

---

## Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3283>

DOI : 10.4000/asr.3283

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 133-142

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Nicole Belayche, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 20 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3283> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3283>

---

Tous droits réservés : EPHE

## *Religions de Rome et du monde romain*

Nicole BELAYCHE

Directrice d'études

### **I. Lieux de culte et communautés religieuses en Galilée et dans les régions alentour (*Palaestina, Syria et Arabia*), I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles (fin)**

Pour la troisième et dernière année (voir les *Annuaire EPHE-SR* t. 125 et t. 126), nous avons poursuivi cette étude régionale dans ses zones les plus septentrionales : de la Haute Galilée à l'Anti-Liban en passant par le mont Hermon. Celles-ci correspondent à des pays qu'Auguste avait donnés à Hérode et qui sont restés sous pouvoir hérodien jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>1</sup>. Par rapport à des sanctuaires civiques par lesquels nous avons clos l'année dernière (comme les *Augustea* de Césarée maritime et de Sébastè de Samarie), l'étude de cette année a porté sur des sanctuaires péri- ou extra-urbains et villageois, même s'ils appartiennent à des territoires de cités. Ces lieux archéologiques reflètent, à peu de kilomètres de distance, des traditions culturelles diverses et des pratiques et formes d'organisation religieuses qui renvoient à des référents culturels mêlés et posent des questions de traductibilité – c'est-à-dire de possibilité de passage d'un langage dans un autre, qu'il soit langagier, visuel, matériel, architectural, etc.<sup>2</sup> L'usage du grec ou de formes d'expression grecques étant devenu une *koinè* dans les documents d'affichage, même dans des zones peu marquées par les cités, il ne peut pas à lui seul préjuger des habitudes et des référents religieux.

Le Levant « central » ne recouvre ni des circonscriptions territoriales antiques (après les Hérodien, il relève de trois provinces romaines différentes), ni des circonscriptions contemporaines (il est partagé entre Israël, le Liban et la Syrie)<sup>3</sup>.

---

1. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XV, 10, 3 [354 et 360].

2. Les chapitres du *De Dea Syria* de Lucien que nous avons analysés (éd. et trad. J. LIGHTFOOT, *On the Syrian Goddess*, Oxford 2003) illustrent certains des phénomènes de construction de cette mixité. Cf. J. ASSMANN, « Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability », dans S. BUDICK et W. ISER (éd.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, p. 25-36.

3. Ces partitions changeantes ne sont pas sans effet sur la dispersion de la documentation scientifique, selon que les sites se trouvent dans tel ou tel État contemporain. Les *IGLS XI. Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth (BAH 183), 2008, se sont efforcées de dépasser la difficulté, mais sans autopsie pour les inscriptions du Hermon sud situé en Israël. Pour un atlas régional, voir

Pour autant son étude comme un ensemble se justifie du fait que, pour un géographe contemporain d'Auguste comme Strabon, cette région présentait une unité géographique (des écosystèmes de montagnes et de hauts-plateaux)<sup>4</sup> et culturelle, caractérisée par le multiculturalisme, même si les cloisonnements dus au relief expliquent la floraison des sanctuaires attestée à l'époque romaine, avec à chacun son dieu (« le dieu de tel lieu »<sup>5</sup>). Les populations y étaient diverses, avec païens, juifs et chrétiens, eux-mêmes appartenant à des groupes différents – par exemple chez les païens des Ituréens<sup>6</sup>, Syro-phéniciens, Arabes ou Nabatéens, sans compter les Grecs et les Romains. D'où l'interpellation d'un défunt aux passants : « Maintenant, si tu es Syrien, “Salam !”, si tu es Phénicien “Audonis !”, si tu es Grec “Salut !” ; et réponds de même »<sup>7</sup>. Cette diversité et imbrication de populations de traditions religieuses et culturelles différentes, polythéistes et monothéistes, se manifeste notamment sur le plateau du Golan/ Jawlan où, de surcroît, du fait de sa situation frontalière, passaient aussi des fonctionnaires de l'empire. En l'absence de sanctuaires en nombre pour la période étudiée, l'examen des anthroponymes (grecs, romains ou sémitiques) et des choix de langue (grec ou araméen)<sup>8</sup> y fournit des pistes d'investigation. La formule funéraire θάρσει, qui n'est pas de tradition grecque, domine indépendamment de l'appartenance culturelle des anthroponymes<sup>9</sup>, et sur les pentes du Mont Hermon qui abritent tant de dieux topiques, les conceptions de l'héroïsation de l'hellénisme d'époque impériale parcourent des milieux indigènes<sup>10</sup>. En milieu juif, le *beth midrash* de Dabbourah (au pied occidental du plateau) révèle aussi des imbrications plus que des hybridations. L'inscription du linteau, décoré d'un aigle ailes déployées qui tient un serpent dans son bec et de serpents enroulés formant une couronne, identifie le bâtiment comme « l'école de Rabbi Eli'ezer ha-Qappar », un Tannaïm de la fin du II<sup>e</sup>-début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>11</sup>. Sur une architrave, l'inscription en araméen d'Eleazar qui a offert des colonnes, est interrompue en son milieu par la signature en grec de l'entrepreneur

---

le DAAHL : *The Digital Archaeological Atlas of the Holy Land (modern Israel, Palestine, Jordan, southern Lebanon, Syria and the Sinai Peninsula)*. En ligne, URL : <https://daahl.ucsd.edu/DAAHL/DaahIGESearch.php#s6> (consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2020).

4. Strabon, *Géographie* XVI, 2, 16 [C 754-755].

5. Par ex. *IJLS* XI, n° 4 : « les dieux de Kiboreia », sur les pentes du mont Hermon. D'autres cas *infra*.

6. Cf. E. A. MYERS, *The Ituraeans and the Roman East. Reassessing the Sources*, Cambridge 2010.

7. Ménippus de Gadara, *Anthologie grecque* VII, 419, 7-8 : ἀλλ' εἰ μὲν Σύρος ἔσσι, “Σαλάμ”, εἰ δ' οὖν σύ γε Φοῖνιξ, “Αὐδονίς”, εἰ δ' Ἕλλην, “Χαῖρε”, τὸ δ' αὐτὸ φράσον.

8. Palmyre, que nous avons convoquée, fournit un dossier épigraphique exemplaire pour se munir d'outils méthodologiques.

9. Par ex. à El' Al, R. C. Gregg et D. Urman, « Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights », p. 53-64. À El 'Uyun (au nord de Gamla), une formule plus grecque, p. 19 : εὐμοίρι Cλεοπάτρα.

10. *IJLS* XI, 8 et 36. Cf. H. WREDE, *Consecratio in formam deorum: vergöttliche Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1981.

11. R. C. GREGG et D. URMAN, « Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights: Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras », *South Florida Studies in the History of Judaism* 140 (1996), p. 128-129 : הקפר רועילא שהלרבי מדרשו בית זה :

(Rusticus)<sup>12</sup>. Celui-ci, comme ses collègues artisans mosaïstes par exemple, devait circuler dans des communautés religieuses d'obédience différente et contribuer à la « globalisation » des formes d'expression. Sensiblement au même moment, à Capharnaüm au bord du lac de Tibériade, la même évergésie est gravée en grec par des juifs d'onomastique mêlée<sup>13</sup>.

Pace Strabon, on notera davantage de cohabitations de voisinage que de réelles mixité ou interactions, à la différence des villes qui regroupaient des services communs (pour la justice et les échanges commerciaux notamment). Dans ces régions compartimentées, l'organisation en village (*kômè*) dominait, avec pour chacun son ou ses lieu(x) de culte, et elle peut rendre compte de l'« entre-soi » mono-religieux qu'on vient de noter à Dabbourah – dont plusieurs répertoires régionaux attestent, mais qui ne signifie pas imperméabilité. Pour les villages, dominants en Galilée et dans les pays à son nord (Liban, Anti-Liban) et son est (Golan, Trachôn, Hauran), les archéologues établissent des cartographies religieuses en utilisant des marqueurs matériels en l'absence de lieux de culte ou d'inscriptions<sup>14</sup> : figurines « païennes » (mythologiques ou divines), artefacts (vaisselle de pierre, pelles à encens ?) ou structures (bains rituels/ *mikvaoth*) répondant à des règles de pureté juives<sup>15</sup>. De tels marqueurs ne sont pas infaillibles : des figurines mythologiques peuvent n'être que culturelles, des piscines avec marches se confondre avec des citernes, et la vaisselle de pierre voisiner avec l'utilisation d'une céramique commune de production locale à Kfar Hananiah<sup>16</sup>.

Ces sanctuaires villageois attestent de traditions locales au sens ethnique du terme, des traditions pré-hellénistiques<sup>17</sup> que l'utilisation de formes grecques puis

12. *Ibid.* p. 125-126 : מן דעל עמודיה עבד בה ר בר אלעזר : ΠΟΥΚΤΙΚΟC EKTICEN יהיה ופצ כפתה

13. L. ROTH-GERSON, *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Eretz-Israel*, Jérusalem 1987, n° 20 : Ἡρώδης Μο[κί]μου καὶ Ἰουδῆτος υἱὸς ἅμα τοῖς τέκνοις ἔκτισαν τὸν κίονα.

14. Les bâtiments identifiables comme juifs et chrétiens (synagogues et églises) n'existent pas avant le III<sup>e</sup> au plus tôt (mais la datation des synagogues est controversée) et surtout le IV<sup>e</sup> siècle et après.

15. Cf. M. AVIAM, « Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee: An Attempt to Establish Zones Indicative of Ethnicity and Religious Affiliation », dans J. ZANGENBERG, H. W. ATTRIDGE et D. B. MARTIN (éd.), *Religion, and Ethnicity in Ancient Galilee. A Region in Transition*, Tübingen 2007 (WUNT I 210), p. 115-254 ; S. S. MILLER, « Stepped Pools, Stone Vessels, and other Identity Markers of “Complex Common Judaism” », *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010), p. 214-243 et ID., *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels and Ritual Purity among the Jews of Roman Galilee*, Göttingen 2015. Cette approche postule l'existence d'un judaïsme normatif, rabbinique, qui ne s'impose que progressivement à partir du IV<sup>e</sup> siècle, cf. B.-Z. ROSENFELD, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine, 70-400 CE. History and Geographic Distribution*, Leyde-Boston 2010 (Suppl. *JSJ* 138), en part. p. 17-40 pour la méthodologie.

16. D. ADAN-BAYEWITZ, *Common pottery in Roman Galilee*, Ramat-Gan 1993.

17. Par ex. à Tel Dan, en Haute Galilée, *JGLS* XI, A/12, III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, en emploi dans un sol d'époque romaine : Θεῷ τῷ ἐν Δανοῖς Ζώϊλος εὐχῆν (« Au dieu qui est à Dan, Zôilos en vœu ») et en araméen : [h]n ndr zyls l' [lh' dn] (« Ceci est le vœu de Silas au [dieu qui est à Dan] »). Dans l'Anti-Liban, sur le territoire d'Héliopolis, le sanctuaire extra-urbain de Cheikh Abdallah, *SEG* 38, 1562 (en 250-300 de notre ère) : Ἐρμῆ Κυρίῳ Σωτήρι ; cf. N. BELAYCHE, « Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences », dans V. GASPARINI, M. PATZELT, R. RAJA, A.-K. RIEGER, J. RÜPKE et E.R. URUIOLI (éd.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean*

romaines – qu’elles soient langagières, architecturales ou iconographiques – n’a pas fait disparaître ; elles continuent donc de s’exprimer en empruntant d’autres langages<sup>18</sup>. Deux de ces traditions sont plus spécialement avancées, en premier lieu le culte de divinités des hauteurs, des Seigneurs souvent atmosphériques, dont la visibilité précédemment topique profite désormais à la fois de pratiques d’offrandes au service de stratégies évergétiques et de leur entrée, par leur théonyme, « dans la cour des grands » dieux grecs – tel ce dieu *Theandrios/ Theandritès* de tradition arabe écrit *theos andrios* à Rimé sur les pentes du Hermon<sup>19</sup>. À Abila dans le Hauran, l’inscription rupestre de Nymphaïos fils d’Abimmès, gravée entre 14 et 29 de notre ère pour immortaliser le temple avec la route d’accès qu’il a construits, en offre un exemple convaincant.

Pour le salut des Seigneurs augustes et toute leur maison, Nymphaïos fils d’Abimmès, affranchi du tétrarque Lysanias, a construit la route qu’il a fondée (τὴν ὁδὸν κτίσας ἐπόησεν), et il a élevé le temple (τὸν ναὸν οἰκοδόμησεν) et a fait toutes les plantations (τὰς φυτείας πάσας ἐφύτευσεν), à ses frais, pour le seigneur Kronos et sa patrie (Κρόνον κυρίῳ καὶ τῇ πατρίδι), par piété (εὐσεβείας χάριν)<sup>20</sup>.

Cet Arabe, ancien esclave devenu fortuné après ses services dans une administration territoriale, honore un dieu Kronos, difficile à situer<sup>21</sup>, mais que l’*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos (au tout début du II<sup>e</sup> siècle) dépeint comme une figure primordiale et fondatrice qui répartit le monde entre les dieux, sur le modèle de la tradition hésiodique. Les traditions locales pouvaient donc gagner une réelle illustration dans les mouvements qualifiés d’hellénisation/ romanisation, qui leur procuraient une présence renouvelée, de même que (toutes choses égales par ailleurs), dans le II<sup>e</sup> siècle micrasiate, la Seconde Sophistique a fourni un lieu d’expression à un nouvel hellénisme.

Une deuxième tradition historiographique sur le localisme réside dans des modes de relations avec les dieux dénotant des situations de dépendance personnelle, autrement dit des dévots dédiés ou consacrés<sup>22</sup>. Un témoignage épigraphique du

---

*World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin-Boston 2020, p. 96-97.

18. De nombreux travaux ont étudié les caractéristiques architecturales et décoratives de ces temples sous l’angle des traditions locales ou importées (grecques ou romaines), voir les réflexions de K. BUTCHER, « Continuity and change in Lebanese temples », dans A. GARDNER, E. HERRING et K. LOMAS (éd.), *Creating Ethnicities & Identities in the Roman World*, Londres 2013 (*BICS* Suppl. 120), p. 195-211.

19. *IGLS* XI, n° 41.

20. *OGIS* 606 = J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l’Empire romain*, Beyrouth 2009 (BAH 189), trad. p. 161 légèrement modifiée.

21. Philon identifie le dieu grec Kronos avec le dieu d’Ougarit El (A. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Leyde 1981 [EPRO 89], p. 180-213), même si plusieurs de ses prérogatives évoquent celles de Zeus.

22. À Har Senaïm, sur le versant sud du mont Hermon, un Aphares était « *katochos* du dieu » (Ἀφα[ρ]εὺς κατόχου ὄντος τοῦ θεοῦ), desservant ou « *temple-recluse* » pour les éditeurs, S. DAR et N. ΚΟΚΚΙΝΟΣ, « The Greek Inscriptions from Senaim on Mount Hermon », *Palestine Exploration Quarterly* 124 (1992), n° 1, p. 10-13.

Hermon oriental (Kafr Hawar) offert à la déesse Atargatis (la *Dea Syria*) – « À la déesse syrienne de Hiérapolis, Lucius, son esclave »<sup>23</sup> – n'est pourtant pas si univoque : si J. Aliquot reconnaît en Lucius un prêtre-mendiant de la déesse<sup>24</sup>, on ne peut exclure que ce Lucius d'Akraba fût un hiérodoule sur des terres sacrées, chargé d'en percevoir les revenus, comme au « temple du dieu Zeus du village d'Ornéa » sur les pentes du mont Hermon<sup>25</sup>.

Une telle combinaison de localisme et d'expressions gréco-romaines, de la part d'individus ou de communautés, se manifeste au sanctuaire de Pan à Baniyas/ Césarée de Philippe. Le *Paneion* est tout spécialement intéressant en ce qu'il combine des traits de sanctuaire civique – et à ce titre gréco-romains (d'ailleurs Pan y apparaît comme un dieu grec entouré de son cercle mythologique) –, et des traits de sanctuaires locaux ou indigènes qui ont continué de rythmer les expressions religieuses même pour des divinités non locales en l'occurrence. Il oblige à complexifier la notion d'indigénité, car l'identité d'un dieu ne conditionne pas toutes les formes de son culte, de même qu'une forme de culte locale n'implique pas automatiquement un dieu indigène. Pan est un dieu grec importé à l'époque hellénistique, sans doute lorsque les Ptolémées dominaient le Proche-Orient au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Installé dans un lieu qui sied bien à un dieu de la nature sauvage<sup>26</sup>, il fut honoré localement avant que la *polis* n'existe d'après la documentation céramique. Une fois devenu le sanctuaire périurbain d'une cité, capitale des royaumes hérodiens de Philippe II puis d'Agrippa II<sup>27</sup>, les modes d'honneur deviennent plus monumentaux, avec l'emploi d'un langage hellénisé, pas seulement dans les inscriptions qui renvoient un imaginaire et un réseau panthéonique grec<sup>28</sup>. Mais la terrasse du sanctuaire demeure pour l'essentiel occupée par des cours à ciel ouvert<sup>29</sup>, avec un seul

23. *IGLS* XI, 45.

24. *Ibid.*, p. 80.

25. *IGLS* XI, n° 42 : « L'an 641 (330 de notre ère), le 25 de Peritios (février), le temple du dieu Zeus du village d'Ornéa a été orné sur les fonds du dieu lui-même et les locaux à droite placés sous l'administration de [...] et de [...] fils de Samsaios, avec les terrains sacrés du village » (trad. J. ALIQUOT) ; voir aussi à Rakhla n° 22 (en 253 de notre ère) et 24 (en 284) et à Aaiha n° 7. À Qasr Hammara en revanche (J. ALIQUOT, « Note sur la dédicace grecque de Qasr Hammara (Liban) », *Tempora* 18 [2007-2008], p. 73-79), c'est le village qui finance le quadriportique du temple, et l'acclamation de Zeus pour qu'il favorise la Fortune (Tychè) du village n'en est que plus intelligible.

26. Voir la description du site donnée par Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 405-406.

27. Cf. une borne d'époque dioclétienne (après 287 de notre ère), *IGLS* XI, A/20. Voir aussi *RPC* IV, 6308, un sesterce de Marc Aurèle en 168/9 : au revers Pan nu, debout, jambes croisées, adossé à un tronc d'arbre, jouant de la flute, avec la légende KAIC[APHΣ] CEB[ΑΣΤΗΣ] IEP[ΑΣ] KAI – ACYΛ[AΣ] T[HΣ] Π[PO] PANEIΩ. Cf. J. F. WILSON, *Caesarea Philippi. Baniyas, the lost city of Pan*, Londres-New York 2004, p. 38-84 pour la période romaine ; Z. U. MA'UZ, *Baniyas, the Roman temples*, Qazrin 2009, p. 24, fig. 4.6, pour le plan de la strate romaine ; et D. MARNIQUET, « La vie religieuse à Baniyas/ Césarée de Philippe d'Auguste à Julien (I<sup>er</sup> a.C.-IV<sup>e</sup> p.C.) : les sources et leur interprétation », Master, EPHE, Paris 2011, pour la documentation numismatique notamment.

28. Cf. *IGLS* XI, A/13 et A/14, avec des prétentions poétiques (un homérisme, en A/13).

29. Elles peuvent être de tradition locale, cf. *infra* n. 45 au sommet du Hermon, et au mont Carmel Tacite, *Histoires* II, 78, 5-6.

bâtiment construit, le temple dit (sur la base d'une seule inscription) de Zeus et Pan (Δίοπαν, un hapax)<sup>30</sup>. La monumentalisation d'époque romaine a suivi à la fois des canons gréco-romains (le temple de Pan sur podium) et des pratiques rupestres plus traditionnelles, sous forme de niche que les dédicants qualifient de *naos*<sup>31</sup> et de cours ouvertes. Bien que situé aux portes de la cité et que son dieu principal et des cérémonies rituelles aient inspiré l'iconographie des magistrats monétaires<sup>32</sup>, nous manquons d'information sur l'investissement de la cité dans le sanctuaire<sup>33</sup>. Seule l'étude de la céramique trouvée sur place semble indiquer qu'on est passé de rituels privés (des repas ?) à l'époque hellénistique à un centre religieux plus formalisé où ces rites ont disparu<sup>34</sup>. En revanche, trois dévots qui sont des notables (dont un prêtre de Pan et un médecin<sup>35</sup>) expriment leur loyauté à l'empereur<sup>36</sup>, s'inscrivant donc, comme dans tout l'empire, dans l'ensemble romain. De fait, Flavius Josèphe avait signalé la construction par Hérode d'un temple à Auguste : « sur les terres de Zénodore [*le prince ituréen*] un temple magnifique en marbre blanc, près du lieu qu'on appelle Panion »<sup>37</sup>. Sa localisation est très débattue, et les restes du bâtiment qui se trouvait devant l'entrée de la grotte rendent dubitatif sur l'identification de l'*Augusteum* défendue par Z. Ma'Oz<sup>38</sup>. La formule de Josèphe (πλησίον τοῦ Πανίου καλουμένου) invite plutôt à chercher l'*Augusteum* dans le monumental temple sur podium découvert à Omrit, aux limites de la cité (3 km au sud), dont les phases de construction seraient cohérentes avec la chronologie de Banias<sup>39</sup>.

- 
30. *IGLS XI*, A/13. Sur les formules onomastiques qui accolent le nom de Zeus à une divinité, cf. R. PARKER, « Zeus plus », dans C. BONNET, N. BELAYCHE *et al.* (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017 (BEHE/SR 175), p. 303-320.
  31. *IGLS XI*, A/16, l. 5. Cf. à Cremna en Pisidie, *IK 57* n° 82, le dédicant offre l'échelle pour y monter.
  32. Outre *supra* n. 27, *SNG ANS* 860 (Pan et syrinx sous Marc Aurèle) ; et D. MARNIQUET, *La vie religieuse à Baniyas/Césarée*, fig. 2.67 – 2.70.
  33. Une seule inscription, *IGLS XI*, A/17 (en 221/222 de notre ère), émane d'un Agrippa fils de Marcus, archonte, et ses fils bouleutes.
  34. A. M. BERLIN, « The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Banias/Caesarea Philippi », *BASOR* 325 (1999), p. 27-45.
  35. Le médecin « Quadratus, appelé aussi Marcellus, fils de Salmanes » ayant « dédié (la statue d'Asclépios », d'après la traduction de Z. Ma'Oz (voir note suivante), nous avons étudié de près le récit d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* VII, 18, 1-4) sur un curieux groupe statuaire lié à l'épisode de l'hémorroïsse, que, depuis A. Harnack, on a parfois mis en relation avec Asclépios.
  36. *IGLS XI*, A/16 (ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρίων Αὐτοκρατόρων), et deux inscriptions inédites données en traduction par Z-U. Ma'Oz, *Baniyas, the Roman temples*, p. 84 (sous Trajan « à Zeus héliopolitain et au dieu Pan » et en 158-159 de notre ère « à Zeus héliopolitain »), mais offertes à un dieu d'envergure romaine.
  37. Flavius Josèphe, *AJ XV*, 10, 3 [363].
  38. Un seul mur de 12 m de long, trop peu épais pour une structure monumentale.
  39. Trois phases de construction et d'extension (sur une structure antérieure d'époque ituréenne, un mausolée ?, détruite à la période hellénistique tardive), du milieu du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère à la fin du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère (avec aménagement d'une cella tripartite avec adyton surélevé comme dans les temples dits de type syrien), cf. J. A. OVERMAN et D. N. SCHOWALTER, *The Roman Temple Complex at Horvat Omrit. An Interim Report*, Oxford 2011 (BAR IS 2005) et M. C. NELSON, *The Temple Complex at Horvat Omrit. 1. The architecture*, Leyde-Boston 2015.

Les sanctuaires qui se trouvent à une trentaine de km à la ronde de Césarée de Philippe/ Paneas présentent un mélange culturel, moins par strates successives qui soutiendraient un schéma d'évolution que par combinaisons de langages et de traditions. Sur la route de Paneas à Tyr en Syrie Phénicie<sup>40</sup>, nous avons par exemple étudié le temple (en basalte) de Qedesh Nephtali, situé lui-aussi au pied de l'agglomération qui s'est développée sur le tell à l'époque hellénistique, au-delà d'une nécropole. Sans qu'il soit possible de détailler ici notre étude, ses caractéristiques architecturales après les remaniements d'époque romaine (surélévation, modification des accès, ajout d'une abside sur le mur du fond du *naos*) combinent des traits de tradition sémitique (avec tours) et une façade hexastyle à portique<sup>41</sup>. C'est surtout le mur d'entrée avec ses trois portes et des niches avec fentes qui a suscité les discussions des savants. Les linteaux des portes nord et sud présentent des formes iconographiques inspirées de Palmyre (un aigle de face ailes déployées, encadré par des motifs floraux, qui se tient sur un objet concave) ou Baalbek (guirlande accrochée par des rubans de pierre avec, au centre, une rosette à six feuilles). Mais surtout, de part et d'autre des portes latérales, deux niches garnies d'une fente traversant le mur ont fait envisager des dispositifs complexes de libations et de consultation oraculaire<sup>42</sup>, qui ont rejailli sur les hypothèses relatives à l'identité du titulaire du temple<sup>43</sup>. Ce titulaire se laisse entrevoir dans une inscription votive de 117-118 de notre ère, dédiée par une confrérie (*sungeneia*) « du dieu saint céleste par les soins des curateurs Annios fils de Nagdas et Lisemsèos fils de Damas »<sup>44</sup>. On peut envisager un dieu céleste *du type* Baal Shamim (syro-phénicien) qui était honoré à Tyr, ou un Baal topique *du type* de celui qui était honoré au sommet du mont Hermon, à Qasr Antar – « dieu très grand et saint » servi par des dévots engagés par un serment<sup>45</sup>. Je dis « du type » car, en polythéismes, tous ces dieux avaient leurs propres identités. Mais le sanctuaire attirait aussi des dévotions de forme

40. Fl. Josèphe, *Guerre juive* II, 459 : Κάδασα τὴν Τυρίων.

41. Cf. M. FISCHER, A. OVADIAH et I. ROLL, « The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: a Preliminary Study », *Tel Aviv* 11 (1984), p. 146-172.

42. Cf. la discussion d'A. LAJTAR, « Two Greek Inscriptions from Tell Kadesh (Upper Galilee) », *ZPE* 89 (1991), p. 155-157.

43. J. MAGNESS, « Some observations on the Roman Temple at Kedesh », *Israel Exploration Journal* 40 (1990), p. 173-181, a voulu attribuer le temple à Baalshamin et à Apollon du fait du supposé rituel oraculaire (« an additional cultic association »), sans convaincre.

44. M. FISCHER, A. OVADIAH et I. ROLL, « The Epigraphic Finds from the Roman Temple at Kedesh in Upper Galilee », *Tel Aviv* 13 (1986), n° 2, p. 61: Ἐτους γμσ [en l'an 243, ère de Tyr] θεοῦ ἁγίου οὐρανοῦ συνγένεια ἐποίησεν διὰ ἐπιμελητῶν Ἀννίου Ναγδᾶ καὶ Λισέμσεος Δάματος εὐχὴν. Une autre inscription θεῶ ἁγίω, n° 1 p. 60-61, en 279-285 de notre ère.

45. *IGLS* XI, n° 40 : κατὰ κέλευσιν θεοῦ μεγίστου κὲ ἁγίου ὁ ὀμνόντες ἐντεῦθεν (« Selon l'ordre du dieu très-grand et saint, ceux qui prêtent serment, à partir d'ici », trad. J. ALIQUOT). Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recherches d'archéologie orientale*, t. V, Paris 1903, p. 354-355, avait relié cette pratique du serment à l'étymologie que *I Hénoch* 6, 6, donne de la montagne « montagne du serment ». Un autre *Zeus megistos* sur les pentes du Hermon, à Qalaat Jendal, *IGLS* XI, n° 38 (en 282/283), et « le dieu saint de Remalas », n° 1 (à Haloua, en 156 de notre ère).



grecque, comme un autel (à cornes) de Tychè consacré en 214-215 par un citoyen romain, δεκάδαρχος/ décurion<sup>46</sup>.

Nous avons terminé nos études par quelques sanctuaires installés à mi-pente du mont Hermon (c. 1200 m d'altitude)<sup>47</sup>. Parmi ces villages qui se sont souvent dotés d'institutions inspirées du modèle des cités<sup>48</sup>, je n'évoquerai dans ce résumé que deux sanctuaires, masculin et féminin. Chez le *theos/ Zeus patrôos* de Ain Horché/ Hersha<sup>49</sup> se mêlent sur tous les plans (architectural, stylistique, linguistique et dévotionnel) langages local et hellénisé pour honorer une divinité qui demeure topique et indigène. La conclusion est similaire dans un des sanctuaires de Rakhla (cité de Sidon), sur les pentes nord-nord-est du Hermon, où l'on peut suivre l'évolution de l'expression d'une divinité féminine locale : « déesse de Moithos fils de Raios », le fondateur du culte sans doute, en 60 de notre ère, elle est bientôt, au I<sup>er</sup> siècle, singularisée en « (déesse) Leucothéa de Rakhla »<sup>50</sup>, sans que l'illustration au travers du théonyme grec, répandu en Phénicie, ne fracture son identité locale, comme on le voit aussi à Ain el-Bourj<sup>51</sup>.

## II. Changements et interactions religieux dans le monde romain oriental : un bilan

Pour mon dernier semestre d'enseignement sur la chaire « Religions de Rome et du monde romain », j'ai souhaité procéder à un bilan des études historiques menées pendant près de 20 ans. On n'en donnera ici que les lignes de force. Quatre thèmes, évidemment entrelacés, ont été convoqués, capables de cristalliser à la fois les conditions de ces changements et leurs manifestations en termes religieux. Les deux premiers thèmes concernent l'impact religieux de l'arrivée de l'*imperium* (ἡγεμονία) romain dans les cités grecques, donc dans leurs vies religieuses, dans lesquelles Rome s'insinue naturellement, par effet de capillarisation liée à l'appartenance à un monde commun. Or, à Éphèse ou Stratonicée de Carie par exemple, si richement documentées, il a semblé que, pour les divinités tutélaires locales qui étaient des piliers de la construction identitaire, la présence romaine, sous la forme des honneurs rendus aux empereurs, avait plutôt contribué à renforcer les

---

46. M. FISCHER, A. OVADIAH et I. ROLL, « The Epigraphic Finds », n° 3, p. 61-63 et pl. 3, 1 : Μάρκω Αὐρηλίω Ἀντωνίνῳ δεκάδαρχος ἀνέθηκεν Τύχης βωμόν. ἔτους μτ [en l'an 340, ère de Tyr].

47. Cf. carte *IGLS XI*, p. 16. Pour les données archéologiques, voir notamment D. KRENCKER et W. ZSCHIEZSCHMANN, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig 1938 ; L. NORDIGUIAN, *Temples de l'époque romaine au Liban*, Beyrouth 2005 ; et le « Catalogue des lieux de culte », dans J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban*, p. 233-367. Une étude synthétique de J. ALIQUOT, « Sanctuaries and villages on Mount Hermon during the Roman period », dans T. KAIZER (éd.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East*, Leyde-Boston 2008 (RGRW 164), p. 74-96.

48. Cf. les *hierotamiai* de Rakhla, *IGLS XI*, n° 23, 24 et 28.

49. Pour les inscriptions, *IGLS XI*, n° 12-14.

50. *IGLS XI*, 20, puis 21-23 et 35. Cf. J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14 (2006), p. 245-264.

51. *IGLS XI*, n° 39 : « la déesse Leucothéa de Segeira ».

« images de soi » identitaires diffusées par les cités<sup>52</sup>. Un autre changement relève de la présence romaine : la création de colonies. Par-delà la vision institutionnelle de « petites Rome » (Aulus Gellius) plantées comme des « corps étrangers »<sup>53</sup>, il permet d'étudier les formes de négociation religieuse des collectivités romaines qui se sont installées en terre grecque ou hellénisée, avec de grands dieux locaux dont le culte était déjà organisé dans des cadres institutionnalisés et normés, à la différence de l'Occident de l'empire. Nous sommes pour cela retournés au Proche-Orient, dans la colonie de Berytus, en mettant en regard le sanctuaire de Deir el-Qalaa avec deux autres lieux similaires sur le territoire colonial, Qalat Fakra et Niha<sup>54</sup>. Dans tout le Proche-Orient, la désignation de Baalim locaux comme *IOM* (*Jupiter Optimus Maximus*) a opéré un tissage culturel formel à fonction d'explicitation théologique, qui fut le meilleur gage de leur maintien et de leur compréhension dans, et par, l'empire, donc de leur diffusion. Ces créations se sont opérées sans heurt, parce que les élites locales indigènes ont mesuré l'intérêt de participer au nouveau système pour conserver leurs positions sociales sans renier leurs traditions religio-culturelles, et que les élites romaines avaient aussi leur intérêt à intégrer des dieux, grands localement et agents de structuration sociale, dans leur panthéon protecteur<sup>55</sup>.

Les deux autres manifestations de changements religieux touchent plus directement des questions d'anthropologie religieuse. Pour aborder les dynamiques des rituels – leurs inflation, diversification et monumentalisation –, nous nous sommes concentrés d'une part sur des associations particulières (de « mystes » ou de divinités réputées porter encore pour certains savants des évolutions théologiques comme *Zeus hypsistos*), et d'autre part sur les processions qui constituent un rituel « holistique » en ce qu'il rassemble lors des fêtes toute la communauté civique (tour à tour acteurs et spectateurs), mobilise toute la panoplie rituelle (voire en précipite les évolutions), et met en scène la présence divine<sup>56</sup>. Ces cérémonies attestent moins de formes nouvelles de contact avec le divin (comme on a pu l'envisager pour les processions isiaques) que d'une « société civique du spectacle » préoccupée de *kosmos*. Il restait à vérifier si les dynamiques théologiques (c'est-à-dire les représentations des dieux) confirmaient ces conclusions. Elles se sont révélées également en congruence avec l'évolution contemporaine des sociétés civiques

---

52. Cf. N. BELAYCHE, « Des dieux romains dans les “panthéons” des cités de l'Anatolie impériale », dans Y. BERTHELET et F. VAN HAEPEREN (éd.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux (Ausonius), à paraître.

53. Cf. M. SARTRE, « Conclusion. Les colonies romaines dans le monde grec : du corps étranger à l'assimilation », dans G. SALMIERI, A. RAGGI et A. BARONI (éd.), *Colonie romane nel mondo greco*, Rome 2004, p. 309-319.

54. Cf. A.-R. HOŠEK, « Territoires et religions en contact. La colonie romaine de Berytus, de sa fondation au III<sup>e</sup> siècle de notre ère », thèse de doctorat, EPHE, Paris 2012, en ligne, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01552363/document> (consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2020).

55. Cf. la place remarquable du *Genius coloniae* à Deir el-Qalaa.

56. Cf. Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques* II, 2-9 (CUF).

(par exemple les pratiques d'exaltation et d'acclamation), plus que marquées par des attentes spirituelles de nature nouvelle.

Du 15 mai au 5 juin 2019, Jaime Alvar (université Carlos III, Madrid) a été Directeur d'études invité sur la chaire, en collaboration avec Philippe Hoffmann, sur le thème : *L'accès au divin dans le monde romain impérial : nouvelles perspectives et débats.*

Au premier semestre, le cours de master a porté sur : *Rites et rituels dans les religions traditionnelles du monde romain : réflexions sur la centralité du sacrifice.*