



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

11 | 1998
Varia

Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure

Isabelle Tassignon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1227>

DOI : 10.4000/kernos.1227

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Isabelle Tassignon, « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* [En ligne],
11 | 1998, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1227> ; DOI : 10.4000/kernos.1227

Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure*

Avant d'aborder la question de la place occupée par Sabazios au sein des panthéons micrasiatiques, il convient de circonscrire, une fois de plus, l'origine et la personnalité de ce dieu; de tous temps, celles-ci ont alimenté de vives controverses. Son image traditionnelle montre qu'il est ressenti par les Grecs comme étant d'origine étrangère, vêtu d'une tunique courte et de pantalons, coiffé du bonnet oriental. La région thraco-phrygienne fut considérée comme la patrie de Sabazios¹, certains le rattachant plutôt à la Thrace², d'autres estimant que la Phrygie était son pays d'origine³.

On peut répartir les différentes généalogies de Sabazios proposées par les Anciens en quatre groupes. Dans les *Hymnes orphiques*⁴, Sabazios est décrit comme père de Dionysos; dans le second, il est fils de Dionysos⁵. Une

* Je tiens à remercier ici le Professeur R. Lebrun qui a bien voulu relire mon texte et me faire part de ses observations.

Abréviations : CCIS, I = M.J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, I. *The Hands*, Leyde, 1983; CCIS, II = E.N. LANE, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, II. *The Other Monuments and Literary Evidence*, Leyde, 1985; CCIS, III = Id., *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, III. *Conclusions*, Leyde, 1989.

¹ F. CUMONT, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, in *CRAI* (1906), p. 67; dans son ouvrage *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 60 sq., Cumont considère Sabazios comme le Dionysos phrygien. Pour Johnson, Sabazios pourrait être une divinité thrace apportée en Asie Mineure par les Phrygiens, mais il pourrait aussi s'agir d'une divinité purement anatolienne : Sh.E. JOHNSON, *The Present State of Sabazios Research*, in *ANRW*, II, 17.3 (1984), p. 1587.

² HARPOCRATION, *Scholies à Aristophane, Les guêpes*, 9; P. FOUART, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1904, p. 22 sq.; CUMONT, *Les religions orientales*, cit. (n. 1), p. 45; P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Mont Pangée*, Paris, 1910, p. 59; Id., *Inscriptions de Delphes*, in *BCH*, 20 (1896), p. 476; J. BAYET, *Un nouvel Hercule funéraire et l'héroïsation en Thrace*, in *MEFRA*, 46 (1929), p. 42.

³ CIC., *Nat. deor.*, III, 23, 58 : *Dionysos multos habemus ... tertium Cabiro patre, eumque regem Asiæ praeuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta*; STRABON, X, 3, 15 et X, 3, 18. F. EISELE, *Sabazios*, in W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig, 1909, c. 232 sq.; H. SCHAEFER, *Sabazios*, in *RE*, 2.R I² Stuttgart, 1920, c. 1540 sq.; M.P. NILSSON, *Dionysische Mysterien in Phrygien*, in *Eranos*, 60 (1962), p. 180-181; Rositsa GICHEVA, *Sabazios*, in *LIMC*, VIII (1997), p. 1068-1071.

⁴ *Hymnes orphiques*, s.v. Σαβαζίου, n° 48 (Quandt).

⁵ STRABON, X, 3, 15; HARPOCR., s.v. Σαβοί, citant Mnaséas de Patara.

troisième version rapportée par Diodore de Sicile⁶ dit que Sabazios est le premier Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone; enfin, pour certains, Sabazios est le Dionysos phrygien⁷. Sabazios s'avère donc proche de Zeus et de Dionysos, mais l'écheveau des liens unissant ces trois personnalités ne se laisse pas démêler facilement.

Le nom de Sabazios a été rapproché du mot illyrien désignant la bière (*sabata*)⁸, mais on l'a aussi fait dériver d'une racine indo-européenne qui signifierait liberté⁹ d'où ressortiraient à la fois une notion d'autorité et une idée de liberté¹⁰; dans les inscriptions, les épithètes sous lesquelles il est le plus couramment honoré en font un maître (κύριος) et un dieu bienveillant, attentif à ses fidèles (ἐπήκοος), un dieu-père, un dieu des ancêtres (προγονικός)¹¹.

Les documents témoignant du culte sabaziaque étant rares, on les voit trop souvent mis sur pied d'égalité. Or il me semble qu'il soit nécessaire de remettre les choses à leur juste place; l'information livrée par un détracteur du culte sabaziaque est à considérer différemment de la documentation destinée à l'usage des fidèles de Sabazios ou produite par eux. Appartiendraient ainsi à la catégorie des témoignages « suspects » celui de Démosthène ou ceux des auteurs de comédies, peu susceptibles de sympathie à l'égard des fidèles du nouveau culte. Les témoignages des pères de l'Église sur le déroulement de l'initiation sabaziaque et la manipulation des symboles au cours des rituels me paraissent tout aussi ambigus¹². De même, le cratère de

⁶ DIOD. SIC., IV, 4; pour A.B. COOK, l'identification de Sabazios à Dionysos-Zagreus, fils de Perséphone et de Zeus pourrait être due à l'influence de l'orphisme sur un mythe anatolien de la Grande Mère : A.B. COOK, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, p. 398-399; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950², p. 660 sq.; JOHNSON, *art. cit.* (n. 1), p. 88.

⁷ JOH. LYDUS, *De Mensibus*, 4, 51; scholies à ARISTOPH., *Ois.*, 874; HÉSYCHIUS, s.v. Σαβάδιος. ἐπώνυμον Διονύσου. L'identification de Sabazios à Dionysos est également reprise par EISELE, *art. cit.* (n. 3), c. 257-261; pour O. KERN, *Dionysos*, in *RE*, V 1 (1903), c. 1026, Dionysos serait venu de Thrace en Phrygie où il aurait pris le nom de Sabazios.

⁸ Cette boisson enivrante jouait le même rôle que le vin dans la religion et la symbolique dionysiaques : R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, p. 291.

⁹ G. Bonfante et A. Vaillant ont rapproché le nom de Sabazios d'une racine indo-européenne **Swopoti* : cette racine aurait recouvert une notion de liberté : G. BONFANTE, *Sabadios-Svoboda le libérateur*, in *AIPhO*, 7 (1939-1944), p. 11-46; A. VAILLANT, *Dionysos-Bacchus*, in *NClilo*, 7-9 (1955-1957), p. 485-486.

¹⁰ JOHNSON, *art. cit.* (n. 1), p. 1586-1587.

¹¹ *CCIS*, III, p. 40.

¹² DÉM., *De corona*, 259-260; ARISTOPH., *Horae*, fr. 566; *Nuées*, 8-10; *Ois.*, 876; *Lys.*, 387 sq.; THÉOPHR., *Char.*, 16, 4 et 27, 8; CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 15, 1 s (2 ff Stählin); ARNOBE, *Ad. Nat.*, V, 20 sq. (témoignages repris dans *CCIS*, II, p. 46-51). Cette observation avait déjà été réalisée et longuement explicitée par CUMONT dans son ouvrage *Les religions orientales* (*cit.* n. 1), p. 9-15. Ceci pose toute la problématique de l'attitude des Grecs vis-à-vis de religions étrangères; cf. à ce propos l'article de J. RUDHARDT, *De l'attitude des Grecs à*

Spina¹³, traditionnellement exploité pour évoquer le culte sabaziaque, ne me paraît pas être digne de la confiance que les historiens lui accordent : comme les témoignages des anciens et des pères de l'Église, il révèle avant tout l'existence de ce culte dans l'Athènes du v^e siècle, mais il trahit aussi et surtout l'existence d'une « fantasmagorie mystérique » chez ceux qui n'y étaient pas initiés. En fait, les images du cratère de Spina n'auraient de réelle valeur informative quant à la scène qu'elles figurent que si le peintre avait été lui-même initié aux mystères. Ce que l'artiste a projeté dans ces images, c'est un ensemble de fantasmes circulant sur les mystères orientaux. Ceux-ci excitèrent d'autant plus les imaginations que ces initiations étaient secrètes.

E.N. Lane¹⁴ soulignait que les premiers témoignages directs sur Sabazios provenaient d'Asie Mineure; comme lui et pour la même raison, je pense que l'Anatolie est la région où doit se chercher l'origine du Sabazios. Il me semble nécessaire de faire table rase des images et considérations suspectes pour revenir à la documentation épigraphique constituée des dédicaces à Sabazios et aux témoignages à usage rituel ou culturel¹⁵. Dans cette perspective iconographique, les mains sabaziaques en bronze retiendront particulièrement mon attention¹⁶.

l'égard des religions étrangères, in *RHR*, 209 (1992), p. 237 sq. C'est aussi le problème de la valeur à accorder à des témoignages venus de milieux hostiles aux religions païennes, milieux qui avaient tout intérêt à « diaboliser » les rites étrangers.

¹³ Ferrare, Musée national, inv. 2897 : GICHEVA, *art. cit.* (n. 3), p. 1070, n° 1.

¹⁴ *CCIS*, III, p. 5 sq.

¹⁵ Plusieurs hypothèses ont été formulées pour l'utilisation des mains de bronze; on a proposé d'y voir des mains votives. Y. Hajjar a émis l'hypothèse de couronnements de hampes ou d'enseignes destinées aux processions, voire d'objets de piété directement destinés aux fidèles : Y. HAJJAR, *À propos d'une main de Sabazios au Louvre*, in *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leyde, 1978 (*EPRO*, 68, I), p. 465-466.

¹⁶ Les mains en bronze, dispersées dans tout l'Empire romain et furent parfois trouvées dans des contextes archéologiques des I^{er}-II^e siècles ap. J.-C.; elles furent rassemblées et publiées par Chr. BLINCKENBERG, *Archaeologische Studien*, Leipzig, 1904, p. 66-128, qui rattacha ces mains au culte de Sabazios. Il interpréta la main divine comme symbole de la puissance du dieu. Deux d'entre elles proviennent d'Asie Mineure : la main d'Attaleia de Pamphylie (= *CCIS*, I, n° 3) et la main de Caesarea de Cappadoce (*ibid.*, n° 4). Cette rareté, en territoire micrasiatique, est étonnante et contraste avec l'abondance des inscriptions. Faut-il y voir des objets culturels destinés à l'étranger, à une utilisation dans des sanctuaires privés alors qu'en Anatolie, ces cultes auraient bénéficié d'une reconnaissance, d'une officialité et d'autres moyens d'expression iconographique, ayant peut-être moins bien résisté au temps ?

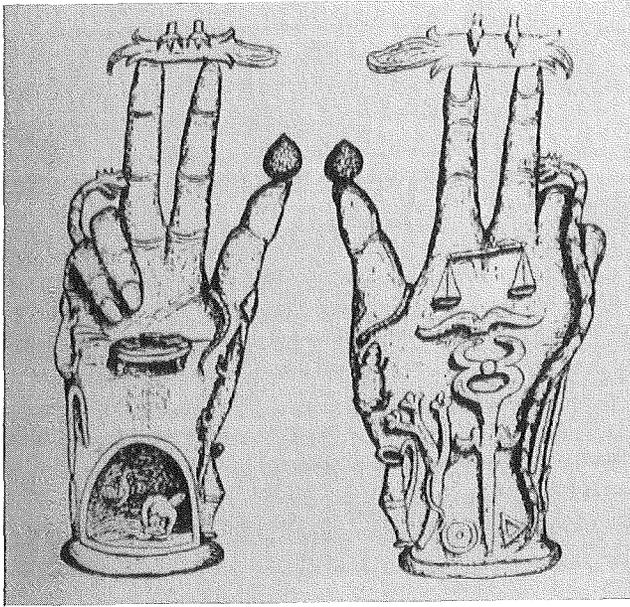


Fig. 1 : Main jadis conservée à Florence [d'après *CCIS*, I, n° 70, pl. LIX].

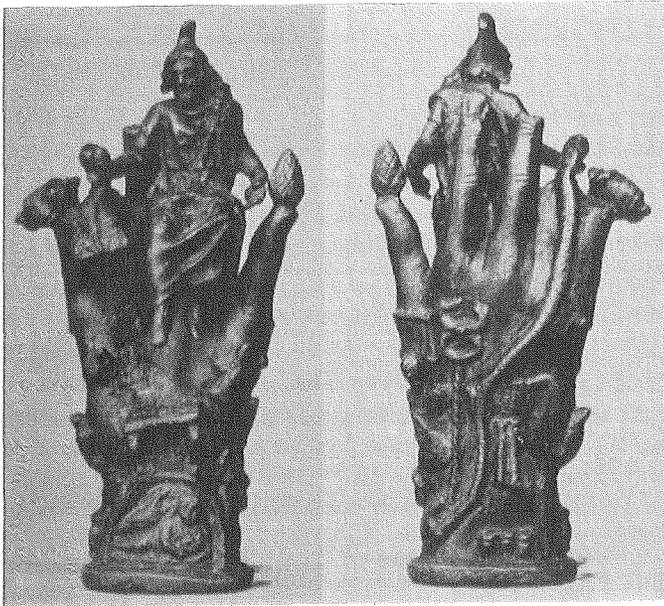


Fig. 2 : Main de Vada Sabatia (Ligurie) [d'après *CCIS*, I, n° 29, pl. XXV].

1. L'imagerie des mains sabaziaques (fig. 1 et 2)

Parmi les éléments constitutifs de la main sabaziaque, il y a toujours un serpent, la plupart du temps représenté comme un serpent à crête¹⁷, voire comme un dragon¹⁸. Les doigts tiennent une pomme de pin tandis que le poignet est orné d'une femme nourrissant un enfant. La scène se déroule au centre d'un antre rocheux, à moins qu'elle ne soit vue de l'intérieur d'une grotte. Un buste de Sabazios ou une statuette du dieu assis sont souvent au nombre des principaux motifs ornementaux de la main; enfin, un élément évoque toujours Hermès : buste du dieu, caducée ou balance. À ceci s'ajoutent différents batraciens parmi lesquels apparaissent souvent la grenouille et la salamandre; on y trouve aussi une plante herbacée, généralement décrite comme du laurier. Un fouet, une échelle ornent parfois le dos de ces mains.

Les diverses composantes ont jusqu'ici été interprétées comme les symboles eschatologiques liés à l'initiation aux mystères de Sabazios¹⁹ sans que l'on propose de lecture cohérente de ces différents symboles. On a toujours évoqué un syncrétisme tardif pour expliquer la diversité des éléments iconographiques tout en présentant Sabazios comme un dieu des mystères²⁰, qualifiant le geste accompli par le dieu de *benedictio latina*²¹. La pomme de pin était alors interprétée comme symbole de la renaissance promise par le dieu à ses initiés et le serpent considéré, sur base d'une contamination avec le serpent d'Asclépios, comme un animal bénéfique assurant prospérité et fécondité²². Le serpent serait, si on prend à la lettre le

¹⁷ Sur la main de Scodra (Illyricum), conservée à Tirana, Musée archéologique, inv. 237 : *ibid.*, n° 52; sur la main du British Museum, inv. 1824.4-41.1 : *ibid.*, n° 75; sur la main jadis conservée à Vienne, aujourd'hui disparue : *ibid.*, n° 95; sur la main de Brixia, conservée au Musée archéologique de Brescia, inv. HR 292 : *ibid.*, n° 30; une crête semble visible sur le dessin de la main disparue de Florence : *ibid.*, n° 70.

¹⁸ Sur une des mains sabaziaques de Pompéi : *CCIS*, I, n° 14.

¹⁹ G. RISTOW, *Zur Eschatologie auf Denkmälern synkretistisch-orientalischer Mysterienkulte in Köln*, in *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte*, 9 (1967-1968), p. 107-111.

²⁰ F. EICHLER, *Signum pantheum*, in *ÖJb*, 39 (1952), p. 21-27.

²¹ BLINCKENBERG, *op. cit.* (n. 16), p. 101; puis E. LOZOVAN, *Sabazios et la benedictio latina*, in *Oikoumene: Studi paleocristiani in onore del concilio Vaticano II*, Catania, 1964, p. 181-191.

²² Pour la signification généralement accordée au serpent, cf. E. KÜSTER, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913. Il semble en effet que la présence du serpent ait permis des rapprochements entre Asclépios et Sabazios : une main sabaziaque provient de l'Asclépieion d'Athènes (*CCIS*, I, n° 5); une dédicace à Sabazios a été trouvée dans l'enceinte du sanctuaire d'Epidaure. Je pense qu'il ne s'agit que d'un rapprochement iconographique tardif, qui a vraisemblablement eu lieu sur base d'une mauvaise compréhension de l'imagerie sabaziaque. Mais il est vrai que le serpent peut avoir un rôle de gardien, notamment de sanctuaires; cf. à ce propos, G.K. BOYCE, *Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines*, in *AJA*, 46 (1942), p. 13-21. Ce serpent-là n'a rien de sabaziaque.

témoignage de Clément d'Alexandrie²³, l'incarnation du dieu. Le bélier a connu également diverses exégèses : Sabazios pourrait être un dieu-bélier²⁴; on a également interprété sa présence sous le pied du dieu comme une image de la mort dont il triompherait²⁵. Figurée seule, la tête évoquerait l'animal sacrificiel sabaziaque²⁶. Enfin, la scène d'allaitement fut lue comme une allusion à la naissance du petit Sabazios (avec Meter Hipta)²⁷, ou de Zagreus (avec Perséphone)²⁸, voire comme une allusion au fait que la main était l'offrande d'une femme en couches²⁹.

L'imagerie des mains pourrait constituer la véritable clé de compréhension de la personnalité et de l'origine de Sabazios parce qu'elle évoque les éléments fondamentaux du mythe d'Illyanka, l'un des grands mythes hittites récités à l'occasion de la grande fête printanière du *purulli*³⁰; la récitation du mythe rendait gloire au dieu de l'Orage d'avoir vaincu le dragon et d'avoir rendu au pays la prospérité³¹. Dans les deux versions, le texte est introduit par

²³ Sur base du témoignage de CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Protr.*, II, 15, 1 s) : Σαβαζίων γοῶν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυομένοις ὁ διὰ κόλπου θεός. Δράκων δέ ἐστιν οἶτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελομένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός; EISELE, *art. cit.* (n. 3), p. 251; P. GORBANOV, *Sur le caractère des monuments figurés de Sabazius. Quelques aspects de son culte*, in *Arch(Sofia)*, 18, 4 (1976), p. 13-19. Je pense que l'assertion de Clément pourrait s'expliquer par le fait qu'il adopte un point de vue réducteur, assimilant le dieu à un serpent qui, en réalité, n'est que l'antagoniste principal du dieu de l'Orage dans le mythe; ceci lui permet d'ironiser sur les croyances des Sabaziastes dont le dieu est un serpent.

²⁴ COOK, *op. cit.* (n. 6), p. 396 sq.

²⁵ GIOVANNA SORGU, *Per la diffusione del culto di Sabazio : testimonianze dalla Sardegna*, Leyde, 1980 (*EPRO*, 86), p. 12.

²⁶ H. SEYRIG, *Quatre cultes de Thasos*, in *BCH*, 51 (1927), p. 215, n. 3.

²⁷ Pour le bélier : *CCIS*, III, p. 26-27;

²⁸ W.O.E. OESTERLEY, *The Cult of Sabazios, a Study in Religious Syncretism*, in S.H. HOOKE (éd.), *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, New York, 1935, p. 142.

²⁹ Entre autres O. JAHN, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, Leipzig, 1855, p. 101; BLINCKENBERG, *op. cit.* (n. 16), p. 61.

³⁰ H. OTTEN, *Illyanka*, in *RIA*, 5 (1976), p. 60-61. Pour la transcription et la traduction du mythe d'Illyanka, je me fonde sur la version qu'en a donnée G. BECKMAN (*The Anatolian Myth of Illyanka*, in *JANES*, 14 [1982], p. 18-20). On trouvera une bibliographie des traductions qui en ont été publiées dans l'ouvrage de Franca PECCHIOLI-DADDI et Anna Maria POLVANI, *La mitologia ittita*, Brescia, 1990, p. 39. Pour les fêtes de printemps, cf. A. ARCHI, *Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite*, in *UF*, 5 (1973), p. 7 sq.; lors des fêtes d'automne, on enfermait dans un *pithos* des grains d'épeautre; on ouvrait ce *pithos* aux fêtes du printemps; on fabriquait un pain à base de l'épeautre récupérée et ce pain était offert aux divinités fêtées. Il faut peut-être considérer les deux jarres de Pompéi comme des éléments de cette tradition qui se serait perpétuée, en faveur de Sabazios cette fois, jusqu'à l'époque républicaine au moins.

³¹ Le thème du combat du dieu contre le dragon fut largement utilisé dans les mythes et récits orientaux puisque c'est encore c'est encore lui qui réapparaît dans l'Ancien Testament, en mettant aux prises Leviathan et Yahweh : J. DALY, *God's conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge, 1985.

le prêtre « oint » du dieu de l'Orage. Il est là comme témoin de l'affrontement du plus grand des dieux du panthéon, le dieu de l'Orage, et d'une puissance maléfique incarnée par un dragon³², parfois caractérisé comme tel, parfois appelé serpent³³. Ce mythe est connu dans deux versions aux schémas similaires³⁴ : une première lutte a vu la victoire du dragon, le grand dieu amoindri et, par conséquent, son abandon par les autres dieux³⁵. Avec l'aide d'un intervenant extérieur (mortel), il recouvre son intégrité et triomphe définitivement du dragon. Retenant captive l'eau souterraine, le dragon incarne une force nuisible; par sa victoire, le dieu de l'Orage, maître des eaux célestes, rétablit l'équilibre cosmique en libérant les eaux terrestres et en assurant la fertilité et la croissance du pays³⁶.

Dans la plus ancienne des deux versions³⁷, le dragon est nettement caractérisé comme un monstre vivant dans un trou souterrain, humide (*battessar*)³⁸, mais il n'en reste pas moins un monstre chthonien (à la différence du prodige marin de la seconde version). Il s'inscrit dans la tradition des créatures hurrito-hittites tels Hédammu et Ullikummi : comme eux, il est monstrueux, stupide et gourmand³⁹. Au terme de la première bataille qui se conclut par la victoire du serpent, le grand dieu est abandonné de tous, sauf de sa fille Inara. Celle-ci s'allie à un mortel, Hupasiya, pour organiser un

³² Le dragon, seigneur de l'eau profonde, qu'elle soit souterraine (comme dans la première version du mythe) ou marine (comme dans la seconde version), incarne une force négative : PECCHIOI-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 48; N. WYATT, *Who killed the Dragon?*, in *Aula Orientalis*, 5 (1987), p. 187-198.

³³ Le nom même d'Iluyanka signifie « dragon, serpent » : J. PUHVEL, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin, 1984, p. 358-359; cité par PECCHIOI-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 40, n. 11.

³⁴ W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, p. 7-10.

³⁵ CH. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia*, Londres, 1994, p. 195.

³⁶ Mac Queen interprète le combat comme la lutte de deux forces : la force qui fournit l'eau (le dieu de l'Orage) et la force qui en prive les hommes (Iluyanka) : c'est la projection au plan divin de la lutte entre la vie et la mort, la disette et l'abondance : J.G. MAC QUEEN, *Hittian Mythology and Hittite Monarchy*, in *AS*, 9 (1959), p. 175; et plus récemment Hilary J. DEIGHTON, *The "Weather-God" in Hittite Anatolia*, Oxford, 1982 (*BAR International Series*, 143), p. 65 sq.

³⁷ Cette version fut vraisemblablement mise par écrit entre les XIII^e et XII^e s. av. J.-C. et est topographiquement située aux alentours de la ville de Nerik, sur le fleuve Halys.

³⁸ Il désigne le repère d'Iluyanka (KUB XVII, 5, i, 6, 13); pour J. PUHVEL, *battessar* désigne un simple trou, une caverne : *Hittite Etymological Dictionary*, III, 1991, p. 252; pour Forrer, c'est la tanière d'un crapaud ou d'une grenouille : E. FORRER, *Die Griechen in den Boghazkoi-Inschriften*, in P. KRETSCHMER (éd.), *Kleinasiatische Forschungen I*, Weimar, 1929², p. 310. Pour Mac Queen, un *battessar* est plus qu'un simple trou, c'est un trou d'où sort la rivière, une source d'eau souterraine qui pouvait facilement être considérée comme une entrée pour le monde souterrain (Enfers) : J.G. MAC QUEEN, *Hittian Mythology and Hittite Monarchy*, in *AS*, 9 (1959), p. 175, n. 15.

³⁹ PECCHIOI-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 42.

banquet afin d'inciter le serpent à sortir de son trou. Le serpent y vient, accompagné de sa famille. Quand Inara et Hupasiya l'ont saoulé avec du vin, du *marnuwan* et du *walbi*⁴⁰ et que le serpent n'est plus capable de retourner dans son trou, Hupasiya l'attrape avec une corde (ou un fouet, selon certaines traductions)⁴¹. Alors seulement le dieu de l'Orage tue son adversaire. Mais le mythe comporte aussi un développement relatif aux liens unissant la déesse Inara au mortel Hupasiya. Celui-ci a entretenu des relations sexuelles avec la déesse⁴²; elle l'a installé dans une maison construite sur le rocher, mais l'amant se voit interdire de regarder par la fenêtre au risque d'éprouver de la nostalgie à la vue de sa femme et de ses enfants. Vient le jour où, profitant d'une absence de la déesse, Hupasiya transgresse l'ordre divin; souffrant de nostalgie, il demande à la déesse de pouvoir retourner chez lui. Celle-ci se venge⁴³, mais les lacunes du texte ne permettent pas de savoir si la déesse tue Hupasiya.

⁴⁰ *Marnuwan* et *walbi* sont des variétés de boissons fortes utilisées dans les rituels : PECCHIOLI-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 50, n. 12; elles furent précisément utilisées dans ce que l'on identifie aux bras de libation : G. FRANTZ-SZABÓ, *Libation*, in *RLA*, 7 (1987), p. 6. La main sabazienne pourrait d'ailleurs, elle aussi, être l'héritière des bras de libation tels qu'en livrèrent de nombreux sites micrasiatiques : Ces objets en terre cuite en forme de bras se composent d'un tuyau surmonté d'une main qui, des doigts écartés tient une coupe; le poignet est entouré d'un bracelet; ces objets apparaissent entre le xiv^e et le xiii^e siècle, copièrent peut-être des modèles en métal. L'usage exact de ces objets n'est pas connu : Ch. KEPINSKI, *Libationarm*, in *RLA*, 7 (1987), p. 12-14 (encensoir, récipient de libation ?), mais ils furent vraisemblablement utilisés dans des rituels religieux : J.-C. COURTOIS, *Bras de libation en Anatolie et à Chypre*, in *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à E. Laroche*, Paris, 1979, p. 85-95; K. BITTEL, *Armformige Libationgefäße*, in *Bogazköy III, Funde aus den Grabungen 1952-1955*, Berlin, 1957, p. 37-38. Il pourrait donc y avoir une forme de continuité, non seulement en Anatolie, mais à Chypre également puisque l'île a connu un culte de Sabazios : E.N. LANE, *Sabazius-artifacts from Cyprus*, in *RDAC* (1986), p. 199-201 et A. ANASTASIADIS, *Κυβέλη και Σαβάζιος. Δύο φρυγικές θεότητες στην Κύπρο*, in *RDAC* (1995), p. 229-235.

⁴¹ Il s'agit ici encore de l'une des formes de la *mētis* dont M. Detienne et J.-P. Vernant avaient déjà souligné les nombreuses manifestations dans le combat opposant Zeus à Typhée : M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des Grecs*, Paris, 1974, p. 114 sq.

⁴² Ces épisodes ont donné lieu à diverses interprétations : V. Haas a vu dans l'accouplement d'Hupasiya à Inara un mariage sacré (V. HAAS, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mayence, 1982, p. 45), interprétation contre laquelle a réagi H.A. Hoffner; celui-ci hésite aussi à considérer qu'Hupasiya est tué par la déesse : H.A. HOFFNER, *Hittite Myths*, Atlanta, 1990, p. 11.

⁴³ La mort éventuelle de Hupasiya aurait des implications dans le monde terrestre et dans l'organisation de la royauté; après la mort de son bien-aimé, Inara confie sa maison au roi. Elle lui attribue aussi le contrôle des eaux souterraines jadis soumises au dragon : c'est en souvenir de cette double « passation de pouvoir » qu'aurait été instauré le *purulli*. La maison construite sur le roc est l'un des symboles de l'idéologie royale hittite : PECCHIOLI-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 41-43.

Dans la seconde version dont l'histoire se déroule au bord de la mer, le récit commence avec la victoire du serpent; celui-ci a volé au dieu de l'Orage ses yeux et son cœur. Il s'unit à une mortelle, conçoit un fils; plus tard, le dieu de l'Orage marie son fils à la fille du serpent, ruse qui va lui permettre de retrouver ses viscères volés puisqu'il demande à son fils de récupérer son cœur et ses yeux dans la maison du dragon, son beau-père.

V. Haas⁴⁴ a tenté de montrer que les deux versions du récit pouvaient se lire en filigrane du mythe de Jason et Médée. Il a voulu voir dans les deux protagonistes les anciennes figures hittites Inara et Hupasiya et a montré comment des éléments de la plus récente des deux versions du mythe s'y trouvaient transposés : Jason devenait ainsi le doublet du fils mortel du dieu l'Orage, celui qui va affronter le dragon pour récupérer la toison d'Or, celle-ci devant être interprétée comme la transposition mythique des organes volés. Par ailleurs, c'est aussi la seconde version du mythe d'Illuyanka qui a servi de trame au mythe de Zeus contre Typhée⁴⁵. Quant aux mains sabaziaques, c'est essentiellement grâce à la première version du mythe d'Illuyanka que je tenterai d'établir des parallèles.

Le geste « bénisseur » doit être pris au premier degré comme un geste de domination⁴⁶ et non comme le geste de l'orateur⁴⁷, ni comme un geste de protection⁴⁸. Dans le monde anatolien ancien, les dieux sont souvent figurés main levée menaçant l'ennemi⁴⁹ ou dressée en signe d'autorité : l'association des deux gestes accomplis par Sabazios se trouve figurée sur plusieurs sceaux-cylindres montrant le dieu de l'Orage, bras levé, pied posé sur des montagnes ou pied soumettant un taureau⁵⁰. Sabazios affirme par son geste sa domination des puissances maléfiques et l'autorité acquise sur le monde

⁴⁴ V. HAAS, *Jasons Raub des Goldenen Vliesses im Lichte hethitischer Quellen*, in *UF*, 7 (1975), p. 227-233.

⁴⁵ F. VIAN, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 17-37.

⁴⁶ C. SITTL, *Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1890, p. 50 sq.; l'hypothèse a déjà été suggérée par HAJJAR, *art. cit.* (n. 15), p. 470.

⁴⁷ H.P. L'ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World: The Gesture of Power. Cosmocrator's Sign*, Oslo, 1953, p. 187, qui interprète ce geste comme celui de l'orateur ou de l'acteur.

⁴⁸ BLINCKENBERG, *op. cit.* (n. 16), p. 101.

⁴⁹ Statuettes en bronze de dieux figurés debout, main droite levée en signe d'autorité : dieu de Konya, 1400 av. J.-C. (Tübingen, Université, Institut für Vor- und Frühgeschichte) : K. BITTEL, *Die Hittiter*, Munich, 1976, p. 147, n° 147; le dieu de Dövklek, 1500 av. J.-C. (Ankara, Musée Archéologique) : *ibid.*, p. 148, n° 149.

⁵⁰ Cylindre de la coll. Tyszkiewicz : *ibid.*, p. 148, n° 150-152; pour l'étude des représentations du dieu de l'Orage debout sur les montagnes ou sur un taureau : M. DIJKSTRA, *The Weather-God on Two Mountains*, in *UF*, 23 (1991), p. 127 sq. Sabazios est parfois figuré assis, trônant; ici encore, il existe des parallèles anatoliens montrant le dieu de l'orage trônant devant un adorant. C'est le cas du relief d'Alaca Höyük; cf. BITTEL, *Die Hittiter*, *cit.* (n. 49), p. 195, fig. 221.

après un triomphe incontesté. Par ailleurs, signalons que Sabazios figuré sous les traits d'un oriental barbu se place à nouveau directement dans la continuité iconographique des dieux anatoliens, qui étaient toujours pourvus d'une barbe.

Rien n'indique que le serpent des mains sabaziaques soit un serpent bénéfique, qu'il soit le symbole du dieu. Ce serpent à crête, parfois représenté avec les attributs d'un vrai dragon, c'est Illuyanka; Hermès et son fouet ou sa corde, le dieu des nœuds et des cordages, ce pourrait être Hupasiya qui jadis encorda le dragon⁵¹. Un mortel auxiliaire des dieux apparaît souvent dans les mythes proche-orientaux⁵², rôle que remplirait auprès de Zeus un dieu ami des hommes tel Hermès. Grenouille, salamandre, crapaud sont tout simplement les monstres (descendance ou acolytes du dragon) hantant les profondeurs abyssales⁵³ et non les symboles d'une hypothétique fertilité⁵⁴, pas plus qu'ils n'ont ici de fonction apotropaïque⁵⁵. Enfin, les mains sabaziaques comportent de nombreux récipients, canthares, cratères⁵⁶, mais aussi des pains, parfois posés sur une table d'offrande. Plusieurs rituels font des pains l'offrande par excellence⁵⁷; dans le cas présent, ils évoquent le festin et aussi indirectement la machination d'Inara pour faire sortir le serpent de son repaire. Les instruments de musique (cymbales, *tympanon*, lyre) qui, par la suite, deviendront si évocateurs des rites religieux orientaux, apparaissent à plusieurs reprises comme un des moyens dont les dieux hurrito-hittites se

⁵¹ Pour la comparaison des termes décrivant le ligotage d'Illuyanka par Hupasiya et les coups portés, au moyen d'un fouet, par Zeus à Typhée : C. WATKINS, *Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhôeus*, in *CRAI* (1992), p. 319 sq.

⁵² PENGLASE, *op. cit.* (n. 35), p. 194-195.

⁵³ On retrouve la grenouille et la salamandre, peuplant les milieux humides et froids, comme compagnons du monstre Hédammu : HAAS, *op. cit.* (n. 42), p. 121.

⁵⁴ La grenouille et le crapaud ont pu, en raison de leur fécondité, symboliser la vie que l'on souhaitait aux morts; d'où la présence dans les tombes de représentations en terre cuite de batraciens. Cependant, ils peuvent aussi être « démonisés » : R. LULLIES, BATPAXOI, in *TEΩPIA. Festschrift für W.-H. Schubhardt*, Baden-Baden, 1960, p. 145 sq. Ces animaux furent également considérés comme les symboles de l'initiation aux mystères de Sabazios : H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin-Leipzig, 1930, p. 112.

⁵⁵ BLINCKENBERG, *op. cit.* (n. 16), p. 108.

⁵⁶ Les récipients destinés à contenir des boissons enivrantes sont des éléments importants dans la religion hittite : l'âme du dieu pouvait s'y mêler à son contenu : R. LEBRUN, *Les Hittites et le sacré*, in J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions I*, Louvain-la-Neuve, 1978, p. 185-187.

⁵⁷ H.A. HOFFNER, *Alimenta Hethæorum*, New Haven, 1974, p. 215; les rituels d'offrande prescrivaient que ces miches soient brisées et posées sur la table d'offrande avant d'être offertes à la divinité; pour l'offrande, voir J. KLINGER, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht (= Studien zu den Boğazköy-Texten, 37)*, Wiesbaden, 1996, p. 730 sq.

servaient pour enchanter un monstre⁵⁸. Le mythe d'Illuyanka ne fait pas explicitement référence à la musique, mais on devine que le banquet organisé par Hupasiya et sa comparse divine y fera largement appel pour mieux séduire le monstre souterrain. La « mère à l'enfant » figurant sur le poignet pourrait être la vision de Hupasiya qui, depuis la maison troglodyte, voit sa femme et ses enfants⁵⁹. Enfin, le foudre surmonté de l'aigle posé sur les doigts tendus de certaines mains sont bien sûr les attributs de Zeus, mais ils sont aussi ceux du dieu de l'Orage anatolien. C'est le « foudre-flamme » tenu par le dieu de l'Orage sur les sceaux cappadociens qui symbolise son pouvoir, mais aussi la fertilité rendue à la terre⁶⁰.

Les vases « à mystères » de Pompéi, qui furent mis au jour en milieu culturel⁶¹, constituent des équivalents simplifiés des mains sabaziaques (fig. 3) : il s'agit de cratères vers les lèvres desquels grimpent serpent et batraciens; de mêmes pains voisinent avec des grappes de raisin évocatrices des boissons enivrantes. La même échelle que celle qui figure parfois sur les mains est déjà là : sa présence s'explique par la volonté de suggérer la remontée du dragon depuis les entrailles souterraines vers le banquet qui l'attend à la surface de la terre. Or mains sabaziaques et vases « à mystères » s'accordent à montrer les divers animaux en position ascensionnelle; à Pompéi, on relève même un jeu d'images supplémentaire dans la mesure où les animaux se dirigent vers l'orifice du vase comme pour y laper. On notera aussi que la seule représentation d'échelle qui puisse être mise en parallèle figure sur une scène d'Alaca Höyük⁶²; cette image fut rapprochée d'un texte

⁵⁸ Le thème de l'enchantement du monstre par la musique apparaît dans les mythes hourrito-hittites d'Ullikummi et de Hédammu et réapparaît dans le mythe de Zeus et de Typhée : A. BERNABÉ, *Un mito etiológico anatolo sobre el Tauro en Nonno*, in *Aula Orientalis*, 6 (1988), p. 5-10; pour l'importance de la musique dans les fêtes religieuses chez les Hittites : KLINGER, *op. cit.* (n. 57), p. 727-729 et p. 740 sq.

⁵⁹ Sur plusieurs de ces scènes, mais cependant pas de façon systématique, un corbeau est figuré à côté de la mère allaitante. Or, pour autant qu'il s'agisse effectivement d'un corbeau, cette image pourrait bien être la façon « grecque » de traduire l'abandon et la ruine dans lesquels Hupasiya a laissé sa famille terrestre, image à laquelle ferait écho le proverbe cité par THÉOGNIS, 833 Bergk : πάντα τάδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ.

⁶⁰ A. VANEL, *L'iconographie du dieu de l'Orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VII^e siècle avant J.-C.*, Paris, 1965, p. 165 sq.

⁶¹ CCIS, I, n° 15 bis a et b; O. ELIA, *Vasi magici e mani pantee a Pompei*, in *RendNapoli*, 35 (1960), p. 7-9; B. AMADIO, *Regio II, insula 1*, in *RivStPompeiiani*, 2 (1988), p. 194; pour les découvertes sabaziaques de Pompéi, voir aussi l'article de R. TURCAN, *Sabazios à Pompéi*, in *Ercolano 1738-1988. 250 anni di ricerca archeologica*, Rome, 1993, p. 499-512, que je n'ai pas eu l'occasion de consulter.

⁶² BITTEL, *Die Hittiter*, *cit.* (n. 49), p. 193, fig. 218; pour les diverses lectures proposées des deux personnages, tantôt acrobates, tantôt nains, voire maçons ou sculpteurs, on consultera l'article d'A. ÜNAL, *The Textual Illustration of the "Jester Scene"*, in *AS*, 44 (1994), p. 214-218, qui donne la bibliographie relative à ces reliefs d'andésite. Cependant, comme l'a montré O.R. GURNEY, le sens de « la scène à l'échelle » reste obscur : *The Ladder-Men at Alaca Höyük*, in *AS*, 44 (1994), p. 219-220.

relatant les fêtes en l'honneur de Tetešhapi, mais le culte de cette déesse aurait aussi des liens avec la fête du *purulli* et le mythe d'Illuyanka⁶³.

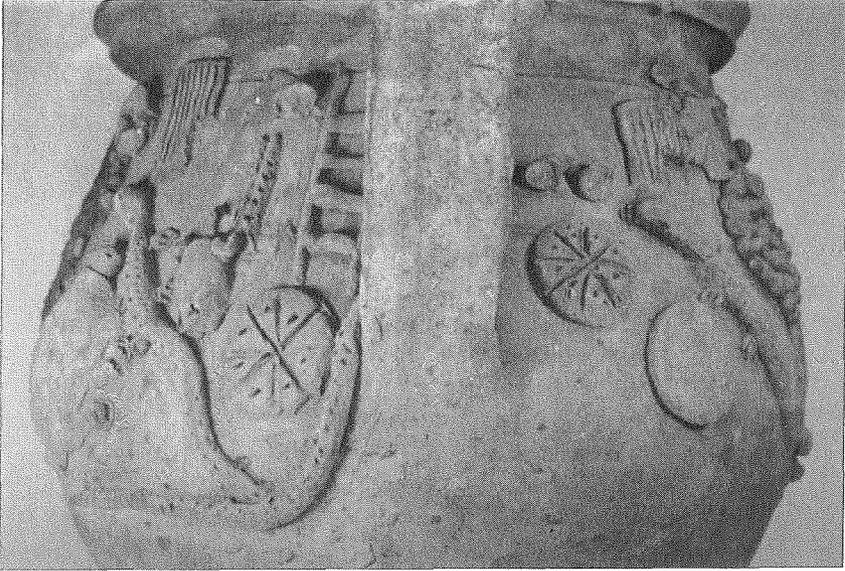


Fig. 3 : Vase de Pompéi [d'après *CCIS*, I, n° 15 bis a, pl. XIII].

La pomme de pin n'apparaît pas comme telle dans les parties conservées du mythe d'Illuyanka; mais je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'une contamination avec l'imagerie dionysiaque⁶⁴. Le pin et son fruit ont pu jouir d'une symbolique autonome, indépendante du succès que lui conférera le dionysisme. Les mythes hittites font référence à un arbre toujours vert appelé arbre-*eya*, dans lequel on peut voir un conifère; cet arbre est associé au carquois en peau de bélien dans le mythe de la disparition de Télépino : il s'agit de symboles de fécondité et de fertilité retrouvées⁶⁵.

Significatif est encore le rapprochement possible entre le mythe d'Illuyanka et le chant XIII des *Dionysiaques* : Nonnos⁶⁶ explique le nom de Statala (Satala, actuelle Adala), localité d'où proviennent des dédicaces à Sabazios, par le mythe de Zeus et Typhée. Ce serait là que le prêtre du temple de Zeus lydien « odorant d'encens » aurait arrêté le dragon avec les mots :

⁶³ ÜNAL, *art. cit.* (n. 62), p. 209.

⁶⁴ HAJJAR, *art. cit.* (n. 15), p. 461, n. 35.

⁶⁵ HOFFNER, *Hittite Myths, cit.* (n. 42) p. 17 et p. 83. L'arbre-*eya* est, chez les Hittites, un symbole religieux. Il était aussi planté devant la maison des gens exemptés d'obligations publiques.

⁶⁶ NONNOS, *Dion.*, XIII, 474 sq.

« Arrête-toi, malheureux » (Στῆθι τάλαν)⁶⁷. Typhon se serait alors brusquement arrêté : ce prêtre « bouche d'or » dont la parole seule parvient à paralyser le dragon, ce prêtre qui a abandonné son temple tout parfumé d'encens, se superpose presque parfaitement à Kella⁶⁸, le prêtre « oint » du dieu de l'Orage de Nerik, témoin privilégié de la lutte entre le dieu de l'Orage et Illuyanka.

Des éléments iconographiques restent pourtant inexplicables, résistant à toute tentative de lecture. Parmi ceux-ci, je mentionnerai les abeilles⁶⁹, mouches⁷⁰ ou récipients qui ornent certaines des mains. Les mêmes incertitudes pèsent sur l'interprétation des objets plats ou arrondis parfois posés sur les doigts, et la plante herbacée qui s'y trouve figurée peut-être interprétée de plusieurs façons : symbole de la fertilité terrestre manifestée à travers les plantes, ou herbe *balis* (plante de Baal appelée aussi herbe de Zeus) qui ressuscite le héros lydien Masdnès⁷¹. La présence, sur certaines mains ou plaques votives, de symboles astraux ainsi que la représentation presque systématique d'une tête de bélier a été expliquée, de façon convaincante, comme l'influence de conceptions astrologiques⁷².

Dans l'ensemble, l'imagerie primitive des mains et des vases est cohérente parce qu'elle procède d'un mythe connu, important, appartenant au patri-

⁶⁷ L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure*, Paris, 1962², p. 298; ID., *Nonnos et les monnaies d'Akmonia*, in *JS* (1975), p. 169; P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques*, Clermont-Ferrand, 1991, p. 105. Chuvin souligne que ces toponymes, dont Statala, n'ont d'importance que sur le plan du mythe. C'est précisément parce que ces localités jouent un rôle-clé dans les plus anciennes versions du mythe que Nonnos suit ici fidèlement sa source, vraisemblablement Pisandre de Laranda, qui fut son modèle pour les épisodes typhoniens : *ibid.*, p. 319.

⁶⁸ Par ailleurs, le prêtre « oint » est un type de sacerdoce particulier réservé au culte de la divinité centrale du panthéon hattico-hittite de l'Anatolie centro-septentrionale : PECCHIOLO-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 49, n. 3.

⁶⁹ M.J. Vermaseren reste prudent quant à l'identification d'abeilles sur les mains sabaziaques : *CCIS*, I, *index*, s.v. *bee*. Dans le mythe de la disparition de Télépinu, l'abeille est l'envoyée du dieu de l'Orage, celle qui retrouve le fils disparu : V. HAAS, *Leopard und Beine im Kulte „hetbitischer“ Göttinnen*, in *UF*, 13 (1981), p. 113; HOFFNER, *Hittite Myths*, *cit.* (n. 42), p. 29. Elle est aussi la messagère de la déesse de la sagesse, Hannaḫanna : H. OTTEN, *Hannaḫanna*, in *RLA*, 3 (1973), p. 108; Galina KELLERMAN, *La déesse Hannaḫanna : son image et sa place dans les mythes anatoliens*, in *Hetbitica*, 7 (1987), p. 109-147. Hannaḫanna joue un rôle déterminant dans les mythes impliquant Inara : PECCHIOLO-DADDI, POLVANI, *op. cit.* (n. 30), p. 178.

⁷⁰ Y. Hajjar interprète ces insectes comme des mouches : HAJJAR, *art. cit.* (n. 15), p. 458 et n. 12.

⁷¹ Passait pour être détenue par les serpents : CHUVIN, *op. cit.* (n. 67), p. 106 sq.; déjà mentionnée par PLINE, *H.N.*, XIX, 174; correspondrait peut-être au chanvre : G.M.A. HANFMANN, *Lydiaka*, in *HSPb*, 63 (1958), p. 68 sq.; repris par H. HERTER, *Von Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza: Tylon und andere Auferweckte*, in *RbM*, 108 (1965), p. 189-212.

⁷² W. FAUTH, *Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum*, in *Anatolica*, 6 (1977-1978), p. 130 sq.

moine anatolien⁷³. Ceci n'empêche évidemment pas qu'avec le temps et dans certaines régions, des phénomènes d'agglutination, de superposition et de syncrétisme aient eu lieu entre Sabazios et des divinités culturellement ou iconographiquement proches⁷⁴. Ainsi, les mains témoignent aussi d'états différents de l'évolution de ce culte. Par ailleurs, au cours du temps, des éléments ont pu se vider de leur signification intrinsèque et évoluer indépendamment de l'ensemble dont ils faisaient partie intégrante.

L'iconographie de Sabazios constituerait donc l'écho presque intégral de la première version du mythe d'Illyanka moyennant toutefois une adaptation partielle à l'imagerie grecque. Ceci modifie sensiblement ce que l'on pensait de la personnalité de Sabazios : c'est avant tout l'héritier du dieu de l'Orage. C'est primitivement un dieu gardien des eaux terrestres, dieu qui par sa lutte victorieuse contre un dragon maléfique, détenteur des eaux souterraines, restaure l'équilibre sur terre, permettant ainsi la vie et la croissance. Étant donné que les différentes variantes du nom de Sabazios attestées en Asie Mineure proviennent d'une zone de peuplement louvite et que le dialecte louvite fut très largement répandu en Anatolie hittite⁷⁵, des rapprochements peuvent être tentés entre le nom du dieu et le thème louvite **sawa-* ou **sawat-*⁷⁶.

⁷³ Pour la notion de « patrimoine (mythique) anatolien », je renvoie le lecteur aux observations faites par KELLERMAN, *art. cit.* (n. 69), p. 109-111, pour qui il n'est pas envisageable de distinguer les mythes de peuples anatoliens différents (Louvites, Hittites, Hattis, Palaïtes), comme il est impossible d'établir la provenance de chacun de ces mythes. La conclusion de Kellerman est que, dans plusieurs centres d'Anatolie, des populations différentes cohabitaient, entretenant entre elles des échanges intenses et s'influençant mutuellement.

⁷⁴ Le cas le plus intéressant de rapprochement culturel est visible dans les attestations d'un culte à Sabaoth, particulièrement en Lydie et Phrygie, là où des communautés juives avaient été installées par les Séleucides. La ressemblance des noms des deux divinités a donné lieu à des emprunts mutuels : CUMONT, *art. cit.* (n. 1), p. 64 sq.; voir aussi ID., *Les religions orientales*, cit. (n. 1), p. 60-62. La proximité des noms a aussi donné lieu à des confusions attestées chez VALÈRE MAXIME, I, 3, 2; cf. E.N. LANE, *Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-Examination*, in *JRS*, 69 (1979), p. 35-38.

⁷⁵ Le louvite est la langue qui aurait le mieux survécu à la chute politique des Hittites et aurait continué à être la langue d'une population illettrée : E. LAROCHE, *Luwier, luwisch, lu(w)iya*, in *RIA*, 7 (1982), p. 183.

⁷⁶ Le Professeur R. Lebrun, qui me suggère ces rapprochements, observe que le thème **sawa* apparaît dans le terme *sawatar* : « corne », d'où « corne à boire ». PERDRIZET, *art. cit.* (n. 2), p. 475, n. 4, relève l'existence d'un toponyme lycanien vraisemblablement formé sur la même racine, attesté sous la forme Σαβάτρα, chez HIÉROCLÈS, 676; Σοάτρα chez STRABON, XII, 6, Σαύατρα chez PTOLÉMÉE, V, 4, 12.

2. Les inscriptions

Les plus anciennes inscriptions proviennent d'Asie Mineure; le décret de Sardes⁷⁷ qui interdit aux sectateurs de Mâ, d'Agdistis et de Sabazios la participation au culte de Zeus *Baradatès* est daté de la conquête perse (vers 365)⁷⁸. L'introduction officielle de Sabazios dans le temple d'Athéna *Niképhoros* à Pergame est consignée dans une lettre datée de 135-134⁷⁹; Attale III y nomme prêtre de Sabazios son cousin Athenaios qui officiait déjà au service de Dionysos *Kathégèmon*. On sait par l'inscription de Tlos que le culte jouissait, là aussi, d'un statut officiel en 100 avant J.-C.⁸⁰. Hormis ces inscriptions, les documents épigraphiques se concentrent dans l'Ouest et le Sud-Ouest de l'Asie Mineure ainsi qu'en Phrygie⁸¹. Or, tout récemment encore, on a démontré que d'importants phénomènes de continuités linguis-

⁷⁷ Sh.E. JOHNSON, *A Sabazios Inscription from Sardis*, in *Essays in Memory of E.R. Goodenough*, 1967, p. 542-550; *CCIS*, II, p. 13, n° 30.

⁷⁸ Sous Artaxerxès; *CCIS*, II, n° 31. Récemment F. Gschnitzer a proposé de voir dans le culte à Zeus *Baradatès*, un témoignage de piété filiale. Zeus *Baradatès* serait le dieu de Baradata, père de Droaphernès, l'auteur de l'édit. Droaphernès manifesterait ainsi de la piété vis-à-vis du dieu honoré par son père et par sa famille. Cette pratique s'inscrirait alors dans une tradition de nomades orientaux qui honorent les dieux de leurs ancêtres : F. GSCHNITZER, *Eine persische Kultstiftung in Sardeis und die „Sippengötter“ Vorderasiens*, in W. MEID, Helga TRENKWALDER (éds), *Im Bannkreis des alten Orients. K. Oberhuber 70*, Innsbruck, 1986, p. 45 sq.

⁷⁹ *CCIS*, II, n° 27 (= M. FRÄNKEL, *IvP*, n° 248); E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg, 1940, p. 90-91; Esther HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca-Londres, 1971², p. 190 et p. 441.

⁸⁰ *CCIS*, II, n° 44 a. Le prêtre de Sabazios est prêtre à vie *πρὸ πόλεως*.

⁸¹ **Arykanda** : *IK, Arykanda*, 93, pl. 15. **Téos** : *CCIS*, II, p. 12-13, n° 28. **Ephèse** : *IK, Ephesos*, IV, p. 141-142, n° 1242 (= *CCIS*, II, p. 13, n° 29). **Dakibyza** : *IK, Kalchedon*, 103 (= *CCIS*, II, p. 10, n° 23). **İsakçilar** : *TAM*, IV, 1, 60 (= *CCIS*, II, p. 9, n° 22). **Karamanlı** : *TAM*, IV, 1, 59 (= *CCIS*, II, p. 9, n° 21). **Keskin** : *IK, Iznik*, II, 1, 1127 (= *CCIS*, II, p. 11, n° 24). **Pergame** : *CCIS*, II, p. 12, n° 26 et E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg, 1940, p. 269-272. **Blaudos** : *CCIS*, II, p. 11, n° 25. **Mylasa** : *IK, Mylasa*, 330 (= *CCIS*, III, p. 42-43). **Marlakko**, actuelle Avdan, près de Dorylées : 1) *SEG*, 38 (1988), n° 1307; P. FREI, *Phrygische Toponyme*, in *EA*, 11 (1988), p. 19, n° 9 N; 2) *MAMA*, V, 157; *SEG*, 38 (1988), n° 1306; FREI, *ibid.*, p. 19, n° 8; 3) *SEG*, 38 (1988), 1308; FREI, *ibid.*, p. 22, n° 10 N; Susan G. COLE, *Dionysiac Mysteries in Phrygia in the Imperial Period*, in *EA*, 17 (1991), p. 48. **Ağlanköy** : *CCIS*, II, p. 20, n° 44. **Satala**, actuelle Adala : 1) *TAM*, V, 593 (= *CCIS*, II, p. 15, n° 34); 2) *TAM*, V, 594 (= *CCIS*, II, p. 14, n° 32). **Maconia**, Menye moderne : 1) *TAM*, V, 538 (= *CCIS*, II, p. 16, n° 39); 2) *TAM*, V, 539 (= *CCIS*, II, p. 16-17, n° 38). **Iaza** : *TAM*, V, 459 (= *CCIS*, II, p. 15-16, n° 36); G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, in *EA*, 22 (1994), p. 58, n° 49. **Saittai**, actuelle Sidas Kale : *TAM*, V, 145 (= *CCIS*, II, p. 15, n° 35). Trois inscriptions à **Kula** : 1) *TAM*, V, 592 (= *CCIS*, II, p. 14-15, n° 33); 2) *TAM*, V, 264 (= *CCIS*, II, p. 17, n° 40); 3) PETZL, *ibid.*, p. 58-59, n° 50 (= *CCIS*, II, p. 18, n° 41). Trois inscriptions à **Collyda**, actuelle Gölde : 1) *TAM*, V, 352 (= *CCIS*, II, p. 16, n° 37); 2) *TAM*, V, 356 (= *CCIS*, II, p. 16, n° 37 a); 3) *TAM*, V, 357 (= *CCIS*, II, p. 16, n° 37 b). **Philadelphia-Alaçehir** : *CCIS*, II, p. 18, n° 42.

tiques et religieuses avaient eu lieu dans ces régions, depuis l'époque hittite⁸². Une inscription lycienne vient d'Arykanda; l'Ionie a fourni les inscriptions de Téos et d'Éphèse. En Bithynie, les localités ayant fourni de la documentation sont Dakibyza, İşakçılar, Karamanlı et Keskin près de Nicée; en Mysie, Pergame et Blaudos. Mylasa en Carie a livré une seule inscription tandis que deux sites phrygiens ont livré quelques dédicaces (Marlakko, dans les environs de Dorylées; Ađlanköy, près de Cibyra). Plusieurs inscriptions proviennent de Lydie et se concentrent surtout en Katakékaumène (Satala, Mæonia, Iaza, Saïttai, Kula, Collyda, Philadelphia). Au total, il s'agit de 28 inscriptions qui placent l'Asie Mineure largement en tête devant les autres provinces⁸³.

Comme pour Artémis Anaïtis honorée sur des stèles de même provenance, la formulation des dédicaces sabaziaques micrasiatiques laisse pressentir que la divinité exigeait de ses fidèles une dévotion différente de celle que requéraient les Olympiens⁸⁴. En effet, l'utilisation de mêmes formules et d'épithètes identiques à l'adresse de Sabazios semble être de rigueur, et ce quels que soient l'origine et le statut des dédicants⁸⁵. Dans les prières hittites, le dieu de l'Orage est qualifié très fréquemment de « maître », « mon maître »⁸⁶, épithète à laquelle pourrait correspondre le κύριος qui désigne si souvent Sabazios dans les inscriptions⁸⁷. Cette expression implique une notion de possession et d'autorité contrastant avec l'attitude des dieux grecs, mais s'inscrivant davantage dans la ligne de la dévotion orientale⁸⁸.

⁸² M. FORLANINI, *Un coin de Phrygie à l'époque hittite. Continuité toponymique et religieuse*, in *Hethitica*, 13 (1996), p. 5-12.

⁸³ Les provinces danubiennes et la Thrace, régions pourtant réputées pour leur dévotion à Sabazios, ont livré un nombre plus restreint de dédicaces : 12 sont attribuées à la Thrace, 6 à la Mésie, 2 à la Dacie. 16 inscriptions proviennent d'Italie.

⁸⁴ Pour l'attitude religieuse suscitée par les dieux proche-orientaux, voir CUMONT, *Les religions orientales*, cit. (n. 1), p. 35 sq.; Irina DIAKONOFF, *Artemidi Anaëiti anestesën*, in *BABesch*, 54 (1979), p. 159-161; on lira aussi l'étude portant sur la comparaison des formules épigraphiques d'Asie Mineure et de Grèce de H.W. PLEKET, *Religious History as the History of Mentality*, in H.S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Glory, Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, p. 154 sq.

⁸⁵ L'onomastique des dédicants est variée; il peut s'agir de fidèles ayant des noms indigènes (Nana : L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Personennamen*, Prague, 1964, n° 1013, 1-24; Mên : *ibid.*, n° 889; Mokasius : noms en Mok-, cf. *ibid.*, n° 943-945; Zardoélos : *ibid.*, n° 379 (Zardôkès), Clados Machatos : *ibid.*, n° 848, 1-3), mais aussi de gens portant des noms grecs.

⁸⁶ R. LEBRUN, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 369-370; KUB XXXVI, 90, Ro 1; KUB XXXI, 136, Ro 2.

⁸⁷ Pour l'utilisation du terme κύριος dans les inscriptions, cf. PLEKET, *art. cit.* (n. 84), p. 174-176 : l'épithète apparaît en Grèce à la fin du iv^e siècle avant J.-C., mais témoigne de l'influence de la religiosité orientale. Son développement serait lié à l'apparition de gouvernants à pouvoir autocratique.

⁸⁸ A.D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford, 1972, p. 75; PLEKET, *art. cit.* (n. 84), p. 176.

Dans trois de ces inscriptions, Sabazios s'est manifesté par l'intermédiaire d'un rêve⁸⁹. Les rituels et les prières hittites comportent, eux aussi, ce type de formulations et de manifestations divines⁹⁰. À trois reprises, des dédicants « font leur *mea culpa* »⁹¹. L'aveu de la faute et l'acte de contrition rappellent la démarche perceptible dans les prières des fidèles mésopotamiens et hittites qui, frappés de malheur, se croient persécutés par le dieu et cherchent, par l'énonciation de leurs délits potentiels, voire d'une faute héréditaire, des raisons objectives à leur châtement⁹². Ces fautes ancestrales, transmissibles d'une génération à l'autre, seraient les *παλαιὰ μνήματα* dont les mystères de Sabazios délivraient⁹³.

Sabazios porte, à deux reprises, des épithètes cultuelles uniques : à Dakibyza, il est qualifié de *Παγισαρανος*⁹⁴; à Philadelphia, c'est d'une statue

⁸⁹ À Işakçılar (Bithynie), en 98-99 ap. J.-C. ... Δὶ Σαβαζίῳ κατ' ὄνιρου ἐπιταγήν ἐποίησε...; inscription provenant d'Anatolie ou de Thrace, conservée au British Museum, accompagnée d'un relief montrant un dieu cavalier tenant deux lances, devant un cratère, un autel et un arbre dans lequel se trouve un aigle et un serpent mentionne : Εὐτυχὸς Δὶ Σαβαζείῳ κατ' ὄνιρον χαριστήριον (= *CCIS*, II, p. 21-22, n° 45); à Pergame, on peut penser que l'« ordre » divin fut transmis par un rêve (*ibid.*, p. 12, n° 26) : Σαβαζίῳ [Φι]λωτέρα Ἀμυνίου κατ' ἐπιταγήν. Pour Nock (*op. cit.* [n. 88], I, p. 47), la manifestation de la volonté divine par l'intermédiaire d'un songe implique un dieu oriental qui, à l'instar des princes autocrates orientaux, est un maître absolu.

⁹⁰ Quand un homme s'est rendu coupable d'un péché mais qu'il ne connaît pas exactement la nature de sa faute, il prie le dieu de le lui faire connaître par la voie onirique : LEBRUN, *Hymnes et prières*, cit. (n. 86), p. 234; cf. aussi Annelies KAMMENHUBER, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Helitern*, Heidelberg, 1976, p. 38 sq.

⁹¹ Il y aurait aussi des choses à relever sur les peines dont Sabazios a frappé les fautifs. Je souligne provisoirement que dans deux des trois cas, la punition divine a touché le coupable aux yeux. On peut se demander si les fidèles ne se sont pas adressés à Sabazios précisément parce que l'une des versions du mythe rapporte que le dragon a pris les yeux et le cœur du dieu de l'Orage. Pour le fidèle, Sabazios deviendrait en quelque sorte celui qui, offensé, sanctionne en frappant les yeux des pécheurs, mais qui peut aussi les guérir.

⁹² On rapprochera ces actes de contrition d'époque romaine de la prière du roi Mursili, qui voit son pays frappé par la peste : il se croit poursuivi de la colère des dieux à cause d'impiétés commises par son père : LEBRUN, *Hymnes et prières*, cit. (n. 86), p. 213 sq.; l'idée d'une faute commise par un ancêtre dont les descendants ont à supporter les conséquences est un *leitmotiv* des prières hittites : on trouverait peut-être un écho de la conception d'une faute héréditaire dans les deux dédicaces à Meter Hipta et à Sabazios, trouvées toutes deux en Méonie. L'une émane de l'hiérodoule Trophimus qui a péché et a été puni aux yeux (*CCIS*, II, p. 15-16, n° 36; PETZL, *art. cit.* (n. 81), p. 58, n° 49); la seconde est la dédicace d'un certain Dioclès, fils de Trophimus, qui s'accuse d'avoir volé les colombes des dieux et se dit victime d'une punition divine : lui aussi est affecté d'une maladie oculaire (*CCIS*, II, p. 17, n° 40; PETZL, *art. cit.* (n. 81), p. 58-59, n° 50).

⁹³ JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, III, 10; à ce propos, voir CUMONT, *art. cit.* (n. 1), p. 71.

⁹⁴ Inscription votive de Dakibyza : *IK, Kalchedon*, 103 (= *CCIS*, II, p. 10, n° 23) : Ἀγαθῆι Τύχηι. Θεῷ Σαβαζίῳ Παγισαρανοῦ τὸν βωμὸν ἀνέστησα Μάξιμος Μουκιανοῦ εὐχαριστήριον. Ἔτους θ' Σεουήρου καὶ Ἀντωνίνου Σεβαστ[ῶ]ν. L. ROBERT, *Dédicace de Bithynie à Sabazios*, in *Hellenica*, 7 (1949), p. 45-47; ID., *Documents d'Asie Mineure*, Paris, 1987,

de Sabazios *Νεαυλίτης* qu'il s'agit : l'épiclèse fut expliquée comme dérivant du toponyme *Néa Aulé*⁹⁵.

3. Les associations divines dans les inscriptions

Compte tenu du fait que l'Anatolie semble avoir été la terre d'origine de Sabazios, patrie dans laquelle sa personnalité et son culte se sont probablement maintenus dans l'état le plus proche de la situation originelle, Sabazios se trouve associé à un nombre limité de divinités : à Zeus, Meter Hipta, Artémis Anaïtis et indirectement, à Hermès⁹⁶. Meter Hipta, qui peut apparaître sous des noms locaux, est un avatar de la grande Mère. Nonnos, s'inspirant vraisemblablement de légendes locales, en fait l'éducatrice lydienne de Dionysos. Ce rapprochement se justifie puisque dans le panthéon hourritto-hittite, le dieu de l'Orage est figuré en puissance de parèdre, la grande déesse-mère solaire, parfois aussi appelée *Hepat* chez les Hourrites, qui fut partiellement assimilée à la déesse solaire d'Arinna dans le panthéon du Nouvel Empire hittite⁹⁷. *Hepat* ne joue qu'un rôle secondaire dans les mythes anatoliens puisqu'elle n'apparaît qu'en tant qu'épouse du dieu de l'Orage Teshub, dans le mythe d'Ullikummi⁹⁸. Ce qu'il importe de relever, c'est sa réapparition, vraisemblablement sous le nom d'Hipta⁹⁹, d'une part au côté de Sabazios comme parèdre, et de l'autre auprès de Dionysos, quand les

p. 126-128. Robert avait d'abord lu *Patisaranos*, puis a proposé la lecture *Pagisaranos*, après que Cumont a lu *Pansaranos*, et *Pankoiranos*.

⁹⁵ *CCIS*, II, p. 18, n° 42 : *Δὴ Κορυφαίῳ Δία Σαουάζιον Νεαυλίτην Πλουτίων Πλουτίωνος Μαιών εὐχήν*; cette explication toponymique fut donnée par J. KEIL et A. VON PREMERSTEIN, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien*, Vienne, 1911, p. 84, n° 2, reprise par SCHAEFER, *art. cit.* (n. 3), c. 1548-1549, puis par *CCIS*, III, p. 40. À ce jour, ce toponyme n'est pas encore répertorié dans la région. Une autre solution pourrait être de faire dériver *Neaulitès* de *νηλιτής*, « irréprouvable » (*Od.*, XVI, 317; XIX, 498). L'évolution formelle de l'épiclèse s'expliquerait alors par le fait que l'inscription présente, comme c'est souvent le cas dans les inscriptions lydiennes, des éléments dialectaux. *Neaulitès* caractériserait un dieu preux, combattant. Le qualificatif n'est pourtant pas attesté dans les prières hittites, qui caractérisent le plus souvent le dieu de l'épithète « puissant » : cf. LEBRUN, *Hymnes et prières*, *cit.* (n. 86), p. 213 sq. Mais l'épithète qui qualifierait un dieu d'« irréprouvable » serait bien dans la perspective des qualités attribuées aux dieux hittites : le soleil y est un « maître équitable », Télépinu « vénérable », « tout-puissant et vénérable ».

⁹⁶ La liste de mystes d'Ormeleis compte un prêtre d'Hermès parmi les initiés, ce qui constitue un écho à l'imagerie des mains sabaziaques et à la proximité attestée, dans le mythe, entre le dieu de l'Orage et Hupasiya.

⁹⁷ D. WEST, *Some cults of Greek Goddesses and Female Dæmons of Oriental Origin*, Kevelær, 1995 (*AOAT*, 233), p. 79, pense que c'est à la Cybèle anatolienne que les Grecs ont emprunté l'iconographie de Rhéa-Cybèle. À Kula, l'Artémis Anaïtis est représentée comme Cybèle; l'inscription la nomme d'ailleurs Déméter, Artémis et Nike.

⁹⁸ J. DANMANVILLE, *Hepat*, in *RIA*, 4 (1975), p. 326-329.

⁹⁹ La possible filiation entre *Hepat* et Hipta avait déjà été suggérée par E. CAVAINAC dans son article *Hépat de Comana et les Amazones*, in *JKAF*, 1 (1950), p. 49.

Hymnes orphiques la chantent comme « nourrice du dieu »¹⁰⁰. Ici encore, on se trouverait devant la transposition quasi intégrale d'une structure mythique anatolienne, attestée dans le monde hittite, composée d'un dieu de l'Orage père, d'une déesse-mère et d'un dieu-fils.

À la lumière du « mythe » de Sabazios, les liens qui l'unissent en Asie Mineure à Dionysos prennent un nouveau relief : aucune inscription n'atteste l'existence d'un syntagme *Dionysos Sabazios*, ce dernier n'étant mentionné que tardivement¹⁰¹. Sabazios n'est pas Dionysos; il s'agit d'entités bien distinctes qui ne se recouvrent ni ne s'équivalent. Si Sabazios est bien un dieu de l'Orage « père », les liens l'unissant à Dionysos se précisent. Le Dionysos anatolien qui semble être primitivement un dieu de la végétation¹⁰² pourrait, selon une généalogie calquée sur le modèle anatolien, être considéré comme un dieu-fils, conformément à ce qu'en dit l'*Hymne orphique* à Sabazios.

Étant donné ce que l'on entrevoit de la personnalité primitive de Sabazios, on ne s'étonnera pas de le voir appelé, dans les inscriptions anatoliennes Zeus Sabazios, nom qui témoigne de la superposition du Zeus hellénique, maître des cieux au dieu local anatolien¹⁰³. Dans l'inscription de Marlakko, en Phrygie, les dédicants offrent une dédicace à Zeus *Bronton* et Sabazios « pour le salut des récoltes et de leurs patrons »¹⁰⁴. Zeus *Bronton* est la grande divinité de l'endroit puisque plusieurs inscriptions lui ont été dédiées¹⁰⁵ et il semble qu'ici, les deux épiclèses désignent sous deux noms différents un même dieu, l'ancien dieu de l'Orage, appelé ici de son nom

¹⁰⁰ *Hymnes orphiques*, n° 48, s.v. Σαβαζίου et n° 49, s.v. Ἴπτας (Quandt); H. SCHWABL, *Zum Kult des Zeus in Kleinasien*, in G. DOBESCH, G. REHRENBÖCK (éds), *Hundert Jahre kleinasiatische Kommission der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Akten des Symposiums 1990*, Vienne, 1993 (*Ergänzungsbände zu den TAM*, 14), p. 330, n. 4.

¹⁰¹ Plutarque identifie le dieu des Juifs à Dionysos-Sabazios : *Quaest. Conviv.*, IV, 6 (*Mor.*, 671e). Il existe, par contre, trois dédicaces à Zeus *Dionysos* (deux d'entre elles provenant de Nacoleia, Phrygie : Th. DREW-BEAR, *Nouvelles inscriptions de Phrygie*, Zutphen, 1978, p. 34, une troisième de la vallée du Tembris : *MAMA*, VI, n° 360) que j'interprète comme le résultat d'une adaptation de la nomenclature divine grecque à des réalités anatoliennes; par l'association des deux noms, on rend en grec le caractère à la fois dominateur, triomphant (Zeus) et prodigue (Dionysos) du dieu de l'Orage anatolien.

¹⁰² Une thèse est en cours sur ce sujet.

¹⁰³ Dans cette perspective, des monnaies telles celles d'Isinda (*Roman Provincial Coinage*, I, 3510, sous Polémon, en 25 ou 9 av. J.-C. et 3512, sous Amyntas) et de Baris (F. IMHOOF-BLUMER, *Kleinasiatische Münzen*, Vienne, 1901, p. 366, pl. XII, 4), frappées d'un dieu cavalier luttant contre un gros serpent, seraient à reconsidérer parce qu'elles évoqueraient directement le triomphe de Sabazios sur le serpent. L'interprétation sabaziaque du dieu cavalier au serpent avait déjà été suggérée à propos du relief de Plovdiv par Ch. PICARD, *Sabazios, dieu thraco-phrygien*, in *RA* (1961), fasc. 2, p. 134.

¹⁰⁴ [- -] ΥΩ Σ ΟΙΛΛΥΚΟΥ ἱερ(ὺς) / [- -] Ἰοκωμητῶν κὲ Ἄρσο / [κ]ωμητῶν σὺν τέκνοις κὲ [γυ]ναῖκι Ἄππῃ κὲ Δ[...]. Λ γ[αμ]βρῶ περὶ καρπῶν κὲ τῶ[ν] πατρῶνων κὲ τῶν ἰδ[ω]ν παντῶν σωτηρίας Δι Βροντῶντι κ' σε Σαουαδίφ εὐχῆν (*SEG*, 38 [1988], 1307).

¹⁰⁵ Cf. *SEG*, 38 (1988), p. 396-398.

local, là de son nom hellénisé; une autre inscription de même provenance confirme cette hypothèse puisqu'elle célèbre Zeus *Brontôn Sabazios*¹⁰⁶.

À Satala, Sabazios se trouve associé à la déesse Artémis Anaïtis, elle-même étant le résultat d'un syncrétisme entre l'Artémis lydienne, *Artimul*, et l'Anaïtis iranienne. Les inscriptions lydiennes font d'elles une déesse-mère, couplée le plus souvent avec Mên *Tiamou* qui semble lui aussi d'origine perse¹⁰⁷.

Les dédicaces lydiennes rendent compte tantôt d'un couple divin d'origine hittite (Sabazios / Meter Hipta), tantôt à un duo de dieux iraniens (Mên / Artémis Anaïtis) remplissant le même rôle : à côté d'un grand dieu masculin du temps météorologique régulateur de la fertilité et la croissance par l'abondance des pluies se trouve une grande déesse-mère à caractère solaire. Ceci met en lumière, l'association de dieux locaux qui reproduisent, à l'époque romaine, les panthéons archaïques d'Anatolie. Ces dieux sont hellénisés à des stades divers mais les groupes qu'ils forment, les mythes qui sous-tendent leurs cultes et la dévotion qu'ils exigent de leurs fidèles sont, eux, bel et bien anatoliens. La situation semble sensiblement différente dans les autres provinces de l'Empire, où Sabazios tout en restant fondamentalement un dieu de l'Orage, a pu se mâtinier sous l'effet d'influences extérieures. De nombreux aspects de l'iconographie, du culte et des rites sabaziaques resteraient encore à revoir à la lumière des contours ainsi définis de la personnalité de Sabazios. Ceci dépasse les limites du présent article, mais je me propose d'y revenir dans des travaux ultérieurs.

Isabelle TASSIGNON

Musées Royaux d'Art et d'Histoire
10, parc du Cinquantenaire
B – 1000 BRUXELLES

¹⁰⁶ Τείμων κὲ Ἀλ[άε]νδρος Μηνο]φίλω πατ[ρὶ κὲ] Διὶ Βρον<τῶν>τι [Σ]αουαδιφ ε[ὐχὴν Ἀσκληπᾶ κὲ Ἀλεξάνδρω (FREI, *art. cit.* [n. 81], p. 19, n° 8).

¹⁰⁷ Le culte de Mên est très répandu en Méonie; P. PERDRIZET dans son article *Mên*, in *BCH*, 20 (1896), p. 55-106, et particulièrement p. 74, le désigne comme de souche phrygienne, mais il semble plutôt qu'il s'agisse d'un dieu d'origine iranienne anciennement intégré aux panthéons anatoliens : E.N. LANE, *Corpus monumentorum religionis dei Menis*, III, Leyde, 1976 (*EPRO*, 19), p. 113; E. WILL, *Le relief culturel gréco-romain*, Paris, 1955, p. 151; DIAKONOFF, *art. cit.* (n. 84), p. 145-155 et p. 168-169.