du livre. Il redevient "légende"<sup>26</sup> ». En réfléchissant aux façons d'écrire et de composer les noms divins en Mésopotamie,

24. Voir Allen L. Spencer, « Aššur and Enlil in Neo-Assyrian Documents », dans Gernot Wilhelm (éd.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012, p. 397-409.

25. Voir Beate Pongratz-Leisten, *Religion and Ideology in Assyria*, Boston/Berlin, De Gruyter, 2015, p. 404-407.

26. Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 2010, p. 17.

on peut trouver une sorte de ressemblance avec le calligramme, puisque la reproduction par l'image et la définition par l'écriture se rapprochent l'une de l'autre. Dans le calligramme, il est encore possible de distinguer les mots de l'image, alors que dans le cunéiforme, les deux sont tellement imbriqués qu'ils ne peuvent plus être séparés. Face à la nécessité de représenter des éléments aussi multiformes que les entités divines, l'idéogramme n'est pas totalement remplacé par le syllabogramme et la force de l'image ne se dissout pas dans sa représentation phonétique, de sorte que les composantes idéographiques et syllabiques coagulent dans le nom. Ainsi, le son, l'image et le mot finissent par coexister dans un seul signe ou dans un syntagme de signes, créant volontairement une superposition de lectures, de significations et de concepts. Pour Foucault, le calligramme est tautologique, puisque l'image créée par l'écriture tout comme les mots écrits renvoient à un même référent. Par contre, en Mésopotamie, l'ambiguïté des signes n'entraîne jamais une répétition de sens, mais plutôt une accumulation et une stratification de significations différentes. Cette dimension sémantique si composite investit le nom des dieux d'une grande puissance. L'attribut onomastique – nom unique, chaîne onomastique, échanges et accumulations de noms, etc. – devient ainsi un réseau qui permet de saisir et donc de définir, tant bien que mal, de manière toujours expérimentale, la polyvalence intrinsèque du divin. De cette façon, la nomination permet de (tenter de) décrire et connaître ce qui est par nature ineffable et inconcevable.

Pour conclure, il faut donc accepter pleinement l'affirmation de Magritte : la pipe peinte ne sera jamais une vraie pipe ; elle restera éternellement une représentation intangible de la réalité. Par contre, on doit aussi reconnaître que les règles de la représentation changent totalement lorsqu'elles sont appliquées à l'onomastique divine de l'ancien Croissant fertile. Dans ce cas, le nom devient

une représentation non plus impuissante et inactive, mais dotée d'agentivité et chargée de puissance. En Mésopotamie, le nom divin n'est jamais « seulement » un nom : il construit et contient véritablement la force et l'identité même de la divinité. On ne peut donc que s'exclamer : ceci n'est pas un nom... c'est décidément bien plus que ça !



*Buste en marbre de Sarapis, I<sup>er</sup> s. ap. n. è., mis au jour en 1771  
sur le site de la « Villa de Gallien », à Rome.  
Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. 689.*

## CHAPITRE 7

### Le glaive et la patère : Zeus Hélios grand Sarapis

Laurent Bricault

#### *Des temples aux carrières*

Le 23 avril 118 de n. è., un certain Épaphroditos Sigérianos, esclave impérial (*doulos/servus Caesaris*), fermier des carrières, dédiaçait un temple au Mons Claudianus, dans le désert oriental égyptien, à Zeus Soleil grand Sarapis et aux dieux associés<sup>1</sup>. Le contexte est singulier. Les montagnes qui séparent la vallée du Nil de la mer Rouge sont riches en carrières et en mines de diverses natures. Les pharaons, comme les Lagides après eux, y avaient cherché, et parfois trouvé, de l'or et du granit pour orner leurs capitales. Les Romains, maîtres de l'Égypte depuis le double suicide d'Antoine et Cléopâtre en 30 av. n. è., s'aventurent eux aussi dans ces déserts d'une extrême aridité, envoyant prospecteurs et éclaireurs à la recherche de marbrières susceptibles d'être exploitées pour parer la capitale de l'Empire, mais aussi de routes permettant de relier le fleuve et la mer. Durant la Seconde Guerre mondiale, les Anglais feront de même, au cas où, et

1. André Bernard, *Pan du désert*, Leyde, Brill, 1977, n° 42.

redécouvrirent à cette occasion certains de ces sites abandonnés depuis bientôt deux millénaires. Mais en ce début de II<sup>e</sup> siècle de n. è., les carrières du désert oriental, désormais propriété impériale, tournent à plein régime, qu'il s'agisse d'en extraire le porphyre au bien nommé Mons Porphyrites, ou du granit dans celle qui nous occupe ici, mise en exploitation lors du règne de l'empereur Claude, et dont elle tire son nom.

La distance, le trajet qui séparent Rome de ces zones escarpées proches de la mer Rouge en font l'un des confins les plus reculés de l'Empire. Pourtant, les Romains ont choisi d'en relancer l'exploitation à grande échelle, signe de la très grande valeur accordée aux blocs qui en étaient tirés et que l'on peut encore aujourd'hui découvrir lors de flâneries romaines, sur le forum de Trajan ou place du Panthéon, sans parler de la villa Hadriana de Tivoli. Le coût d'extraction, de transport, la logistique mise en place sont extravagants. Seul le maître d'un empire à l'apogée de sa puissance peut se permettre une telle débauche humaine et financière, pour sa seule gloire et celle de sa capitale. Trajan est ce souverain tout-puissant qui décide de rouvrir ces carrières dans le souci de doter le forum qui va porter son nom de colonnes taillées dans la granodiorite si rare et si précieuse du Mons Claudianus<sup>2</sup>.

La préciosité des blocs, l'ampleur des moyens humains et matériels mis en œuvre, le coût global de la chaîne logistique qui relie les montagnes de ces zones désertiques aux sept collines de l'*Urbs* justifient à eux seuls l'organisation rigoureuse qui préside aux destinées et au bon fonctionnement quotidien de telles carrières. Initialement sous la responsabilité du préfet de Bérénice, le port sur la mer Rouge fondé par les Lagides, qui exerce un commandement militaire sur l'ensemble du désert oriental, les mines

2. Jean Bingen, « Le site impérial du Mons Claudianus », *Diogène* 241/1, 2013, p. 7-21.

et les carrières furent placées par la suite directement sous l'autorité du préfet d'Égypte, représentant l'empereur, la direction sur place étant assurée par une hiérarchie composée de civils et de militaires, en un partenariat qui relève tout autant du partage des tâches que de la surveillance mutuelle, l'exploitation du site pour l'un, sa sécurité pour l'autre. La dédicace de l'esclave impérial Épaphroditos le rappelle opportunément :

Pour la conservation et la victoire éternelle de l'Empereur César Trajan Hadrien Auguste et de toute sa maison, et pour le succès des travaux ordonnés par lui, pour Zeus Hélios grand Sarapis et pour les dieux qui partagent son temple, le temple avec ses dépendances a été construit par Épaphroditos Sigérianos, esclave (impérial), fermier des carrières, quand Rammius Martialis était préfet d'Égypte, le procurateur des carrières étant Chrésimos, affranchi impérial, le préposé aux travaux du Mons Claudianus étant Avitus, centurion de la première cohorte à cheval, Flavienne, des Ciliciens, l'an 2 de l'Empereur César Trajan Hadrien Auguste, le vingt-huitième jour du mois de Pharmouthi.

Le temple que fait construire, à ses frais, le puissant et sans aucun doute fort riche fermier des carrières s'élève sur une terrasse qui domine le village abritant les ouvriers du site et le fortin hébergeant les soldats chargés du maintien de l'ordre. Les travaux sont menés par l'architecte Apollônios, fils d'Ammônios, Alexandrin, qui fait placer dans le temple alors encore en construction, dans les mois qui précèdent la gravure de la dédicace officielle, à la toute fin du règne de Trajan, un autel rectangulaire de granit portant une dédicace, plus modeste, adressée à Zeus Hélios grand Sarapis « pour la conservation de tous ses travaux »<sup>3</sup>. Il accomplit son geste alors que le procurateur

3. André Bernard, *Pan du désert*, *op. cit.*, n° 38.



des carrières est un nommé Encolpios, et le préposé aux travaux un centurion du nom de Quintus Accius Optatus. Ces deux hommes ne sont pas ceux nommés quelques mois plus tard dans la dédicace officielle du temple. L'avènement d'un nouvel empereur autant que la nécessité de ne pas laisser trop longtemps en place, avec de si hautes responsabilités, les mêmes individus, peuvent expliquer le changement intervenu en 117-118.

À bien regarder la mise en page de l'inscription, il est un autre détail fort intéressant lui aussi, qui est pour une bonne part à l'origine de cette enquête. Le nom de Sarpis, centré et isolé, gravé en lettres plus grandes que celles de la ligne précédente, est particulièrement mis en valeur. Je vais y revenir.

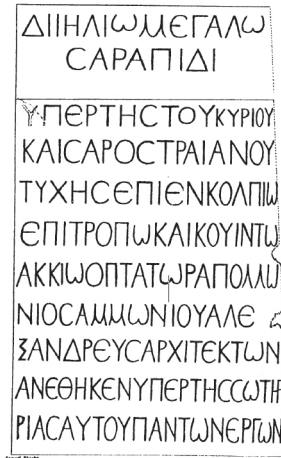


Fig. 1. La dédicace d'Apollônios, fils d'Ammônios, Alexandrin, d'après un dessin de Samuel Sharpe.

Les travaux, commencés sous Trajan, se sont donc poursuivis sous Hadrien. Toutefois, les fouilles menées sur le site indiquent clairement qu'ils ne furent jamais achevés. Gravée sur une large architrave de granit de 2,30 m

de long, la dédicace d'Épaphroditos Sigérianos ne prit à aucun moment la place qui lui revenait. Les chapiteaux devant être placés au sommet des colonnes furent retrouvés à même le sol, non terminés, et l'architrave elle-même ne fut jamais disposée au-dessus de ce qui devait être la porte monumentale du sanctuaire. Bien qu'inachevé dans sa construction, le sanctuaire fonctionna un temps, probablement celui de l'exploitation des carrières. Notre homme, décidément fort entreprenant, finança également l'édification d'un second temple, sis cette fois au Mons Porphyrites, au cœur des carrières où Rome venait extraire le porphyre, ce marbre rouge si seyant pour la pourpre impériale. L'inscription qu'il fit graver à cette occasion, très semblable à celle du Mons Claudianus, quoique plus brève dans sa formulation, nous donne elle aussi le nom du propriétaire divin de cet autre sanctuaire<sup>4</sup> :

Pour la conservation et la victoire éternelle de notre Seigneur l'empereur César Trajan Hadrien Auguste et de toute sa maison, à Zeus Hélios grand Sarapis et aux dieux qui partagent son temple, le temple avec ses dépendances (a été construit) par Épaphroditos Sigérianos, (esclave) impérial, fermier des carrières, quand Rammius Martialis était préfet d'Égypte, Marcus Ulpius Chrésimos (étant) procureur des carrières, Proculeianus (étant) centurion.

Elle est quasiment contemporaine de la précédente, Rammius Martialis ayant été préfet d'Égypte entre l'automne 117 et le printemps 119. Une fois encore, le fermier des carrières avait vu grand, la dédicace de ce sanctuaire étant gravée sur trois blocs de granit qui, mis bout à bout, avoisinent les 5,70 m de long. Une fois encore, la construction demeura inachevée. La disparition du fermier général (par mutation ? par décès ?) doit en être la cause.

4. *Ibid.*, n° 21.

Mais au-delà des péripéties et des aventures personnelles de ces hauts fonctionnaires impériaux, c'est aussi et peut-être même plus encore l'identité de la puissance divine honorée par l'architecte Apollônios et le fermier Épaphroditos qui interroge. Qui est ce Zeus Hélios grand Sarapis auquel on élève autel et sanctuaires dans les carrières du désert oriental égyptien dans les années 117-119 de n. è. ?

Un retour en arrière s'impose, qui va d'abord nous conduire à Thèbes, Memphis et Alexandrie, trois villes qui furent, un temps, le siège du pouvoir politique en Égypte et demeurèrent, longtemps, le siège de pouvoirs religieux. Puis, dans le sillage du dieu, nous traverserons et retraverserons la Méditerranée, voyageant de l'Asie Mineure à Carthage, de la Thrace à l'Italie. C'est à Ostie et Rome, finalement, que nous poserons nos bagages, à la rencontre des membres d'un club très select, celui qui réunit ses principaux desservants, les fameux néocores du grand Sarapis.

### *Amon Rê, roi des dieux*

Si le concept d'un dieu « caché », en égyptien *Imn*, semble en gestation dès la fin de l'Ancien Empire, dans les *Textes des Pyramides*, la synthèse qui aboutit à la création d'une divinité nommée Amon (= *Imn*) ne s'opère que durant la XI<sup>e</sup> dynastie, celle des Antef, qui met fin à la Première Période intermédiaire et fonde ce que nous appelons le Moyen Empire vers 2030 av. n. è. Associant habilement ce concept d'un dieu au nom caché, inconnu aux hommes et aux autres dieux, et donc sur lequel nul n'a la moindre prise, d'une part à Rê, l'éminente divinité solaire d'Héliopolis, et d'autre part à Min, le grand dieu de Coptos, les rois donnent naissance à une divinité nouvelle. Bientôt doté d'un culte et d'un clergé, le dieu Amon Rê, dont le cœur du rayonnement se situe à Thèbes (en égyptien *W3st*,

« le Sceptre » mais aussi « la Puissante »), chef-lieu du quatrième nome de Haute-Égypte et terre d'origine de la XI<sup>e</sup> dynastie<sup>5</sup>, est appelé à un considérable succès d'un bout à l'autre de l'Égypte. Garant de la légitimité et de la conservation du pouvoir royal, Amon Rê, qui n'est peut-être, au départ, qu'« Amon qui est Rê dans Thèbes », voit son culte se diffuser largement au Nouvel Empire, lorsqu'une autre dynastie originaire de Thèbes, la XVIII<sup>e</sup>, étend sa puissance sur le plus vaste territoire qu'un souverain égyptien ait jamais dominé<sup>6</sup>. Amon Rê peut alors apparaître comme la plus grande puissance divine d'Égypte, lui dont le nom complet est *Imn-R<sup>c</sup>-nsw-ntr.w*/Amonrasothen, « Amon Rê, roi des dieux »<sup>7</sup>. Sa notoriété est si grande qu'Hérodote (II, 42), au v<sup>e</sup> siècle av. n. è., n'hésite pas à rapprocher Amon de Zeus. Dans les textes grecs, à l'époque ptolémaïque, la ville prend même le nom de *Diospolis è mégalè*, « la ville de Zeus, la grande », traduction directe du nom égyptien qui est le sien depuis la XVIII<sup>e</sup> dynastie, *Nrw.t n Imn*, « la ville d'Amon ». Édifiée autour des vastes complexes religieux qui ont notamment pour noms, aujourd'hui, Karnak et Louqsor, la ville n'avait pas attendu la venue d'Alexandre et de ses troupes pour stimuler l'imaginaire grec. Homère, déjà, ne faisait-il pas dire à Achille qu'à Thèbes (d'Égypte), « chaque demeure est remplie de trésors, ville aux cent portes dont chacune peut laisser passer deux cents hommes avec leurs chevaux et leurs chars » (*Iliade* IX, 382-384) ? La formule d'une ville aux cent portes devint un véritable *topos* littéraire, les vers du poète étant encore cités pour décrire la ville au I<sup>er</sup> siècle av. n. è. dans les écrits de Diodore de Sicile (I, 45) et Strabon (XVII, 1, 46).

5. Luc Gabolde, *Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple, la naissance d'un dieu*, Le Caire, IFAO, 2018.

6. Ivan Guermeur, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, Turnhout, Brepols, 2005.

7. Jan Quaegebeur, « Les appellations grecques des temples de Karnak », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6-7, 1975-1976, p. 463-478.

Si Thèbes, au I<sup>er</sup> millénaire av. n. è., perd son rôle effectif de capitale politique de l'empire égyptien au profit d'autres cités situées, pour beaucoup, dans le Delta, comme Bubastis, Saïs ou Sébennytos, le culte d'Amon, quant à lui, conserve son statut de garant du système pharaonique et de gardien des traditions ancestrales de l'Égypte. Alexandre, d'ailleurs, ne s'y trompa point, lui qui alla traverser les sables du désert occidental pour se faire reconnaître comme son propre fils par le dieu Amon de Siwa, légitimant ainsi sa prise de pouvoir. De retour à Memphis, où il se fait sans doute reconnaître comme roi, il prend tout naturellement les noms de couronnement Sétepenamon Méryrê, « élu d'Amon, aimé de Rê », en digne successeur de tant et tant de souverains. Avant de s'en aller pour l'Asie, pour n'en revenir qu'une fois mort.

La fondation d'Alexandrie, en 331 av. n. è., le tropisme méditerranéen des Ptolémées, si étranger à l'histoire millénaire de la vallée du Nil, auraient pu porter un coup fatal à Thèbes. Il n'en fut rien, comme nous allons le voir.

### *D'Osiris Apis à Sarapis*

Dix ans après l'accomplissement des rites de fondation d'Alexandrie d'Égypte, les accords de Triparadeisos conclus fin 321 ou début 320 entre les diadoques, successeurs d'Alexandre, entérinent l'attribution (ou la prise de possession, comme on voudra) de l'Égypte à l'un des lieutenants d'Alexandre, Ptolémée, fils de Lagos. Le nouveau gouverneur s'installe à Memphis le temps de faire sortir Alexandrie des sables et, surtout, d'asseoir son pouvoir. Car si la vieille capitale, située à l'interface du delta et de la vallée du Nil, au point de rencontre entre la Haute- et la Basse-Égypte, est le lieu idéal pour affermir un pouvoir nouveau soucieux de s'inscrire dans une continuité plurimillénaire, elle ne présente cependant pas

que des avantages pour un général macédonien conscient que l'avenir du monde, de l'Égypte et de la dynastie qu'il entend fonder se trouve en Méditerranée et non sur les berges du Nil. Qui plus est, choisir une autre capitale que Thèbes, Hermopolis ou Memphis, c'est aussi à terme se soustraire à l'omniprésente puissance politique autant que religieuse des pouvoirs sacerdotaux locaux, ceux d'Amon, de Thot, d'Osiris et de Ptah pour n'en citer que quatre. La décision prise, rien ne s'oppose plus au transfert de la cour de Memphis à Alexandrie, qui s'opère avant 311, date à laquelle la stèle de Bouto, dite « stèle du Satrape », le mentionne comme déjà réalisé<sup>8</sup> :

Personne ne l'égalait (*i.e.* Ptolémée) parmi tous les étrangers. Il avait rapporté les images des divinités qui avaient été trouvées en Asie, ainsi que tout l'appareil sacré et les livres qui appartenaient aux temples d'Égypte, et les avait remis en leur ancienne place. Pour sa résidence, il a choisi la forteresse du roi Alexandre, telle qu'on la nomme, au bord de la mer Ionienne, en un lieu qui s'appelait naguère Rhacôtis.

Ce faisant, le gouverneur (satrape) et ses amis (*philoï*) macédoniens quittaient d'une certaine manière l'Égypte proprement dite pour s'installer à côté sinon en dehors d'elle, *ad Aegyptum*, inaugurant une rupture qui n'aurait de cesse de se marquer davantage. Le cœur du pouvoir s'était déplacé, à tous points de vue. Cela étant, la nouvelle dynastie se devait de trouver un moyen de renforcer ses liens avec la tradition royale égyptienne, tout en faisant valoir son origine grecque et en proclamant, subtilement, Alexandrie capitale de tout le royaume et de tous ses habitants. C'est probablement en réponse à cette (au moins) triple nécessité que le premier des Ptolémées

8. Catalogue général du Musée du Caire 22182 (trad. M. Chauveau).

choisit d'instituer un culte nouveau. Et c'est à Memphis qu'il trouva la divinité idéale pour ce faire.

Avant même l'époque ptolémaïque, à Saqqâra, en dehors de la ville de Memphis, des pratiques rituelles funéraires mais aussi magiques, médicales et mantiques s'étaient développées à l'entrée de la nécropole des taureaux Apis, à l'origine incarnations de l'âme du grand dieu démiurge Ptah, devenus à partir du Nouvel Empire (v. 1580-1085 av. n. è.) l'image vivante d'un dieu de la fertilité, identifié comme tel à Osiris. Une réelle piété populaire, indépendante bien que contrôlée, se manifestait ainsi en marge du culte funéraire solennel et traditionnel que l'on rendait depuis des siècles à l'Apis défunt en tant que *Wsir Hp* (Osiris Apis), originellement translittéré en grec Osorapis ou Oserapis. Durant cette période (entre le VI<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle), l'adoration d'Osiris Apis dans la nécropole memphite n'est d'ailleurs pas le fait des seuls indigènes mais aussi d'étrangers, dont des Grecs, installés dans la région au moins depuis le règne du pharaon Amasis (571-526 av. n. è.). C'est sur cette divinité que le pouvoir ptolémaïque et le clergé memphite jettent leur dévolu commun. Les raisons qui président à ce choix sont multiples et complémentaires. Osiris Apis est non seulement choisi parce que, divinité égyptienne, il avait suscité depuis longtemps l'intérêt des Grecs, mais aussi en raison de ses liens étroits avec la royauté égyptienne traditionnelle – Osiris étant, traditionnellement, le premier roi d'Égypte. Qui plus est, le transfert vers Alexandrie du culte d'un dieu régnant sur la nécropole de Saqqâra offrait la possibilité d'établir un lien entre l'ancienne capitale (Memphis) et la maison royale d'Alexandrie, entre le puissant clergé local et le nouveau pouvoir grec. Un lien qu'une subtile construction intellectuelle permit de faire remonter à des temps bien plus anciens afin de promouvoir une forme de parenté légendaire de la dynastie lagide et la maison royale d'Argos, en Grèce, avec la dynastie des

Argéades qui régnait sur la Macédoine et par conséquent avec Alexandre le Grand. En effet, n'est-ce pas Apis, roi d'Argos, fils de Phoronée et descendant d'Inachos, qui aurait fondé Memphis ?

La combinaison de ces différents éléments au sein d'un même récit mythologique est probablement le résultat des efforts conjugués du prêtre Manéthon de Sébennytos et du roi Ptolémée Sôter. Les fils de ce nouveau récit habilement et étroitement tissés, il ne restait alors plus aux Ptolémées qu'à conférer à *Wsir Hp* (Osiris Apis), devenu désormais en grec Sarapis, une nouvelle iconographie totalement anthropomorphisée et à l'installer comme dieu tutélaire d'Alexandrie, en compagnie d'Isis, devenue logiquement sa femme puisqu'elle était déjà celle d'Osiris. Cette re-sémantisation, rondement menée, est effective dès le début du III<sup>e</sup> siècle av. n. è.

### *Thèbes vs Alexandrie et Memphis*

Mais l'équilibre construit par les trois premiers souverains lagides, entre les ancestrales traditions thébaine et memphite d'une part et le culte dynastique associé à celui du couple Sarapis-Isis d'autre part, est fragile. Les décrets synodaux d'Alexandrie (en 243) et de Canope (en 238) révèlent l'entente précaire établie à coup de concessions entre les clergés d'Égypte et le pouvoir civil alexandrin<sup>9</sup>. Celui de Memphis (196), dans lequel le tout jeune roi Ptolémée V est honoré comme un sauveur, un vainqueur

9. Sur le sens et les implications de ces décrets, on verra, pour celui d'Alexandrie, François Kayser, « Le décret sacerdotal de 243 a.C. Étude épigraphique et historique des fragments grecs conservés au Louvre (doc. 329) », dans Élisabeth Delange (éd.), *Les fouilles françaises d'Éléphantine (Assouan), 1906-1911*, Paris, De Boccard, 2012, p. 411-440 ; pour le décret de Canope, Stefan Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.)*, Munich, K. G. Saur, 2004 ; enfin, pour le décret de Memphis, Jean Leclant, Dominique Valbelle (éd.), *Le décret de Memphis, bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, De Boccard, 1999.



et un dieu par les prêtres réunis en synode après sa victoire sur une révolte indigène localisée dans le nome Bousirite, dans le Delta, en confirme toute la précarité sinon l'artificialité. À aucun moment le texte ne mentionne que la Haute-Égypte a fait sécession depuis au moins 207-206 av. n. è. et que le Sud tout entier est alors toujours aux mains des rebelles, dont l'épicentre du pouvoir est précisément Thèbes, la ville d'Amon Rê. Une sécession qui ne s'achève qu'en l'an 19 du règne, en 186<sup>10</sup>.

La concurrence, la compétition entre sanctuaires soucieux de garder leurs prérogatives alors même que la fiction d'un pouvoir pharaonique lagide s'effritait au fil des règnes s'est parfois muée en confrontation, à coups de sécessions et de rébellions contre l'autorité civile alexandrino-memphite. Dans ces conditions, réconcilier les puissants clergés de Thèbes et d'Alexandrie relevait de la gageure. Comme concilier Amon et Sarapis. La faible pénétration, à l'époque lagide, du culte de ce dernier dans la chôra – le territoire égyptien au-delà d'Alexandrie – illustre clairement. Il n'est alors, une fois dépassée la zone de polarisation alexandrine, qu'un fantôme dans l'ombre d'Isis, un dieu consort bien caché. L'arrivée des Romains, pendant plus d'un siècle, n'y changera pas grand-chose.

La prise du pouvoir (*kratêsis*) par Octavien en Égypte, en 30 av. n. è., aurait pu s'opérer de la même façon qu'avec Alexandre ou Ptolémée Sôter, c'est-à-dire dans le respect d'une certaine forme de continuité pérennisant les traditions millénaires du pays, qui aurait pu contenter tout le monde : les prêtres parce que la perpétuation du système pharaonique était vitale pour l'Égypte et que tous les conquérants étrangers, grecs, perses et même koushites, s'y étaient pliés ; l'empereur parce que refuser

10. Anne-Emmanuelle Veisse, *Les « révoltes égyptiennes ». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte, du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, Louvain/Paris, Peeters, 2004.

cet état de fait risquait de provoquer de bien inutiles affrontements. Il n'en fut pourtant rien. Octavien (le futur Auguste) refusa de visiter l'Apis de Memphis comme il refusa de voir le tombeau des Ptolémées d'Alexandrie. À l'évidence, le nouveau maître de l'Égypte ne souhaitait pas adopter l'idéologie politique associée au rôle et au statut de pharaon. Il y avait là, à ses yeux du moins, une antinomie essentielle entre politique romaine et religion égyptienne. Mais au-delà de cet aspect purement idéologique, les rapports entre le nouveau maître du pays et les principaux clergés d'Égypte connaissent également des évolutions très concrètes qui mettent encore davantage à mal la situation de plus en plus difficile des temples et leur fonctionnement : à la mort de Psenamounis, grand-prêtre de Ptah à Memphis, prophète de César et surtout grand ordonnateur des cérémonies du couronnement de Pharaon, qui vivait encore en 23 av. n. è., on ne pourvoit point à son remplacement ; aux alentours de 19 av. n. è. ont lieu les premières confiscations de terres appartenant aux temples. Les autorités romaines prennent progressivement le contrôle des biens du clergé, tout en imposant leur pouvoir aux hiérarchies sacerdotales. Toutefois, les prêtres préservent le libre exercice de leurs traditions religieuses et, surtout, bénéficient d'un important programme édilitaire (constructions, décorations, restaurations) durant les règnes d'Auguste et de Tibère (27 av. n. è.-37 de n. è.), que leurs seules ressources auraient été bien incapables de financer mais qu'ils purent sans doute accompagner grâce à une intense activité tant culturelle qu'économique. Cette situation pourrait s'expliquer par l'intérêt, finalement, qu'aurait eu Auguste à créer et développer l'image forte d'un « pharaon romain »<sup>11</sup> et, surtout, par la place désormais occupée par la province d'Égypte dans l'empire

11. Friederike Herklotz, *Prinzeps und Pharao : Der Kult des Augustus in Ägypten*, Francfort-sur-le-Main, Verlag Antike, 2007.

pan-méditerranéen de Rome. Promue « grenier à blé de Rome », selon l'expression consacrée, l'Égypte achemine régulièrement des tonnes de céréales vers les ports de Rome, au départ d'Alexandrie. Divinité principale de la ville, Sarapis est l'objet d'une forme d'évolution, d'une nouvelle re-sémantisation de la part du pouvoir impérial qui dirige désormais la terre des pharaons. Formellement, il se voit déposséder de la couronne osirienne (*atef*) qui le paraît jusqu'alors au bénéfice d'un *calathos*, cette mesure à grain, ce boisseau qui contribue à le distancier de ses origines osiriaques égyptiennes et, surtout, de son rôle de double divin du roi lagide.



*Fig. 2. Tétradrachme de Ptolémée IV  
(217 av. n. è.).*



*Fig. 3. Empreinte de pierre gravée  
(seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle de n. è.).*

Mais Sarapis n'est pas encore prêt à rencontrer Ammon de Thèbes. Ainsi, l'étude des anthroponymes, et notamment des noms théophores construits à partir d'un ou plusieurs noms divins, si précieuse pour évaluer la popularité des dieux et les interactions possibles entre eux, ne fait apparaître aucun Sarapammon avant l'an 125 de n. è. S'il faut en croire Pausanias (V, 21, 15), à cette date, lors des 226<sup>e</sup> Jeux olympiques, deux boxeurs égyptiens, originaires du Fayoum, se seraient arrangés pour que l'un, un certain Didas, se « couche » devant l'autre, un dénommé Sarapammon, contre une somme d'argent. L'affaire se conclut par une pénalité financière infligée aux deux athlètes, avec laquelle on fabriqua deux statues de Zeus placées à l'entrée du stade d'Olympie. Mais rien ne dit que Sarapammon ait été privé de sa victoire achetée. En Égypte même, il faut attendre 147 de n. è. pour voir apparaître le nom Sarapammon dans la documentation papyrologique. Deux hommes portant ce nom sont attestés cette année-là dans des papyrus. L'un, propriétaire avec ses deux frères, à Karanis, dans le Fayoum, est nommé dans une déclaration fiscale ; l'autre, scribe dans le nome Héracléopolite, l'est dans une pétition adressée au préfet d'Égypte<sup>12</sup>. Ce n'est donc, en l'état actuel de nos sources, qu'au tout début du II<sup>e</sup> siècle que des enfants se voient attribuer pour la première fois le nom de Sarapammon.

C'est probablement l'armée romaine d'Égypte qui va servir de vecteur à un rapprochement aussi inattendu que singulier.

12. *SB* VI, 9554 (2 c), du 7 ou 10 juin 147 ; et *P. Wisc.* 1, 33, peu après le 8 septembre 147.

*L'armée romaine d'Égypte*

Selon Strabon (XVII, 1, 53), ce sont trois légions qu'Octavien installe en Égypte après la bataille d'Actium : la III<sup>e</sup> *Cyrenaica*, la XXII<sup>e</sup> *Deiotariana* et, peut-être, la XII<sup>e</sup> *Fulminata*. Malgré le peu d'informations dont nous disposons, une légion est probablement stationnée à Alexandrie, une à Babylone (Memphis) et une peut-être à Thèbes, selon une répartition qui correspond à la mise en place des trois épistratégies qui contrôlent le territoire de la nouvelle province et aux trois centres du pouvoir évoqués dans les pages précédentes.

La III<sup>e</sup> légion *Cyrenaica*, créée dans les années 30 av. n. è. dans la province qui lui a donné son nom, ralliée peu après à Octavien, accompagne le général lors de la prise de l'Égypte et fournit certaines des troupes ayant participé aux expéditions des premiers préfets en Arabie Heureuse et en Nubie.

Quand Rome annexe le royaume de Galatie, en Asie Mineure, en 25 av. n. è., l'armée de l'ancien roi Deiotaros, entraînée à la romaine et organisée en légion, intègre l'armée impériale. Auguste, déjà riche de 21 légions, la nomme XXII<sup>e</sup> *Deiotariana* et l'envoie en garnison à Nicopolis, près d'Alexandrie, avec la III<sup>e</sup> *Cyrenaica*, à une date encore indéterminée, le plus ancien document mentionnant sa présence en Égypte datant de 8 av. n. è. (*BGU* IV, 1104). On a longtemps considéré que la XXII<sup>e</sup> *Deiotariana* avait disparu durant la guerre juive qui ravagea Alexandrie entre 115 et 117, mais un papyrus de Berlin (*BGU* I, 140) contenant une lettre d'Hadrien adressée au préfet d'Égypte C. Rammius Martialis – celui-là même que nous avons rencontré au tout début de cette histoire – semble attester sa présence en Égypte encore le 4 août 119 de n. è. On perd ensuite sa trace.

Une troisième légion, qui est peut-être la XII<sup>e</sup> *Fulminata*, stationne en Égypte sans que l'on puisse en dire davantage avec certitude. S'il s'agit bien d'elle, elle quitte

le territoire égyptien avant la fin du principat d'Auguste, puisqu'elle est signalée en Syrie à partir de 7-9 de n. è., ce qui concorderait avec les dires de Tacite<sup>13</sup>, qui écrit qu'en 23 de n. è. il n'y a que deux légions en Égypte. La légion déplacée a probablement été remplacée par des troupes auxiliaires stationnées au sud, ce qui traduit sans doute une pacification de la région thébaine après les (nouveaux) soulèvements qui suivirent la disparition de la monarchie lagide. À partir de 9 de n. è., on voit apparaître dans les textes la préfecture du port de Bérénice, sur la mer Rouge, au terminus de la route de Coptos, signe manifeste de la volonté romaine de contrôler efficacement les fameuses carrières impériales, les routes commerciales vers l'Arabie, l'Afrique orientale et l'Inde et, plus généralement, le désert oriental, certes inhospitalier, mais peuplé d'individus vite qualifiés de pillards et de brigands par les pouvoirs en place.

Pendant toute la durée de leur présence en Égypte, les légions de Rome n'ont de fait guère rencontré de difficultés, ce qui peut expliquer le choix de plusieurs empereurs d'en détacher une partie des troupes pour les utiliser ponctuellement lors de certaines campagnes. Dans les années 120, la III<sup>e</sup> *Cyrenaica* quitte définitivement l'Égypte pour s'installer à Bostra, dans l'Arabie nouvellement conquise. Elle semble alors remplacée par la II<sup>e</sup> légion *Traiana Fortis*, du nom du prédécesseur d'Hadrien, qui demeure la seule légion stationnée en Égypte jusqu'à la réforme dioclétienne à la fin du III<sup>e</sup> siècle.

En l'absence de véritable danger extérieur, contrairement aux frontières de l'Est et du Nord, et après le relatif fiasco des entreprises expéditionnaires en Arabie et en Nubie menées au début du principat d'Auguste<sup>14</sup>, les troupes stationnées en Égypte se sont vu confier des tâches

13. Tacite, *Annales* IV, 4, 5.

14. Mounir Arbach, Jérémie Schiettecatte, « Premiers échos de l'expédition romaine d'Élius Gallus dans la documentation sudarabique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, avril-juin 2017, p. 675-700.

diverses et évolutives, notamment des missions de surveillance de zones stratégiques pour Rome, la mer Rouge et les routes commerciales du désert, des missions de police le long du Nil et, comme nous l'avons vu, des missions de protection des activités minières. L'armée romaine en Égypte se présente donc comme un corps de troupes très disséminées, entre patrouilles aux frontières, forces de police sur le Nil et dans les oasis, unités de maintien de l'ordre dans les carrières, archers embarqués sur les navires marchands de la mer Rouge et de l'océan Indien, et enfin groupes de fantassins et de cavaliers le long des voies de communication, ces derniers étant en partie chargés du bon acheminement du courrier.

À l'époque romaine, plusieurs routes relient le Nil à la mer Rouge, certaines aménagées depuis des siècles. Les Romains ont remis en service le port de Bérénice un peu plus tard que celui de Myos Hormos, le seul mentionné par Strabon en 25 av. n. è. La première date connue attestant la fréquentation de la route Coptos-Bérénice (4 av. n. è.) est fournie par un graffito inscrit dans un abri sous roche où faisaient halte les premiers négociants empruntant cette nouvelle voie<sup>15</sup>. Tout au long de ces routes sont établis, autour d'un puits et/ou d'une citerne, des fortins (*praesidia*) fonctionnant en réseau, échelonnés tous les 15 ou 20 km, et occupés chacun par une quinzaine de militaires, en majorité des fantassins, ainsi que quelques civils au statut incertain. Des tours carrées (3 x 3 m), disposées régulièrement entre deux *praesidia*, permettaient la transmission rapide de messages optiques. Le pic d'activité de ces fortins est à situer entre le principat de Vespasien (69-79) et le milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>.

15. Hélène Cuvigny, « Coptos, plaque tournante du commerce érythréen, et les routes transdésertiques », dans *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert*, Paris, Réunion des musées nationaux, 2000, p. 158-175.

16. Hélène Cuvigny (éd.), *La route de Myos Hormos. L'armée romaine dans le désert oriental d'Égypte*, Le Caire, IFAO, 2003.

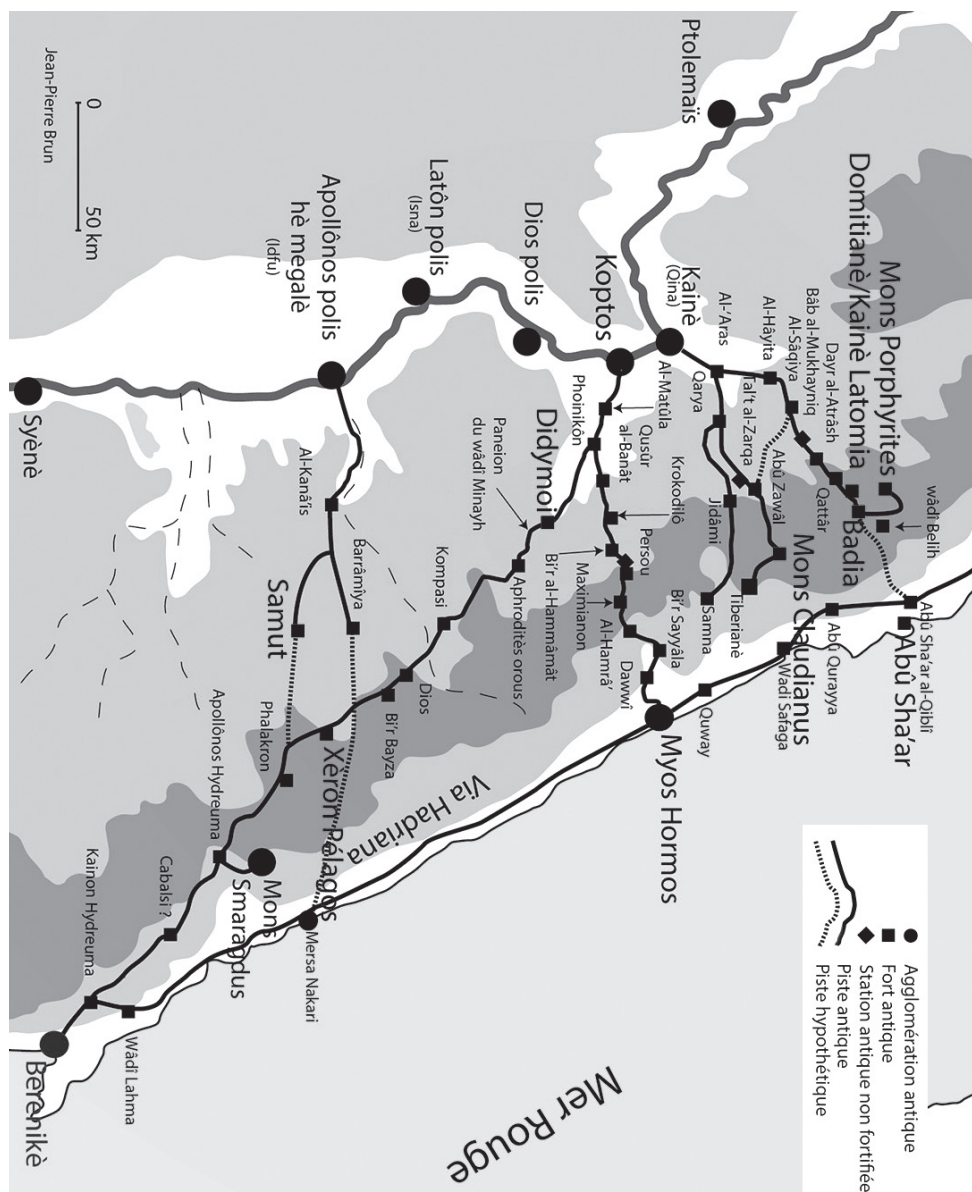


Fig. 4. Les routes du désert oriental égyptien.



Ce sont en effet les Flaviens qui vont initier un programme d'équipement complet de ces voies du désert. Une inscription, gravée en latin sur le fronton triangulaire placé au-dessus de la porte du fortin, livre la dédicace d'un préfet pour le creusement d'un puits sur le site fortifié de Sikait (Mons Smaragdus), au nord de Bérénice, sur la route de Coptos<sup>17</sup> :

L'an 9 de l'empereur César Auguste Vespasien, Lucius Iulius Ursus, préfet d'Égypte, de retour de Bérénice, a donné les instructions pour que l'on cherche un puits (*hydreuma*) en ce lieu. Lorsqu'il fut découvert, il ordonna la construction d'un fort (*praesidium*) et d'une citerne (*lacus*), sous la direction de Marcus Trebonius Valens, préfet de la région du désert de Bérénice.

Deux autres inscriptions identiques, retrouvées sur les sites des *praesidia* d'Aphrodité et de Khashm al-Minayh (Didymoi), situés plus au nord, sur cette même route de Bérénice à Coptos, montrent que l'aménagement de cette voie est bien le résultat d'une politique d'ensemble volontariste et non d'une mise en place progressive, au coup par coup. Quelque trente ans plus tard, un autre préfet, Sulpicius Similis, développe un nouveau réseau d'*hydreumata*, cette fois sur la route de Coptos au Mons Claudianus<sup>18</sup>.

Chacun de ces fortins, commandé par un *curator praesidii* responsable devant le préfet du désert de Bérénice, servait de relais pour la poste officielle, assurant par le système des *equites dispositi* une communication rapide des nouvelles du désert et des ordres venus de la vallée. Des cavaliers, à raison de trois en moyenne par garnison, assuraient le fonctionnement de cette poste militaire et

17. O. Ber. II, 120 (76-77 de n. è.) (trad. H. Cuvigny).

18. Roger S. Bagnall, Adam Builow-Jacobsen, Hélène Cuvigny, « Security and Water on Egypt's Desert Roads: New Light on the Prefect Iulius Ursus and Praesidia-building under Vespasian », *Journal of Roman Archaeology* 14, 2001, p. 325-333.

escortaient à l'occasion certains voyageurs importants. Des fouilles, souvent récentes, menées notamment par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, ont livré un grand nombre d'ostraca et quelques inscriptions révélant le fonctionnement, parfois au quotidien, d'un certain nombre de ces fortins. Un ostracon de grande taille (O. Krok. 1), découvert dans le *praesidium* de Krokodilô, sur la route de Coptos à Myos Hormos, livre un journal de poste dans lequel furent consignés scrupuleusement, sur plus d'un mois (8 février-28 mars 108 de n. è.), les arrivées et les départs de courriers officiels, avec les noms des cavaliers messagers, la date, l'heure et la nature du courrier transporté.

Les fouilles ont également mis au jour, à l'intérieur de ces structures militaires et postales, des chapelles de dimensions modestes, livrant à l'occasion des dédicaces, tout aussi modestes, telle celle adressée au cours du II<sup>e</sup> siècle de n. è., dans le *praesidium* de Dios, au sud de Didymoi, à Zeus Hélios grand Sarapis par Marcus Antonius Celer, architecte<sup>19</sup> de la première cohorte des Lusitaniens<sup>20</sup> ; ou celle, qui s'apparente davantage à un graffito, dédiée, sans doute un peu plus tard, au même dieu et à Tychè (la Fortune) par le secrétaire militaire (*librarius*) Iulius Achillas.

Honoré dans les carrières et le long des routes du désert oriental égyptien, Zeus Hélios grand Sarapis l'est aussi le long du Nil. En 126 de n. è., une dédicace célébrant la reconstruction d'un petit temple de Sarapis à Louqsor est gravée sur un large linteau (284 x 47 cm) placé au-dessus de la porte monumentale du bâtiment. Le texte, particulièrement important pour notre histoire, en est le suivant<sup>21</sup> :

19. Comme Apollônios, fils d'Ammônios, au Mons Claudianus, qui était quant à lui un civil (cf. *supra*, p. 179-180).

20. Hélène Cuvigny, « The Shrine in the *Praesidium* of Dios (Eastern Desert of Egypt) : Graffiti and Oracles in Context », *Chiron* 40, 2010, p. 251, n° 2.

21. Guy Wagner, « Le petit Sarapeion romain de Louqsor : l'inscription

Pour l'Empereur César Trajan Hadrien Auguste et toute sa maison, à Zeus Hélios grand Sarapis, Gaius Iulius Antoninus, du corps des anciens décurions, a fait reconstruire à ses frais le temple et a consacré la statue (du dieu) en raison d'un vœu et de sa piété, sous Titus Flavius Titianus, préfet d'Égypte ; le même (dédicant) était d'ailleurs aussi néocore du grand Sarapis lui-même et a consacré tout le reste des statues. L'an 10 de l'Empereur César Trajan Hadrien Auguste, le 29 Tybi.

Sans doute à la même époque, plus au nord, à Akôris, site d'une importante carrière de calcaire où l'on extrayait régulièrement les blocs destinés à paver les rues d'Alexandrie, c'est encore d'un temple de Sarapis que provient la dédicace au même Zeus Hélios grand Sarapis déposée par Curvius Rufus, centurion de la XXII<sup>e</sup> légion, qui était peut-être préposé au maintien de l'ordre dans lesdites carrières<sup>22</sup>. La dédicace présente la même particularité que celle de l'architecte Ammônios (*cf. supra*, p. 180) avec, sur la deuxième ligne, le nom de Sarapis centré, isolé et, là encore, singulièrement mis en valeur.

### *Zeus Hélios grand Sarapis et le pouvoir impérial*

Aboutissement d'un rapprochement théologique visant à (ré)concilier les clergés et, par-delà, les cultes de Zeus Ammon et de Sarapis, selon des modalités précises qui nous échappent encore, le syntagme Zeus Hélios grand Sarapis, qui apparaît à la toute fin du règne de Trajan, se trouve rapidement mis au service de la politique

---

grecque et le martelage du nom du préfet Titus Flavius Titianus», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 81, 1981, p. 129-134.

22. Étienne Bernard, *Inscriptions grecques et latines d'Akôris*, Le Caire, IFAO, 1988, n° 20.

culturelle du nouvel empereur, Hadrien, qui succède à son père adoptif Trajan le 11 août 117. La diffusion précoce de cette forme solaire de Sarapis – l’entité divine perçue comme centrale dans ce nouveau composé, ainsi que l’atteste la disposition des théonymes sur les inscriptions les plus anciennes –, au sein d’espaces où la présence militaire et commerciale (mines, carrières, ports, camps) était forte, suggère que cette création, en phase avec le succès des théologies solaires dans l’ensemble de la Méditerranée de ce début de II<sup>e</sup> siècle, et qui correspondait probablement aux attentes de diverses catégories sociales, tant égyptiennes que grecques ou romaines, a revêtu très rapidement un caractère quasi officiel.

Au-delà du syntagme lui-même se pose également la question de sa traduction iconographique, car il est inconcevable qu’une telle construction théologique soit demeurée sans image. Parmi les supports visuels susceptibles d’être mobilisés par le pouvoir pour diffuser une image nouvelle, il en est un particulièrement précieux, non seulement parce qu’il s’agit d’un média officiel, mais surtout parce que, contrairement à la plupart des autres sources iconographiques, il peut être daté avec une précision souvent remarquable : la monnaie impériale et son complément local, que nous appelons la monnaie provinciale romaine<sup>23</sup>. Lorsque Rome a mis fin au royaume lagide, le préfet, représentant sur place d’Octavien, le nouveau maître de l’Égypte et futur Auguste, s’est appliqué à faire évoluer rapidement les types iconographiques utilisés par l’atelier monétaire d’Alexandrie, au profit de Rome tout d’abord puis, quelques années plus tard, également de la capitale égyptienne elle-même. C’est ainsi que, pour le dossier qui nous occupe ici, on voit apparaître pour la première fois Sarapis dans le monnayage d’Alexandrie en l’an 3 du règne

23. Recensée, cataloguée et analysée dans le *Roman Provincial Coinage (RPC)*, qui comportera au final 10 volumes ; voir en ligne : <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>

de l'empereur Claude, ce qui correspond à l'an 42-43 de notre calendrier (*RPC I*, n° 5136). Le dieu y est coiffé du *calathos* en lieu et place de l'*atef* qu'il arborait à l'époque lagide (*cf. supra*, p. 190). Quelques années plus tard, c'est au tour de Zeus d'y faire son entrée, en l'an 13 de Néron (66-67 de n. è.; *RPC I*, n° 5297), puis de Zeus Ammon en l'an 4 de Domitien (84-85 de n. è.; *RPC II*, n° 2053).



*Fig. 5-6. Tétradrachmes d'Alexandrie avec Sarapis au calathos  
(an 3 de Titus = 80-81 de n. è.; RPC II, n° 2468)  
et Zeus Ammon solaire aux cornes de bélier  
(an 5 d'Hadrien = 120-121 de n. è.; RPC III, n° 5255).*

Les combinaisons iconographiques, qui associent et fondent en une seule les images de plusieurs divinités, reconnaissables à certains attributs, se multiplient à partir de la dynastie flavienne (69-96 de n. è.). Adoués par Sarapis en son grand temple d'Alexandrie, Vespasien et ses fils Titus et Domitien accompagnent le processus de solarisation qui fait bientôt de Sarapis une divinité héliaque et céleste en le rapprochant d'une part de Zeus et d'autre part d'Hélios (*RPC II*, n° 2449-2450; 2519-2520). Ce faisant, ils prennent bien soin de doter ces images fusionnelles de légendes appropriées, nommant ici explicitement Zeus Sarapis et là Hélios Sarapis. Dans le même temps se diffuse, toujours dans ce média officiel qu'est la monnaie, l'image d'un Zeus Ammon Sarapis porteur du *calathos* et des cornes de bélier (*RPC III*, n° 5241).



Fig. 7-9. Monnaies d'Alexandrie avec Zeus Sarapis (an 9 de Vespasien = 76-77 de n. è. ; RPC II, n° 2457), Hélios Sarapis (an 6 de Domitien = 86-87 de n. è. ; RPC II, n° 2519) et Zeus Ammon Sarapis (an 4 d'Hadrien = 119-120 de n. è. ; RPC III, n° 5241).

C'est donc sans véritable surprise que l'on voit apparaître, en l'an 5 d'Hadrien (= 120-121 de n. è. ; RPC III, n° 5285-5286), le buste légèrement drapé d'une divinité masculine barbue parée des attributs iconographiques de Zeus Ammon (les cornes de bélier et le petit globe à la base du *calathos*), d'Hélios (la couronne radiée) et de Sarapis (le *calathos*), et accompagné d'une corne d'abondance et d'un trident, symboles de son caractère frugifère et de sa toute-puissance sur les flots, un type repris abondamment par la suite.



Fig. 10. Drachme d'Alexandrie (an 5 d'Antonin = 141-142 de n. è.).

Sans doute avons-nous là la traduction par l'image du syntagme Zeus Hélios grand Sarapis.

Plusieurs temples furent très tôt consacrés à cet aspect nouveau de Sarapis, en Haute-Égypte tout d'abord, comme

nous l'avons vu, puis dans le reste de la vallée du Nil, avant de gagner bientôt l'ensemble de la Méditerranée hellénophone. Parmi ces temples, en ces années 120, nous avons déjà croisé (cf. *supra*, p. 197-198) le *Sarapieion* (temple de Sarapis) de Louqsor, consacré le 29 Tybi du calendrier égyptien, c'est-à-dire le 24 janvier du calendrier julien, une date également choisie un an plus tard, à des milliers de kilomètres de là, pour la consécration d'un autre *Serapeum*, à Ostie, par un certain Caltilius. Or, le 24 janvier n'est autre que le jour anniversaire de la naissance (*dies natalis*) d'Hadrien. Plusieurs savants ont vu dans cette concordance de dates un reflet de l'égyptophilie d'Hadrien ou à tout le moins un attachement de l'empereur aux *sacra* égyptiens. Analysant le programme de renaissance culturelle de Rome qui aurait été selon lui celui d'Hadrien, Miguel John Versluys a montré de façon convaincante que le poids mémoriel et religieux de l'Égypte en faisait un fondement propre de Rome, au même titre que la Grèce<sup>24</sup>. « Image du ciel [...] temple du monde entier », comme le rappelle encore, avant de le critiquer, Augustin dans *La Cité de Dieu* (VIII, 23) au début du v<sup>e</sup> siècle, l'Égypte se présentait pour Hadrien comme un concept, une matrice culturelle, notamment sur le plan religieux, susceptibles d'offrir un modèle puissant et dynamique à la définition du pouvoir impérial divin tel que le concevait le nouveau *princeps*. Un modèle dans lequel Sarapis, identifié à Zeus et à Hélios, leurs trois noms réunis dans un syntagme appelé à un grand avenir, avait un rôle non négligeable à jouer<sup>25</sup>. Le type monétaire

24. Miguel John Versluys, « Making Meaning with Egypt: Hadrian, Antinous and Rome's Cultural Renaissance », dans Laurent Bricault, Miguel John Versluys (éd.), *Egyptian Gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and Reality between Local and Global*, Palerme, Salvatore Sciascia, 2012, p. 25-39.

25. Laurent Bricault, « Zeus Hélios mégas Sarapis », dans Christian Cannuyer, et al., *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Bruxelles/Liège/Louvain, Société belge d'études orientales, 2005, p. 243-254; Gaëlle Tallet, « Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien "pour les Romains" ? », dans Nicole Belayche, Jean-Daniel Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, PUPS, 2011, p. 227-261.

frappé par l'atelier provincial d'Alexandrie, en 133-134 de n. è., qui montre, dans le cadre du célèbre *Sarapieion* local qu'Hadrien fit restaurer et agrandir après les troubles des années 115-117, le dieu offrant à l'empereur le globe du *cosmocrator* au-dessus d'un autel inscrit *Hadrianeion*, en est la parfaite illustration (*RPC III*, n° 5845).



Fig. 11. Drachme d'Alexandrie (an 17 d'Hadrien = 133-134 de n. è.).

L'anniversaire d'Hadrien était source de festivités de son vivant et le demeura longtemps encore. Un siècle plus tard, le *Feriale Duranum*, ce calendrier militaire de la XX<sup>e</sup> cohorte des Palmyréniens stationnée à Doura-Europos, sur les bords de l'Euphrate en Syrie, et daté d'environ 223-227 de n. è., rapporte que neuf jours avant les calendes de février (le 24 janvier, donc), pour l'anniversaire du divin Hadrien, on sacrifiait un bœuf mâle (P. Dura 54, col. I, 13)<sup>26</sup>. Dans le contexte intellectuel et culturel que l'on vient d'évoquer, consacrer à Sarapis un sanctuaire le jour anniversaire de l'empereur était un geste politique habile.

Si la colonie romaine d'Ostie se dote d'un temple de Sarapis en 127, le nouveau port (Portus Ostiae), développé un peu plus au nord par Claude puis Trajan, n'est pas en reste. Une grande plaque de marbre avec corniche, brisée en de nombreux fragments retrouvés lors de plusieurs

26. *Histoire Auguste (Vie d'Hadrien 7, 12)*: six jours de jeux et mille bêtes sauvages exhibées le 24 janvier 119; *CIL VI*, 33885: distribution de sportules à l'occasion de l'anniversaire d'Hadrien fêté par le collège des marchands d'ivoire et de bois de cédrat à Rome.



campagnes de fouilles menées sur le site du Portus durant les années 1970, et dont la longueur totale devait avoisiner les 3 m, porte l'inscription suivante, écrite en grec<sup>27</sup> :

À Zeus Hélios grand Sarapis qui écoute les prières [...], Titus Aelius Felicissimus avec son épouse et ses enfants [a consacré (?) le temple...] bien conscient des pouvoirs invincibles du dieu.

Le *praenomen* et le gentilice du dédicant font certainement de lui un affranchi d'Antonin peu avant l'accession de celui-ci au trône impérial, en 138. La dédicace du temple doit être de peu postérieure à cette date. Dans le Latium, à Préneste, en 157 de n. è., un certain Caius Valerius Hermaiscus fait construire un *Sarapieion* à Zeus Hélios grand Sarapis et aux dieux qui partagent ce même temple<sup>28</sup>. La dédicace est, là encore, rédigée en grec. Là encore, c'est Sarapis qui est mis en avant, l'inscription qualifiant le temple de *Sarapieion*. À ce jour, on ne connaît pas d'équivalent latin au syntagme grec *Zeus Hélios Megas Sarapis* (Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις)<sup>29</sup>.

Vénéralisé dans le port qui accueille les flottes frumentaires venues d'Alexandrie et que l'on sait avoir été placées sous la protection divine de Sarapis et d'Isis<sup>30</sup>, le grand

27. Laurent Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* (= *RICIS*), Paris, De Boccard, 2005, n° 503/1201 (trad. pers.).

28. *RICIS* n° 503/0601.

29. Une dédicace latine de Phoenix, en Crète, datée du règne de Trajan (*RICIS* n° 203/0701), émanant d'un affranchi impérial qui voyage sur un navire provenant d'Alexandrie, s'adresse toutefois à *Iuppiter Sol Optimus Maximus Sarapis*. La formule *Iuppiter Optimus Maximus*, caractéristique du grand dieu de Rome, suggère davantage une analogie avec la formule Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις qu'une traduction de celle-ci en latin, l'accent étant clairement mis sur Jupiter et non sur Sarapis. À moins de considérer que le dédicant a souhaité contrebalancer dans ce texte en latin la position prééminente, dans les textes en grec, de Sarapis. Cela semble toutefois peu probable dans un contexte où le navire, commandé par un Alexandrin, s'appelle l'*Isis Pharia* et appartient à un armateur bien connu dans la capitale égyptienne.

30. Laurent Bricault, *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leyde, Brill, 2020.

dieu d'Alexandrie l'était aussi sur le littoral méditerranéen de la province d'Égypte, dans la capitale elle-même<sup>31</sup> mais aussi à Canope. Si l'errance de certaines inscriptions parvenues il y a bien longtemps dans diverses collections européennes ne permet pas toujours d'en retrouver la provenance originelle précise, plusieurs se caractérisent par un formulaire initial identique, qui les relie à Canope, cité célèbre pour son grand sanctuaire de Sarapis guérisseur, mais aussi ses lieux de plaisir<sup>32</sup> :

À Zeus Hélios grand Sarapis de Canope et à tous les dieux (ceci est dédié) par Sarapion et Isidôros, fils de Didymos, lui-même fils de Didymos, faisant partie des vainqueurs aux concours sacrés d'Antinooupolis, avec Isis, appelée aussi Eusébeia, Sentianus, Sarapias, Théodôra et Phocas, l'an 26 (?) de l'Empereur César Marc Aurèle Commode Pieux Auguste, le 24 Khoiak, quand Pomponius Faustianus était préfet d'Égypte, pour le bien.

Si Zeus Hélios grand Sarapis a été l'objet d'une importante vénération aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de n. è., la forme locale qui est la sienne à Canope semble avoir été particulièrement révérée, en des lieux bien éloignés les uns des autres, par des individus sans doute originaires de cette partie du littoral du Delta égyptien. À Rome, au XVI<sup>e</sup> siècle, on a découvert une colonne de marbre gris pourvue à son sommet d'un trou carré indiquant que l'on y avait fixé le tenon d'encastrement d'une statuette, ce que confirme la seconde des inscriptions gravées sur son fût, dont voici les textes<sup>33</sup> :

31. Voir par exemple, récemment, la dédicace d'un tronc à offrandes à Zeus Hélios grand Sarapis par un ancien centurion publiée par Mohamed G. Elmaghrabi, « A Dedication to Zeus Helios Megas Sarapis on a *gazophylakion* from Alexandria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 200, 2016, p. 219-228.

32. André Bernand, *Le delta égyptien d'après les textes grecs*, Le Caire, IFAO, 1970, p. 241-242, n° 13.

33. *RICIS* n° 501/0145 (trad. pers.).

À la Bonne Fortune. À Zeus Hélios grand Sarapis et aux dieux qui partagent le même temple, moi, son excellence Statius Quadratus, néocore, sauvé à plusieurs reprises de grands périls, j'ai consacré (cette colonne) en marque de reconnaissance.

Moi, Dioscoros, néocore du grand Sarapis, j'ai consacré (une statue du type de) celle de Canope, avec son petit autel.



*Fig. 12. Base inscrite de Carthage (1<sup>er</sup> siècle de n. è.).*

Une autre dédicace, gravée à l'initiative de deux homonymes sur la base d'une statue représentant la même divinité, découverte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans ce qui devait être les ruines d'un temple de Sarapis à Carthage, permet de préciser l'aspect revêtu par ces statues « du type de celle de Canope »<sup>34</sup>.

Au très grand dieu de Canope, Publius Aurelius Pasinicus et Publius Aurelius Pasinicus, avec les leurs, ont consacré (ceci), pour le bien, par décret du conseil (des décurions).

Cette base inscrite était surmontée d'une image divine dont malheureusement ne subsiste que la partie inférieure, une couronne florale enrubannée sur laquelle on distingue encore les vestiges de membres de mammifères. De telles couronnes florales, faites de pétales cousus entre eux, sont connues dans l'iconographie égyptienne. Elles supportent en général un type statuaire original qui figure la divinité sous la forme d'une jarre ovoïde, dépourvue de bras et de jambes, et surmontée d'une tête humaine couronnée. Considérée comme une création tardive d'origine égyptienne, cette iconographie, qui semble naître avec le début du I<sup>er</sup> siècle de n. è. et se poursuivre jusque vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, est probablement empruntée aux jarres destinées à contenir les viscères des défunts. Le nom de *Canopus* lui fut attribué à la Renaissance par Vincenzo Cartari en 1571 et par Athanase Kircher en 1652, qui l'avaient lu dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée (II, 26), même si nul dieu de l'Antiquité n'a en réalité porté ce nom. Attestée par des œuvres en ronde-bosse, des reliefs, des figurines et quelque 90 émissions monétaires alexandrines frappées entre les règnes de Galba (68-69 de n. è.)

34. *RICIS* n° 703/0103 (trad. pers.) ; Jean-Pierre Laporte, Laurent Bricault, *Le Serapeum de Carthage*, Bordeaux, Ausonius, 2020, p. 54-55.

et Gallien (253-268 de n. è.), cette iconographie mettait certainement en lumière, à l'origine, la nature hydriaque d'Osiris, soulignant son identification à l'eau vivifiante du Nil en crue qui, selon les Égyptiens, contenait les humeurs du dieu. Elle fut par la suite adoptée par d'autres divinités, Isis, Horus, Anubis et donc Sarapis.

Mais revenons au dénommé Dioscoros qui consacre, au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle, la statue de Rome. Dans la dédicace qu'il fait graver, il se présente comme « néocore du grand Sarapis », un titre porté également, dans la première inscription gravée sur cette même colonne, par Statius Quadratus. Un titre que l'on avait déjà rencontré à Louqsor en 126 de n. è. (*cf. supra*, p. 198) et que l'on retrouve souvent ailleurs, comme dans cette dédicace du Portus Ostiae datée peu après 200 de n. è.<sup>35</sup> :

À Zeus Hélios grand Sarapis et aux dieux qui partagent le même temple, Marcus Aurelius Sarapiôn, lutteur extraordinaire dédie (la statue) de son grand-père chéri des dieux, en association avec son père Marcus Aurelius Démétrios dit aussi Harpokratiôn, membre du Conseil (*bouleutés*) de la très illustre ville des Alexandrins, en accomplissement d'un vœu après que leur prière eut été exaucée, dans une bonne intention. (Il fut vainqueur aux) Chrysanthina.

Ou dans celle-ci, gravée à Ancyre, capitale de la province de Galatie, en Asie Mineure, en 176 de n. è.<sup>36</sup> :

À Zeus Hélios grand Sarapis et aux dieux qui partagent le même temple, pour le salut, la victoire et la domination perpétuelle des empereurs Marc Aurèle Antonin et Marc Aurèle Commode et pour toute leur maison, ainsi que pour le Conseil et le peuple de la métropole d'Ancyre,

35. *RICIS* n° 503/1206 (trad. pers.).

36. *RICIS* n° 311/0102 (trad. pers.).

Apollônios, fils d'Apollônios, Alexandrin de la grande Alexandrie, qui est aussi citoyen d'Ancyre, néocore du grand Sarapis, a dédié (les statues) des Dioscures sauveurs, à ses frais, la consécration étant faite sous la direction du gouverneur de la province Titus Licinnius Mucianus le sauveur, lors du sacerdoce de Claudius Tertyllus.

Cette inscription et une autre, absolument identique, furent gravées sur deux bases de statues supportant probablement une représentation des Dioscures. Ceux-ci sont certainement remerciés pour avoir protégé, à la fin de 176 de n. è., l'empereur Marc Aurèle et son fils Commode qui faillirent périr lors d'un naufrage évoqué par l'*Histoire Auguste (Vie de Marc Aurèle 27, 1-2)*. La consécration est à l'initiative d'un Alexandrin, néocore du grand Sarapis, soucieux de placer Castor et Pollux sous la tutelle du dieu qu'il sert, lui aussi protecteur des navigateurs, comme on a déjà pu le constater avec la dédicace d'un autre néocore, Staius Quadratus, lui aussi sauvé de périls marins par le grand dieu. À Ancyre, les deux statues furent d'ailleurs installées dans le sanctuaire de Sarapis lors d'une grande cérémonie très officielle présidée par le gouverneur de la province de Galatie lui-même. Mais qui sont ces néocores du grand Sarapis ?

À l'origine, étymologiquement parlant, le néocore est celui qui nettoie le *naos*, le temple. À ce titre, il dépend du prêtre. Le temps passant, les fonctions et responsabilités, le statut même des néocores évoluent, de façons si divergentes d'un territoire à un autre qu'il serait bien peu pertinent de vouloir les définir de manière systématique. La fonction, quand elle ne disparaît pas, gagne progressivement en importance. Dès la fin de l'époque hellénistique classique, certains néocores troquent leur habit de simple gardien du temple pour prendre des responsabilités et obtenir des privilèges définis le plus souvent par des lois et des règlements. Tandis qu'à Maronée, en Thrace, à

l'époque hellénistique, il n'est qu'un officiant secondaire, une sorte de sacristain chargé entre autres de proclamer les décisions prises par l'assemblée des serviteurs de Sarapis, à la même époque, dans la Délos indépendante, il est l'administrateur du sanctuaire de Sarapis, en charge des affaires courantes (recettes et dépenses, archives, constructions, règlements, etc.). Dans certains cas, la fonction était ressentie comme si importante que les souverains et même les dieux n'hésitèrent pas à avancer leurs propres candidats.

À l'époque impériale, dans le temps même où le syntagme divin au cœur de cette histoire voit le jour, apparaît à Alexandrie le titre de « néocore du grand Sarapis », un titre visiblement prestigieux puisque c'est celui que l'on n'hésite pas à mettre en avant dans les inscriptions pour se définir et s'identifier en quelques mots. Les textes, papyrologiques et épigraphiques, font connaître près d'une cinquantaine de ces personnages. Il semble vraisemblable qu'il fut créé à Alexandrie, dans la vaste entreprise de restauration de la ville qui suivit la grande révolte juive de 115-117 de n. è. Hadrien, si c'est bien lui, aurait alors donné naissance à une sorte de club, attaché originellement au grand temple de Sarapis de la ville, au sein duquel on honorait désormais Zeus Hélios grand Sarapis. Ceux qui portent ce titre sont des hommes importants, des propriétaires terriens, des armateurs, qu'il s'agit d'honorer. Leur nombre croissant, on voit apparaître le titre de « doyen des néocores du grand Sarapis », porté notamment par un certain Marcus Aurelius Asklépiadès, un athlète céléberrime en son temps. Car les temps changent et la plupart des néocores du grand Sarapis que nous connaissons au III<sup>e</sup> et même au début du IV<sup>e</sup> siècle sont désormais des vedettes internationales qu'il s'agit de distinguer. On rencontre ainsi dans des documents de Rome, d'Alexandrie et surtout d'Hermoupolis Magna, qui semble avoir été une véritable pépinière de colosses, une série assez impressionnante d'athlètes de très haut niveau, vainqueurs de nombreux

concours, citoyens de plusieurs villes, tous parés de ce titre si convoité. Nous avons d'ailleurs déjà croisé deux d'entre eux (*cf. supra*, p. 208), Marcus Aurelius Sarapiôn et son grand-père Marcus Aurelius Démétrios, adeptes dévoués de Zeus Hélios grand Sarapis et membres du club des néocores consacrés à célébrer sa toute-puissance.

C'est avec un troisième de ces monstres sacrés que nous allons achever ce voyage initié dans les carrières du désert oriental égyptien, en nous rendant dans les thermes de la Ville, de la *caput mundi*, pour y saluer la mémoire de l'un des plus grands athlètes de l'histoire, surintendant des bains impériaux et doyen des néocores du grand Sarapis, dont la longue carrière commença par une victoire au pancrace, lors des Jeux olympiques de Pise en 181, et s'acheva quinze ans plus tard par une nouvelle victoire au pancrace lors des 6<sup>e</sup> Jeux olympiques d'Alexandrie en 196<sup>37</sup> :

Fils de Marcus Aurelius Démétrios, grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, citoyen d'Alexandrie et d'Hermoupolis (Magna), pancratiaste, périodonique, lutteur extraordinaire, je suis Marcus Aurelius Asklépiadès dit Hermodôros, le doyen des néocores du grand Sarapis, le grand-prêtre de l'association internationale des athlètes, xystarque à vie et surintendant des bains impériaux, bouleute et citoyen d'Alexandrie, d'Hermoupolis et de Pouzzoles, bouleute de Naples, d'Élée et d'Athènes, citoyen et bouleute de plusieurs autres villes. Pancratiaste, périodonique invaincu, jamais expulsé (de la *skamma*), incontesté, ayant remporté tous les concours dont j'ai dressé la liste. N'ayant jamais eu à réclamer, ni vu aucun autre déposer réclamation contre moi, n'ayant jamais été couronné en même temps qu'un autre, n'ayant pas entamé de poursuites, n'ayant pas abandonné, ne m'étant dispensé d'aucun concours et n'ayant

37. *RICIS* n° 501/0203 (trad. pers.).



pas remporté de concours qu'on ait fait recommencer (après contestation de la sentence des juges), n'ayant pas non plus remporté de concours d'invention récente, mais dans tous les concours que j'ai enregistrés, ayant été couronné dans les fosses même des lutteurs et ayant été jugé apte à l'issue de toutes les épreuves préliminaires à ces concours ; ayant concouru dans trois nations, l'Italie, la Grèce et l'Asie, ayant remporté tous les concours de pancrace ci-dessous (s'ensuit une longue liste des victoires remportées par l'athlète).