



HAL
open science

“Noms de dieux!” Gods at the borders

Fabio Porzia, Sylvain Lebreton, Alice Mouton, Françoise van Haeperen, Chiaï
Gian Franco

► **To cite this version:**

Fabio Porzia, Sylvain Lebreton, Alice Mouton, Françoise van Haeperen, Chiaï Gian Franco. “Noms de dieux!” Gods at the borders. *Archiv für Religionsgeschichte*, 2019/2020 (21/22), pp.219-308, 2021, 10.1515/arege-2020-0011 . hal-03161769

HAL Id: hal-03161769

<https://hal.science/hal-03161769>

Submitted on 8 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Divine Names

Fabio Porzia and Sylvain Lebreton

“Noms de dieux!” Gods at the borders

Gods honored in ancient religions cannot be classified into static lists or canonical genealogies, as took place for centuries from the Church Fathers until at least our modern dictionaries, nor can they be studied only through the compilation of etymologies. Actually, they should not be regarded as monolithic entities but, rather, as “systems of notions” (Gernet and Boulanger 1932) or “divine powers” (*puissances divines* as stated by Vernant 1965). Their names and characters, in particular, are potentially as diverse as cult places and ritual occasions, and a plurality of relational networks can be observed among cults, texts, and images. The process of naming the gods is more complex than univocal correspondences between a name or an epithet to one and the same particular god. On the contrary, it is increasingly acknowledged that naming strategies are at the heart of the dynamic construction of the divine and, therefore, of its relational network. More specifically, the use of epithets (so-called epicleses in cultic context) as well as any other way of multiplying specific aspects of the gods, testifies to the plurality of the divine and gives us a clue to understanding the complex unity and plurality of each superhuman power to whom Greeks and West Semitic peoples prayed.

Since October 2017, at the University of Toulouse – Jean Jaurès, a group of five post-doctoral researchers and one research engineer,¹ led by Corinne Bonnet, have been working on ancient Greek and West Semitic religions, focusing on this innovative perspective: the shift from gods, considered as clear-cut entities, with a name, an attribute, a genealogy, and located in a fixed framework (the “pantheon”), to the analysis of flexible, pragmatic, and informed naming strategies adopted by worshippers in specific times and places. The framework within which this venture is taking place is the five-year ERC Advanced Grant, entitled “Mapping Ancient Polytheisms – Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency” (MAP).²

Therefore, the MAP project takes divine naming strategies seriously. By this expression we mean that a god may be called by a variety of possibilities, encompassing, certainly, “proper names” (theonyms) but also composed of numerous and dif-

This publication is the fruit of the activities of the project “Mapping Ancient Polytheisms – Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency.” This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No. 741182).

1 Besides the two authors of this introduction, the team is currently composed of Élodie Guillon, Thomas Galoppin, Aleksandra Kubiak-Schneider (replacing Maria Bianco since September 2019), and Antoine Laurent. Giuseppina Marano joined the team as PhD-student in October 2019.

2 The bilingual website (French and English) is available at this address: <https://map-polytheisms.huma-num.fr/> (accessed November 4, 2019). For a more detailed presentation, see Bonnet 2017.

ferent elements, such as adjectives, substantives, participles, relative sentences, etc.³ This is true not only for polytheistic religions but for the monotheistic ones as well, where the question of the nature and the number of divine names is essential.

Our study of ancient religions through the lens of divine naming strategies embraces a truly Mediterranean dimension by means of a comparative approach of two geographical and cultural areas that have previously been considered separately: on the one side, the epigraphic evidence between 1000 BCE and 400 CE from the West Semitic world – in particular Phoenician and Punic, Hebrew and other Levantine dialects, and the different forms of Aramaic as well – and, on the other side, the entire extent of the Greek world. Applied on a large scale, in a long-term historical perspective, this approach can help us to better understand the complex strategies of interaction between humans and gods and the capacity to elaborate pragmatic and exploratory knowledge about the divine.

Shifting from the study of gods *per se* to the complex and varied naming strategies adopted by worshippers has already provided a fruitful perspective in some pioneering works both from the Greek field (Brulé 1998, Belayche *et al.* 2005, Parker 2017) and the Semitic field (Mettinger 1988, Smith 2008, Allen 2015). While some of these studies have shown how epithets and epicleses functioned as structural and empirical markers in the organisation of a divine “landscape,” the *BDEG* database (*Base de données des épicleses grecques*)⁴, supervised by Pierre Brulé in Rennes, has blazed the trail for a new approach regarding the epithets through digital humanities and data analysis. However, only rare attempts to produce a comparative approach to the two fields can be mentioned, such as Barbara Porter’s *One God or Many?* in 2000.

The need to relaunch comparativism was reassessed by Robert Parker when, quite prophetically, he wrote: “One can also try to look more broadly at forms of divine naming throughout the polytheisms of the ancient Near East, on the assumption that they had all been in direct contact or mediated interaction since at least the second millennium B.C. A detailed survey of these various comparanda would be a huge task, and one requiring a team of specialists.”⁵ The MAP project, and all its initiatives such as the publication of the following seminar papers, wishes to give a strong contribution to such a dialogue.

In order to involve broader competences and expertise, cycles of thematic seminars are organised in Toulouse, inviting scholars to give their personal contribution to our research. For instance, the first exploratory seminar, published online,⁶ involved not only colleagues dealing with Greek or Semitic religions but also anthropologists, ethnologists, and specialists of religions which are far from our competen-

³ Bonnet *et al.* 2018.

⁴ Still available online: <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/accueil.php/> (accessed November 4, 2019). For more details, see Brulé and Lebreton 2007.

⁵ Parker 2017: 80.

⁶ <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01700653v1> (accessed November 7, 2019).

ces of historians of antiquity. What we propose here to the readers is a selection of papers presented at our second seminar, which took place in the Fall of 2018. For this new cycle of conferences, we decided to continue our exploration but focus more closely on the chronology and the geography of the MAP project. In this sense, the subtitle – *Gods at the Borders* – needs to be explained: the borders are those of the MAP project, understood in a spatial and chronological sense. In accordance with its exploratory character and the heterogeneity of the extant evidence, the seminar did not intend to be systematic. The following papers, therefore, present different approaches to our topic, dealing with material from Anatolia in the *longue durée* (from Hittite to Roman imperial times) and the Roman West.

Starting from questioning the traditional nomenclature distinguishing (although with flexible definitions) theonyms, epithets, epicleses, titles, etc., we provided our speakers with a set of questions and asked them to try to adapt our method and our perspective to their fields and documentation. These questions were: the constitution of the corpus itself, *i. e.*, concretely, how to gather divine onomastic attributes; time and space issues; the role of social agents; the importance of intercultural processes of *interpretatio*; the incidence of the type of texts and of contexts on the divine onomastic sequences. Given this exercise of dialogue, the following articles, each in its own way and from the perspective of its own discipline and data, tackles these questions.

In her “Nommer les dieux hittites: au sujet de quelques épithètes divines,” Alice Mouton first states the paucity of studies on the topic for the Hittite world and then proposes a typology of divine epithets in this geo-cultural area, underscoring the Mesopotamian influence on some onomastic elements. She then addresses two case-studies: the “bloody god U.GUR” (*išharwant-^DU.GUR*) and the “avenging *nak-kiu-/nakkiwa-*” (*šarkiwaleš nakkiuēš*).

Studying the same area, but with a chronological gap of several centuries, Gian Franco Chiaï’s “Le culte de Zeus Brontôn : l’espace et la morphologie du dieu de l’orage dans la Phrygie d’époque romaine” shows how the religious life of Roman Anatolia is anchored in a long-term history, bearing influences dating back to Luwian-Hittite, Phrygian, and Persian periods. This rich contextualization allows him to put into perspective his case-study of Zeus Brontôn (Zeus “Thundering”) and define what he calls the “morphology” of this god, through his denomination.

Françoise van Haepere’s paper “Séquences onomastiques divines à Ostie-Portus” leads us to the religious milieux of the two harbors of Rome, namely Ostia and Portus. She offers interesting statements on the way to cope with epigraphical sources (mostly dedications) and especially the difficulty in giving any interpretation of historical dynamics considering the global chronological distribution of the documentation. Space is indeed a more fruitful entry into this question, even if several different rationales seem to be at work for building or using epithets relating to landscape types or toponyms. The divine onomastic attributes in Ostia and Portus also show the possible role of the *genii*, the distinction between public and private frameworks, as well as processes of *interpretatio*.

These three studies do not allow us to explore all the “borders” of the spatial and chronological frames of the MAP project. But, apart from their intrinsic interest, they give very good insights into the richness of divine naming processes in the ancient polytheistic societies and thus, solid material for comparison between West Semitic and Greek, but also all over a broad Mediterranean area.

References

- Allen, Spencer L. 2015. *The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*. Berlin.
- Belayche, Nicole, Pierre Brulé, Gérard Freyburger, Yves Lehmann, Laurent Pernot, and Francis Prost, eds. 2005. *Nommer les dieux: théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout.
- Bonnet, Corinne 2017. “Cartographier les mondes divins à partir des épithètes. Prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC Advanced Grant).” *Rivista di studi fenici* 45: 49–63.
- Bonnet, Corinne, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Antoine Laurent, Sylvain Lebreton, and Fabio Porzia. 2018. “‘Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées’ (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète.” *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84: 567–591.
- Brulé, Pierre. 1998. “Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches.” *Kernos* 11: 13–34.
- Brulé, Pierre and Sylvain Lebreton. 2007. “La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie.” *Kernos* 20: 217–228.
- Gernet, Louis and André Boulanger. 1932. *Le génie grec dans la religion*. Paris.
- Mettinger, Tryggve N.D. 1988. *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*. Philadelphia.
- Parker, Robert. 2017. *Greek Gods Abroad: Names, Natures and Transformations*. Oakland, CA.
- Porter, Barbara, ed. 2000. *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Winona Lake, IN.
- Smith, Mark S. 2008. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Grand Rapids, MI.
- Vernant, Jean-Pierre. 1965. “Aspects de la personne dans la religion grecque.” In Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs II*, 79–94. Paris.

Alice Mouton

Nommer les dieux hittites : au sujet de quelques épithètes divines

Abstract: After a short overview of Hittite divine epithets (Anatolia of the second half of the second millennium BCE), this paper explores the attestations of two particular divine names, namely “the bloody god U.GUR” and “the vengeful *nakkiu-/nakkiwa-s*.” These entities are studied in context in order to determine their identity and functions. Through this contextual analysis, it appears that these supernatural entities are held responsible for various anomalies in the context of Luwian rituals probably coming from the Lower Land (south-central Anatolia).

Introduction

La très grande majorité des tablettes hittites (Anatolie des XVII^e-XII^e siècles av. n.è.) traitent de religion : elles décrivent les fêtes culturelles, les rituels thérapeutiques et/ou purificateurs, les questions oraculaires et bien d’autres aspects de la dévotion des anciens Anatoliens. Grâce à ces textes,¹ on comprend, notamment, que prononcer le nom des dieux est courant en contexte culturel. Par exemple, une séquence de la grande fête de l’AN.TAH.ŠUM, une fête de saison impliquant le Grand Roi hittite, est comme suit :

«Le roi rom[pt] un pain chau[d (et) un pain] plat. Il appelle tou[s] les dieux par leur nom. § Ensuite, il émiette *en petits morceaux* le devant du pain chaud et du pain plat, puis il dépose (les miettes) sur les foies (donnés) à toutes les divinités.»²

Quand on veut être exhaustif tout en gagnant du temps – rappelons-nous que les Hittites se flattent d’avoir mille dieux ! – on peut utiliser, en fin de liste, une formule abrégée, comme dans ce passage d’une prière du Grand Roi Muwatalli II à tous les dieux :

1 Tous les extraits cités dans cet article ont été collationnés par mes soins à partir des tablettes originales ou des photographies de tablettes disponibles sur le site *Konkordanz* (S. Košak, hethiter.net/:hetkonk (v. 1.991) consulté en avril 2019). Pour cette raison, mes traductions peuvent diverger ici et là de celles proposées auparavant. Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans : *CHD* L-N, xxi-xxix ; *CHD* P, vii-xxvi ; *CHD* Š, vi-viii.

2 KBo 19.128 iv 3’-10’ (CTH 625) : nu LUGAL-uš 1 NINDA ā[n NINDA].SIG paršī[ya] n=ašta DINGIR^{MES} hūmandu[s] lamnit halzāi § namma=kan ANA NINDA ān NINDA.SIG=ya peran arha teputtit paršullāizzi nu=(š)šan DINGIR^{MES}-aš hūmandāš EGIR-pa ANA UZU NÍG.GIG^{HÁ} šer zikkezzi.

« (...) les divinités masculines (et) féminines du roi et de la reine dont le nom (a été) prononcé (et) celles dont le nom n'(a) pas (été) prononcé, celles dont les temples sont pris en charge par le roi (et) la reine (et) celles dont les temples ne sont pas pris en charge (par eux). »³

Les épithètes divines n'ont pas encore fait l'objet d'une synthèse spécifique en hittologie. En l'absence d'une encyclopédie complète des langues présentes sur les tablettes cunéiformes hittites, à savoir le hittite, mais aussi le louvite, le hourrite, l'akkadien, le sumérien, le hattite et le palaïte, seule une étude ciblée de l'ouvrage de Ben van Gessel (1998) et de la base de données plus récente de Michele Cammarosano sur les noms divins⁴ peut servir de point de départ à une telle enquête. Je n'ai, évidemment, pas eu le temps d'examiner en détail l'ensemble des épithètes divines mentionnées par ces deux auteurs. Il faut, en effet, préciser qu'aussi bien van Gessel que Cammarosano se contentent de dresser la liste des occurrences de chaque dénomination divine, sans fournir ni translittération, ni traduction, et encore moins un commentaire des contextes dans lesquels ce nom intervient.

En réalisant un premier tour d'horizon des épithètes divines – ce qui suit n'est pas exhaustif –, j'ai pu remarquer les catégories suivantes :

- 1) les héritages mésopotamiens, comme par exemple, « roi de sagesse » (*hattannaš* LUGAL) pour qualifier le dieu Ea, ce qui équivaut à l'épithète akkadienne « seigneur de sagesse » (*bēl nēmeqi*) ou encore « juste seigneur du jugement » (*handanza hannešnaš išha-*) comme calque de l'akkadien « seigneur du jugement » (*bēl dīnim*) pour qualifier le dieu Soleil du ciel ;
- 2) les épithètes définissant le domaine de prédilection de la divinité, comme dans le cas du « dieu Soleil de la maladie » (*inanaš* ^DUTU) auquel on fait parfois appel pour soigner une personne malade ;
- 3) les épithètes dénotant un rôle positif ou négatif de l'entité divine, comme dans le cas de la divinité Wišuriyant- appelée « la mauvaise femme » ;
- 4) les épithètes qui définissent l'aire géographique d'une divinité, comme les célestes dieu Soleil du ciel (*nepišaš* ^DUTU) et déesse Soleil de la terre (*taknaš* ^DUTU), ou encore la « déesse-mère » de la rive du cours d'eau (*wappūwaš* DIN-GIR.MAH I₇-aš), sans compter tous les noms divins associés à des villes en particulier ;
- 5) les épithètes laudatives, comme « lumineux dieu Soleil » (^DUTU-uš *harkiš*), « grandiose dieu Soleil » (*šarlānza* ^DUTU-uš), ou encore « dieu de l'orage puissant » (^PU NIR.GÁL), où le logogramme NIR.GÁL cache le louvite *muwatalli-* « puissant », un adjectif repris comme théonyme par plusieurs Grands Rois hittites. Certaines de ces épithètes vont systématiquement de pair avec une caté-

³ KUB 6.45 iii 4–8 (CTH 381 ; Mouton 2016, 642–643) : [(DINGIR.LÚ^{MES})] DINGIR.MUNUS^{MES} ŠA LUGAL-RI U ŠA MUNUS.LUGAL-TI *kuiēš daran[(te)š] kuiēš UL daranteš kuetaš ANA É^{MES}.DINGIR^{MES} LUGAL MUNUS.LUGAL peran EGIR-pa iyantari kuetaš=a[(t)] ANA É^{MES}.DINGIR^{MES} peran EGIR-pa UL iyantari.*

⁴ https://cuneiform.neocities.org/HDN/HDN_02_list.html. Consulté en avril 2019.

gorie de divinités en particulier, telle *muwatalli-*, alors que d'autres sont passe-partout et peuvent être données à n'importe quelle personnalité divine. C'est, par exemple, le cas du hittite *šarku-* «éminent» qui est donné aussi bien à la divinité solaire qu'au dieu Telepinu et à un dieu de l'orage, par exemple ;

- 6) les épithètes empruntées au protocole diplomatique. Je pense en particulier à «mon Seigneur» (EN=YA) et à son pendant féminin «ma Dame» (GAŠAN=YA), extrêmement fréquents dans les textes de prières, mais aussi dans les incantations énoncées en contexte rituel ;
- 7) toutes les épithètes dont nous ne connaissons pas encore la traduction et qui sont certainement majoritaires.

La seule façon de circonscrire l'emploi, la signification et la fréquence de ces différentes catégories d'épithètes est de les étudier en contexte, ce qui n'est, pour l'instant, que partiellement possible : nous ne disposons pas encore d'éditions fiables et complètes de l'ensemble des textes religieux hittites. L'établissement des textes reste, pour cette raison, la priorité des hittitologues.

Dans le cadre du projet ANR-DFG Luwili que je co-dirige avec Ilya Yakubovich,⁵ un projet qui consiste à éditer et commenter pour la première fois les textes religieux en langue louvite, j'ai choisi d'étudier plus particulièrement deux dénominations divines apparaissant dans les textes des rituels de Tunnawiya et dans plusieurs textes religieux louvites, à savoir «le sanglant dieu U.GUR» (*išharwant-^DU.GUR*) et «les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs» (*šarkiwaleš nakkiuēš*).

L'experte rituelle dite Vieille Femme (^{MUNUS}ŠU.GI) du nom de Tunnawiya est vraisemblablement originaire du Bas Pays louvite, c'est-à-dire du centre-sud du plateau anatolien. Son nom est en effet traditionnellement considéré comme dérivant de la ville de T/Dunna, ville généralement identifiée au site de Zeyve Höyük – Porsuk et située dans le Bas Pays hittite. Dans un autre cadre,⁶ j'ai eu l'occasion de mettre en évidence les spécificités des rituels de Tunnawiya par rapport aux autres textes connus, ce qui m'incite à penser que ces rituels relèvent de la tradition du Bas Pays louvite. L'une de ces spécificités est, précisément, la présence d'une épithète divine louvite d'un dieu de l'orage, à savoir le louvite *ariyatalli-* signifiant probablement «de la montagne», qui se retrouve exclusivement dans les rituels de Tunnawiya au sein du corpus religieux cunéiforme.⁷ Cette même épithète apparaît aussi sur une inscription louvite hiéroglyphique du Tabal, la région qui, à l'Âge du Fer, recouvre en grande partie le Bas Pays de l'époque hittite, comme l'a signalé Manfred Hutter.⁸

⁵ ANR-17-FRAL-0007-01 : <https://luwili.wordpress.com/>. Consulté en avril 2019.

⁶ Mouton 2015a.

⁷ Mouton 2015a : 82–84.

⁸ Hutter 2003 : 248.

Le sanglant dieu U.GUR et les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs attestés ensemble

Dans certains textes, « le sanglant dieu U.GUR » et les « *nakkiu-/nakkiwa-*vengeurs » apparaissent ensemble. Le rituel CTH 409.II de Tunnawiya est appelé le rituel *taknaz dā-* « retirer de la terre » le roi et la reine, ce qui signifie que la fonction principale de ce rituel est de protéger le couple royal qui est irrésistiblement attiré par la Terre Sombre, le monde souterrain. En d'autres termes, il s'agit de sauver le roi et la reine d'un danger mortel. La nature de ce danger peut varier, le rituel s'adaptant à plusieurs cas de figure : le texte mentionne l'impureté en général, le parjure, et d'autres sources de souillure qui sont énumérées dans l'extrait qui suit et qui contient de nombreux louvismes :

« [Elle prononce le nom] (de) la personne qu'elle traite rituellement (et elle dit) : 'Il ne (l')a pas vaincue,⁹ [la maladie *hūltaraman*] de la tête, la douleur de la gorge, le poids de l'esprit, la lourdeur [du corps, la maladie *wetrišša-*] des os (et) de la *chair*. Il ne (l')a pas vaincue, la frappe de l'année (et) du mois. § La mort qui survient par surprise, *idem*. Les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs, le sanglant dieu U.GUR, [*idem*]. Le feu (et) l'irritation de la *chair*, *idem*. L'impureté, le parju[re, l'ensorcellement], la défaite, *idem*. Les mauvais rêves, les mauvais oiseaux, la *fièvre* du corps, l'année courte, le courroux des dieux, la langue des multitudes, *idem* (etc.).' »¹⁰

Une liste similaire apparaît à plusieurs reprises dans le même texte, ainsi que dans le rituel dit du bœuf (CTH 409.IV), où la seule variante est le remplacement du louvite āhraman « douleur » par le terme *taškupima-* « cri (de douleur) ». Les deux dénominations divines qui nous occupent, à savoir le sanglant dieu U.GUR et les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs, font partie des nombreuses sources de souillure envisagées par le rituel.

⁹ Cette expression avec, pour sujet, un agent/phénomène néfaste se retrouve dans le texte du rituel de Huwarlu d'Arzawa (CTH 398 § 9 ; D. Bawanyeck (éd.), *hethiter.net*: CTH 398 (INTR 2016-03-31)) : « Quelle que soit la mauvaise chose que les dieux remarquent dans la maison, elle ne vainc pas la maison et le mortel. » (*kuit=wa=kan kuit* DINGIR^{MES} INA É-TIM *kallar uttar* EGIR-an *uškanzī nu=war=at=za* É-TIM DUMU.LÚ.U₁₉.LU=ya *UL tarahzi*). L'expression inverse est également attestée dans les textes rituels pour un agent bienveillant. C'est le cas dans CTH 398 § 9 en continuation du passage cité ci-dessus : « Cette argile de la rive l'a vaincue, elle. » (*n=at=za kāš wappuwaš* IM-aš *tarahhan harzi*). On la retrouve aussi plus loin dans le même texte (CTH 398 § 14). Ici, le sujet du verbe est vraisemblablement le patient qui n'a pas encore réussi à se défaire de son mal.

¹⁰ KUB 9.34 i 20'-30' et duplicat IBoT 3.102+ i 1'-8' (CTH 409.II.Tf02) : *nu anniškezzi kuin* UN-an [*ŠUM=ŠU tezzi*] *UL=war=a=za tarahta* SAG.DU-aš [*hūltaramman ta*]rnaššan āhraman ZI-aš i[mpan NÍ.TE-aš t]aššiyaman *haštiyaš melu*[liyaš *uitrišša* U]L=ma=za *tarahta* MU-aš ITI-aš *wa*[lh(eššar)] § [*mark*]išdauwaš *hinkan* KI.MIN *šarki*[(*waliē*)š *nakk*]iuēš *išharwandan* ^DU.GUR [KI.MIN ^{UZU}*meiluliyāš pa*(*hūr* š)]ātar KI.MIN *papratar lin*[gain UH₇-tar *h(ūlla)*]nzatar KI.MIN HUL-muš Ū^{MES}-uš [HUL-(*luš* M) U(ŠEN^{HA}-uš NÍ.TE-aš d)]apaššan *maninkuwandan* MU-an [(DINGIR^{MES}-aš ka)]rpin *pangauwaš* EME-an KI.MIN (etc.).

Une séquence analogue intervient plus loin dans le même rituel *taknaz dā-* de Tunlawiya :

« Il¹¹ creuse la prairie, de sorte qu'il détourne la plante *artarti*. Il creuse [la montagne], de sorte qu'il détourne l'eau. Qu'il] (les) enlève]¹² de sur lui, de ses douze membres et de son genou vigoureux ! § [Qu'il enlève] la maladie [h]ūltaraman [de la tête], le [c]ri (de douleur) [de la gorge], *idem*. [Le poids de l'esprit], la [l]ourdeur [du corps], la maladie *wetri*[šša- des os (et) de la *chai*]r, [*idem*]. La frappe de l'année (et) du mois, *idem*. La mort qui survient par surprise, les [nakkiu-/nakkiwa-] vengeurs, *idem*. Le [san]glant dieu U.GUR, *idem*. Il enlèvera le [f]eu (et) l'irritation [de la *chai*r]. »¹³

Ce passage apparaît à l'identique dans le rituel du bœuf,¹⁴ ce qui permet d'en assurer les restitutions.

Une association entre « le sanglant dieu U.GUR » et « les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs » se retrouve à deux reprises dans un fragment de tablette décrivant des conjurations louvites :

« J'y ai éteint les [cr]is de douleur [(et) les *urgences*]. J'y ai éteint les *tahhara-* [(et) les *tribulations*]. § J'y ai [ét]eint le sanglant dieu U.GUR, j'y ai [ét]eint les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs. J'y ai éteint le bonnet *lupanni-* du dieu Soleil (etc.). »¹⁵

Ce passage doit être à son tour rapproché de celui d'un autre fragment de tablette appartenant au même ensemble louvite :

« Les couteaux en bronze brûl[ants (et) *f*]inissants du dieu U.GUR y br[ûlent]. La ceinture de la déesse *Lelwani* y brûl[e]. Les cris de douleur (et) les *urgences* y br[ûlent]. Les *tahhara-* (et) les *tribulations* y brûle[nt]. § Le sanglant dieu U.GUR y brûle,¹⁶ les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs [y] brûlen[t]. § Je connais [...], je connais la parole de la divinité solaire. »¹⁷

11 C'est-à-dire le porcelet de la divinité *Panunta*, d'après la version parallèle du rituel du bœuf : Beckman (1990 : 47).

12 Avec le même verbe *mutai-* qui signifie aussi « creuser, déraciner ».

13 Bo 3436+ iv 2'-11' et duplicat KUB 9.34 iv 1'-3' (CTH 409.II.Tf02) : [u]ell[un] *mutaizzi n=aš=kan* [artartin *neyari* HUR.SAG-*a*]n *mutaizzi n=ašta* [wātar *neyari šer a*]rha=ma=(š)ši=(š)šan m[ūdaiddu 12 uzū]R^{HÁ} *mayanti=ya* [ginu=(š)ši] § [SAG.DU-aš h]ūldamman [mūdaiddu *tarašnaš tašk*]upiman K1.MIN [ZI-aš impan NÍ.TE-aš t]aššiyauwar [haštiyaš mālul]iyaš *uitri*[šša K1.MIN MU^{HÁ}-aš ITI-aš *wal*]išar K1.MIN [markišdauwaš *hink*]an ^DŠarkiuwalyaš [nakkiuēš K1.MIN *išhar*]nuwandan ^DU.GUR K1.MIN [^{UZU}meiluliyāš *pa*]h^{ur} šatar *mutaizzi*. Bo 3436 est lu à partir de la translittération de l'Académie de Mayence uniquement.

14 KUB 9.4+ iii 45'-48' (CTH 409.IV.Tf02).

15 KUB 17.15+ ii 6'-14' et iii 2'-5' (CTH 767.2 ; Starke 1985 : 232) : [n=ašta *anda* hūi]šteinzi [šapartaranzi] *kištanunun* [n=ašta *and*]a *tahharanzi* [malwaranz]i *kištanunun* § [n=ašta *and*]a *išhar*nuwanda(n) ^DU.GUR [kištan]unun n=ašta *anda* [šarkiwali]ēš *nakkiyaš* [kištanu]nun n=ašta *anda* ^DUTU-aš [lūpanni]n *kištanunun*.

16 *uranta* est-il ici une variante du singulier *urantari* ou une forme plurielle non coordonnée au singulier du nom divin ? Les passages parallèles à celui-ci indiquent que le dieu U.GUR est singulier

La dernière phrase de cet extrait semble indiquer que ce qui précède est la parole de la divinité solaire elle-même pour conjurer la personne à soigner.

Plus loin dans cette même composition sont mentionnés les « douze dieux »¹⁸ : il s'agit très certainement de divinités souterraines telles qu'elles sont représentées à Yazılıkaya.¹⁹ Il est, en outre, possible que ces « douze dieux » correspondent à ce que les textes religieux hittites appellent aussi les « dieux anciens ».²⁰ Nous reviendrons sur ces divinités par la suite.

Dans les deux derniers extraits cités, les différents maux qui brûlent – sous-entendu, dans le corps ou une partie du corps du patient – puis que l'experte rituelle éteint constituent un motif que l'on retrouve dans d'autres textes rituels hittites. On pourrait, par exemple, citer cette incantation prononcée lors du rituel de Hebatarakki contre un ensorcellement :

« J'ai éteint le feu de ta tête et je l'ai allumé dans²¹ la tête de la personne ensorceleuse. »²²

Un texte de conjuration reprend la liste que nous avons vue dans les deux rituels de Tunnawiyā CTH 409.II et IV :

« Qu'elle²³ (la) dénoue au-dessus de cette personne : qu'elle dénoue la maladie [h]ūltaraman de la tête, qu'elle dénoue le cri (de douleur) de la gorge, qu'elle dénoue le poids de l'esprit, qu'elle dénoue la lourdeur du [co]rps (ou) la maladie *wetrišša-* des os (et) de la *chair*, la frappe de l'année (et) du mois, *idem*. La mort qui survient par surprise, *idem*. Qu'elle dénoue les *nakkīu-*

dans ce contexte. Concernant la possibilité de faire allusion à plusieurs U.GUR dans KUB 35.145, il faut noter les mentions d'une dyade d'U.GUR de Hayaša, selon Haas (1994 : 259, 470).

17 KUB 35.143 ii 4'-13' et son duplicat KUB 35.145 ii 1'-5' (CTH 767.2 ; Starke 1985 : 229 – 230) : [n=aš]ta anda ŠA ^DU.GUR kinuha[imma g]aluttaimma GÍR ZABAR^{HA} u[ranta n]=ašta anda ŠA ^DLiliwan[ni ^{TU}]E.ÍB urān[ta n=aš]ta anda hūištinz[(i šapar)]daranzi u[ranta n=aš]ta anda tahhar[(anzi malw)]aranzi [(ura)nta] § [n=ašta] a[(nda išhamuwanza ^DU.GUR uranta) n=ašta anda (šarkiwaliyaš nakkiyaš ura)nta] § [... (šaqqahhi uttar=za ^DUTU-aš šaggahhi)]. Aussi plus loin dans le même texte (KUB 35.145 ii 15'-16' : Starke 1985 : 230 – 231). Dans cet autre passage, l'épithète *šarkiwali-* est précédée du déterminatif divin.

18 KUB 35.145 ii 10' (Starke 1985 : 230). C'est la seule mention de ces divinités dans le corpus louvite.

19 Comme l'a déjà suggéré Wilhelm (2009 : 64), notamment. Concernant les débats autour d'une possible continuité du culte des « douze dieux » souterrains louvites au I^{er} millénaire, en Lycie, voir notamment Drew-Bear et Labarre (2004) avec bibliographie antérieure. Les auteurs s'opposent à cette théorie, mais force est de constater que les deux groupes de « douze dieux » ne sont pas assez connus de nous, ce qui ne nous permet pas de trancher cette question.

20 Wilhelm 2009 : 63.

21 Ou « sur » d'après le hittite.

22 KUB 24.14 i 20 – 22 et duplicat KUB 24.15(+) i 19 – 20 (CTH 397 ; S. Melzer et S. Görke, éd., hethiter.net/; CTH 397 (INTR 2016 – 03 – 22), § 4) : ANA SAG.DU=KA=ma=(d)du=(š)šan pahhur kištanunun n=at=šan alwazeni (dupl. alwanz[eni]) UN-ši SAG.DU-i warnunun.

23 La divinité solaire.

nakkiwa- vengeurs. Le sanglant dieu U.GUR, *idem*. Le feu (et) l'irritation de la chair, *idem*. L'impureté, le parjure, l'ensorcellement, la défaite, *idem*.»²⁴

Cette liste étant identique à celle des rituels de Tunnawiya, plusieurs auteurs ont attribué le texte dans laquelle elle intervient au corpus de cette Vieille Femme.²⁵

L'association entre le sanglant U.GUR et les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs apparaît vraisemblablement aussi dans des passages en langue louvite, tel que le fragment de texte suivant :

«Le ciel (est) vers le bas. *Idem* le [...] levé. *Idem* [les *nakkiu-/nakkiwa-*] veng[eurs] (et) le sanglant dieu U.GUR.»²⁶

Le sanglant dieu U.GUR

U.GUR est un logogramme désignant le dieu souterrain Nergal dans le monde mésopotamien.²⁷ En Anatolie hittite, ce logogramme désigne à la fois un grand dieu de la guerre de Hayaša²⁸ identifié à Nergal et diverses divinités souterraines de l'Anatolie centrale : les divinités hatties Zilipuri²⁹ et Šulinkatte³⁰ principalement. On connaît aussi un U.GUR šaumatari où ce dernier terme est une épithète divine d'origine indo-aryenne en usage dans les sphères hourritophones.³¹ Étant donné la traduction akkadienne *namšāru* («épée») du logogramme U.GUR, il est fort possible que U.GUR soit la divinité-épée représentée à Yazılıkaya.³²

Un dieu U.GUR apparaît aussi sur un autre fragment de texte comportant des conjurations louvites :

«[Quiconque] (l')appelle par son nom [cette an]née-ci, ce mois-ci, ce jou[r]-ci, [ce]tte nuit-ci, quiconque attire ce mortel-ci dans l'impureté, [qui]conque dit du mal de moi aux divinités, [qui]-conque m'ensorcelle, qu'il voie le ciel aplati ! Qu'il voie la Terre Sombre ouverte ! (...) Qu'il voie le

²⁴ KBo 17.54+ i 8'-16' (CTH 458.1.1 ; Fuscagni, hethiter.net/:CTH 458.1.1, § 2'-3') : *kēdani*=[y]a=wa=kan *antuhši šer arha lāu SAG.DU-aš huwaltaraman lāu tarāššanaš tāškupiman lāu ZI-naš impan lāu § [tue] ggaš daššiyatar haštiyaš mīluliyāš [uitri]šša lāu MU-aš ITI-aš walheššar KI.MIN [markištaw]aš hinkan KI.MIN šarkiwālēš [nakkiuēš] lāu išharnuwandaš ^DU.GUR KI.MIN [^{UZU}mēluliyāš pahhu]r šatar KI.MIN *papatār lingai[n a]lwa[nzatar h]ū[ll]ānzatar lāu*.*

²⁵ Voir en dernier lieu Fuscagni, hethiter.net/:CTH 458.1.1 et Marcuson (2016 : 274).

²⁶ KUB 35.108 iv 13'-16' (CTH 764 ; Starke 1985, 240) : a=ta ānta tappašša par-[...] arūrūwammiš KI.1 šark[iwali-... nakkiu-...] āšhanuwantiš ^DU.GUR-aš KI.M[IN].

²⁷ Krebernik 2014 : 297.

²⁸ Hayaša est un royaume vassal des Hittites situé au nord-est de l'Anatolie.

²⁹ Klengel (1988 : 105), Yoshida (1991 : 56–60), et Wilhelm (2017).

³⁰ Haas (1970 : 72–74) et Hutter (2012).

³¹ Mouton 2009 : 96.

³² Haas 1994 : 366, 637.

flamboyant U.GUR ! Qu'il voie le dieu Šanta tirant (un arc) ! Qu'il voie le [...] dieu de la guerre ! [Qu'il voie] le galopant dieu Pirwa ! Qu'il voie la [mo]rt *destructrice* !»³³

Dans ce passage, le dieu U.GUR est accompagné de l'épithète louvite *palpadami* «flamboyant(?)»,³⁴ le participe du verbe *palpada-*. Cette même épithète est à nouveau associée au dieu U.GUR dans une conjuration parallèle à celle que nous venons de voir, mais qui est prononcée lors du rituel de naissance de Pittei, conjuration qui indique :

«Quiconque [f]omente le mal contre cet enfant-ci, qu'il voie le ciel aplati ! Qu'il voie la terre ouverte ! *Idem* le grand dieu U.GUR *flamboyant* (etc.) !»³⁵

Ces deux conjurations semblent constituer les deux seules attestations de cette épithète louvite pour le dieu U.GUR.

Un dieu U.GUR est aussi mentionné plus loin dans le texte du *taknaz dā-* de Tunnawiya :

«Quiconque l'a déposé [pour] le dieu U.GUR des objets ŠAGARU en bronze, [m]aintenant, je (le lui) prends, [a]u dieu U.GUR des objets ŠAGARU [et] je le dépose (à la place), le porc[elet] de la divinité Pa[nun]ta.»³⁶

Ce passage apparaît à l'identique dans le rituel du bœuf,³⁷ ce qui permet d'en assurer les restitutions. Il s'agit de la seule attestation de cet avatar d'U.GUR.³⁸ L'objet ŠAGARU, souvent décrit au pluriel, mais dont la nature exacte nous échappe,³⁹ est toutefois associé au dieu U.GUR sur un fragment de tablette décrivant une fête culturelle en l'honneur d'un dieu U.GUR.⁴⁰

33 KUB 35.145 iii 3'-14' (CTH 7672 ; Starke 1985 : 231) : [kuiš kēdani M]U.KAM-ti kēdani ITI.KAM-mi kēdani U₄[KAM-ti kēd]ani GE₆.KAM-anti lamni haltatti nu=za kuiš [kū]n DUMU.LÚ.U₁₉.LU-an parā idalāuwanni huittiyazi [kui]š=mu=kan DINGIR^{MES}-aš parranta idalāuwanni memai [kui]š=mu al-wanzahhi nepiš palhāmanza aušdu [da]kkūin=ma daganzipan ginuwantān aušdu (...) ^DU.GUR pal-pa[damin aušdu ^D]AMAR.UTU-an šiyantan aušdu ^DZABAB[A-an ...-]tan aušdu ^DPirwan parhandā[n aušdu henga]n zappiyan aušdu.

34 Voir <http://web-corpora.net/LuwianCorpus/search/sub/palpada-> 'to blaze(?)'.

35 KUB 44.4+ Vo 30-31 (CTH 7677 ; Bachvarova 2013 : 138 et 140 : kuiš=wa=kan kēdani DUMU-l[i] HUL-lu [ta]kkišzi AN-iš palhamma(n) aušdu KI-an ginuwanda(n) aušdu DINGIR GAL ^DU.GUR : pal-padamin KI.MIN.

36 KUB 9.34 iv 20'-22' et duplicat KUB 7.42:6'-8' (CTH 409.II.Tf02) : [k]uiš=ma=an=kan [ANA] ^DU.GUR ^{URUDU}ŠAGAR^{HÁ} ZABAR dāiš [k]inun=a=kan d[ahhi AN]A ^DU.GUR ^{URUDU}ŠA(GA)RI^{HÁ} [n=a]n=kan tehhi ^DPa[nun]dā ŠAH.[TUR].

37 KUB 9.4+ iv 19'-21' et duplicat ABoT 2.240:1'-2' (CTH 409.IV.Tf02).

38 Voir Beckman (1990 : 53).

39 CAD Š, 66.

40 KUB 49.86 ii 10'.

Quant à l'épithète « sanglant » du dieu U.GUR dans nos textes (*ešharnuwant-* en hittite,⁴¹ *āšhanuwanti-* en louvite), elle fait vraisemblablement allusion à la couleur rouge sang des vêtements de cette divinité. Cet adjectif se retrouve en effet presque toujours associé aux vêtements portés par différentes personnalités divines dans les textes hittites. Ainsi, les divinités Annarummienzi sont décrites de la manière suivante dans une conjuration en louvite du rituel de Zarpiya du Kizzuwatna :

«Divin roi Šanta, divinités Annarummienzi qui sont vêtues d'(habits) rouge sang, divinités montagnardes qui (ont) attaché sur elles les ceintures, ne vous approchez plus de manière malveillante de cette porte ! Mangez petit (et) gros bétail, (mais) ne mangez pas le mortel *zagan-* (et) *tuwini-* !»⁴²

Cette conjuration louvite doit être rapprochée d'une autre conjuration, cette fois-ci en langue hittite, prononcée lors de ce même rituel de Zarpiya :

«Viens, dieu Šanta ! Que les divinités Innarawant- viennent avec toi, (elles) qui (sont) vêtues d'(habits) rouge sang, (elles) qui (ont) attaché sur elles les ceintures des montagnards, § (elles) qui (sont) ceintes de couteaux, (elles) qui ont tiré leurs arcs et ont des flèches ! Venez manger !»⁴³

De ces deux extraits on déduit une identification entre la dénomination hittite Innarawant- et le nom louvite Annarummienzi, désignant toutes deux un groupe de divinités vêtues d'habits rouge sang et de ceintures de montagnards. Leur nom hittite signifie « les forts » et leur caractère guerrier est attesté à la fois par leur attirail et par leur lien avec le dieu guerrier Šanta. Notons au passage que le dieu Šanta apparaissait aussi après la mention du « *flamboyant* U.GUR » dans une des conjurations ci-dessus.

À côté de ces divinités louvites Annarummienzi, les entités surnaturelles appelées Hantašepa sont aussi habillées de rouge sang dans le texte d'un rituel hatto-hittite :

41 Pour *ešharnuwant-*, voir HED E-I, 310 et HW² E, 122. Pour *āšhanuwanti-*, voir Melchert (1993 : 35).

42 KUB 9.31 ii 22–28 et duplicat HT 1 ii 1'-4' (CTH 757 ; Görke, hethiter.net/:CTH 757, § 17–18) : ^DŠantaš LUGAL-uš ^DAnnarummienzi ašhanuwanta kuinzi waššantari ^DLūlahinzaš=tar hūpparaza kuinzi hišhiyanti § pā=tar āpa zaštanza aštummantanza=ta attuwalahiti niš dādduwar āzzaštan UDU-inza GU₄-inza DUMU.NAM(LÚ).U₁₉.LU-in zaganin dūinin niš aztūwari.

43 KUB 9.31 i 36–41 et duplicat HT 1 i 29'-34' (CTH 757 ; Görke, hethiter.net/:CTH 757, § 7–8) : [(e)]hu ^DAMAR.UTU k[(atti=ti=m)]a=(t)ta ^DInnarawantaš [(w)]wadu ēšha[(nuwan)]ta kuēš uēššanta LÚ.MEŠ lūlahiya[(š=ša)]n hupruš kuiēš išhiyantiš § IŠTU GÍR-yaš=šan [(kui)]ēš išhuzziyateš ^{GIŠ}PAN^{HÁ}-aš=šan kui[(ēš)] hūittiyanta ^{GIŠ}GAG.Ú.TAG.GA^{HÁ}=ya [(hark)]anzi nu uwatten nu ēzzatten.

«Nous tenons deux Hantašepa, (faits) de bois. Les Hantašepa ont des têtes humaines et des lances. Leurs yeux (sont) rouge sang. (Ils sont) vêtus d'habits rouge sang (et) munis d'une ceinture.»⁴⁴

Le caractère malveillant de ces Hantašepa est attesté par une incantation prononcée un peu plus tard dans ce même rituel :

«Pitié, dieux ! Je viens de retirer du roi, de la reine, des habitants de la ville de Hattuša la mauvaise [i]mpureté, les effrayantes langues de fe[r], les Hantašepa [aux habits r]ouge sang. Vous, les dieux, [gardez]-les !»⁴⁵

Dans le texte du rituel de naissance de Pittei, c'est au tour du dieu Lune d'être habillé de rouge sang. On peut lire :

«Le dieu Lune se vêtit de (rouge) sang. Il enfila des peaux de (couleur rouge) sang. Il prit une flèche de (couleur rouge) sang. Il prit un arc de (couleur rouge) sang. D'une [m]ain, il tint le feu flamboyant, de (l'autre) main, il tint les couteaux dégainés.»⁴⁶

De manière comparable, une figurine de dieu de l'orage est décrite de la manière suivante dans un texte rituel relevant de la sphère palaïte :

«Je place le matériel rituel, (à savoir) un char en argile (et) des bœufs en argile. Sur le char en argile, je fais un homme (pour représenter) le dieu de l'orage. Il est debout sur le char et il tien[t] une bride en laine de couleur rouge sang.»⁴⁷

Dans tous les extraits que nous venons de voir, la couleur rouge sang des vêtements donne un aspect effrayant aux divinités. Cette couleur est clairement chargée d'un symbolisme négatif dans plusieurs zones de l'Anatolie hittite, comme le montre notamment l'extrait suivant d'une conjuration hittite insérée dans un texte relatif au culte du dieu de l'orage de Nerik :

44 KBo 17.1+ i 22'-25' et duplicat KBo 17.3+ i 17'-20' (CTH 416 ; Mouton 2016 : 58–59, § 10') : 2^DHantašepuš harwani GI[(š-aš)] harkanzi=ma^DHantašepes anduhšaš haršā[(r=(r))]a^{GIŠŠ}SUKUR^{(H)Á}=ya šakuwa=šmet išhaškanta uēš[(a)]nda=ma išharwantuš TÚG^{HÁ}-uš putaliyanteš=(š)a.

45 KBo 30.33+ ii 1'-5' et duplicats KBo 17.4+ ii 4'-7' et KBo 17.5+ ii 9–13 (Mouton 2016 : 62–63, § 17'') : tuwattu DINGIR^{MEŠ}-eš kāša LUGAL-aš MUNUS.LUGAL-[(š=a DUMU^{MEŠ} URU)Hattušaš=(š)a] idālu=šmi[t p(aprātar=šamet hatugauš lāluš AN.B)AR] ^DHantašepa[š TÚG^{HÁ}-uš i(šhaškantuš dāhhun šumeš=(š))]uš [(DINGIR^{MEŠ}-eš) pahhašte(n)ʔ].

46 KUB 44.4+ Vo 2–4 (CTH 767.7 ; Bachvarova 2013 : 136 et 139) : ^D30-aš=ma=(za) ēšhaniya waššiya(t) nu ÚŠ-aš KUŠ^{HÁ} putallitta nu=za ÚŠ-aš^{GI}GAG.Ú.TAG.GA ME-aš nu=za ÚŠ-aš^{GIŠ}PAN ME-aš {x-ya} [Š]U-za wariwaran pahhur harta ŠU-az=ma : dannaṃma GÍR^{HÁ} harta.

47 KBo 30.39+ iii 14–17 (CTH 752.1 ; Groddek (2002 : 47) avec une lecture différente) : nu aniyattan tehhe MAR.GÍD.DA IM-aš GU^{HÁ}-uš IM-aš šēr=a=(š)šan MAR.GÍD.DA-aš IM-aš 1 LÚ ^DIM-an iyami n=aš=šan MAR.GÍD.DA-aš šēr art[a] nu išharwanta^{SIG}išmeri harz[i].

«Le dieu de l'orage de Nerik se mit en colère. Il partit dans une fosse. [Il courut] dans l'obscurité et dans les quatre coins, dans le rouge sang de l'humanité, dans le rouge sang.»⁴⁸

On peut aussi citer une incantation apparaissant dans le texte du rituel d'Alli d'Arzawa :

«[Celui qui] l'a rendu rouge sang, celui qui l'a ensorce[lé], je (lui) retire (les choses) [rou]ge sang (et) l'ensorcellement et je les rends [à leur propriétaire].»⁴⁹

Cette même imagerie se retrouve en réalité dans le rituel *taknaz dā-* de Tunnawiya. Une incantation de la deuxième tablette de ce texte indique :

«On [l']a rendu noir. Ceux qui l'ont rendu rouge, ceux qui l'ont rendu bleu], § maintenant, on les a rendus noirs en retour.»⁵⁰

Seule une conjuration relative à l'aubépine insérée dans un texte mythologique semble, au contraire, donner une connotation plus neutre à la couleur rouge sang :

«Toi, Aubépine, tu port[es] des (habits) blancs au printemps, mais tu portes des (habits) rouge sang en été.»⁵¹

Pour revenir au dieu sanglant U.GUR, il faut noter qu'une effigie d'un dieu U.GUR est habillée de rouge lors de la fête kizzuwatnienne de hišuwā :

«On met sur le dieu U.GUR une ceinture rouge ornée.»⁵²

Ainsi, il me paraît fort possible que derrière l'épithète «sanglant» du dieu U.GUR de nos textes se cache la description des vêtements de cette divinité. Cette dernière étant mentionnée parmi les maux que les rituels de Tunnawiya peuvent traiter, des habits couleur rouge sang lui donneraient encore davantage un aspect effrayant.

⁴⁸ KUB 36.89 Ro 12–14 (CTH 671 ; Haas (1970 : 150–151) avec une traduction différente) : ^DU^{URU}Nerik=*wa=za=kan šāit nu=w[ar=aš=kan] hattešni GAM-anda pāit nu=war=aš=za nanakuššiyanti [4 halhaltimari=ya] anda ANA DUMU^{MEŠ}-MELUTTI išhanuwanti išharnuw[anti liliwahta²]*. Les restaurations sont presque entièrement assurées par KUB 36.89 Vo 1.

⁴⁹ KBo 12.126+ i 38–40 (CTH 402 ; Mouton 2016 : 198–199, § 10) : [*kuiš*]=*an išharnuškēt kuiš=an alwanza[hhiškēt išha]mwanda alwanzata daškemi n=at EGIR-pa [išhi=(š)ši pi]škemi*.

⁵⁰ KUB 9.34 ii 4'-7' et duplicat KBo 69.321+:5'-7' (CTH 409.II.Tf02) : [(*nu=war*)=*an dankunu[šker ku(ēš=war=an SA₅-nuškir)] kueš=wa[r=an ZA.GĪN-nueškir] § kinun=an* (dupl. *kinun=a=wa=aš*) [(EGIR-pa dankunuške)r].

⁵¹ KUB 33.54 ii 13'-14' (CTH 334 ; Rieken et al, hethiter.net/ :CTH 334.1.1, § 8'') : *zig=az^{GIS} hatalkišnaš hamiešhiyaz BABBAR-TIM wašš[āšī] BURU₁₄=ma=z išharwand[a w]aššaši*. À rapprocher de la description d'un pommier rouge-sang que la déesse Soleil d'Arinna couvre de son habit : texte bilingue hattī-hittite cité par Steitler (2017 : 129).

⁵² KBo 23.28+ i 20'-21' et duplicat KBo 15.48+ i 20'-21' (CTH 628 ; Salvini et Wegner 1991 : 60) : ANA ^DU.GUR=*ma 1 [(^{TUG}E.ĪB MAŠLU SA₃)] waššanzi*.

Les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs

La forme de la racine du terme *nakkiu-/nakkiwa*⁵³ est toujours débattue. Selon Ilya Yakubovich,⁵⁴ *nakkiu-/nakkiwa-* pourrait se décomposer en **nakki-* « mort » + *-wa-* un suffixe anatolien désignant le statut social.⁵⁵ D'autres auteurs suggèrent quant à eux que *nakkiu-/nakkiwa-* dérive de l'adjectif hittite *nakki-* « puissant ».⁵⁶

Dans le corpus en langue hittite, les *nakkiu-/nakkiwa-* interviennent plusieurs fois.⁵⁷ Dans un fragment de texte de rituel, on lit :

« Ensuite, pendant ce jour-là, on at[tire] les [dieux] anci[ens] et les *nakkiu-*. »⁵⁸

De même, dans le passage d'un rituel adressé à la déesse Soleil de la terre, on lit l'incantation suivante :

« Divinité solaire ! [Je] suis en train d'invoquer ici la déesse Soleil de la terre, [les dieux] a[n-ciens] et les *nakkiu-*. »⁵⁹

Ces deux associations entre les *nakkiu-/nakkiwa-* et les « dieux anciens » ont incité l'ensemble des hittitologues à considérer les premiers comme des divinités souterraines, à l'instar des seconds.⁶⁰ L'association, dans nos textes relevant du monde louvite, entre les *nakkiu-/nakkiwa-* et le dieu U.GUR confirme cette interprétation, puisque U.GUR est lui-même un dieu souterrain au sein de l'Anatolie hatto-louvite.

Dans le rituel de Šamuha, les *nakkiu-/nakkiwa-* ont une place importante. Un passage de ce texte indique :

53 CHD L-N, 373 versus HED N, 51.

54 Ilya Yakubovich (e-mail du 16/10/2018) : « I think the crucial question is whether the stem is indeed *nakkiu-*, as per the CHD, or *nakkiwa-*, as per HED (N). The only argument for the former solution, so far as I can see, is KUB 3.94 *na-ak-ki-i-uš*, but first we do not know what this word really means, and second, if it means 'demon' it might be a dictionary back-formation influenced by *šiuš* (these creatures usually occur in the plural). The original stem **nakkiwa-* makes more sense from the etymological viewpoint, because one can then indeed connect it to *nakki-*, isolating the suffix *-wa-* which would mark the social rank. On this suffix, see Rieken and Sasseville, Fs Oettinger. » et Yakubovich (e-mail du 03/08/2020) : « I still think that the original **nakki-wa-* is fairly likely, but I would now derive it from **nakki-* 'death'. This would be the same root as Gk. *nekrós* and Lat. *nēcāre*, *nocēre*. »

55 Rieken et Sasseville 2014.

56 Lebrun 1976 : 135 et HED N, 51.

57 CHD L-N, 373–374.

58 KBo 24.61 i³ 4'-5' (CTH 500) : *namma=kan apēdani U₄-ti karu[iliuš DINGIR^{MES}-uš] nakkimuš=(š)a hui[ttiyanzi]*. Par commodité, je n'utiliserai dorénavant que la forme *nakkiu-* dans les traductions.

59 KBo 21.7 i 9'-10' (CTH 448) : ^DUTU-i *kāša taknaš* ^DUTU-un *k[aruiliuš DINGIR^{MES}-uš n]akkimuš=(š)a mukiške[mi]*.

60 CHD L-N, 373. La question des *nakkiu-/nakkiwa-* n'est, malheureusement, pas abordée par Lorenz 2009.

« Ensuite, l'apprentie *šilallūhi*⁶¹ brandit un légume *gangati-* devant les *nakkiu-* et un autre légume *[g]angati-* devant les *nakku-*. Elle brandit aussi un autre légume *gangati-* devant les vivants qu'on tient par le bois de cèdre. (...) § L'apprentie *šilallūhi-* prend un autre légume *gangati-* et elle le brandit aussi devant les vivants qu'on tient par [le bois de cèdre] de la même façon, (c'est-à-dire) de la manière dont elle le brandissait devant les *nakku-* pour cette affaire-là. Une autre apprentie *šilallūhi-* [p]rend un autre légume *gang[ati-]* pur et elle le brandit devant la divinité à côté du roi. En même temps, elle dit : 'Si un [m]ort ou un vivant a parlé en mal du roi en présence de la divinité, maintenant, que le commanditaire du rituel soit purifié de mots et traité par le légume *gangati-* !' »⁶²

Craig Melchert (2014) a proposé d'interpréter les *nakku-* comme le pendant des vivants en raison du parallélisme apparaissant dans le texte entre ces deux groupes aussi bien dans la description du rituel que dans l'incantation associée. Pour Melchert, les *nakku-* pourraient être les esprits des défunts qui ont succombé à une mort violente. Le texte distingue *nakkiu-/nakkiwa-* et *nakku-* et pourtant les deux termes semblent apparentés. Si le premier terme *nakkiu-/nakkiwa-* désigne des entités souterraines parfois qualifiées de vengeresses, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, son lien avec d'éventuels victimes de meurtres serait envisageable. Le terme *nakku-* n'étant, apparemment, attesté qu'une seule fois en dehors du rituel de Šamuha et de surcroît dans un contexte lacunaire,⁶³ il est difficile de déterminer avec certitude la nature de sa relation avec les *nakkiu-/nakkiwa-*.

En dehors des passages qui associent les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs au dieu sanglant U.GUR, les *nakkiu-/nakkiwa-* non qualifiés de vengeurs interviennent ailleurs dans le corpus religieux louvite. Toutefois, beaucoup de ces passages louvites sont très fragmentaires et ne permettent pas d'en dire davantage.⁶⁴

Dans le rituel *dupaduparša-* de Kuwattalla, on lit le passage suivant :

« Les *nakkiu-* [...] pour lesquels de l'argile de la source (est) prise, [...] »⁶⁵

61 Une praticienne du rituel.

62 KUB 29.7+ Ro 19–25 ; 32–41 (CTH 480.1 ; Görke et Melzer, hethiter.net/CTH 480.1, § 4–5) : EGIR=ŠU=ma *gangati*^{SAR} MUNUS^{GĀB.Z[U.Z]U} MUNUS^{šilallūhi} *nākkiuaš* *peran* *nakkuwaš*=(š)a *damai* [g] *angāti*^{SAR} *parā* *ēpzi* *huišwanduš*=(š)a *kuiuš*^{GIŠ} ERIN-az *harkanzi* *nu* *apēdaš*=(š)a *damai* *gangati*^{SAR} *parā* *ēpzi* (...) § [nu=z]a^{MUNUS} GĀB.ZU.ZU^{MUNUS} *šilalluhi* *damai* *gangati*^{SAR} *dāi* *nu* *huišwanduš* *kuiuš* [^{GIŠ}ERIN]-az *h[arka]nzi* *n=at* *apēdaš*=(š)a *QĀTAMMA* *parā* *ēpzi* *nakkuwaš*=at *māhhan* [e]ni *udd[an]i* *parā* *appiškēt* *damaiš*=ma^{MUNUS} GĀB.ZU.ZU^{MUNUS} *šilalluhi* *d[am]ai* *parkui* *gang[ati]*^{SAR} *d[āi]* *n=at* ANA DINGIR-LIM IŠTU ŠA LUGAL *parā* *ēpzi* *anda*=ma=kan *kiššan* *memain* *mān* LUGAL {xx} [akk]anza *našma* *huišwanza* PĀNI DINGIR-LIM *idālawanni* *memian* *harzi* *kinun*=a EN.SÍSKUR *ap[ēz* *udd]ānaz* *parkuiš* *gangatānzaš*=(š)a *ēšdu*.

63 Les *nakku-* apparaissent vraisemblablement dans le fragment de rituel KUB 35.116 i² 4' ensemble avec les *nakkiu-/nakkiwa-*.

64 KUB 35.54 i 16' (CTH 758 ; Starke 1985 : 66), par exemple.

65 KUB 35.40+ i 1–2 (CTH 759 ; Starke 1985 : 117) : *nu* *nakkiueš* *kuedaš* [...] *šakuniyaš* IM-aš *danza* *n=an* [...].

Ce passage pourrait indiquer que l'on va façonner des figurines en argile des *nakkiu-/nakkiwa-* lors de ce rituel.

Ce passage en rappelle un autre, tout aussi lacunaire :

« Les *nakki[u- ...]*. [On] pr[end] de l'argile de [...] (de) deux endroits (différents). »⁶⁶

On pourrait penser, comme Ilya Yakubovich me l'a fait remarquer,⁶⁷ que ce passage participe de la même composition que le précédent. À ces deux passages, il faut en ajouter un troisième. Ce troisième texte indique :

« Ensuite, les *nakkiu-* d'argile [...]. »⁶⁸

Si ces trois allusions à des *nakkiu-/nakkiwa-* d'argile, c'est-à-dire probablement à des figurines en argile des *nakkiu-/nakkiwa-*, appartiennent à la même composition, ce qui est plausible, cela permettrait d'améliorer notre compréhension de cette dernière. Il faut, en effet, insister sur le caractère fragmentaire et, pour cette raison, ambigu du corpus religieux louvite. Notre projet Luwili cherche précisément à remédier au mieux à cette situation.

Deux fragments de textes religieux louvites font, tour à tour, allusion à des bons et des mauvais *nakkiu-/nakkiwa-*, ce qui montre que ces entités surnaturelles sont tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes, selon le cas. Le premier fragment de texte indique :

« [En]suite, [...] pour les bons *nakkiu-* [...] pains plats d'une demi-mesure *SŪTU*, trois pains sucrés d'une demi-poigné[e, ...]. »⁶⁹

Une offrande de pain est manifestement pratiquée pour ces entités *nakkiu-/nakkiwa-*. Le second fragment de texte indique :

« [En]suite, elle prend [vin]gt clous en bronze, vingt [clous en ...], trente piquets en bois et elle cloue les mauvais *nakkiu-* (avec) eux. En même temps, la Vieille Femme dit en lou[vite] : 'Que les mauv[ais m]orts soient cloués⁷⁰ – la [Vieille] Femme appelle les *nakkiu-* par [leur] nom !' »

⁶⁶ KUB 35.116 i 1'-2' (CTH 763 ; Starke 1985 : 191) : [...] x x x *nakki[uš² ...-a]*š IM-an 2 AŠRA da[nzi²].
⁶⁷ E-mail du 16/10/2018.

⁶⁸ KUB 59.43 i 15 (CTH 458.97) : EGIR-*anda=ma nakkiuēš ŠA* I[M...].

⁶⁹ KUB 35.70 iii 2'-3' (CTH 762 ; Starke 1985 : 185) : [EGIR-an]da=ma SIG₅-*andaš nakkiuwa[š ... NINDA.SI]G² ŠA ½ ŠĀTI 3 NINDA.KU₇ ŠA ½ UPN[I ...]*.

⁷⁰ CHDS 2.99 + KUB 35.13:6'-12' (CTH 763 ; Starke 1985 : 133) : [EGI]R-*anda* [2]0 G^{IS}GAG^{HĀ} ZABAR 20 G^{IS}[GAG^{HĀ} ...] 30 G^{IS}GAG^{HĀ} G^{IS}-*ruwaš dāi nu=šmaš idalāmuš nakki[uš] katta tarmāzzi² MUNUSŠU.GI lū[ili anda] kiššan (me)mai š tarmāimm[inzi=(y)at]a ašandu āddu[walinzi w]ālantinzi nu=kan² MUNUS[ŠU.GI nakki]uš ŠUMMA[TE=ŠUNU] halzāi. Je remercie Ilya Yakubovich de m'avoir suggéré cette restauration (e-mail du 26/06/2019).*

Si l'on accepte la restauration proposée, l'incantation louvite qui se trouve à la fin de cet extrait fournit une clef de lecture essentielle à cette enquête : les « mauvais *nakkiu-* » qui sont cloués au sol sont sans doute désignés par l'expression louvite « mauvais morts ». L'acte rituel consistant à clouer dans le sol un objet à l'aide de clous ou de piquets est bien documenté dans le corpus rituel anatolien. Je pense que cet acte rituel et l'allusion aux mauvais *nakkiu-/nakkiwa-* sur lesquels on le pratique doivent être rapprochés des figurines en argile de *nakkiu-/nakkiwa-* remarquées dans des passages appartenant vraisemblablement au rituel *dupaduparša-*. Ici, il faut préciser que le louvite *dupaduparša-* dérive manifestement du verbe *dupai-* « frapper, clouer », précisément l'acte rituel qui vient d'être évoqué. Cette technique d'ensevelissement peut être utilisée aussi bien pour ensorceler quelqu'un que pour soigner une personne ensorcelée en refaisant sur l'adversaire « magique » l'acte qui a provoqué l'ensorcellement du patient.⁷¹ Dans notre passage, ensevelir les mauvais *nakkiu-/nakkiwa-* pourrait s'expliquer par la complicité des *nakkiu-/nakkiwa-* dans l'ensorcellement antérieur du patient qu'on cherche ainsi à sauver.

Le caractère souterrain des *nakkiu-/nakkiwa-* semble bien documenté et doit, par conséquent, être admis. Leur association avec d'éventuels esprits de morts ne trouvant pas la sérénité, les *nakku-*, semble satisfaisante, d'autant que nos *nakkiu-/nakkiwa-* sont souvent, nous l'avons vu, qualifiés de « vengeurs ». Dans ce contexte, il est utile de rappeler que les pratiques d'ensorcellement peuvent consister à faire appel aux entités souterraines pour que celles-ci attirent l'adversaire dans le monde des morts. L'un des passages qui illustrent le mieux ce phénomène est issu d'une incantation prononcée lors du rituel contre l'ensorcellement du roi Tudhaliya :

« [Com]me (un poil de) sourcil, un cil (ou un poil de) barbe a été [*place/fixé*] sur Tudhaliya, (c'est-à-dire) sur la figurine d'un jeune homme, de sorte qu'elle⁷² a été ensorcelée, elle t'a été confiée [à toi], déesse Soleil de la terre.⁷³ »

Pour rappel, la déesse Soleil de la terre est la maîtresse du monde souterrain. La figurine de Tudhaliya a donc été confiée à la divinité qui veille sur les défunts, une manière vraisemblablement considérée comme efficace pour condamner le Grand Roi à mort.

⁷¹ Mouton 2015b : 77, note 43.

⁷² La figurine.

⁷³ KUB 24.12+ ii 19–23 (CTH 448.4.9 ; Mouton 2010 : 114) : [GIM²-a]n=wa=kan ANA ¹Tudhaliya ALAM ¹⁰GURUŠ [i]nniri laplapi zamankur [...-an] ešta nu=war=at alwanzahhan [nu tuk K]I-aš ⁹UTU-i EGIR-pa maniyahhan ešta. Sur ce texte, voir Taracha 2000.

Conclusions

L'examen de deux dénominations divines, à savoir «le sanglant dieu U.GUR» et les «*nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs», illustre l'intérêt que peut avoir l'étude des épithètes divines dans les textes cunéiformes hittites et louvites. À travers la recherche de contextualisation et de parallèles, j'ai proposé de voir, dans l'appellation «le sanglant dieu U.GUR», la désignation d'un dieu souterrain anatolien habillé de rouge. Quant aux «*nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs», les textes que nous avons examinés semblent confirmer leur nature souterraine et j'ai montré que l'enfouissement de leur figurine en argile constitue peut-être l'une des séquences du rituel louvite *dupadu-parša-* de Kuwattalla. Aussi bien «le sanglant dieu U.GUR» que les «*nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs» ne se retrouvent que dans le corpus rituel louvite : les rituels de Tunnawiya et plusieurs textes de conjurations louvites qui pourraient se rattacher, si ce n'est aux rituels de Tunnawiya même, tout au moins à la tradition rituelle du Bas Pays louvite également représentée par les rituels de Kuwattalla.⁷⁴ Leur présence même dans une composition dénoterait donc l'appartenance du rituel ainsi décrit à cette zone de l'Anatolie hittite.

La mention d'entités surnaturelles, à savoir «le sanglant dieu U.GUR» et «les *nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs», parmi les sources possibles de souillure ne constitue pas un cas unique au sein du corpus religieux de l'Anatolie hittite. Plusieurs autres textes rituels reflètent le même phénomène. Toutefois, la raison sous-jacente de ces mentions n'est pas toujours la même. Parfois, une entité surnaturelle est considérée comme source d'un mal parce qu'elle personnifie ce mal. Tel est le cas, par exemple, dans l'incantation suivante prononcée lors du rituel de Hebatarakki juste avant la mention du feu de la tête déjà citée :

«Je t'ai enlevé Agalmati, j'ai chassé Ānnamiluli de ta tête.»⁷⁵

Dans d'autres contextes, c'est la colère d'une entité surnaturelle qui provoque l'impureté. Les exemples de ce type sont très nombreux, les incantations appelant alors la divinité au calme, comme c'est le cas dans le texte du rituel d'Ašhella contre une épidémie dans l'armée :

«Quelle que soit la divinité (qui) se détourne (de nous), quelle que soit la divinité (qui) a causé cette épidémie, je viens d'attacher ensemble ces béliers pour toi. Sois apaisée !»⁷⁶

⁷⁴ Ce thème fait actuellement l'objet d'un article co-écrit avec Ilya Yakubovich, en cours de finalisation. Concernant les rituels de Kuwattalla, voir également Hutter 2019.

⁷⁵ KUB 24.14 i 18–19 et duplicat KUB 24.15(+) i 17–18 (CTH 397 ; Melzer et Görke, hethiter.net/CTH 397, § 4) : ^D*Agalmatin=ta awan arha tittanunun* ^D*Ānnamilulin=ma=ta=(k)kan* SAG.DU-az awan arha šuwanun.

⁷⁶ KUB 9.32+ Ro 12–14 et duplicats KUB 9.31 iii 25–29, HT 1(+) iii 16–20 et KUB 41.18 ii 14'-iii 2 (CTH 394 ; Mouton 2016 : 174–175, § 2) : *kuiš=wa=kan* DINGIR-LUM *kattan uehat[(ta)]ri* *kuiš=wa* DINGIR-

Dans le cas du «sanglant dieu U.GUR» et des «*nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs», l'épithète de ces seconds m'incite à penser que l'on fait, dans le cadre des rituels de Tunnawiya, référence à la colère de ces entités comme source d'impureté. Or, la colère divine en tant que telle est aussi mentionnée de manière récurrente dans ces mêmes rituels parmi les raisons possibles de la souillure du ou des patients. Voici une incantation du rituel du cours d'eau de Tunnawiya en guise d'exemple :

«Quelles que soient (les personnes) qui l'ont rendu noir, l'ont rendu jaune/vert, l'ont souillé, soit que quelqu'un l'a souillé en présence des dieux, soit que quelqu'un l'a souillé en présence d'un défunt, soit que quelqu'un l'a souillé en présence d'un mortel, je suis en train de le traiter ici (par le moyen du) rituel de l'impureté. § Je la lui enlève, je prends de ses douze membres la mauvaise impureté, l'ensorcellement, l'*āštayaratar*, la colère divine. Je lui enlève la peur des morts. Je lui enlève la langue mauvaise du groupe de mortel(s).»⁷⁷

Pour revenir à la présence du «sanglant dieu U.GUR» et des «*nakkiu-/nakkiwa-* vengeurs» parmi les sources de souillure, il faut aussi préciser que l'appartenance même de ces entités au monde des morts rend leurs interventions chez les vivants particulièrement dangereuses, le monde souterrain étant le berceau de l'impureté. Provoquer leur colère est donc peu recommandé.

Abréviations

CHD Güterbock Hans G., Harry A. Hoffner, Theo P. J. van den Hout, et Petra Goedegebuure, eds. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago. 1989 (L-N). 1997 (P). 2002 (Š).

Bibliographie

- Bachvarova, Mary. 2013. «CTH 767.7 – The Birth Ritual of Pittei: Its Occasion and the Use of Luwianisms.» In Alice Mouton, Ian Rutherford, et Ilya Yakubovich, eds. *Luwian Identities. Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean* (Culture and History of the Ancient Near East 64), 135–157. Leyde et Boston.
- Beckman, Gary. 1990. «The Hittite 'Ritual of the Ox' (CTH 760.I.2–3).» *Orientalia* NS 59 : 34–55.

LUM *kī* ŪŠ-*kan iyat nu=wa=(t)ta kāša kūš* UDU.ŠIR^(HÁ) *kattan išhiyanun nu=wa=kan katta waršiyahhut.*

77 KUB 7.53+ ii 30–39 (CTH 409.I) : *kuiēš=an dankunieškir hahlanieškir papraher naššu=wa=an PANI DINGIR^{MES} kuiški paprahta našma=an aggandaš kuiški peran paprahta našma=an PANI DUMU.-LÚ.U₁₉.LU kuiški paprahta n=an kāša paprannaš SÍSKUR aniškemi § n=at=ši=kan arha daškemi IŠTU 12 ŪZU ŪR=ŠU idalu papratar alwanzatar āštayaratar ŠA DINGIR-LIM karpin daškemi aggantaš=ši=kan hatugatar daškemi ŠA DUMU.LÚ.U₁₉.LU=ma=(š)ši=kan pangauwaš idalun EME-an daškemi.*

- Drew-Bear, Thomas et Guy Labarre. 2004. «Une dédicace aux douze dieux lyciens et la question de leur origine.» In Guy Labarre, éd. *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain*, 81–101. Lyon.
- Groddek, Detlev. 2002. *Hethitische Texte in Transkription KBo 30* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 2). Dresde.
- Haas, Volkert. 1994. *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik I/15). Leyde.
- Haas, Volkert. 1970. *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte* (Studia Pohl 4). Rome.
- Hutter, Manfred. 2019. «The Luwian Rituals of Kuwattalla : Thoughts on their Re-arrangement.» In Aygül Süel, éd. *Acts of the IXth International Congress of Hittitology (Çorum, September 1–7, 2014)*, 335–358. Çorum.
- Hutter, Manfred. 2012. «Šulinkatte.» *Reallexikon der Assyriologie* 13 : 282–283.
- Hutter, Manfred. 2003. «Aspects of Luwian Religion.» In H. Craig Melchert, éd. *The Luwians* (Handbuch der Orientalistik I/68), 211–280. Leyde et Boston.
- Klengel, Horst. 1988. «Papaja, Kataḫzipuri und der eja-Baum. Erwägungen zum Verständnis von KUB 56.17.» In Fiorella Imparati, éd. *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen), 101–110. Florence.
- Krebernik, Manfred. 2014. «^dU.GUR.» *Reallexikon der Assyriologie* 14 : 296–297.
- Lebrun, René. 1976. *Samuha. Foyer religieux de l'Empire hittite* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 11). Louvain-la-Neuve.
- Lorenz, Ulrike. 2009. *Uralte Götter und Unterweltsgötter: Religionsgeschichtliche Betrachtungen zur 'Sonnengöttin der Erde' und den 'Uralten Göttern' bei den Hethitern*. Thèse de doctorat de l'Université de Mayence.
- Marcuson, Hannah. 2016. *Word of the Old Woman. Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia*. Thèse de doctorat de l'Université de Chicago.
- Melchert, H. Craig. 2014. «Hittite naku(wa)- '(spirits of) the dead'.» In H. Craig Melchert, Elisabeth Rieken, et Thomas Steer, édés. *Munus amicitiae. Norbert Oettinger a collegis et amicis dicatum*, 219–227. Ann Arbor et New York.
- Melchert, H. Craig. 1993. *Cuneiform Luwian Lexicon* (Lexica Anatolica 2). Chapel Hill, NC.
- Mouton, Alice. 2016. *Rituels, mythes et prières hittites*. Littératures anciennes du Proche-Orient 21. Paris.
- Mouton, Alice. 2015a. «Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya : témoignages du Bas Pays hittite ?» In Dominique Beyer, Olivier Henry, et Aksel Tibet (édés.) *La Cappadoce méridionale de la préhistoire à la période byzantine* (3^e Rencontres d'Archéologie de l'IFEA), 79–89. Istanbul.
- Mouton, Alice. 2015b. «Violence ritualisée en Anatolie hittite.» *Zeitschrift für Assyriologie* 105 : 69–85.
- Mouton, Alice. 2010. «Sorcellerie hittite.» *Journal of Cuneiform Studies* 62 : 105–125.
- Mouton, Alice. 2009. «Šaumatari.» *Reallexikon der Assyriologie* 12 : 96.
- Rieken, Elisabeth et David Sasseville. 2014. «Social Status as a Semantic Category in Anatolian: The Case of PIE *-yo-'.» In H. Craig Melchert, Elisabeth Rieken, et Thomas Steer, édés. *Munus amicitiae. Norbert Oettinger a collegis et amicis dicatum*, 302–314. Ann Arbor et New York.
- Salvini, Mirjo et Ilse Wegner. 1991. *Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (h)išuwa-Festes* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/4). Rome.
- Starke, Frank. 1985. *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (Studien zu den Boğazköy-Texten 30). Wiesbaden.
- Steitler, Charles. 2017. *The Solar Deities of Bronze Age Anatolia. Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom* (Studien zu den Boğazköy-Texten 62). Wiesbaden.

- Taracha, Piotr. 2000. *Ersetzen und Entsöhnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tutḫalija (CTH *448.4) und verwandte Texte* (Culture and History of the Ancient Near East 5). Leyde, Boston, et Cologne.
- van Gessel, Ben. 1998. *Onomasticon of the Hittite Pantheon I-II* (Handbuch der Orientalistik 1/33). Leyde.
- Wilhelm, Gernot. 2017. «Zilipura/i, Zalipura.» *Reallexikon der Assyriologie* 15 : 289.
- Wilhelm, Gernot. 2009. «Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen.» In Friedhelm Hartenstein et Martin Rösel, éd. *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, 59–75. Neukirchener.
- Yoshida, Daisuke. 1991. «Ein hethitisches Ritual gegen Behexung (KUB 24.12) und der Gott Zilipuri/Zalipura.» *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 4 : 45–61.

Gian Franco Chiai

Le culte de *Zeus Brontôn* : l'espace et la morphologie du dieu de l'orage dans la Phrygie d'époque romaine

Abstract: This study aims at reconstructing the evolution of the character of the Anatolian storm-god in Phrygia from the Hittite period to the Roman imperial era, particularly taking into account the Greek votive dedications to *Zeus Brontôn*. According to the Hittite and Luwian texts, the power of the storm-god was not only limited to the sky, but encompassed fertility, the order of the seasons and, because of his role as the protector of kingship, the social order. Because they favoured a female deity generically called Matar, the coming of the Phrygians seems to be linked to the degradation of the cult, which remained practiced by the lower strata of the population and in the countryside. It was only after the arrival of the Greeks in Hellenistic times and the identification of the local ancient storm-gods with Zeus that their worship became tangible and visible again. The impressive number of dedications, mostly dated between the second and third centuries CE, constitutes an excellent documentary base for studying the character of these local deities. In these epigraphic texts, the theonym Zeus was used as a generic name (*Gesamtsbezeichnung*) for several divine beings, only partially comparable to the Greek Olympian Zeus.

Introduction

L'origine du culte de Zeus dans les régions internes de l'Asie Mineure (Phrygie, Lydie, Galatie, etc.) reste encore obscure. On pense, à juste titre, que Zeus représente l'*interpretatio Graeca* d'une ancienne divinité louvite-hittite de l'orage, appelée *Tarḫunt* dans les textes religieux hittites et louvites. L'identification de la divinité suprême de l'Olympe avec le dieu anatolien s'est probablement produite à la période hellénistique, quand des groupes de population grecque sont venus habiter les régions de l'Anatolie centrale et y ont répandu la langue et la culture hellénique.¹

Après avoir brossé un tableau succinct des divinités de l'orage dans les cultures de l'Anatolie et du Proche-Orient anciens, puis esquissé leur évolution au cours des

Je voudrais exprimer mes remerciements à Corinne Bonnet, Sylvain Lebreton et Fabio Porzia pour l'attention avec laquelle ils ont lu cet article et pour leur révision linguistique. À eux et à l'évaluateur anonyme je dois de précieuses suggestions. Je dédie cette étude aux amis de Toulouse, qui m'honorent de leur *amicitia*.

1 Pour une reconstitution générale de l'histoire et de la géographie historique de l'Asie Mineure hellénistique et romaine, voir Sartre 1995 ; Bru 2009 ; Marek 2017.

périodes suivantes, à la suite des contacts avec les Grecs, ce travail vise à reconstruire le développement et les caractéristiques du culte de Zeus en Phrygie, en analysant les dédicaces votives à *Zeus Brontôn*. On montrera en particulier comment les épithètes grecques mobilisées dans le culte sont adaptées au contexte local afin d'exprimer des idées souvent étrangères aux conceptions grecques du divin.

Le dieu de l'orage dans le Proche-Orient et l'Anatolie louvite-hittite

Les pluies, les tempêtes, les éclairs et le tonnerre sont des phénomènes naturels omniprésents qui échappent au contrôle humain. Ces phénomènes montrent à l'homme le pouvoir de la nature et ont souvent été considérés comme la manifestation de la puissance d'un être divin. La morphologie² et le caractère de cet être divin peuvent être différents selon les caractéristiques des territoires et des régions dans lesquels il reçoit un culte. C'est un paramètre très important pour comprendre le caractère de cet être divin perçu comme intrinsèquement lié au territoire et aux phénomènes atmosphériques : son pouvoir sur la pluie, le vent, la tempête, etc. en est la manifestation la plus tangible pour l'homme.³ L'expérience de ces phénomènes naturels – positive ou négative – influence de manière décisive la représentation et la perception de ces divinités liées au ciel. Les dénominations « dieu de l'orage », « Wettergott » ou « storm god », qui sont modernes, n'ont pas de correspondant précis dans les textes anciens.⁴ Les orientalistes modernes ont créé cette appellation à partir de l'étude de textes religieux anciens, qui permettent de reconstruire le champ d'action et le pouvoir de ces êtres divins. Derrière cette étiquette moderne, il y a des figures divines bien définies, pourvues d'appellations « indigènes » et appartenant à

² Dans ce contexte j'utilise le terme 'morphologie' dans le sens indiqué par A. Brelich (1958 : 285–312) dans son étude sur la structure de la figure du héros dans la mythologie grecque : «Dietro la struttura realizzata nella figura, vi è come una struttura virtuale, suscettibile di essere 'concretata' in centinaia, ma sempre affini; dietro al singolo eroe sta l'eroe' che, quindi, anziché essere un'astrazione, è una realtà organica, senza la quale le singole figure non potrebbero nemmeno costituirsi. È questo comune fondo organico a far sì che ogni singolo eroe abbia virtualmente tutte le caratteristiche degli eroi, in generale, e che determinati elementi costitutivi possano servire alla costruzione di figure differentissime. È questo, ugualmente, che permette – ha permesso – di delineare una morfologia del fenomeno 'eroe', indipendentemente dalle singole figure.» (Brelich 1958 : 311).

³ La centralité de la relation entre environnement et religion dans le cas du dieu de la pluie est ainsi résumée par M. Hutter à propos de la Syrie : «Es ist diese ökologische Bedingung, die einen – gewichtigen – Aspekt der Religionen prägt, nämlich daß ein Wettergott eine dominierende Stellung einnimmt. Mythen, Riten und Feste, die sich an mit diesem Gott verknüpften Naturphänomenen orientieren, zeigen dabei gewisse Gemeinsamkeiten, die nicht nur innerhalb des semitischen Bereichs nicht an Stadtgrenzen gebunden sind, sondern auch für hurritische Kontexte gelten (Hutter 1996 : 118).».

⁴ D. Schwemer (2008a : 123) parle justement de «typological label».

un panthéon local ou régional, toujours enracinées dans les traditions culturelles d'un territoire.

C'est par exemple le cas de *Iškur*, divinité sumérienne à la tête du panthéon de Karkar, ville située entre les centres d'Umma et d'Adab,⁵ qui sera ensuite désigné sous le nom de *Hadda/Adad* (théonyme formé sur la base d'une racine sémitique **hdd* indiquant le tonnerre).⁶ Au I^{er} millénaire, les données textuelles et épigraphiques montrent que, chez les Phéniciens, le terme *baal* (« Seigneur ») est utilisé comme une désignation générique du dieu de l'orage. Par contre, dans les régions syriennes, on trouve encore le théonyme *Haddad* (dans ses diverses variantes locales), l'une des divinités les plus importantes du monde araméen ;⁷ il est le garant de la royauté et donc de l'ordre humain (ce que les Grecs appellent le *kosmos*).⁸

En ce qui concerne l'appellation *Baal*, il s'agit originellement d'un nom commun signifiant « seigneur »,⁹ qui s'imposa comme théonyme pour désigner le dieu régnant sur une ville, une montagne, un lieu ou encore sur le ciel. À l'état construit, Baal est ainsi accompagné d'un toponyme ou du nom de ce qu'il protège ou sur lequel il exerce sa puissance.¹⁰

Parmi les divers Baals attestés, celui d'Ougarit mérite une attention particulière,¹¹ même si le but, ici, ne peut être de proposer une étude approfondie de sa figure. Selon les textes mythologiques ougaritiques,¹² il est le fils du dieu Dagan ; il doit lutter contre Yam, le dieu de la mer, pour devenir le roi des dieux. Le mythe de la lutte contre Mot, personnification de la mort, nous raconte la disparition de Baal et son retour à la vie grâce à l'intervention de son épouse et sœur Anat.¹³ La mor-

5 Sur ce dieu, mentionné souvent dans les textes sumériens du III^e millénaire, voir Schwemer (2001 : 11–31) avec une analyse des sources (spécialement des « Götterlisten ») ; Schwemer 2008a : 130–135.

6 Schwemer 2001 : 34–58. Le domaine d'action du dieu est résumé par D. Schwemer (2016 : 76) comme suit : « Adad garantiert als Regengott – dem gelegentlich auch die Herrschaft über das unterirdische Wasser zugesprochen wird – das Gedeihen der Felder, die Weide für das Vieh und damit den Lebensunterhalt des Landes, andererseits gefährdet er durch Sturm, Hochflut und Dürre die Ernte ; zugleich wird seine Gewalt im Sturm als kriegerische Eigenschaft gedeutet ».

7 Les plus anciennes attestations d'Hadad se trouvent dans les textes d'Ebla : Schwemer (2001 : 93–122 ; 2008a : 154–155. Pour une vision d'ensemble de la religion araméenne, voir Niehr 2014. Sur Ebla, voir le répertoire des dieux de Pomponio et Xella 1997.

8 Lipinski 2000 : 626–636 ; Schwemer 2001 : 612–626 ; 2008a : 135–168. Pour l'évolution historique de ce culte, voir la reconstruction de Bunnens (2004 : 57–81). On peut aussi mentionner la caractérisation de P. Xella : « Si tratta di un dio – più tardi identificato con Zeus e Juppiter – dalle caratteristiche uraniche, signore dell'atmosfera, datore di fertilità e fecondità, che accentra progressivamente funzioni e prerogative fino a sfiorare l'onnipotenza » (Xella 2007 : 70).

9 Schwemer 2001 : 501–548.

10 Pour un recueil des données textuelles et épigraphiques, voir Smith (2016 : 72–77) ; voir aussi les considérations de C. Bonnet (Pirenne-Delforge et Bonnet 2013 : 214–221).

11 Pour une présentation générale de la religion d'Ougarit, voir Wyatt 1999a ; Wyatt 2007.

12 Sur la mythologie d'Ougarit, voir en général Xella 1982 ; Niehr (1990 : 17–24). Pour un recueil des textes mythologiques d'Ougarit, voir Wyatt 2002.

13 Pour une analyse de ce récit mythique, voir Xella 2001.

phologie du Baal d'Ougarit est aussi complexe que fascinante. Il est avant tout le Seigneur du mont Şaphon (l'actuel Djebel el Aqra),¹⁴ mais son royaume englobe évidemment la ville d'Ougarit,¹⁵ qu'il protège en y assurant l'ordre.¹⁶ Sur l'acropole, se trouvait son sanctuaire – le second sanctuaire était probablement dédié à son père Dagan ou à El¹⁷ – qui devait représenter l'espace cultuel le plus important de la cité. Le pouvoir du dieu n'était donc pas limité au domaine du ciel et de la pluie, mais s'étendait à tout le centre urbain et à ses habitants, faisant de ce Baal à bien des égards une divinité toute puissante. La destruction d'Ougarit, survenue à la fin de l'Âge du Bronze,¹⁸ ne signifia pas la disparition du culte de Baal Şaphon ; pendant la période hellénistique, il sera en effet identifié à Zeus et recevra un culte comme *Zeus Kasios*, dont le sanctuaire était l'un des lieux de culte les plus célèbres de la Syrie jusqu'à l'Antiquité tardive.¹⁹

Dans le même registre, il faut aussi mentionner Teššub,²⁰ le dieu de l'orage des Hurrites, population qui fonda, au Bronze Moyen, dans la partie méridionale de l'Anatolie, l'empire de Mitanni, qui comprenait aussi les régions septentrionales de la Syrie. Le dieu Teššub domina avec son épouse, la déesse Hepat,²¹ le panthéon hurrite. Avec l'expansion de l'empire de Mittani en Haute Mésopotamie et dans le nord de la Syrie,²² le culte du dieu Teššub se répandit et finit aussi à s'identifier au culte traditionnel d'*Hadad*. Les détails de ce processus restent malheureusement obscurs en raison du manque de sources. L'influence culturelle hurrite atteint aussi le sud de l'Anatolie et le pays de Kizzuwatna, touchant même la maison royale hittite. Les influences culturelles hurrites sur la culture hittite furent particulière-

14 Dans les textes hittites, cette montagne est désignée comme le Ḫazzi. K. Koch est le premier à avoir vu la relation des toponymes Ḫazzi-Saphon-Kasion (Koch 1993).

15 Sur *Baal Saphon* voir Bonnet 1987 ; Niehr 1995 ; Wyatt 1999a : 213–237 ; Green 2003 : 190–198 ; Schwemer 2008a : 9–14 ; Tito 2012. Pour une analyse linguistique du toponyme sémitique *špn*, dérivé probablement du verbe *sph* signifiant « voir au-delà », voir Wyatt 1999b ; le mot sémitique *špn* indique génériquement le nord.

16 Dans les textes d'Ougarit, le dieu est nommé soit *b'l špn* soit *b'l ugrt* (KTU 1.112 :23 et KTU 1.41 :41–2, 33–35, avec la mention d'un sacrifice à Baal Saphon et Baal d'Ougarit). Probablement, le dieu était-il conçu par ses fidèles comme le Baal d'Ougarit, qui habitait le mont Saphon, où se trouvait son palais ; sur cette interprétation, voir Green 2003 : 190–195 ; Woolmer 2012 : 244 ; et Smith 2016 : 71–91, qui rassemble et analyse les données textuelles.

17 Voir la monographie de Callot 2011. Les deux temples ont une orientation nord-sud, comme la plupart des temples dédiés aux dieux de l'orage (par exemple à Ebla et à Hazor).

18 Pour une reconstitution historique voir Cline 2014.

19 Des personnalités telles que les empereurs Auguste (Suét., *Aug.* 29, 3 ; 90 ; Dion Cassius 54, 4, 2), Trajan (Souda, s.v. Κάσιος ὄροι ; *Anth. Pal.* VI, 332) et Hadrien (*Histoire Auguste*, 14, 3) sont montées sur la montagne pour faire un sacrifice en l'honneur du dieu. Sur la beauté du Mont Kasion, voir Plinie, *N.H.* 5, 80. Pour l'analyse des attestations littéraires et papyrologiques, voir Verreth 2006.

20 Sur Teššub voir Schwemer 2001 : 447–459 ; Haas 2006 : 130–176 ; Schwemer 2008b : 3–8. L'étymologie de ce théonyme reste inconnue.

21 Sur le culte de cette déesse, voir Trémouille 1997.

22 Pour une mise en contexte historique, voir Liverani (2011 : 411–429).

ment fortes au début de l'ère impériale (XIV^{ème} siècle),²³ de sorte qu'un culte au dieu Teššub et à Hepat était rendu par la famille royale hittite, Teššub étant assimilé au dieu de l'orage hittite.²⁴ De plus, nombre de textes religieux hourrites (mythes, hymnes, prières, etc.) ont été adoptés et partiellement traduits en hittite ;²⁵ dans ces textes, le nom de Teššub est souvent remplacé par celui du dieu hittite de l'orage. La relation particulière entre Teššub et le roi hittite se reflète également, entre autres, dans le motif iconographique du dieu qui embrasse le roi (en particulier dans l'héraldique).²⁶ Dans une prière (KUB 36.91 (+) 43.68), le roi se décrit comme une sorte d'orphelin dont les parents sont la déesse du soleil et le dieu de l'orage. Dans le cycle de Kumarbi, on narre la déposition du dieu Anu par son échanson, Kumarbi, qui sera plus tard évincé par son fils Teššub. Le mythe, transmis en version hittite, présente d'importants points de contact avec la narration mythique d'Hésiode concernant la déposition d'Ouranos par son fils Kronos – la castration des deux vieux dieux constituant la similitude la plus importante.²⁷

Il faut encore mentionner le dieu Teišeba, important dieu de l'orage d'Urartu,²⁸ protecteur de la royauté locale. Le théonyme Teišeba semble partager la même racine que Teššub, suggérant ainsi des contacts avec les régions de la Mésopotamie septentrionale. Le fait que Teišeba n'ait que le deuxième rang dans le panthéon urartéen après Ḫaldi, résulte très probablement d'un développement tardif.²⁹

Les données archéologiques et textuelles permettent, comme nous l'avons vu très brièvement, de faire émerger de nombreux points communs entre ces divinités. Leur lien étroit avec l'environnement naturel a simultanément permis à chacune de ces divinités d'acquérir des traits distinctifs. Dans les territoires babyloniens, riches en ressources hydrauliques, par exemple, la protection contre la tempête et sa force destructrice est valorisée.³⁰ À Ugarit, près la mer, le dieu veille sur les activités maritimes, qui peuvent être perturbées par une tempête et une mer agitée.³¹ Dans les

23 La nouvelle dynastie était probablement originaire de Kizzuwatna ; sur le contexte historique, voir de Martino 2016 : 39–42.

24 Sur ce sujet, voir la documentation rassemblée par Wegner 2002.

25 Le groupe de mythes le plus connu mettant en avant Teššub en tant que protagoniste est le « cycle de Kumarbi », en grande partie connu dans sa version hittite.

26 Sur ce motif, voir Taracha 2007. Voir Trémouille 2006 : 201–209, qui présente et analyse les sources de la période impériale.

27 Voir Pecchioli Daddi et Polvani 1990 : 115–131. Sur la transmission des mythes hourrites-hittites, voir Archi 2009 et Bachvarova 2016 : 20–53 ; voir aussi la reconstruction de de Cristofaro 2006 : 276–294 ; sur Hésiode, voir West 1997 : 278–280.

28 Sur l'histoire et la culture d'Urartu, voir Salvini 1995.

29 Schwemer 2001 : 444–446.

30 « Thus the storm god as bringer of rain has no role in the agrarian rituals of Babylonia, where agriculture was characterised by irrigation, while his characteristic as lord of the destructive storm – including dust-storms – is prominent » (Schwemer 2008a : 130).

31 L'importance du commerce maritime à Ugarit, le rôle de Baal en tant que vainqueur de Yam et des monstres marins, la découverte d'ancres de pierre votives dans le temple de Baal (comme dans d'autres sanctuaires de la côte syro-palestinienne), ainsi que la position de ce temple, se dressant au-

régions de l'Anatolie centrale, le cœur de l'empire hittite, caractérisé par une morphologie montagneuse, le dieu de l'orage est perçu comme lié aux montagnes, les endroits où s'arrêtent les nuages qui apportent la pluie et la neige. Dans la mythologie, nous trouvons trois motifs caractérisant le dieu de l'orage : il est dispensateur de pluie, donc responsable de la vie dans le monde naturel et dans les champs ; il est destructeur par la force de la tempête (foudre, inondations, vents, etc.) ; il est représenté comme un jeune guerrier qui, avec ses compagnons, part en guerre pour le compte de son père. Bien que de différentes manières, ces motifs se retrouvent dans toutes les traditions du Proche-Orient ancien et de l'Anatolie, révélant un haut degré de comparabilité entre ces figures divines.

Le contexte anatolien

Une monographie systématique – selon le modèle du travail monumental de D. Schwemer – sur les dieux de l'orage de la tradition hittite et louvite reste toujours un *desideratum*.³² La mention d'environ 150 lieux de culte, dédiés à autant de dieux locaux de l'orage, dispersés sur tout le territoire hittite, donne une idée de l'importance de ces divinités dans la vie religieuse de l'empire hittite, ainsi que du caractère fortement épichorique de ce culte. La reconstruction des caractéristiques locales de ces divinités, liées non seulement au ciel, mais aussi aux montagnes et aux fleuves, ainsi que l'étude des influences exercées par les cultures voisines, celles des Syriens, des Babyloniens, etc., constitue un domaine de recherche fécond.

Chez les Hattis (la population qui habita les plateaux de l'Anatolie centrale avant les Hittites), le dieu de l'orage s'appelait *Taru*. Il s'agit d'un nom non-indoeuropéen lié au taureau.³³ En effet le taureau était son animal sacré et le dieu était représenté sous forme thériomorphe, à l'image de cet animal : il s'agit d'un point de contact très important avec les autres systèmes religieux du Proche-Orient où – en Syrie, en Palestine et en Mésopotamie – le taureau représente l'animal sacré du dieu de

dessus de la ville comme un point d'orientation (et phare ?) pour les marins, rendent plausible le fait que cette fonction ait été attribuée à Baal. Sur les données archéologiques, voir Frost 1986 ; Frost 1991. Sur les ancres dédiées à *Zeus Kasios*, qui témoignent d'une continuité de cet usage cultuel, voir Tito 2012.

32 Voir Deighton 1982 ; Haas 1994 : 315, 588–607 ; Hutter 2003 : 220–224, spécialement sur le contexte louvite ; on doit citer aussi l'excellent article de Houwink ten Cate 1992 (qui étudie la figure du dieu de l'orage hittite) ; cf. aussi Green 2003, sur lequel voir les notes critiques de Schwemer 2008a : 17–27 ; utile mise au point de Schwemer 2016 : 84–87. Parmi les études consacrées aux cultes locaux du dieu de l'orage, voir Haas 1970 (sur le dieu de l'orage de Nerik) ; Lebrun 1976 (sur Samuha) ; Lebrun 1979 (sur Lawazantiya) ; Popko 1994 (sur Zippalanda) ; Glöcker 1997 (sur Kuliwišna) ; et Torri 2019 (sur le couple divin de Zippalanda).

33 Voir Klinger (1996 : 147–152), pour le lien avec le grec ταῦρος, le latin *taurus* et le sémitique šuru[m] et *taur*.

l'orage.³⁴ En ce qui concerne le substrat culturel anatolien, on mentionnera la présence de représentations de taureaux sur le site néolithique de Catal Hüyük (VI^e millénaire) et dans les tombes d'Alaç Höyük, datant de l'époque pré-hittite.³⁵ Dans le contexte des croyances ancestrales locales, cet animal était probablement perçu comme un symbole de fertilité et de force virile.

Les listes de sacrifices hattiennes montrent que le taureau était l'animal le plus souvent sacrifié au dieu de l'orage.³⁶ Un texte atteste l'existence d'un culte pré-hittite du taureau dans la ville de Nerik, au cours duquel les femmes chantaient «le chant des taureaux» en langue hattite.³⁷ De nombreux sceaux trouvés à Kültepe fournissent des informations importantes sur l'iconographie de ce dieu. Il apparaît en procession avec d'autres dieux, monté sur un taureau et portant un couvre-chef à cornes. Cependant, ce dieu, qui appartient au substrat hattien, ne semble pas occuper une place de choix dans la religion locale de l'époque hittite. À Kültepe ont été aussi découvertes les premières représentations figuratives ou anthropomorphes du dieu, qui montrent une forte influence assyrienne.³⁸

Chez les Hittites, les textes mentionnent huit divinités du type «dieu de l'orage»³⁹ : l'hourrite Teššub, le sumérien Iškur, les hittites Taru, Telipinu, Lelwani, le dieu de l'orage de Nerik, le dieu de l'orage de Zippalanda et, enfin, le dieu louvite Tarḫunt.

En ce qui concerne les états louvites, la documentation est insuffisante pour reconstituer leurs systèmes religieux ; on possède seulement quelques mentions dans les textes hittites. Dans le traité entre Alaksanda de Wilusa et Muwatalli II (daté vers 1280 av. n.è.), le dieu de l'orage et de l'armée occupe, en cette circonstance, la première place du panthéon wilusien.⁴⁰ Le dieu de l'orage du pays d'Arzawa se trouve mentionné dans les prières de Mursili II (qui régna de 1321 à 1295 av. n.è.) contre la peste.⁴¹ Dans un autre texte relatif à une fête de l'époque d'Hattusili III (qui régna de 1265 à 1238 av. n.è.) est mentionné le dieu de l'orage de Kuwaliya.⁴²

Le nom le plus diffusé pour le dieu de l'orage est cependant celui de *Tarḫunt*, dont le nom est lié à une racine indo-européenne signifiant «force», «puissance» et

34 Voir Green 2003 : 18–24 (Mésopotamie), 206–208 (Syrie).

35 Voir Bittel 1976 : 36 ; Haas 1994 : 315–321 ; Green 2003 : 93–98, 120–121.

36 Pour les sources textuelles et iconographiques, voir Haas (1982 : 73–75) ; Haas (1994 : 315–323) ; Green (2003 : 107–113).

37 KUB XX 10 IV 11ss. Sur ce texte, voir Haas (1970 : 63).

38 Voir Green (2003 : 99–113), pour une liste de neuf divinités, et les critiques de Schwemer (2008b : 17–18), qui note que le dieu Datta (dans la liste de Green) n'est pas un dieu de l'orage, mais de la montagne.

39 Sur cette liste, voir Green (2003 : 128).

40 KUB 21.1+IV26.

41 KUB 14. 13 ; 16.

42 Hutter 2003 : 221.

«vitalité».⁴³ Il s'agit d'une formation en *-nt* du type participial, une sorte de nom parlant, qui souligne la force active de cette divinité.⁴⁴ La similitude avec l'ancien théonyme hattien (*Taru*) suggère également que les Hittites ont repris ce nom divin, en l'adaptant à leur langue. Le dieu suprême du panthéon hittite, protecteur de la capitale et de la royauté, est aussi appelé de façon générique «dieu de la pluie du ciel» ou «dieu de Hatti».

Les textes hittites mentionnent environ 150 lieux de culte dédiés aux dieux de l'orage. Ces dieux sont considérés comme des fils du dieu de la tempête *Tarḫunt* et de son épouse, la déesse du soleil d'Arinna⁴⁵ : ils sont liés au territoire où ils reçoivent un culte et qu'ils semblent contrôler pour le compte de leur père.⁴⁶

Tarḫunt, qui domine les phénomènes atmosphériques, pluie, foudre, tonnerre et vent, est également le garant de la royauté, sans laquelle les hommes vivraient dans le chaos ; il est vu comme le protecteur de la capitale de l'empire, où habitent le roi et sa famille. Son animal sacré est le taureau, et son char, avec lequel il se déplace dans le ciel, est tiré par deux taureaux. En tant que dieu de la pluie, le dieu de l'orage assume aussi les caractéristiques d'une divinité de la fertilité, comme le montre le célèbre relief d'Ivriz.⁴⁷ Dans les textes louvites, le dieu de l'orage est souvent accompagné par l'épithète *tipasasis*, qui signifie «céleste». Dans l'inscription de Karatepe, l'expression *tipasasis Tarḫunzas* est traduite en phénicien par *b'ḏšmm*⁴⁸ (le «Seigneur du ciel»). Dans les textes historiographiques hittites, on décrit le dieu (en particulier comme dieu de l'orage) courant devant le roi et son armée pour les conduire à la victoire.⁴⁹ Ces textes montrent le dieu protégeant ou punissant ses fidèles s'ils commettent une faute.

Un autre élément fondamental qui caractérise la morphologie du dieu de l'orage en tant que divinité suprême du panthéon hittite est sa prépondérance au sein de

43 Starke (1990 : 136–145) (pour la documentation louvite) ; Hawkins (2005 : 295) ; Kloekhorst (2008 : 963–968) ; et récemment Woodhouse (2012 : 237–238), qui pense que le mot signifie «passer à travers». En louvite est attestée la forme participiale *tarḫwant-/tarḫunt* (**tarḫuwant*), rendue en louvite hiéroglyphique *tarḫunz(a)*. La langue hittite utilise souvent la forme louvite *Tarḫunt-*, outre la forme abrégée *Tarḫu-*.

44 Sur ce problème linguistique, voir Oettinger (2001 : 474).

45 Sur la ville sacrée d'Arinna, voir Popko 2009 ; sur les déesses du soleil hittites, Yoshida 1996 ; Steitler 2017.

46 Voir KUB 36.90 et KUB 20.92+RS VI, 6, 12 (respectivement sur les cultes des dieux de l'orage de Nerik et de Zippalanda) ; sur ces données textuelles voir Hass (1994 : 589, 596–597) et Barsacchi (2017 : 142–144).

47 Sur ce relief, voir Şahin 1999.

48 Après l'inscription phénicienne de Yehimilk (Byblos ; KAI 4, 3–6), datée du milieu du X^e siècle, où le dieu *b'ḏšmm* tient la première place dans l'assemblée des dieux, le long document épigraphique de Karatepe (KAI 26 A, III 18-IV 1) constitue la seconde attestation la plus ancienne concernant le culte de ce dieu. Dans ce document, *b'ḏšmm* est aussi mentionné en premier. Dans ces deux textes, *b'ḏšmm* est vu comme le protecteur de la royauté. Voir Niehr 2003 : 35–42 (Byblos) et 56–60 (Karatepe).

49 Starke 1990 : 155.

l'assemblée divine.⁵⁰ C'est une position que tient également le Baal d'Ugarit, de même que d'autres divinités de l'orage au Proche-Orient.⁵¹ Elle est liée à sa fonction de garant de la royauté et de l'ordre, qui le conduit à assumer le rôle de juge des comportements humains, capable de punir par de terribles maladies ceux qui, ne respectant pas son autorité,⁵² commettent des crimes et violent les normes sociales.⁵³ En ce sens, les prières pour la peste de Mursili II,⁵⁴ peste provoquée par le dieu en guise de punition pour la trahison perpétrée par ce souverain, qui avait usurpé le trône de son prédécesseur, sont emblématiques. De même une terrible maladie (une attaque cérébrale ?) frappa le roi d'Arzawa, Uḫḫaziti, qui perdit la capacité de parler et de marcher.⁵⁵

Sur ces aspects, nous pouvons trouver un point de convergence intéressant avec les récits des inscriptions confessionnelles de Phrygie et de Lydie d'époque romaine.⁵⁶ Ces textes relatent les histoires de personnes punies par la divinité pour avoir commis (parfois involontairement) une faute et transgressé les normes sociales. Les dieux locaux y sont considérés comme des rois tout-puissants qui règnent sur le territoire d'un village et sur ses habitants,⁵⁷ siégeant au sein d'une assemblée divine

50 Houwink ten Cate 1987.

51 Fabry 1977 : 108–112 ; Mullen 1980 ; Handy 1994 ; Neef 1994 : 18–22 ; Niehr 1995. Dans la Bible hébraïque (*Ps* 82, 1–8 ; *Ps* 89, 7–9 ; *Isaïe* 6 ; *1Rois* 22, 18–20), on fait aussi mention d'une assemblée divine dominée par un dieu (Yahvé ?) qui tient le rôle de juge suprême. Cf. Bonnet 2017 : 108–111 (avec une vaste bibliographie). Dans le monde phénicien, on trouve mention d'un concile divin dans plusieurs inscriptions : Yehimilk (KAI 4, vers 950 av. n.è.) ; Yehawmilk (KAI 10, V^e-IV^e siècles av. n.è.), dans l'inscription de Karatepe (KAI 26, vers 720 av. n.è.), dans l'incantation d'Arslan Tash, KAI 27, VII^e siècle av. n.è.) et dans l'inscription d'Eshmounazor (KAI 14, V^e siècle av. n.è.), où se trouve l'expression « tous les dieux de Byblos » qui pourrait peut-être conduire à la supposition de l'assemblée divine.

52 Sur cet aspect, voir Starke (1990 : 478), qui a rassemblé de nombreux exemples.

53 Sur la notion du péché dans la religion hittite, voir Furlani 1934 ; Furlani (1936 : 347–375) ; Pettazzoni 1936.

54 CTH 376–380. Lebrun 1980 : 192–239 ; Singer 2002 : 56–69 ; Haas 2006 : 255–259.

55 CTH 61.II.5. Sur Uḫḫaziti, voir Heinhold-Krahmer 2014–2016.

56 Sur les inscriptions confessionnelles, il existe une très vaste bibliographie. Les textes ont été édités par Petzl 1994. Parmi les études les plus importantes, voir Chaniotis 1997 ; 2004 ; 2009 (sur les aspects juridiques) ; 2012 (sur les émotions liées à la performance du rituel de la confession publique et sur la construction de la peur des dieux) ; Belayche 2006a ; 2007 (sur les rapports des inscriptions confessionnelles avec les genres de l'arétalogie et des *iamata*).

57 Sur l'idée de *basileia* divine, voir Belayche 2006b et Chiaï 2009a. Dans les formules d'acclamation au début des inscriptions confessionnelles, on trouve souvent l'idée du dieu qui règne sur un village comme un roi : Μέγας Μεις Ἀξιοττηνός Ταρσι βασιλευων (Petzl 1994 : n°3, 1–2) ; Διεὶ Ὀρείτη κὲ Μηνὶ Περκον βασιλεύοντα (Petzl 1994, n°6) ; Μίς Λαβανας κ[αὶ] Μίς Ἀρτεμιδώρου Δόρου κώμην βασιλεύοντες (Petzl 1994 : n°40, 1–2) ; Μεγάλοι θεοὶ Νέαν Κώμην κατέχοντες (Petzl 1994 : n°47, 1) ; Μεις Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχων (Petzl 1994 : n°55, 1–2) ; Μηνὶ Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχοντι (Petzl 1994 : n°56, 1).

qui se réunit pour juger des manquements commis par les hommes.⁵⁸ Dans une inscription, le dieu Men est appelé emblématiquement κριτής ἀλάθητος ἐν τῷ οὐρανῷ «juge céleste infallible».⁵⁹ L'idée d'un dieu qui juge et punit tel un monarque oriental ne semble cependant pas conforme à la mentalité religieuse grecque classique.⁶⁰ Ces éléments sont révélateurs de la continuité avec le substrat religieux d'origine hittite-louvite dans ces zones rurales de l'Asie Mineure, allant jusqu'à l'époque romaine.⁶¹ Paradoxalement, l'hellénisation, avec l'adoption de l'écriture dans le domaine religieux, a permis la conservation et la transmission de ces anciens rituels et des croyances locales.

Retournant aux plus anciennes attestations, les dieux de l'orage louvites ne semblent pas présenter de différences substantielles avec leurs homologues hittites. Cela dit, le concept même de religion louvite est très problématique parce que, à la différence des Hittites, les Louvites ne furent jamais unis politiquement.⁶² Il est donc plus correct de parler de religion d'Arzawa, de Wilusa, etc. La seule différence remarquable, par rapport au correspondant hittite, réside dans le fait que le dieu de l'orage louvite est associé aux chevaux plutôt qu'aux taureaux.⁶³

Parmi les dieux de l'orage de tradition louvite, on mentionnera le dieu de l'orage *Piḫaššašši* (dieu de la foudre),⁶⁴ dont le nom dérive du mot louvite *piḫaš*, signifiant «brillant, éclair».⁶⁵ Nous savons que l'empereur hittite Muwatalli II fit du dieu de l'orage *Piḫaššašši* son dieu personnel, comme nous l'apprenons par le texte d'une prière adressée à cette divinité.⁶⁶ *Piḫa(i)mmi* est le nom d'un autre dieu de l'orage de tradition louvite, que nous trouvons mentionné à côté de *Piḫaššašši* dans le traité

58 SEG XXXVIII, 1237 = Petzl 1994, n°5 (avec la mention d'une σύνκλητος θεῶν) ; cf. Herrmann et Malay 2007 : 113–116, n°85 = SEG LVII, 1186 (avec la mention d'un σύνατος et σύνκλητος des dieux). Sur ces témoignages lydiens, voir Chaniotis (2012 : 215–223) ; Ricl (2014 : 15–16).

59 Herrmann et Malay 2007 : 75–76, n°51 = SEG LVII, 1159.

60 «Die Idee eines Gottes als Richter, der nach abstrakten Gesetzen bestraft und belohnt, sucht man in Griechenland vergebens» (Berti 2017 : 29). Sur les liens entre Zeus et la justice (particulièrement avec Dikè), voir Lloyd-Jones 1983. Sur les points de contact entre assemblées divines homériques et proche-orientales, voir Bonnet (2017 : 108–111).

61 Sur la continuité d'un substrat louvite-hittite dans les inscriptions de Phrygie et de Lydie de l'époque romaine (en particulier les inscriptions confessionnelles), voir Ricl 2014. Sur le rituel de la confession publique, attesté aussi dans la culture hittite, voir Pettazzoni 1936.

62 Pour une présentation d'ensemble de la religion louvite, voir Hutter 2003. Popko (1995 : 91), souligne que : «Also their religious beliefs do not constitute a uniform complex, but comprise many local systems».

63 Voir Hutter (2003 : 222) à propos des chevaux du dieu de l'orage d'Arzawa (HT 1 II, 34 ; voir aussi Haas [1994 : 83]). La représentation du dieu Kakasbos en Lycie (TAM II, 13) comme «rider god» pourrait être le rappel d'une tradition louvite. Voir aussi les critiques de Raimond (2017 : 43–45).

64 Sur ce dieu et ses rapports avec la figure mythique de Pégase, voir Hutter 1995 et plus récemment Schürr 2014 et Raimond (2017 : 45–52), qui prend aussi en compte les textes lyciens.

65 Voir Starke 1990 : 103–106.

66 KUB 6.45 III 25–31 ; Singer 1996 : 40 ; Hutter 2003 : 223. Le roi raconte que le dieu de l'orage *piḫaššašši* l'a élevé et fait roi.

d'Ulmi-Teshub (KBo 4.10 obv. 53) du XIII^e siècle et dans l'inventaire cultuel de Kahna (KUB 38.12 III, 18 ss.). Les deux dieux peuvent être considérés comme des manifestations locales de *Tarḫunt*.

Un autre aspect très intéressant est le lien du dieu de l'orage avec l'agriculture et spécifiquement avec les vignobles, comme l'atteste un texte rituel contenant une invocation à un dieu de l'orage des vignobles.⁶⁷ Vin et fertilité se trouvent liés à la figure du dieu de l'orage dans d'autres textes rituels louvites.⁶⁸ Plusieurs textes louvites des IX^e-VIII^e siècles soulignent les fonctions de *Tarḫunt* dans ce domaine. En tant que dieu de Tabal et de Tuwana, il dispense la fertilité, les céréales et le vin, comme le montre le relief d'Ivriz, déjà mentionné.⁶⁹ Dans un texte louvite du VIII^e siècle on lit la prière suivante : «*Tarḫunt* fera pousser cette vigne et la vigne poussera». ⁷⁰ Quant au roi louvite Warpalawa (730–710 av. n.è. ?), il fit écrire le texte suivant : «*Moi-même* j'ai planté ce vignoble et ce *Tarḫunt* du vignoble que j'ai érigé». ⁷¹

Ces témoignages impliquent que, selon les conditions climatiques, le dieu de l'orage louvite avait des liens étroits avec les vignobles, particulièrement cultivés dans cette région de l'Anatolie. Les stèles votives à *Zeus Ampelitès*, trouvées dans le territoire d'Amorion en Phrygie, montrent d'ailleurs le dieu pourvu de grappes de raisin et d'épis de blé, afin de souligner sa fonction de protecteur des activités agricoles.⁷²

La période phrygienne et perse

Si la période hittite est riche en témoignages relatifs au dieu de l'orage, on ne peut en dire autant des périodes suivantes. Les Phrygiens – population d'origine balkanique qui, à la fin de l'Âge du Bronze, s'installa sur les hauts plateaux phrygiens – apportèrent avec eux un nouveau culte⁷³ : celui d'une divinité féminine, appelée dans les inscriptions paléo-phrygiennes *Matar*⁷⁴ et plus connue chez les Grecs sous le nom

⁶⁷ KUB 43. 23. Voir Haas 1988 : 134. Sur les connections avec la figure de Dionysos, voir Tassignon 2001.

⁶⁸ KUB 35. 1.

⁶⁹ Akurgal 1961 : fig. 140, Taf. XXIV ; Bittel 1976 : fig. 327 et 328 ; Berges 1998–1999 : 43 ; Şahin 1999 ; Schirmer 2002 : 214–216 ; Hutter 2003 : 223–224 ; Ricl 2014 : 9–10.

⁷⁰ Hawkins 2000 : 465.

⁷¹ Hawkins 2000 : 520.

⁷² Sur ces stèles, je renvoie à mon article, Chai 2019.

⁷³ Pour les traditions grecques sur les Phrygiens, voir Drews 1993 ; Cassola 1997 ; Wittke (2004 : 204–241).

⁷⁴ Les inscriptions paléo-phrygiennes mentionnent le nom de la déesse au nominatif (*matar* ; Brixhe et Lejeune 1984 : B-01 ; W-04 ; W-06), datif (*materey* ; *ibid.*, W-01b ; M-01e) et accusatif (*materan* ; *ibid.*, M-01^e ; W-01a ; W-01b). Voir Brixhe 1979 ; Naumann 1983 : 41–43 ; Roller 1999 : 65–67 ; Munn 2006 : 75–79 ; Berndt-Ersöz 2006 : 67–87.

de *Kybelè*.⁷⁵ Comme les données épigraphiques⁷⁶ et les témoignages des auteurs anciens semblent le suggérer,⁷⁷ l'appellation grecque dérive du nom d'une montagne, située en Phrygie. La déesse est d'ailleurs souvent associée aux montagnes. Ses représentations iconographiques dénotent une nette influence de l'art louvite, qui peut être liée à la présence d'artistes louvites travaillant chez les aristocrates phrygiens.⁷⁸ Dans la religion phrygienne, l'absence d'un parèdre de la *Matar* est frappante ; de fait, nous n'avons aucune représentation certaine d'une divinité masculine et les dédicaces sont toutes destinées à Cybèle. On suppose pourtant que le culte hittite du dieu de l'orage a continué d'exister chez les populations rurales d'Anatolie. En 2004, S. Berndt-Ersöz a consacré une étude à ce problème.⁷⁹ Elle est d'avis que la représentation d'une *Matar* avec un taureau sur un relief de Gordion pourrait renvoyer à l'image d'un dieu de l'orage, de tradition anatolienne, représenté sous forme animale.⁸⁰ Elle appuie cette interprétation sur le fait que le lion, et non le taureau, est l'animal sacré de la déesse. Contre cette interprétation intéressante plaide, cependant, l'absence d'autres représentations similaires dans l'art des Phrygiens, d'autant que, dans leurs inscriptions, aucune mention n'est faite d'un dieu de l'orage ni, plus généralement, d'une divinité masculine.

La période de domination perse n'a laissé aucune trace concrète, archéologique ou épigraphique, permettant de reconstruire la vie religieuse de la Phrygie sous les Achéménides.⁸¹ Des éléments de la culture religieuse iranienne (culte des anges, dualisme bien-mal, etc.) apparaissent dans les inscriptions religieuses d'époque impériale, particulièrement dans les inscriptions confessionnelles.⁸² Une consécra-

75 Sur le culte de Cybèle et de la «Mère des dieux», voir Naumann 1983 (iconographie) ; Borgeaud 1996 ; Roller 1999 (évolution historique du culte) ; Işık 2008 (Anatolie) ; Xagorari-Gleißner 2008.

76 Les formes *kubileya* (Brixhe et Lejeune 1984 : W-04) et *kubeleya* (*ibid.*, B-01) sont attestés comme épithètes de la déesse dans les inscriptions paléo-phrygiennes.

77 Hesychius s.v. Κύβηλα ; Alexandre Polyhistor *FGrHist* 273 F 12 = *Etym. Magn.* 542, 54 ; Steph. Byz. s.v. Κυβέλεια. Voir aussi Strabon (X, 3, 12 ; XII, 5, 3), Diodore (III, 58, 1) et Ovide (*Fastes* 4, 363–364) sur l'existence d'un mont *Kybelon* en Phrygie, lié au culte de la déesse.

78 Sur la présence d'artisans et artistes louvites dans le royaume phrygien, voir Kelp 2004.

79 Berndt-Ersöz 2004.

80 Hutter 2006 accepte cette interprétation et examine le monument hittite de Beşkardeş, sur lequel est représenté un taureau, réutilisé à l'époque phrygienne. Ce relief aurait été transformé en une image de culte. Cette interprétation est incertaine, d'autant qu'aucun parallèle iconographique sûr ne l'étaie. L'interprétation des idoles doubles sur les monuments rupestres comme représentations de *Matar* et de son époux est également incertaine.

81 Les recherches onomastiques de L. Robert (1963) ont attiré l'attention sur un nombre considérable de noms d'origine iranienne. Sur la présence d'éléments iraniens dans les cultes locaux des villes lydienes voir Robert 1975 ; 1976 ; 1978. Sur l'évolution de la culture iranienne en Anatolie après la chute de l'empire perse, voir Briant 1985. Voir aussi Mitchell 2007 sur les éléments perses dans les cultes locaux d'Asie Mineure, et les études de Raditsa 1983 et Klingenberg 2014.

82 Sur les éléments iraniens dans les cultes locaux d'époque romaine, notamment en ce qui concerne l'origine de la figure des ἄγγελοι, voir Merkelbach 1993 ; Hirschmann 2007 : 139–142 ; 2015 : 174–183.

tion votive à un Zeus des Perses, appelé βροντῶν et ἀστράπτων, mérite qu'on s'y arrête. Elle figure sur un autel, datant probablement du II^e siècle de notre ère, retrouvé sur le territoire de l'ancienne Nacoleia.

Drew-Bear, *Nouv.inscrs.Phr.*, p. 48, n°25 = SEG XXVIII, 1186

Ἑρμῆς κ(αὶ) Ἀγαθ|ᾶς περὶ βοῶς | Τροφίμου κ(αὶ) τῶν | ἰδίων πάντων | Διὶ Περσῶν κ(αὶ) Βρον|τῶντι κ(αὶ) Ἀστράπτων|τι εὐχίην.

«Hermès et Agathas ont consacré cet autel à Zeus des Perses, dieu tonnant et faiseur d'éclairs, pour le bœuf de Trophimos et tous ses autres biens.»

Les savants modernes (comme L. Robert) ont soutenu que ce Zeus des Perses était la réminiscence tardive d'un syncrétisme ou plutôt d'une *interpretatio Persica*, en vertu de laquelle le dieu suprême *Ahura Mazda* aurait fusionné avec un dieu de l'orage local de tradition anatolienne.⁸³ À l'appui de cette interprétation, ils citent un célèbre passage d'Hérodote (1, 131), selon lequel les Perses identifiaient la voûte du ciel avec leur dieu suprême. La séquence onomastique mérite une attention particulière dans ce texte : le syntagme «Zeus des Perses» contient un génitif qui exprime que ce culte appartenait à l'origine à une communauté iranienne résidant sur le territoire. Les deux autres attributs onomastiques, compatibles avec la tradition anatolienne du dieu de l'orage, se réfèrent au tonnerre et à la foudre, comme *Erscheinungsformen* du pouvoir de ce dieu. La mention d'un Zeus lié au ciel peut être interprétée comme un indice de l'héritage anatolien de ce dieu, dont le culte a continué à être pratiqué en Anatolie centrale. La présence de communautés iraniennes, qui interagissaient avec la population «indigène», peut avoir revitalisé le culte local du dieu de l'orage, le seul qui pouvait être comparé au dieu du ciel iranien.

Les dieux de l'orage anatoliens et les Grecs

En faisant exception des cas où Zeus recevait un culte de la part des Grecs (Ioniens, Doriens et Éoliens) vivant en Anatolie, la plupart des Zeus attestés dans les dédicaces locales témoigne de la continuité d'un dieu louvite ou hittite de l'orage. On peut considérer le théonyme Zeus comme la dénomination grecque donnée aux dieux de l'orage locaux de tradition anatolienne sur la base de leurs fonctions et compétences. De plus, le nom de Zeus est souvent suivi d'un attribut, dérivé d'un toponyme,

⁸³ Mentionnons encore une inscription de Phrygie (SEG XXVIII, 1079) nommant des Θεοὶ Ἑλλή {των καὶ Περσῶν (voir Robert [1978 : 277–286], qui y voit la réminiscence d'une communauté iranienne locale) ; une dédicace de Lydie (TAM V, 1, 267), avec la forme Διὶ Πέρση ; une malédiction funéraire de Lydie (TAM V, 1, 64, 5–6), avec la formule τὴν Ἀναίτιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος κεχολωμένην ἔξει. Comme l'a souligné Robert (1976 : 44–46), la connexion entre la déesse iranienne Anahita et l'eau se retrouve dans la tradition avestique.

auquel le dieu de l'orage se rattache, ce qui confirme son caractère local⁸⁴ : par exemple, *Zeus Kôrykios, Olbios, Tarsios*, pour citer quelques exemples de la Cilicie, une région dans laquelle les nombreux anthroponymes épichoriques formés sur *Tarkon, Trokon*, montrent la centralité de cette figure divine dans l'onomatistique locale jusqu'à la période romaine.⁸⁵

Les données épigraphiques et archéologiques révèlent sans équivoque que la tradition religieuse remontant à l'Âge du Bronze s'est maintenue jusqu'à l'époque romaine, quoique repensée selon un *habitus* grec. De ce point de vue, en adoptant les catégories de « paradigme » et « paradoxe », utilisées par J. Ma dans son étude sur l'hellénisation,⁸⁶ on peut dire que l'adoption de la culture grecque, et particulièrement de l'écriture dans les pratiques religieuses, a permis la préservation (pour les modernes) d'un patrimoine de traditions locales, qui autrement auraient été perdues. L'exemple le plus significatif est celui des inscriptions confessionnelles, qui donnent accès à un rituel attesté depuis les Hittites jusqu'à l'époque romaine.⁸⁷

Les protagonistes du processus d'*interpretatio Graeca* ou *Romana* ne sont pas les Grecs ou les Romains, quoiqu'ils aient peut-être favorisé ce processus, mais plutôt les populations locales qui entrent en contact avec la culture grecque et romaine et adoptent souvent leurs moyens de la communication religieuse. En ce sens, J. Rüpke a justement étudié les religions de l'Empire romain et la « romanisation » du point de vue de la diffusion et de l'utilisation des moyens de communication religieux grecs et romains.⁸⁸ La plupart des inscriptions que nous possédons sont le résultat d'une *interpretatio religiosa* de la part des populations locales vivant dans des territoires dominés ou sous influence politique et culturelle des Grecs et/ou des Romains ; il est donc plus approprié de parler d'*interpretatio indigena*,⁸⁹ qui met l'accent sur le rôle actif de ces populations dans la redéfinition de leurs divinités.

84 Sur ce genre d'attributs divins, qui soulignent le lien d'un dieu avec un lieu, voir Chiai 2009b (particulièrement pour la Phrygie et la Lydie de l'époque romaine) et récemment Ricl 2017.

85 Pour les données onomastiques, voir Houwink ten Cate (1961 : 125–128) ; Zgusta (1964 : §1512 et 1603).

86 Ma 2008.

87 Ricl 2014 a consacré une étude très stimulante sur l'héritage hittite des pratiques cultuelles attestées dans les inscriptions religieuses des sanctuaires ruraux de l'Anatolie centrale d'époque romaine. J'ai consacré le premier chapitre de ma thèse allemande d'habilitation (*Phrygien und seine Götter. Geschichte und Religionsgeschichte einer anatolischen Region von der Zeit der Hethiter bis zur Ausbreitung des Christentums*) à ce sujet.

88 Rüpke 1997 ; 2009 ; 2010 ; 2011.

89 Sur l'*interpretatio indigena*, voir Chiai, Häußler, et Kunst (2012 : 19) : « Es handelt sich nicht um die Übersetzung griechisch-römischer Götternamen ins Keltische, Iberische, Aramäische oder Ägyptische, sondern um die Identifizierung einer lokalen Gottheit durch indigene Individuen (*social agents*) mit einer griechisch-römischen Gottheit. Das Individuum oder die Gemeinde sucht sich also eine griechisch-römische Gottheit mit ähnlichen Funktionen, Charakteristika und mythischen Elementen wie im lokalen Kult, z. B. um einen Kult dem Zeitgeist anzupassen. ». Je prépare une étude sur ce nouveau concept.

À cet égard, la majorité des Zeus mentionnés dans les inscriptions grecques d'Asie Mineure (Lydie, Phrygie, Carie, Lycie, Cilicie, etc.), sont le fruit de l'*interpretatio* d'un dieu de l'orage de tradition locale. L'origine de ces dieux est évidente si on prend en considération leur iconographie, qui souvent montre des éléments étrangers à la tradition iconographique grecque. C'est par exemple le cas de Zeus Karios de Labraunda, représenté sur les monnaies avec une longue robe, tenant une double hache (*labrys*) dans la main droite et une longue tige (probablement un sceptre) dans la main gauche.⁹⁰ L'exemple le plus connu, du fait de la diffusion de son culte dans l'Empire romain, est celui de *Iuppiter Dolichenus*, dont les représentations font référence à un modèle iconographique attesté dès l'Âge du Bronze.

Dans le domaine lycien, *Trqqñt/Trqqas* (Tarchunt) qui, associé à une déesse Mère, dominait les panthéons locaux, est désigné tantôt au moyen de l'ancien terme louvite *Trqqñt/Trqqas*, utilisé pour les dieux locaux de l'orage, tantôt, dans les inscriptions grecques, sous le nom de Zeus, comme *interpretatio Graeca et indigena*.⁹¹ La Phrygie et la Lydie sont cependant les régions de l'Anatolie centrale d'où proviennent la plus grande partie des dédicaces votives à Zeus. Comme je l'ai souligné dans diverses études, ces divinités ont souvent pour épithète principale un adjectif dérivé d'un nom de lieu.⁹² Le nombre impressionnant de ces attributs semble indiquer que chaque communauté villageoise avait sa propre divinité protectrice, dont la relation particulière avec le territoire s'exprimait par l'utilisation de ce type d'épithètes et par le recours au nom « Zeus », indice de souveraineté.⁹³

Les témoignages épigraphiques nous montrent que ce Zeus a très peu de points communs avec le roi de l'Olympe dépeint par Homère ou Hésiode. Nombre de ses fidèles, souvent de simples paysans appartenant aux couches populaires, ignoraient la tradition homérique ou hésiodique. L'idée même d'une divinité qui, comme un monarque séculier, règne sur un territoire et ses habitants, punit les injustices et maintient l'ordre social et moral – une idée que l'on retrouve souvent dans les inscriptions confessionnelles – est largement étrangère à la religion grecque classique. Le choix de Zeus (et non pas d'Apollon, comme dieu lié au ciel⁹⁴) est dû au fait que le roi de l'Olympe, par son rang et ses compétences, représentait la divinité la mieux adaptée à la morphologie de ces dieux de l'orage locaux de tradition anatolienne. Les prêtres et les élites locaux, qui souhaitaient faire valoir leur familiarité

⁹⁰ Voir, par exemple, BMC Caria 181, 1 (tétradrachme, 377–353 av. n.è.) ; SNG von Aulock 2376 (didrachme – 340–334 av. n.è.) ; SNG von Aulock 2630 (médaillon – époque de Geta, 198–209 n.è.).

⁹¹ Voir Lebrun 1994 ; Lebrun 1998 (mise au point sur les cultes locaux) ; plus récemment Raimond 2006 ; 2017 (sur l'héritage louvite-hittite du culte lycien de *Trqqñt/Trqqas*).

⁹² Chiaï Chiaï 2009a ; 2009b.

⁹³ Dans un article récent (Chiaï 2009b), j'ai proposé le concept d'*Ortgebundenheit* pour nommer ce lien.

⁹⁴ Une intéressante exception est le culte d'Apollon *Lairbenos*, dont le sanctuaire se trouvait dans le territoire d'Hiérapolis. Le dieu y était vénéré avec sa mère Léto. Pour les inscriptions, cf. Ritti, Simşek, et Yildiz 2000.

avec la culture grecque, ont probablement joué un rôle important dans cette identification.

Zeus Brontôn

Le culte de *Zeus Brontôn* est documenté par un groupe d'environ 150 dédicaces votives, trouvées dans le territoire des anciennes villes de Dorylée et Nacoleia. À ces dédicaces s'ajoute une douzaine d'inscriptions votives trouvées dans les «Highlands»,⁹⁵ les territoires montagneux entourant l'ancien centre de Midaion. Une cinquantaine d'inscriptions votives attestent également l'existence d'un culte de *Zeus Brontôn* dans les environs de la ville de Nicée. Enfin, il convient de mentionner une série d'attestations épigraphiques récemment publiées concernant le culte de cette divinité en Paphlagonie.⁹⁶ Toutes ces inscriptions, pour la plupart gravées sur des autels offerts comme ex-voto au dieu, proviennent de contextes ruraux.⁹⁷ Ceci conduit à considérer *Zeus Brontôn* comme un «dieu du village», dont la figure devait constituer un point de référence important pour les habitants de ces villages. Sur les reliefs que portent ces autels, on voit le dieu sous la forme d'un personnage barbu, d'âge mûr, vêtu d'une tunique et tenant la main droite sur le cœur.⁹⁸ Il s'agit d'une iconographie répandue dans la Phrygie romaine, qui s'applique également à d'autres Zeus locaux, tels que *Zeus Petarenos*, *Zeus Alsenos*, *Zeus Ampélitès*, etc. Le même geste est attesté sur les reliefs funéraires locaux, représentant les morts ; c'est sans doute un geste rituel du substrat local. L'absence d'attributs iconographiques permettant de différencier ces divinités liées au territoire est remarquable : les attributs onomastiques (Βροντῶν, Ἄλσηνός, Ἀμπελίτης, etc.) restent donc le seul moyen de les singulariser. Ceci différencie les cultes phrygiens de ceux de Cilicie, Lycie, etc., dans lesquels, au niveau iconographique, des attributs remontant aux substrats hittites et louvites apparaissent. L'absence d'une iconographie locale spécifique pour *Zeus Brontôn* peut être attribuée au fait que la tradition iconographique du dieu de l'orage s'était perdue du fait que les Phrygiens lui ont préféré une *Matar*. Les Iraniens, qui ont probablement contribué à revitaliser ce culte, ne représentaient généralement pas leur dieu suprême au moyen d'images, comme le rapporte Hérodote (I, 131).

L'attribut principal, la qualification de βροντῶν, est la forme du participe présent du verbe βροντάω, qui signifie «tonner». La qualification de «tonnant» met en évidence la relation de la divinité avec le ciel et sa puissance active. Par rapport au

⁹⁵ Haspels 1971, n°103, 104, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 154.

⁹⁶ Lafli et Christof 2012, n°22, 23 (= SEG LXII, 1060).

⁹⁷ Sur les cultes ruraux anatoliens, Mitchell (1993 : 165–197) ; Petzl 2002 ; Dignas 2003 ; sur la Phrygie : Drew-Bear 1976 ; Drew-Bear et Naour 1990 ; Gnoli et Thornton 1997 ; Chiai 2008 ; 2009c ; 2010a. Sur l'*epigraphic habit* des inscriptions rurales, Schuler (2012 : 63–100). Sur les communautés rurales, Schuler 1998.

⁹⁸ Je ne connais aucune monographie traitant de cette iconographie.

substrat religieux anatolien, on rappellera ici que, dans l'empire hittite, les fêtes du tonnerre dédiées au dieu de l'orage étaient célébrées localement. La documentation relative à ces festivals a été réunie et étudiée par F. Barsacchi dans une monographie récente sur «Le feste ittite del tuono».⁹⁹ L'auteur y souligne à plusieurs reprises le caractère éminemment local de ces cultes, qui semblent être présents dans tous les centres urbains et ruraux de l'empire hittite. En raison de la qualification comme βροντῶν, ce Zeus ou plutôt ces Zeus semblent être les héritiers directs des divinités de l'orage locales. Ici aussi, le théonyme Zeus semble être une désignation générique pour la divinité souveraine localement, qui, sur la base de ses liens avec le ciel et de ses compétences, trouvait dans le seigneur de l'Olympe le terme de comparaison le plus proche. Pour le dire avec les mots de Corinne Bonnet et de ses collaborateurs¹⁰⁰ : «Zeus, en d'autres termes, fonctionne comme une sorte de titre, à la manière de Baal en sémitique, désignant un Seigneur local, dont l'identité, foncièrement enracinée dans un lieu, s'exprime davantage par l'épiclèse, si l'on conserve les catégories usuelles, dont on constate ici concrètement les limites.». Dans ce cas, les épithètes représentent véritablement les éléments distinctifs de la divinité, énonçant et définissant son pouvoir, le lien avec le territoire, etc. Outre les épithètes, les expressions indiquant la raison pour laquelle une dédicace a été faite doivent également être prises en compte. Généralement formulées au moyen de la préposition ὑπὲρ suivie du génitif,¹⁰¹ elles permettent de reconstruire les domaines d'intervention de ces divinités, considérées souvent comme les rois tout-puissants d'un territoire.

Comme ses homologues divins de la région,¹⁰² *Zeus Brontôn* apparaît comme une divinité toute-puissante qui protège ses fidèles. Les formules utilisées dans les inscriptions (ὑπὲρ βοῶν, ὑπὲρ καρπῶν, ὑπὲρ τῶν ἰδίων, etc.) montrent qu'il a été prié pour toutes les affaires de la vie humaine (une bonne récolte, la santé de la famille, etc.). C'est pourquoi ce culte est représentatif des croyances et pratiques religieuses de la Phrygie d'époque romaine. Comme pour les autres cultes de Phrygie, dans les invocations à *Zeus Brontôn*, il ne semble pas y avoir de limitations sociales ou de genre ; les inscriptions incluent des femmes et des esclaves. Dans les dédicaces, des termes tels que σύμβιος, ὑἴος, etc. sont souvent utilisés, soulignant le fait que les

⁹⁹ Barsacchi 2017 ; *tetḫešnaš* est le terme hittite désignant le tonnerre.

¹⁰⁰ Bonnet, Bianco, Galoppin, Guillon, Laurent, Lebreton, et Porzia 2018 : 575.

¹⁰¹ Sur ces dédicaces, surtout attestées en Asie Mineure, voir Jim (2014 : 632), qui observe : « Broadly speaking, we may distinguish between two main kinds of offerings associated with hyper : precautionary ones made to maintain the beneficiary's present well-being (or 'low-intensity' offerings), and those induced by crises when someone was sick or in trouble ('high-intensity' offerings). Where hyper is followed by a plural noun (ὑπὲρ τῶν παιδίων/τέκνων, ὑπὲρ βοῶν), a generic noun (ὑπὲρ τῶν κτηνῶν/τετραπόδων/ἰδίων) or family members combined with livestock (ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ θρεμμάτων καὶ τῶν ἰδίων), the original prayers were probably precautionary, made for the health and safety of the whole group, and not when any single one was at risk. ».

¹⁰² Voir Chiaï 2009a ; 2010b (avec un recueil des données épigraphiques).

dédicants appartiennent à des groupes familiaux,¹⁰³ ce qui n'est pas surprenant si l'on pense à l'importance de la famille dans une société agraire. Les groupes familiaux sont fréquemment représentés sur les stèles et *tabulae ansatae* du sanctuaire de *Zeus Alsenos*.¹⁰⁴

Considérons, par exemple, le texte suivant :

MDAI(A) 25, 1900, n°36 = Frei 2001, n°1

Ἀγαθῆ τύχη | Διὶ Βροντῶντι ἐπι|κόω θεῶ Δάδας Δαμᾶ | σὺν τοῖς τ(έ)κνοις Ὀνησίμω καὶ Διομᾶ | καὶ Χρυσίω ὑπὲρ τῶν | ἰδίωv (ε)ύχην ἀνέστησαν.

« Bonne Fortune. Au dieu *epèkoos Zeus Brontôn*, Dadas, le fils de Damas, ainsi que ses enfants Onésimos, Dionas et Chryson pour leurs propres biens ont érigé (l'autel) en vœu. »

On notera la postposition du substantif θεός après l'attribut onomastique primaire βροντῶν et celui, secondaire, d'ἐπηκόος.¹⁰⁵ Les dédicants soulignent leur statut de membre d'une famille en s'adressant à la divinité, parce que toute la famille est présente, à l'exception de la mère. Les images placées sur l'autel communiquent aussi un message. En haut, un personnage barbu peut être identifié avec le dieu. Sur les côtés, des guirlandes et des bucranes, des motifs iconographiques souvent attestés sur les autels votifs de la région, en accord avec le répertoire figuratif local. L'image du bucrane se rencontre souvent avec la formule ὑπὲρ βοῶν.¹⁰⁶ Ces images montrent la manière dont la communication religieuse implique aussi le plan visuel.

Une deuxième dédicace présente un texte très similaire :

MAMA V 151

Ἡλιόδωρος Φιλίππου | καὶ Ἄφρη Μενεμάχου | ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ Φιλή|μων ὁ ἀπελεύθερος | αὐτῶν Διὶ Βροντῶν|τι καὶ Σωτήρι καθεῖρω|σαν.

« Héliodoros, fils de Philippos, son épouse Apphè, fille de Menemachos, et Philémon, leur affranchi, ont consacré (cet autel) à *Zeus Brontôn* et Sauveur. »

Les dédicants, un homme, son épouse et leur affranchi, ont consacré un autel au dieu pour une raison non précisée. Les attributs divins, βροντῶν et σωτήρ, indiquent que le dieu est considéré comme le sauveur de l'*oikos*, qui est tout entier impliqué dans la consécration.

Les ethniques, qui souvent accompagnent les noms des dédicants, indiquent que ces personnes appartiennent à une communauté villageoise.¹⁰⁷ Une série de dédi-

103 Voir Chiai (2009b : 68–73), avec un recueil des données épigraphiques.

104 Sur ce matériel archéologique, venant probablement du territoire de Nacoleia, je renvoie à mon article, Chiai 2019.

105 Sur cet attribut, voir Weinreich 1912 et l'étude plus récente de Stavrianopoulou 2012 ; Stavrianopoulou 2016.

106 Pour des exemples, voir Robert (1955 : 36–37, 108) ; Lazzarini (1989–1990 : 857).

107 Pour une mise en perspective, voir les données épigraphiques rassemblées par Frei 1988.

caces faites par les autorités du village témoignent de l'importance de la divinité pour la vie collective. À titre d'exemple, on examinera une dédicace gravée sur un autel par la communauté des *Marlakkenoi* qui remercient le dieu d'avoir assuré au village une bonne récolte, comme l'indique la formule ὑπὲρ καρπῶν :

MAMA V, 125

Μαϱλακκην[οὶ Διὶ] | Βροντῶντι [εὐχὴν] | ὑπὲρ καρπῶν].

«Les Marlakkenoi ont dédié cet autel à *Zeus Brontôn* pour les fruits, en accomplissant le vœu prononcé.»

On possède également des dédicaces faites par des privés, qui prient la divinité non seulement pour le salut (*sôtêria*) de leur famille, mais aussi pour toute la communauté du village dans lequel ils vivent. Ces textes témoignent d'un fort sentiment d'appartenance collective. À titre d'exemple, nous pouvons considérer deux dédicaces provenant du territoire de Nacoleia :

MAMA V, 178

Μηνοθέμις (Σ)ωκράτου (ὁ)πὲρ τῶν ἰδίων καὶ τῆς | κώμης (σ)ωτηρίας Διὶ | Βροντῶντι[ι εὐχὴν].

«Menothemis, fils de Sokratès, (a consacré cet autel) à *Zeus Brontôn* pour le salut des siens et de son village, en s'acquittant d'un vœu.»

MAMA V, 220

Μητροφιλος Ἀ[σ]κληπᾶς σὺν γυν[α]κί Ἀμμία περὶ ἑαυτῶ[ν] | κὲ τῶν ἰδίων κὲ τῶν | καρπῶν κ(ὲ) τῆς [κώ]μης σωτηρίας [Διὶ] | Βροντῶντι εὐχὴν].

«Métroophilos, fils d'Asklèpas, et son épouse Ammia (ont dédié cet autel) à *Zeus Brontôn* pour leur propre salut, celui des leurs, des récoltes et du village, en s'acquittant d'un vœu.»

Les deux dédicaces ont une structure très similaire. Elles communiquent aux autres fidèles que le dieu a écouté la prière qui lui était adressée, assurant la protection non seulement du groupe familial, mais de l'ensemble du village : communication religieuse horizontale.¹⁰⁸ La formule ὑπὲρ καρπῶν dans la deuxième dédicace pourrait laisser présumer que tout le territoire a connu une bonne année et une bonne récolte. Les deux dédicaces glorifient également le pouvoir du dieu, indiquant que ses fidèles ont rempli leur vœu : communication religieuse verticale.

Considérons maintenant un dernier texte :

MAMA V Lists I(i)

181,13 : Διοφάνης | Τατᾶ σὺν τῆ[ῃ] | συνβίῳ Νάν[α] | κατὰ κέλευ|σιν τοῦ θεοῦ | Βροντῶντος.

«Diophanès, fils de Tata, avec sa femme Nana (a consacré cet autel), en obéissant à l'ordre du dieu *Brontôn*.»

108 Sur les concepts de communication religieuse horizontale et verticale, voir Mörth 1993.

Ce texte appartient à la catégorie des dédicaces sur injonction divine. L'expression *κατὰ κέλευσιν*, utilisée surtout à l'époque hellénistique, indique généralement que le dieu est apparu en rêve à son fidèle, lui ordonnant de consacrer un autel en son honneur.¹⁰⁹ L'apparition d'un dieu en rêve était un événement important, car la divinité ne se révélait qu'à un petit nombre de personnes qui, pour cette raison, devaient se sentir privilégiées.¹¹⁰ La présence de cette formule montre que, dans le sanctuaire de *Zeus Brontôn*, où se trouvait cet autel, la communication religieuse se déroulait selon les schémas typiques du monde grec, même si le dieu conservait des traits anatoliens. L'appellation *θεοῦ Βροντῶντος* est intéressante, Zeus étant remplacé par le substantif *θεός*, une sorte de synonyme.

Un aspect particulier du culte de *Zeus Brontôn* mérite encore notre attention : son lien avec le culte des morts divinisés. C'est un aspect qui avait attiré l'attention de W.M. Ramsay, qui, dans un essai publié en 1884, affirmait que, selon les croyances locales, les âmes des défunts étaient divinisées.¹¹¹ Cette thèse a été rejetée en 1983 par M. Waelkens,¹¹² qui estime que ces dédicaces sont destinées à protéger les tombes de membres de la famille décédés. En 2017, M.P. de Hoz,¹¹³ sur la base du culte des anges documenté en Phrygie et en Lydie, a soutenu que les âmes déifiées des morts exerçaient une fonction de médiation entre Zeus et ses fidèles ; c'est pourquoi leurs noms étaient mentionnés dans les dédicaces. Cette thèse semble très probable. Considérons brièvement le texte suivant :

MAMA V, 232

Δὶ Βροντῶντι εὐχῆν | καὶ πατρὶ θεῶ.

«À *Zeus Brontôn*, en s'acquittant d'un vœu, et au Père Dieu.»

Le datif *πατρὶ θεῶ* indique que *Zeus Brontôn* est destinataire de l'offrande avec un père sans doute décédé et devenu divin. Il y avait donc un lien entre *Zeus Brontôn* et l'au-delà, donc avec les esprits des défunts ; dans une autre inscription, il est invoqué avec les *theoi katachtonioi*,¹¹⁴ une expression qui rend souvent en grec la notion romaine de Mânes.

109 Sur cette formule, particulièrement répandue à partir de l'époque hellénistique, voir van Straten 1976 ; Pleket (1981 : 14–16) ; Veyne (1986 : 267–269) ; Lazzarini (1989–1990 : 852–853) ; Sanzi 2006 sur les dédicaces à *Iuppiter Dolichenus*. Voir aussi la thèse de doctorat de Renberg 2003.

110 Dickie 2002.

111 Ramsay 1884.

112 Waelkens 1983.

113 De Hoz 2017. En 2010, j'ai consacré à cet aspect du culte de *Zeus Brontôn* une étude, dans laquelle j'ai proposé une classification typologique des dédicaces (Chiai 2010b).

114 MAMA V, 225 : *θεοῖς καταχθονίοις | καὶ | Δὶ Βροντῶντι*.

Remarques de synthèse sur la morphologie du dieu de l'orage

En linguistique, le terme «morphologie» désigne la branche de la grammaire qui étudie la forme et la structure des mots, par opposition à la syntaxe, qui s'occupe de la fonction des mots. En d'autres termes, la morphologie étudie les paradigmes des mots et l'organisation des catégories grammaticales, alors que la syntaxe traite des successions de mots, des relations syntagmatiques. Comme je l'ai précisé ci-dessus,¹¹⁵ A. Brelich a utilisé cette notion dans l'étude des formes et des structures qui caractérisent un héros ou un être divin.¹¹⁶ La morphologie d'un être divin se réfère à l'ensemble des éléments qui constituent un dieu et qui le différencient des autres divinités d'un système religieux ou d'un panthéon, tout en rendant possibles des liens entre les différentes divinités. À travers la morphologie, on peut proposer une typologie des êtres divins attestés dans diverses religions, époques et espaces. En ce qui concerne le dieu de l'orage, les éléments suivants sont constitutifs de sa morphologie.

- 1) Il exerce son pouvoir sur les phénomènes atmosphériques (vent, pluie, tonnerre, éclairs, etc.), qu'il commande à sa guise. Ce pouvoir fait de lui une divinité céleste qui habite dans le ciel ou au sommet d'une montagne.
- 2) Le pouvoir exercé sur les phénomènes atmosphériques, en particulier sur la pluie, détermine son évolution en tant que divinité de la fertilité. En ce sens, le dieu de la tempête acquiert une dimension chtonienne, liée à la culture de la terre.
- 3) La puissance des agents atmosphériques et la nature cyclique des saisons font que le dieu de la tempête est le garant de l'ordre de la nature et du cosmos. La sécheresse ou les chutes de neige soudaines sont des événements qui brisent cet ordre, par exemple en ruinant le travail des paysans. En utilisant un mot grec, le dieu de l'orage est un κοσμοκράτωρ.
- 4) Sa connexion avec la terre peut mener à la création d'un lien avec le monde des morts, notamment avec le culte des morts. Le Baal d'Ougarit, par exemple, est appelé seigneur (*adn*) des Rapiuma (*rpum*), les ancêtres décédés. Ce trait est également attesté pour *Zeus Brontôn*.
- 5) S'il est la divinité principale d'un panthéon local, il est à la tête de l'assemblée divine.
- 6) Comme gardien de l'ordre naturel, il entretient une relation privilégiée avec la maison dynastique, qui est sous sa protection et qui régit un territoire ou une ville pour son compte.

¹¹⁵ Cf. *supra*, p. 248.

¹¹⁶ Brelich 1958 : 285–312.

- 7) En tant que garant de l'ordre des choses, il peut assumer le rôle de juge omniscient, qui voit tout d'en haut et punit la transgression des normes sociales par des maladies ou en déclenchant des phénomènes atmosphériques.
- 8) Il est capable de guérir les mortels si la maladie a été infligée à titre de punition pour une faute commise. Il peut donc revêtir les caractéristiques d'un dieu guérisseur. Le Baal d'Ougarit, dans certains textes est appelé *rp'* (« guérisseur »), probablement à cause de cette aptitude.
- 9) Dans les traditions mythiques, un dieu de l'orage combat souvent contre d'autres êtres divins pour acquérir le pouvoir et un rôle prééminent dans le panthéon. Les récits sur Baal et Teššub sont paradigmatiques dans ce sens et présentent la même structure.

Comment rendre compte du rôle des appellations divines dans la morphologie d'un être divin ? Exprimant certains aspects de la puissance divine, les attributs onomastiques (épithètes, participes, substantifs, toponymes, théonymes, etc.) servent à individualiser un dieu, en mettant l'accent sur un aspect déterminé – ou plusieurs étant donné la polysémie de nombreux attributs onomastiques – de sa puissance.¹¹⁷ Une appellation divine comme *b'l špn* se focalise *in primis* sur le rapport du dieu avec la montagne, selon le schéma du dieu de l'orage qui habite dans la montagne, où se trouve son palais, comme l'indiquent les traditions d'Ougarit. L'appellation divine *Zeus Brontôn* souligne en premier lieu la relation de cet être divin avec le ciel et le tonnerre, comme manifestation concrète et évidente de sa puissance. L'ajout d'une qualification comme *karpodotès* dans les dédicaces à *Zeus Brontôn* met l'accent sur le fait que le dieu de l'orage est aussi une puissance de fertilité, grâce à la pluie. Les appellations permettent de reconstruire la manière dont la puissance d'un être divin était perçue par les mortels ou construite dans les traditions culturelles mythiques qui le concernent. Le terme puissance est, sur ce plan, un terme clé. En considérant les entités divines en termes de puissance,¹¹⁸ les attributs onomastiques servent à préciser quel(s) aspect(s) du pouvoir est/sont valorisé(s) ou mobilisé(s) dans un culte. De ce point de vue, il serait peut-être plus approprié de parler de la morphologie de la puissance divine, par référence à une catégorie d'êtres divins, comme les dieux de la tempête.

117 La bibliographie concernant l'usage et la fonction des épithètes divins est très ample. Voir en particulier Brulé 1998 ; Parker 2003 (avec la distinction entre épithètes primaires et secondaires) ; Id. 2017 et les contributions dans Belayche, Brulé, Freyburger, Lehmann, Pernot, et Prost 2005 ; voir aussi <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

118 Selon la fameuse définition de Vernant (1965 : 355–370, en part. 365) : « Un dieu est une puissance qui traduit une forme d'action, un type de pouvoir. ». Sur ce concept, voir Pirenne-Delforge et Scheid 2017.

Conclusions

Dans cette étude, j'ai essayé de reconstruire l'évolution du culte du dieu de l'orage de la période hittite jusqu'à l'époque impériale, période pour laquelle ont été prises en considération les dédicaces votives à Zeus Brontôn, trouvées dans le territoire des villes de Dorylée et de Nacoleia. Les textes hittites et louvites permettent de reconstruire le caractère multiforme du dieu de l'orage, dont le pouvoir n'est pas seulement limité au ciel, mais s'étend également à la fertilité et à l'ordre des saisons. La documentation hittite permet ensuite d'identifier toute une série d'êtres divins, liés au territoire, également nommés dieux de l'orage. L'arrivée des Phrygiens semble être liée à la dégradation du culte, qui reste pratiqué par les couches inférieures de la population et dans les campagnes. Les Phrygiens privilégient une divinité féminine, appelée génériquement *Matar*. Ce n'est qu'après l'arrivée des Grecs et l'identification de ces divinités locales de l'orage avec Zeus que leur culte redevient tangible et visible. Le nombre impressionnant de dédicaces entre le II^e et le III^e siècle de notre ère pour l'essentiel, constitue une excellente base documentaire pour l'étude du caractère de ces divinités locales. Le théonyme Zeus est utilisé comme une dénomination générique (*Gesamtsbezeichnung*) pour plusieurs êtres divins, seulement partiellement comparables à Zeus. Seule une étude approfondie des qualifications qui leur sont attribuées, des formules de prière et des images apposées sur les supports peut aider à reconstruire la morphologie de ces êtres divins. À cette fin, le travail de l'équipe du projet MAP de Toulouse sera crucial.

Bibliographie

- Akurgal, Ekrem. 1961. *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander*. Berlin.
- Archi, Alfonso. 2009. «Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle.» *Altorientalische Forschungen* 36 : 209–229.
- Bachvarova, Mary. 2016. *From Hittite to Homer : The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge.
- Barsacchi, Francesco. 2017. *Le feste ittite del tuono. Edizione critica di CTH 631 (Studia Asiana 12)*. Firenze.
- Belayche, Nicole. 2007. «Rites et 'croyances' dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale.» In John Scheid, éd. *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (Entretiens sur l'antiquité classique LIII), 73–103. Genève.
- Belayche, Nicole. 2006a. «Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ?» In Lukas De Blois, Peter Funke, et Johannes Hahn, éd. *The impact of imperial Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire*, 66–81. Boston et Leiden.
- Belayche, Nicole. 2006b. «'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur...'. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale.» In Annie Vigourt et al., éd. *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, 257–269. Paris.
- Belayche, Nicole, Pierre Brulé, Gérard Freyburger, Yves Lehmann, Laurent Pernot, et Francis Prost, éd. 2005. *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Turnhout.

- Berges, Dietrich. 1998–1999. «Tyana in Kappadokien. Luwischer Fürstentum und kaiserzeitliche Colonia.» *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 15 : 37–58.
- Berndt-Ersöz, Susanne. 2006. *Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice*. Leiden et Boston.
- Berndt-Ersöz, Susanne. 2004. In *Search of a Phrygian Male Superior God*. In Manfred Hutter et Sylvia Hutter-Braunsar, eds. *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (AOAT 318), 47–56. Münster.
- Berti, Irene. 2017. *Gerechte Götter? Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult des archaischen und klassischen Griechenlands*. Heidelberg.
- Bittel, Kurt. 1976. *Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus*. München.
- Bonnet, Corinne. 2017. «Les dieux en assemblée.» In Gabriella Pironti et Corinne Bonnet, eds. *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, 87–112. Liège.
- Bonnet, Corinne. 1987. «Typhon et Baal Saphon.» *Studia Phoenicia* 5 : 101–143. Leuven.
- Bonnet, Corinne et V. Pirenne-Delforge. 2013. *Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie*. In Nicolas Zenzen, Tonio Hölscher, et Kai Trampedach, eds. *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithesen von 'ost' und 'west' in der griechischen Antike*, 201–228. Heidelberg.
- Bonnet, Corinne, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Antonine Laurent, Sylvain Lebreton, et Fabio Porzia. 2018. «'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète.» *SMSR* 84 : 567–591.
- Borgeaud, Philippe. 1996. *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Genève.
- Brellich, Angelo. 1958. *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*. Roma.
- Briant, Pierre. 1985. «Les Iraniens d'Asie Mineure après la chute de l'Empire achéménide. (À propos de l'inscription d'Amyzon).» *Dialogues d'histoire ancienne* 11 : 166–195.
- Brixhe, Claude. 1979. «Le nom de Cybèle. L'antiquité avait-elle raison ?» *Die Sprache* 25 : 40–45.
- Brixhe, Claude et Michel Lejeune. 1984. *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes I : Texte*. Paris.
- Bru, Hadrien, éd. 2009. *L'Asie mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires ; regards actuels sur une péninsule* (Actes du colloque international de Tours, 21–22 octobre 2005). Rennes.
- Brulé, Pierre. 1998. «Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines).» *Kernos* 11 : 13–34.
- Bunnens, Guy. 2004. *The storm-god in northern Syria and southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Jupiter Dolichenus*. In Manfred Hutter et Sylvia Hutter-Braunsar, eds. *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (AOAT 318), 57–81. Münster.
- Callot, Oliver. 2011. *Les sanctuaires de l'Acropole d'Ougarit. Les temples de Baal et de Dagan*. Beyrouth.
- Cassola, Filippo. 1997. «Rapporti fra Greci e Frigi al tempo di Mida.» In Robert Gusmani, Mirjo Salvini, et Pietro Vannicelli, eds. *Frigi e Frigio. Atti del 1 Simposio Internazionale. Roma 16–17 Ottobre 1995*, 131–152. Roma.
- Chaniotis, Angelos. 2012. *Constructing the Fear of Gods. Epigraphic Evidence from Sanctuaries of Greece and Asia Minor*. In Angelos Chaniotis, éd. *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of the Emotions in the Greek World* (HABES 52), 205–234. Stuttgart.
- Chaniotis, Angelos. 2009. *Ritual Performances of Divine Justice. The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor*. In Hannah Cotton, éd. *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in Roman Near East*, 115–153. Cambridge.
- Chaniotis, Angelos. 2004. «Under the Watchful Eyes of the Gods : Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor.» In Stephen Colvin, éd. *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society* (Yale Classical Studies 31), 1–43. Cambridge.

- Chanotis, Angelos. 1997. «Tempeljüstiz im kaiserzeitlichen Kleinasien : Rechtliche Aspekte der Beichtinschriften.» In Gerhard Thür et Julie Velissaropoulos-Karakostas, éd. *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, 353–384. Köln.
- Chiai, Gian Franco. 2019 «Due dèi onnipotenti ed i loro fedeli. Osservazioni sui culti di Zeus Alsenos e di Zeus Petarenos nella Frigia di epoca romana ed il problema dell'ellenizzazione del sacro» *Sileno* 45 : 39–84.
- Chiai, Gian Franco. 2010a. «Perchè un dio è potente? Considerazioni sull'enotheismo e sulla costruzione del divino in Asia Minore.» *SMSR* 76 : 187–230.
- Chiai, Gian Franco. 2010b. «Zeus Brontôn und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien.» In Jörg Rüpke et John Scheid, éd. *Rites funéraires et culte des morts*, 105–124. Tübingen.
- Chiai, Gian Franco. 2009a. «Königliche Götter und gehorsame Untertanen im Kleinasien der Kaiserzeit : Zur Funktion der Machtepitheta in religiöser Kommunikation.» In Hubert Cancik et Jörg Rüpke, éd. *Die Religion des Imperium Romanum. Koiné und Konfrontation*, 219–247. Tübingen.
- Chiai, Gian Franco. 2009b. «Die Ortsgebundenheit des Religiösen : Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit.» In Christoph Auffarth, éd. *Religion auf dem Lande*, 133–160. Stuttgart.
- Chiai, Gian Franco. 2009c. «Allmächtige Götter und fromme Menschen im kaiserzeitlichen Kleinasien.» *Millennium Jahrbuch* 6 : 61–102.
- Chiai, Gian Franco. 2008. *Religiöse Kommunikationsformen auf dem Land im kaiserzeitlichen Phrygien : Der Beitrag der Epigraphik*. In Ralph Häussler, éd. *Romanisation et épigraphie*, 113–136. Montagnac.
- Chiai, Gian Franco, Ralph Häußler, et Christiane Kunst, éd. 2012. «Einleitung.» In *Interpretatio Graeca, Romana und Indígena : Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung (Mediterraneo Antico XV)* : 13–30. Pisa et Roma.
- Cline, Eric. 2014. *1177 BC. The Year Civilization Collapsed*. Oxford.
- de Cristofaro, Luigi. 2006. «I proemi epici arcaici e le influenze delle letterature fiorite in area siro-anatolica. Aspetti formali e di contenuto» *RFIC* 134 : 257–299.
- de Hoz, María-Paz. 2017. «Prayer to the deceased? Relations between gods, dead and the living in Epictetus (Roman Phrygia).» *Ancient West & East* 16 : 139–154.
- de Martino, Stefano. 2016. *Da Kussara a Karkemish. Storia del regno ittita*. Firenze.
- Deighton, Hilary J. 1982. *The 'Weather-God' in Hittite Anatolia (BAR 143)*. Oxford.
- Dickie, M.W. 2002. «Who Were Privileged to See the Gods?» *Eranos* 100 : 109–127.
- Dignas, Beate. 2003. «Urban Centres, Rural Centres, Religious Centres in the Greek East. Worlds Apart?» In Elmar Schwertheim et Engelbert Winter, éd. *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum (AMS 45)*, 77–91. Bonn.
- Drew-Bear, Thomas. 1976. «Local Cults in Graeco-Roman Phrygia.» *GRBS* 17 : 247–268.
- Drew-Bear, Thomas et Christian Naour. 1990. «Divinités de Phrygie.» *ANRW* 18(3) : 1908–2044.
- Drews, Robert. 1993. «Myth of Midas and the Phrygian Migration from Europe.» *Klio* 75 : 9–26.
- Fabry, Heinz-Josef. 1977. *Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell*. In Heinz-Josef Fabry, éd. *Bausteine biblischer Théologie. Festschrift Botterweck*, 99–126. Köln.
- Frei, Peter. 1988. «Phrygische Toponyme.» *EA* 11 : 9–34.
- Frost, Honor. 1991. «The stone anchors revised and compared.» In Margurite Yon, éd. *Arts et industries de la pierre*, 355–410. Paris.
- Frost, Honor. 1986. *Anchors Sacred and Profan. Ugarit-Ras Shamra*. Münster.
- Furlani, Giuseppe. 1936. *La religione degli hittiti*. Bologna.
- Furlani, Giuseppe. 1934. «Mursilis II e il concetto del peccato presso gli Ittiti.» *SMSR* 10 : 19–37.
- Glöcker, Jürgen. 1997. *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna : Textzeugnisse eines lokalen Kultfestes im Anatolien der Hethiterzeit (Eothen 6)*. Firenze.

- Gnoli, Tommaso et John Thornton. 1997. «Σώζε τὴν κατοικίαν. Società e religione nella Frigia romana. Note introduttive.» In Roberto Gusmani, Mirjo Salvini, et Pietro Vannicelli, eds. *Frigia e Frigio. Atti del 1 Simposio Internazionale. Roma 16–17 Ottobre 1995*, 153–200. Roma.
- Green, Alberto. 2003. *The storm-god in the ancient Near East*. Winona Lake, IN.
- Haas, Volkert. 2006. *Die hethitische Literatur : Texte, Stilistik, Motive*. Berlin.
- Haas, Volkert. 1994. *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I, 15). Leiden, New York, et Köln.
- Haas, Volkert. 1988. *Magie in hethitischen Garten*. In Erich Neu et Christel Ruster, eds. *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, 121–142. Wiesbaden.
- Haas, Volkert. 1982. *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen*. Mainz.
- Haas, Volkert. 1970. *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*. Roma.
- Handy, Lowell K. 1994. *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*. Winona Lake.
- Haspels, C.H. Emilie. 1971. *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*. Princeton.
- Hawkins, John David. 2005. «Commentaries on the readings.» In Suzanne Herbordt, éd. *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbulln aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa*, 248–313. Mainz.
- Hawkins, John David. 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume I, Part 1*. Berlin et New York.
- Heinhold-Krahmer, Susanne 2014–2016. «Uḫḫaziti.» In Michael P. Streck, éd. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 14* : 298–300. Berlin et Boston.
- Herrmann, Peter et Hasan Malay. 2007. *New Documents from Lydia* (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 24). Wien.
- Hirschmann, Vera-Elisabeth. 2015. *Die Kirche der Reinen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 96). Tübingen.
- Hirschmann, Vera-Elisabeth. 2007. «Zwischen Menschen und Göttern. Die kleinasiatischen Engel.» *EA 40* : 135–146.
- Houwink ten Cate, Philo Hendrik Jan. 1992. «The Hittite Storm God : his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources.» In Diederik J.W. Meijer, éd. *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, 83–148. Amsterdam.
- Houwink ten Cate, Philo Hendrik Jan. 1987. «*The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods and the Hittite King*.» In Dirk Van der Plas, éd. *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, 13–34. Leiden.
- Houwink ten Cate, Philo Hendrik Jan. 1961. *The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period*. Leiden.
- Hutter, Manfred. 2006. *Die phrygische Religion als Teil der Religionsgeschichte Anatoliens*. In Manfred Hutter et Sylvia Hutter-Braunsar, eds. *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn (19.–20. Mai 2005)*, 79–95. Münster.
- Hutter, Manfred. 2003. «Aspects of Luwian Religion.» In H. Craig Melchert, éd. *The Luwians*, 211–280. Leiden.
- Hutter, Manfred. 1996. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*. Stuttgart.
- Hutter, Manfred. 1995. «Der luwische Wettergott piḫaššašši und der griechische Pegasos.» In Michaela Ofitsch et Christian Zinko, eds. *Studia onomastica et indogermanica. Festschrift für F. Lochner von Hüttenbach* (Arbeiten aus der Abteilung 'Vergleichende Sprachwissenschaft' Graz 9), 79–97. Graz.

- Işik, Fahri. 2008. *Die anatolisch-altphrygische Muttergottheit vom Neolithikum bis zur Klassik*. In Elmar Schwertheim et Engelbert Winter, éds. *Neue Funde und Forschungen in Phrygien* (AMS 61), 33–68. Bonn.
- Jim, Theodora Suk Fong. 2014. «On Greek Dedicatory Practices : The Problem of hyper.» *GRBS* 54 : 617–638.
- Kelp, Ute. 2004. «Der Einfluß des späthethitischen Kulturraumes auf Orthostaten in Gordion.» In Mirko Novak, Freidhelm Prayon et Anne-MariaWittke, éds. *Die Außenwirkungen des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs 'Anatolien und seine Nachbarn' der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)* (AOAT 323), 285–329. Münster.
- Klingenberg, Andreas. 2014. «Die 'Iranische Diaspora'. Kontext, Charakter und Auswirkung persischer Einwanderung nach Kleinasien.» In Eckart Olshausen et Vera Sauer, éds. *Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 11, 2011* (Geographica Historica 31), 309–324. Stuttgart.
- Klinger, Jörg. 1996. *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. Wiesbaden.
- Kloekhorst, Alwin. 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexikon*. Leiden.
- Koch, Klaus. 1993. «Hazzi-Safôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten.» In Bernd Janowski, Klaus Koch et Gernot Wilhelm, éds. *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament : internationales Symposium Hamburg, 17.–21. März 1990*, 171–223. Fribourg et Göttingen.
- Lafli, Ergün et Eva Christof. 2012. *Hadrianopolis I. Inschriften aus Paphlagonia* (BAR 2366). Oxford.
- Lazzarini, Maria Letizia. 1989–1990. «Iscrizioni votive greche.» *ScAnt* (3–4) : 845–859.
- Lebrun, René. 1998. «Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.» *Kernos* 11 : 143–155.
- Lebrun, René. 1994. «Synchrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale.» *Kernos* 7 : 145–157.
- Lebrun, René. 1980. *Hymnes et prières hittites*. Louvain.
- Lebrun, René. 1979. «Lawazantiya, foyer religieux kizzuwatnien.» In Ekrem Akurgal et al., éds. *Florilegium anaticum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche, 197–206*. Louvain.
- Lebrun, René. 1976. *Samuha, foyer religieux de l'Empire hittite* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 11). Louvain.
- Lipiński, Edward. 2000. *The Aramaeans : Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100). Leuven.
- Liverani, Mario. 2011. *Antico Oriente. Storia, società, economia*. 2^e éd. Roma et Bari.
- Lloyd-Jones, Hugh. 1983. *The Justice of Zeus*. Berkeley.
- Ma, John. 2008. «Paradigms and Paradoxes in the Hellenistic World.» *Studi Ellenistici* 20 : 371–385.
- Marek, Christian. 2017. *Geschichte Kleinasiens in der Antike*. München.
- Merkelbach, Reinhard. 1993. «Referat. Die Götter Hosios und Dikaios in Mäonien und Phrygien.» *ZPE* 97 : 291–296.
- Mitchell, Stephen. 2007. *Iranian Names and the Presence of Persians in the Religious Sanctuaries of Asia Minor*. In Elaine Matthews, éd. *Old and New Worlds in Greek Onomastics* (PBA 148), 151–171. Oxford.
- Mitchell, Stephen. 1993. *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule I*. Oxford.
- Mörth, Ingo. 1993. «Kommunikation.» In Hubert Cancik, Burkhard Gladigow et Karl-Heinz Kohl, éds. *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe III*, 392–414. Stuttgart.
- Mullen, E. Theodore. 1980. *The Assembly of the Gods*. Chico.

- Munn, Mark. 2006. *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia. A Study of Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley, CA.
- Naumann, Friederike. 1983. *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. Tübingen.
- Neef, Heinz-Dieter. 1994. *Gottes himmlischer Thronrat*. Stuttgart.
- Niehr, Herbert. 2014. «Religion.» In Herbert Niehr, éd. *The Arameans in Ancient Syria* (HdO 106), 127–203. Leiden et Boston.
- Niehr, Herbert. 2003. *Ba'alšamem : Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes* (OLA 123). Leuven.
- Niehr, Herbert. 1995. «Baal-Zaphon.» In Karel van der Toorn, Bob Becking et Pieter W. van der Horst, éd. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 289–292. Leiden, New York et Köln.
- Niehr, Herbert. 1990. *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* Berlin et New York.
- Oettinger, Norbert. 2001. *Hethitisch -ima- oder : Wie ein Suffix affektiv werden kann*. In Gernot Wilhelm, éd. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg 4.– 8. Oktober 1999* (StBoT 45), 456–477. Wiesbaden.
- Parker, Robert. 2017. *Greek Gods Abroad : Names, Natures, and Transformations*. Oakland.
- Parker, Robert. 2003. «The Problem of the Greek Cult Epithet.» *OAth* 28 : 173–183.
- Pecchioli Daddi, Franca et Anna Maria Polvani. 1990. *La mitologia ittita*. Brescia.
- Pettazoni, Raffaele. 1936. *La confessione dei peccati II*, 3. Bologna.
- Petzl, Georg. 2002. *Zum religiösen Leben im westlichen Kleinasien : Einflüsse und Wechselwirkungen*. In Hartmut Blum et al., éd. *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, 381–391. Tübingen.
- Petzl, Georg. 1994. «Die Beichtinschriften Westkleinasiens.» *EA* 22.
- Pirenne-Delforge, Vinciane et John Scheid. 2017. «Vernant, les dieux et les rites : héritages et controversies.» In Corinne Bonnet et al., éd. *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme et réseaux relationnels*, 33–52. Turnhout.
- Pleket, Henri W. 1981. «Religious History as the History of Mentality : the 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World.» In Henri S. Versnel, éd. *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), 152–192. Leiden.
- Popko, Maciej. 2009. *Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter* (Studien zu den Boğazköy-Texten 50). Wiesbaden.
- Popko, Maciej. 1994. *Zippalanda : Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*. Heidelberg.
- Pomponio, Francesco et Paolo Xella. 1997. *Les dieux d'Ebla : étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*. Münster.
- Raditsa, Leo. 1983. «Iranians in Asia Minor.» In Ehsan Yarshater, éd. *The Cambridge History of Iran*, Vol. III.1, 100–115. Cambridge.
- Raimond, Eric. 2017. «Fonctions du dieu de l'Orage, hypostases et cultes locaux en Anatolie méridionale au I^{er} millénaire av. J.-C. : dieu-taureau puissant et fertile et dieu-cheval de l'éclair ?» In René Lebrun et Étienne Van Quickenberghe, éd. *Dieu de l'orage dans l'antiquité méditerranéenne. Actes du colloque international organisé à Louvain-la-Neuve le 5 et 6 juin 2015 par le Centre d'Histoire des Religions Cardinal Julien Ries* (Homo Religiosus. Série II, 17), 41–55. Turnhout.
- Raimond, Eric. 2006. «La continuité de la tradition religieuse louvite dans la Lycie de l'Âge du Bronze à l'époque gréco-romaine.» In Kayhan Dörtlük et al., éd. *III. Uluslararası Likya Sempozyumu Sempozyum Bildirileri. The IIIrd International Symposium on Lycia Symposium Proceedings*, 647–655. Suna.

- Ramsay, Wiliam M. 1884. «Sepulcral Customs in Ancient Phrygia.» *JHS* 5 : 241–262.
- Renberg, Gil H. 2003. «*Commanded by the Gods*» : an Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life. Ph.D. Dissertation, Duke University.
- Ricl, Marijana. 2017. «Cults of Phrygia Epiktetos in the Roman Imperial Period.» *EA* 50 : 133–148.
- Ricl, Marijana. 2014. «Continuity and change in Anatolian cults : the case of the Lydian confession-inscriptions.» *Belgrade Historical Review* V : 7–21.
- Ritti, Tullia, Celal Şimşek, et Haşim Yıldız 2000. «Dediche e katagrafai dal santuario frigio di Apollo Lairbenos.» *EA* 32 : 1–88.
- Robert, Louis. 1978. «Malédiction funéraires grecques.» *CRAI* 22 : 241–289.
- Robert, Louis. 1976. «Monnaies grecques de l'époque impériale.» *Revue numismatique* 18 : 25–56.
- Robert, Louis. 1975. «Une nouvelle inscription grecque de Sardes.» *CRAI* 19 : 306–330 (= *OMS* VI : 485–509).
- Robert, Louis. 1963. *Noms indigènes de l'Asie Mineure gréco-romaine*. Paris.
- Robert, Louis. 1955. *Hellenica X*. Paris.
- Roller, Lynn E. 1999. *In Search of God the Mother. The Cult on Anatolian Cybele*. London.
- Rüpke, Jörg. 2011. «Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit.» *Historisches Zeitschrift* 292(2) : 297–322.
- Rüpke, Jörg. 2010. «Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion.» *Journal of Religion in Europe* 3 : 197–214.
- Rüpke, Jörg. 2009. «Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der 'Reichsreligion.'» In Hübner Cancik et Jörg Rüpke, édés. *Die Religion des Imperium Romanum. Koiné und Konfrontationen*, 5–18. Tübingen.
- Rüpke, Jörg. 1997. «Römische Religion und 'Reichsreligion' : Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen.» In Hubert Cancik et Jörg Rüpke, édés. *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, 3–23. Tübingen.
- Salvini, Mirjo. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
- Sanzi, Ennio. 2006. «Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche.» In Orietta Dora Cordovana et Marco Galli, édés. *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, 255–270. Catania.
- Sartre, Maurice. 1995. *L'Asie Mineure et l'Anatolie : d'Alexandre à Dioclétien ; (IV^e s. av. J.-C. – III^e s. ap. J.-C.)*. Paris.
- Schirmer, Wulf. 2002. *Stadt, Palast, Tempel. Charakteristika hethitischer Architektur im 2. Und 1. Jahrtausend v. Chr.* In Tahsin Özgüç et al., édés. *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, 204–217. Bonn.
- Schürr, Diether. 2014. «Zur Herkunft des Pegasos.» *Graecolatina et Orientalia* XXXV–XXXVI : 113–122.
- Schuler, Christof. 2012. «Inscriptions and Identities of Rural Population Groups in Roman Asia Minor.» In John Davies et John Wilkes, édés. *Epigraphy and the Historical Sciences*, 63–100. Oxford.
- Schuler, Christof. 1998. *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien*. München.
- Schwemer, Daniel. 2016. «Wettergott(heiten).» In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* : 69–91. Berlin.
- Schwemer, Daniel. 2008a. «The Storm-Gods of the Ancient Near East : Summary, Synthesis, Recent Studies Part I.» *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7 : 121–168.
- Schwemer, Daniel. 2008b. «The Storm-Gods of the Ancient Near East : Summary, Synthesis, Recent Studies Part II.» *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 : 1–44.

- Schwemer, Daniel. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen : Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden.
- Smith, Mark S. 2016. *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*. New Haven et London.
- Starke, Frank. 1990. *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. Wiesbaden.
- Steitler, Charles W. 2017. *The Solar Deities of Bronze Age Anatolia. Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom*. Wiesbaden.
- Şahin, Mustafa. 1999. «Neue Beobachtungen zum Felsrelief von İvriz/Konya. Nicht in den Krieg sondern zum Ernte : der Gott mit der Sichel.» *Anatolian Studies* 49 : 165–176.
- Stavrianopoulou, Eftychia. 2016. «From the god who listened to the god who replied : Transformations in the concept of epekoos.» In Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge et Gabriella Pironti, éds. *Dieux des Grecs, dieux des Romains : Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, 79–97. Bruxelles et Roma.
- Stavrianopoulou, Eftychia. 2012. «tou dikaiou tychein oder die Macht der Bitte.» In Christina Kuhn, éd. *Politische Kommunikation und Öffentliche Meinung in der Antiken Welt*, 123–149. Stuttgart.
- Taracha, Piotr. 2007. «The Storm-God and Hittite Great King.» *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 50 : 745–751.
- Tassignon, Isabelle. 2001. «Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos.» *Revue de l'histoire des religions* 218 : 307–337.
- Tito, Valeria. 2012. «Zeus Kasios. Un culto montano a tutela della navigazione.» *Tradizione, Tecnologia e Territorio* 1 : 81–105.
- Torri, Giulia. 2019. «Did the Storm God of Zippalanda have a Mother or a Wife? Remarks about the Cults of Katabh̄a and the Sun Goddess of the Earth in Zippalanda and Ankuwa.» *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures* 1 : 217–224.
- Trémouille, Marie-Claude. 2006. «Un exemple de continuité religieuse en Anatolie. Le dieu Šarumma.» In Manfred Hutter et Sylvia Hutter-Braunsar, éds. *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn (19.–20. Mai 2005)*, 191–224. Münster.
- Trémouille, Marie-Claude. 1997. *Ḫebat. Une divinité syro-anatolienne* (Eothen 7). Firenze.
- Van Straten, Folkert T. 1976. «A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications.» *BABesch* 51 : 1–38.
- Vernant, Jean-Pierre. 1965. «Aspects de la personne dans la religion grecque.» In Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 355–370. Paris. (= *Œuvres. Religions, rationalités, politique, Vol. I*, 561–574. Paris, 2007).
- Verreth, Herbert. 2006. «Kasion, Kasiotes and Kasiotikos.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 158 : 235–239.
- Veyne, Paul. 1986. «Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles.'» *Latomus* 45 : 259–283.
- Waelkens, Marc. 1983. «Privatdeifikation in Kleinasien und in der griechisch-römischen Welt. Zu einer neuen Grabinschrift aus Phrygien.» In Robert Doncel et René Lebrun, éds. *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster*, 259–307. Louvain-la-Neuve.
- Wegner, Ilse. 2002. *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen 2 : Texte für Tessub, Hebat und weitere Gottheiten* (= ChS 1/3 h). Berlin.
- Weinreich, O. 1912. «Theoi epekooi.» *Athenische Mitteilungen* 37 : 1–62.
- West, Martin L. 1997. *The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford

- Wittke, Anne-Maria. 2004. *Musker und Phryger. Ein Beitrag zur Geschichte Anatoliens vom 12. bis 7. Jh. v. Chr.* (TAVO Beih. B. 99). Wiesbaden.
- Woodhouse, Robert. 2012. «*Hittite Etymologies and Notes.*» *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* 129 : 225–244.
- Woolmer, Mark. 2012. «'Ornamental' Horns on Phoenician Warships.» *Levant* 44 : 238–252.
- Wyatt, Nicolas. 2007. *Religion in ancient Ugarit.* In John R. Hinnells, éd. *A Handbook of Ancient Religions*, 105–160. Cambridge.
- Wyatt, Nicolas. 2002. *Religious Texts from Ugarit* (The Biblical Seminar 53). London
- Wyatt, Nicolas. 1999a. «The Religion of Ugarit : an Overview.» In Wilfred G.E. Watson et Nicolas Wyatt, éd. *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO 39), 529–585. Leiden, Boston et Köln.
- Wyatt, Nicolas. 1999b. «*The Significance of Špn in West Semitic Thought.*» In Manfred Dietrich et Oswald Loretz, éd. *Ugarit : ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 7), 213–237. Münster.
- Yoshida, Daisuke. 1996. *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern* (THeth 22). Heidelberg.
- Xagorari-Gleißner, Maria. 2008. *Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen* (Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 40). Ruhpolding.
- Xella, Paolo. 2007. *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana.* Roma.
- Xella, Paolo. 1982. *Gli antenati di Dio.* Verona.
- Zgusta, Ladislav. 1964. *Kleinasiatische Personennamen.* Prag.

Françoise Van Haeperen

Séquences onomastiques divines à Ostie-Portus

Abstract: The corpus of dedications from the ports of Rome, Ostia, and Portus, is examined through the lens of divine onomastic sequences, as defined by the Mapping Ancient Polytheisms (MAP) team. About forty onomastic attributes have been identified, nearly half of which appear more than once. The agents of these dedications are then investigated, before assessing the extent to which chronological and spatial dimensions have had an impact on the divine onomastic sequences attested at Ostia and Portus. Some reflections are also proposed on: the onomastic attributes *augustus*, *sanctus*, and *Numen*, frequent in the ports of Rome; divine onomastic sequences linked to groups or individuals; “functional” and “altero-divine” onomastic sequences. Finally, the variety of onomastic sequences that can be applied to the same deity is considered. This research thus testifies to the interest and operability of the tools forged by the MAP team, also in the Latin-speaking world.

Introduction

Les questions de recherche posées par les membres du projet «Mapping Ancient Polytheisms» (MAP) et les premières réflexions qu'ils ont déjà fournies à la communauté scientifique permettent de jeter un nouveau regard sur le *corpus* des dédicaces des ports de Rome, Ostie et Portus.¹

Rappelons brièvement qu'Ostie, colonie de droit romain, a fonctionné comme port militaire de Rome, dès la fin du IV^e s. av. n.è.² À partir du II^e s. av. n.è., avec l'expansion territoriale de Rome et l'accroissement de l'*Vrbs*, Ostie revêt en outre une fonction annonaire : les biens destinés à la capitale de l'Empire – au premier rang desquels les céréales – transitent en effet par la cité portuaire. Le port est situé au sud de l'embouchure du Tibre, à un emplacement peu propice à son développement. C'est pourquoi les empereurs Claude, puis Trajan, font construire et aménagent un nouveau port, Portus, au nord du fleuve. Ce dernier fait partie du territoire de la colonie d'Ostie, avant de recevoir son autonomie administrative sous Constantin.

1 Sur le projet MAP, <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>; voir C. Bonnet *et al.* 2018. Je remercie C. Bonnet et les membres de l'équipe pour leur invitation en décembre 2018 à Toulouse et pour la riche discussion qui a suivi mon intervention, dont est issu le présent article. Cette recherche a bénéficié de l'appui du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS – PDR T023419F.

2 Sur Ostie, voir Meiggs 1973 et Pavolini 2006.

Dès les origines de la colonie, les dieux sont convoqués dans la cité.³ Une partie des divinités honorées à titre public sont directement liées aux fonctions particulières que la colonie revêt vis-à-vis de la métropole⁴ : rôle militaire, notamment pour Hercule ; rôle annonaire, entre autres pour Cérès, Isis et Sérapis ; protection de la navigation, pour les deux derniers cités mais aussi, de plus longue date dans le port, pour les Dioscures. Les nombreuses associations (*collegia*) qui fleurissent dans la cité se placent également sous le patronage de divinités, peu ou prou liées à leurs activités. Celles-ci sont honorées dans les sièges des collèges, qui accueillent leurs réunions et activités conviviales (sacrifices, banquets). Mais les dieux sont également présents dans des espaces professionnels ou de voisinage : ceux-ci voient en effet se former des groupements plus informels d'individus, qu'ils œuvrent dans un même lieu ou habitent une même *insula*. Groupes et individus peuvent agir à titre public (en tant que prêtres publics, magistrats, décurions ou corps civique) ou à titre privé (en tant que collègue ayant pignon sur rue, tels que les charpentiers, ou comme petits groupes de travailleurs œuvrant dans un même entrepôt ; en tant que chef de famille ; ou simplement à titre individuel). De nombreuses dédicaces, gravées sur la pierre, rappellent leurs dévotions.

Ostie et, dans une moindre mesure, Portus offrent ainsi un terrain privilégié pour l'étude des cultes dans une cité antique.⁵ Terrain privilégié non seulement par la richesse de la documentation mais aussi par la diversité des cultes, des groupes et des individus qui les pratiquent. Romains de Rome et d'ailleurs, habitants d'Ostie, travailleurs saisonniers, marchands et négociants provenant de tout le bassin méditerranéen se côtoient dans le port et... y honorent différents dieux, dans différents cadres. Les fouilles, notamment celles qui ont eu lieu à l'époque fasciste, ont dégagé une large portion de la ville (environ les deux tiers) et livré une moisson très abondante de documents, parmi lesquels de nombreux lieux de culte et quelques centaines d'inscriptions liées de près ou de loin à la sphère religieuse. J'en ai constitué un *corpus* qui se veut le plus exhaustif possible dans mon inventaire des lieux de culte d'Ostie-Portus, paru dans la collection *Fana, templa, delubra. Corpus des lieux de culte de l'Italie antique*.

C'est sur la base de cette documentation que je m'interrogerai sur les séquences onomastiques divines attestées à Ostie et Portus. J'emprunte la formule «séquence

³ Van Haeperen 2017b, 2019a, 2020. Pour des cartes permettant de situer les divers lieux de culte mentionnés, à Ostie et à Portus, voir la version en ligne de Van Haeperen 2019a (et plus précisément l'introduction : <https://books.openedition.org/cdf/6230>).

⁴ Comme Rome, les cités de type romain ont leur propre panthéon public (ces dieux sont honorés, au nom de la *res publica*, par des prêtres ou des magistrats, à titre public). À l'échelon infra-civique, les associations, communautés professionnelles ou familiales honorent leurs propres divinités, à titre privé. Précisons donc bien que «privé» est à comprendre ici dans son acception juridique, comme étant l'opposé de «public-appartenant à l'État». La dimension «privée» n'exclut donc absolument pas un caractère collectif ou une certaine visibilité du culte pratiqué.

⁵ Sur les cultes à Ostie, qu'il me soit permis de renvoyer à mes articles (2011, 2013, 2016a, 2017a, 2017b, 2019b) ainsi qu'à mes deux ouvrages (2019a, 2020), cités en bibliographie.

onomastique divine», très suggestive, au projet *MAP*, avec la définition qui en est donnée : « combinaison[s] de noms divins ou éléments (noms, épithètes, titres, propositions, etc.), certains partagés par plusieurs dieux, d'autres spécifiques ». ⁶ La première question qui se pose est assurément celle de la constitution d'un *corpus* des « séquences onomastiques divines » pour le cadre géographique retenu et, dans la foulée, celle de son organisation sous forme de tableaux.

Constitution d'un *corpus* et réalisation de tableaux

Quelque 300 inscriptions d'Ostie et de Portus mentionnent une ou plusieurs divinités. ⁷ Sur celles-ci, 160 environ contiennent une séquence onomastique divine – dont 13 en grec. Dans un premier temps, un examen rapide des séquences onomastiques livrées par la documentation épigraphique m'a conduite à quelques constats préliminaires, qu'il s'agissait bien sûr d'affiner et de nuancer.

J'ai ainsi opéré une première distinction en fonction du nom même de la divinité entre celles dont le nom est simple, c'est-à-dire qui ne comporte qu'un élément (Mars ou Isis) et celles dont le nom est composé de plusieurs éléments, telle que *Bona Dea* (en ce sens que cette divinité ne peut apparaître sous la forme « *Bona* » seule ou « *Dea* » seule).

La deuxième distinction que j'ai faite intuitivement et qu'il s'agissait de tester portait sur la séquence qui accompagne le nom de la divinité. Cette séquence peut être « simple » (i. e. ne comprendre qu'une seule épithète) ou peut se révéler plus ou moins complexe, c'est-à-dire comprenant plusieurs adjectifs ou propositions (du type « dieu qui + verbe » etc.).

Ces premières tentatives de catégorisation se sont immédiatement heurtées à des difficultés. Que faire des noms de dieux n'apparaissant que sous une forme composée, telle que *Bona Dea* ? Que faire de *Mater deum* (Mère des dieux) ou de *deus Sol inuictus* (Mithra), dont les noms sont déclinés autour d'une série de variations ? Quel est le nom *a minimo* de la divinité, à supposer que cette question soit pertinente ? J'ai donc choisi d'inclure dans mes tableaux une colonne « nom moderne du dieu » (pour le cas d'Ostie, cela ne pose pas de problème, dans la mesure où toutes les divinités attestées dans une ou par une séquence onomastique sont identifiables sans difficultés mais tel n'est pas nécessairement le cas pour d'autres dossiers). À la rubrique « nom moderne du dieu » s'ajoute une colonne « séquence onomastique », dans laquelle j'ai repris la totalité de la séquence, sans chercher à la décomposer. Sur la base de la réflexion menée ci-dessous et en tenant compte des apports majeurs du projet *MAP* sur les questions de définitions mêmes de ces séquences, il sera sans nul

⁶ <https://map-polytheisms.huma-num.fr/a-propos/> (page consultée le 2 mai 2019).

⁷ À ces textes, il faut ajouter plusieurs *inscriptiones sacrae* non encore publiées. Les inscriptions juives et chrétiennes ne sont pas reprises dans ce décompte. Voir *infra*.

doute possible à l'avenir de proposer une sorte de «typologie» des «séquences onomastiques» et donc d'ajouter une colonne sous laquelle chaque séquence serait rangée dans une «catégorie typologique» plus précise. Il est toutefois fondamental de maintenir une rubrique où se trouve la séquence telle qu'elle apparaît dans les sources (notamment parce qu'elle n'est pas toujours simplement réductible à une catégorie forgée par les modernes, qu'elle peut combiner divers aspects et que... le chercheur peut revenir sur les catégories qu'il a forgées ou sur le classement qu'il a opéré dans un premier temps).

Sur la base de ces premiers constats, j'ai réalisé quelques tableaux organisés selon différentes rubriques (**Tableaux 1 et 2**).⁸

Avant de retirer les premiers enseignements du *corpus* organisé en tableaux, quelques mots s'imposent sur sa nature.

J'ai exclu de mon enquête les inscriptions juives et chrétiennes d'Ostie-Portus. Le nom du dieu des juifs et des chrétiens, rarement mentionné, n'y est en effet pas accompagné d'épithètes. Une réflexion ultérieure pourrait cependant se révéler intéressante, dans la mesure où de simples épithètes – voire des séquences onomastiques plus complexes – peuvent accompagner ou désigner les noms des saints et des martyrs.

Le *corpus* de mes quelque 160 inscriptions comprenant une séquence onomastique divine est très majoritairement composé de dédicaces. Par dédicaces, j'entends toute offrande à une divinité, qu'il s'agisse d'un petit autel, d'une modeste statuette, d'un temple, ou encore de la restauration d'un édifice dédié à un dieu. On trouve cependant aussi des séquences onomastiques divines dans une bonne dizaine d'inscriptions funéraires et dans quelques inscriptions honorifiques. Celles-ci fournissent en effet le nom de prêtres de diverses divinités (Isis, *Mater deum*, Mithra, Génie de la colonie) ou des formules désignant des collèges (dont le défunt ou l'individu honoré était membre ou dignitaire), qui englobent le nom de la divinité patronne de l'association : ainsi par exemple Cn. Sentius Felix était patron des mesureurs de grains de Cérès *Augusta*.⁹ Enfin, les Fastes d'Ostie mentionnent le remplacement de certains prêtres publics ainsi que la dédicace de statues et de temples : dans ces trois cas, il arrive que soit présente une séquence onomastique.

⁸ Les tableaux fournis en annexe (*infra*, p. 298 – 306) en sont des versions simplifiées, ne comprenant pas l'ensemble de ces rubriques, à savoir : références à l'inscription ; texte de l'inscription ; type de document ; lieu de découverte ; datation ; nom moderne du dieu ; séquence onomastique ; appartenance ou non du dieu au panthéon public de la cité ; attestation du dieu *nude dictus* (sans «attribut onomastique», i.e. toute spécification accompagnant le nom d'une divinité, que le nom de cette dernière soit simple ou composé) dans la cité (oui ou non) ; attestation des attributs onomastiques pour la divinité concernée hors de la cité (oui ou non) ; agents de la dédicace (si l'inscription rappelle une dédicace) ; *varia*.

⁹ *CIL* XIV, 409.

Les noms de certaines divinités n'apparaissent à Ostie et Portus que sous une forme simple, sans le moindre attribut onomastique :

- [Adrasteia] (RICIS 2, 503/1207)
- [Arimanius] (CIL XIV, 4311)
- Dioscures (AE 1955, 166 ; CIL XIV, 1, 376 ; RICIS 2, 503/1129)¹⁰
- Esculape (IPOstie A, 142 ; AE 2014, 273b)
- [Fides] (CIL XIV, 5)
- [Honos et Virtus] (Fasti Ostienses, en 146)
- Mercure (IParOst 13 ; CIL XIV, 4309 avec la nouvelle lecture de Licordari, sous presse, reprise in Van Haepere 2019a, 155–156)
- [Némésis] (CIL XIV, 34)
- Rome (voir les nombreuses attestations de flamines de Rome et d'Auguste : listes in Meiggs 1973, 516–517 et Van Haepere 2019a, 216)
- Tutela (CIL XIV, 4309, mais il s'agit peut-être de la Tutela horreorum)
- Vénus (CIL XIV, 21 ; 376 ; 4127).

Il faut relever que près de la moitié de ces divinités, celles dont le nom est donné entre crochets, correspondent à des puissances divines dont est offerte une statue ou une statuette, sans que leur culte ne soit attesté par ailleurs dans la cité.

La plupart des divinités honorées ou présentes à Ostie-Portus apparaissent cependant tant au sein de séquences onomastiques plus ou moins complexes que sans attributs onomastiques¹¹ (voir tableau 1) : Attis, Bellone, Caelestis, Cérés, Concorde, Fortune, Hercule, Isis, les Lares, Mars, Neptune, les Nymphes, Pietas, Silvanus, Spes, Victoire, Vulcain.

D'autres ne sont présentes que sous la forme d'une séquence onomastique (je ne reprends pas parmi elles les divinités dont le nom est « composé », comme *Bona Dea*, les dieux ancestraux ou les *theoi sunnaoi*). C'est le cas de quelques divinités qui ne sont attestées qu'une fois à Ostie (pour les références, voir tableau 1) : *deus Apollo* ; *theos megalos* Dionysos ; Jupiter Sabazius ; *dea Triuia sancta* ; Minerve (*numen euidentissimus* etc.) ; *Pater Tiberinus* ; *Salus Aug.* ; *Terra Mater* ; *Tranquillitas uinariorum*. Je ne m'y attarderai pas. C'est le cas aussi de puissances divines plus largement présentes dans la documentation, sur lesquelles je reviendrai ci-dessous : Jupiter ; Jupiter *Dolichenus* ; Jupiter *Heliopolitanus* ; la Mère des dieux ; Mithra.

Les séquences onomastiques de mon *corpus* s'articulent autour d'attributs onomastiques qui peuvent prendre des formes variées. On pense spontanément à toute

¹⁰ Dans la suite de l'inscription CIL XIV, 1, qui correspond à un poème composé par le préteur urbain Catus Sabinus, Castor et Pollux sont qualifiés de *magna Iouis proles*.

¹¹ Pour les références aux inscriptions d'Ostie et de Portus mentionnées dans la suite de l'article, le lecteur est renvoyé aux tableaux 1 et 2 en annexe. En cas d'ambiguïté, elles seront fournies dans le corps de l'article.

épithète accompagnant le nom de la divinité : *sanctus* ou *tutor* par exemple. Mais il peut aussi s'agir du nom d'une autre divinité : ainsi «Jupiter» est utilisé pour désigner une série de divinités étrangères (Jupiter *Dolichenus* par exemple). Les attributs onomastiques peuvent également préciser qui est la personne ou le groupe (voire le lieu) que la divinité est censée protéger (le Génie de tel empereur ou le Génie de la colonie) ou dont la divinité est censée représenter une «qualité» (il s'agit d'abstractions divinisées telles que la *Pietas* de l'empereur ou la *Tranquillitas* des négociants en vin).

Une quarantaine d'attributs onomastiques ont ainsi été repérés (dans lesquels je n'inclus pas les variantes, ni les différents noms de corps ou de lieux ou d'empereurs auxquels s'attachent notamment les Génies et les *Numina*). Sur ceux-ci, près de la moitié (19) apparaissent plus d'une fois (voir tableau 2). Avant de nous pencher sur quelques aspects des séquences et attributs onomastiques divins, il convient de se poser la question des agents des dédicaces qui nous les font connaître.

Agents des dédicaces où apparaissent des séquences onomastiques divines

Seule une minorité d'entre eux agissent à titre public (un duovir dédiant le temple de *Bona Dea* [AE 1968, 80] ; peut-être un duovir faisant une dédicace à *Spes Cereris* [Ostia inv. 1310 – voir Van Haepere 2019a, 71] ; peut-être un curateur de la cité dédiant un autel à Hercule *inuictus* [AE 1941, 98] ; un préfet de l'annone restaurant le temple de *dea Isis* à Portus [AE 1968, 86] ; les *magistri uici* dédiant une chapelle de carrefour [AE 1964, 151, 155] ; le magistrat restaurant la *cella* de *Pater Tiberinus* [CIL XIV, 376]). Quelques dédicaces dont l'agent n'est pas mentionné pourraient également avoir été posées à titre public : les tauroboles du *Campus* de la Mère des dieux¹² ; une dédicace à *Pietas imp.* [Marinucci 1992, C114]¹³, et une autre à *Victoria Aug.* [CIL XIV, 5321].¹⁴

Plus d'un tiers (49) des dédicaces (145) ont été faites dans un cadre associatif, qu'elles aient été posées au nom de l'association (éventuellement par l'intermédiaire d'un de ses dédicants) ou par un de ses membres agissant à titre individuel.¹⁵ Plusieurs autres dédicaces pourraient également avoir été réalisées dans le cadre d'une association formelle ou informelle (notamment celles faites au sein de *mithraea*, la

¹² Voir *infra*.

¹³ Voir *infra*.

¹⁴ La taille des lettres et le lieu de découverte de ces deux dernières inscriptions permettent de supposer qu'elles ont été élevées à titre public.

¹⁵ Van Haepere 2013.

plupart d'entre eux servant de chapelles créées sur le lieu de travail ou dans des *insulae*.¹⁶⁾

Notons aussi que plusieurs dédicaces émanent de militaires stationnés à Ostia-Portus ou de passage dans les ports (à *Fortuna sancta* ou *Fortuna domestica sancta*, au Génie du cénacle et à Isis, au Génie des *castra peregrina*, à Jupiter *Dolichenus*). Elles peuvent avoir été posées par un petit groupe de soldats ou par un militaire agissant seul.¹⁷⁾

Rares sont les dédicaces présentant une séquence onomastique posées par des femmes (10 au total). Remarquons que six d'entre elles ont été réalisées par des dames agissant seules. Trois pour *Bona Dea*, déesse dont le culte public était exclusivement assuré par des femmes (*AE* 1961, 45 ; 1973, 127 ; 2005, 304) ; une pour Isis *Bubastis* (*CIL* XIV, 21) ; une pour *Mater Magna* (*CIL* XIV, 36) ; une pour *Liber Pater* (Portus ; *CIL* XIV, 666). Les autres (4) ont été posées conjointement par une femme et un ou des hommes, un lien de parenté les unissant parfois explicitement (pour *Mater Magna* [*CIL* XIV, 37] ; *Siluanus* [*AE* 1924, 116] ; Sérapis [Portus ; *RICIS* 2, 503/1201] et le Génie des *sacarii salarii* [Portus ; *CIL* XIV, 4285]).

Les constats relatifs aux agents des dédicaces où apparaissent des séquences onomastiques divines pourraient très vraisemblablement être étendus à l'ensemble des dédicaces.

Séquences onomastiques divines, à l'aune du temps et de l'espace

« Que font le temps et l'espace aux systèmes de dénomination et de déclinaison du divin » est une des questions importantes que se posent les membres de l'équipe *MAP*. Tentons, dans leur sillage, d'évaluer dans quelle mesure les dimensions chronologiques et spatiales ont eu un impact sur les séquences onomastiques divines attestées dans la documentation d'Ostie-Portus.

La plupart des inscriptions de mon *corpus* sont datables entre la seconde moitié du I^{er} et la première moitié du III^e s. – ce qui n'est guère une surprise, étant donné la répartition chronologique des inscriptions dans le monde romain occidental. Certaines sont cependant plus anciennes ou plus récentes. Dans l'état actuel de mes recherches, deux évolutions me semblent perceptibles dans les séquences onomastiques divines d'Ostie-Portus.

La première pourrait ne pas être significative, vu le nombre restreint de textes concernés. Dans la seule inscription d'époque républicaine qui le mentionne, *Liber* apparaît sans attribut onomastique ; sous l'Empire, il est systématiquement appelé *Liber Pater*. Ce constat semble correspondre à une tendance perceptible de manière

¹⁶ Van Haepereen 2019b.

¹⁷ Van Haepereen 2020.

plus générale¹⁸ : très rares sont les attestations de *Liber* qualifié de *Pater* sous la République, que ce soit dans les sources littéraires ou épigraphiques.

La seconde évolution est sans doute relativement banale mais clairement perceptible. Plusieurs divinités se voient accoler, sous l'Empire, l'attribut onomastique *Aug.* – le plus fréquent dans notre *corpus*, avec *sanctus*. L'abréviation *Aug.* est rarement développée ; quand elle l'est, elle peut correspondre au nom de l'empereur (*Victoria Augustorum*) ou à l'adjectif (*Laribus Augustibus*). Sous l'Empire, trois des quatre divinités qui étaient honorées dès le milieu du I^{er} s. av. n.è. dans les Quatre petits temples situés à l'ouest du théâtre, Cérès, *Fortuna* et *Spes*, peuvent désormais se voir accoler l'attribut *Aug.* (dans le cas de *Fortuna*, il s'agit bien de *Fortuna Augusti*). Quant aux Lares des carrefours, ils sont encore honorés à Ostie, au début de l'Empire, en tant que *Lares uicinales*. Il faut attendre le 1^{er} janvier 51 pour qu'ils reçoivent désormais, comme à Rome, l'appellation de *Lares Augusti*, à la suite d'une réorganisation du culte des chapelles de carrefours dans la colonie.¹⁹

Rappelons que l'épithète *Aug.* accolée aux noms divins pourrait, selon une série de savants, témoigner du désir des dédicants d'attirer la protection de la divinité sur l'empereur²⁰. Mais, comme l'écrit M.-Th. Raepsaet-Charlier,

« une version plus politique de cet usage, à savoir considérer que c'est aussi une marque de loyauté envers le gouvernement et un moyen de renforcer la dignité de la divinité, n'est pas à exclure. Avec I. Gradel,²¹ on rappellera que les dieux 'augustes' existent avant Auguste, que le terme a une valeur religieuse propre et que, donc, plusieurs perceptions étaient possibles : l'absence d'explicitation pouvait être délibérée pour tenir toutes les portes ouvertes à l'exégèse ».²²

L'attribut onomastique *Aug.* (qu'il s'agisse de l'adjectif ou du nom de l'empereur au génitif) apparaît à quinze reprises dans mon *corpus* (voir tableau 2), où il qualifie Cérès (2 fois), *Fortuna*, Hercule, les Lares (4 fois), Mars (2 fois), Minerve, *Siluanus*, *Spes* et Victoire (2 fois).²³

À l'exception de *Siluanus*, il s'agit de divinités qui sont toutes honorées à titre public dans la cité, soit dans ces inscriptions (les Lares et peut-être Cérès), soit dans d'autres.²⁴ Les divinités « augustes » d'Ostie-Portus sont également honorées par des associations : Cérès par les *mensores* (mesureurs de blé) ; Minerve par les calfats de

18 Je remercie A.-Fr. Jaccottet et F. Massa de m'avoir éclairée sur ce point.

19 Van Haeperen 2019a : 12.

20 Voir par exemple Van Andringa 2002 : 164–165.

21 Gradel 2002 : 104–106, 112–114.

22 Raepsaet-Charlier sous presse, à propos de *CIL* XIV, 4332.

23 Les divinités qualifiées d' « Augustes » à Ostie-Portus le sont également ailleurs en Italie et en Gaule. Dans ces deux aires géographiques cependant, sont qualifiées d' « Augustes » des divinités qui ne le sont pas à Ostie-Portus (voir par exemple, en Italie, Esculape, Isis, Mercure, Neptune). Voir Van Andringa 2002 : 164–167 ; Gregori 2009 ; Christodoulou 2015 : 196–197.

24 Van Haeperen 2019a, *passim*.

Portus ; *Silvanus* par les vérificateurs de poids et mesures ; Mars par les charpentiers et les membres d'un collège anonyme et peut-être aussi Mars *Ficanus*.²⁵

Le facteur « espace » joue, me semble-t-il, un rôle plus important dans les choix des séquences onomastiques divines faits par les dévots, mais aussi dans les interprétations que nous pouvons en proposer.

Plusieurs attributs onomastiques sont directement liés à la topographie de la cité, à son territoire, ou plutôt à l'endroit même où le dieu était honoré. C'est le cas de :

- Mars *Ficanus* : l'adjectif se rapporte au site de l'antique cité latine de Ficana, à l'est d'Ostie, qui, selon la tradition aurait été conquise par le quatrième roi de Rome, et qui est intégrée à l'*ager* d'Ostie vers la fin du IV^e ou au cours du III^e s. av. n.è. Plutôt que du maintien d'un culte archaïque, les deux attestations de Mars *Ficanus* pourraient témoigner de sa « restauration », qui correspondrait au climat archaïsant de l'époque antonine²⁶ ;
- Lares *Portus Aug.* : la précision topographique, Lares du Port d'Auguste (c'est-à-dire de Claude), semble nécessaire au propriétaire de la tombe qui prévoit, à l'encontre des contrevenants aux dispositions relatives à la sépulture, une amende à verser à la caisse des dévots des Lares de Portus (*IPOstie A*, 19)²⁷ ;
- *Liber Pater Bonadiensium* (à Portus) : la mention des *Bonadienses* fait vraisemblablement référence à un *uicus* de Portus ainsi dénommé, en raison de la présence d'un lieu de culte à *Bona Dea*. Elle viserait ainsi à préciser quel est le lieu d'activité du prêtre de *Liber Pater* – le quartier des *Bonadienses*. Ce faisant, il s'agit sans doute de différencier sa sphère de compétence du culte rendu dans le temple public de *Liber Pater*, qui donnait sur le bassin hexagonal de Trajan.²⁸

Quant aux attributs onomastiques accolés à Isis (*Ostiensis*) et à *Mater Magna* (*Transtiberina*, *Portus Augusti et Traiani* ou *coloniae Ostiensis*), désignent-ils la divinité ou plutôt l'agent.e culturel.le qui la dessert ? Comme pour *Liber Pater Bonadiensium*, ils semblent davantage destinés à spécifier quel est précisément l'ancrage géographique de ces ministres du culte, au sein de la cité.

L'usage de la langue grecque pour les dédicaces où apparaissent des séquences onomastiques est limité à Portus. Il concerne très majoritairement Sérapis qui y est honoré par des nauclères et bouleutes d'Alexandrie.²⁹ Le culte de la divinité à Portus semble avoir été calqué sur celui d'Alexandrie, comme le montrent l'emploi du titre

²⁵ Notons que Mars *Ficanus* et *Silvanus* sont qualifiés d'*Aug.* dans une inscription funéraire (*CIL* XIV, 309) mentionnant les différentes présidences d'associations assumées par le défunt.

²⁶ Zevi 2002 : 20–22 ; Van Haepere 2019a : 29–30.

²⁷ Van Haepere 2019a : 280.

²⁸ Van Haepere 2019a : 276, 291–292.

²⁹ Les deux dédicaces, en grec, qui présentent des séquences onomastiques d'Isis, ont vraisemblablement été posées dans le même cadre.

de «néocore du grand Sérapis», l'appellation même du dieu *Zeus Helios Megas Serapis* et l'origine de plusieurs dévots.³⁰ Les citoyens de Gaza, qui honorent à Portus leur dieu ancestral Marnas, privilégient également l'usage du grec. Autrement dit, le choix de la langue semble largement conditionné par l'origine géographique des dévots ainsi que par le lieu d'exposition des dédicaces, au sein d'espaces cultuels intracommunautaires, qui devaient leur être réservés.³¹

Certains dieux portent des épithètes renvoyant à leur contrée d'origine : *Mater deum Idaea* ; Jupiter *Dolichenus* ; Jupiter *Heliopolitanus*. Remarquons qu'il s'agit de divinités dont le culte est largement présent dans le monde romain et qui sont largement honorées avec ces épithètes, dans le monde latinophone. On peut également relever la mention des dieux d'Égypte, dans le *Serapeum* de Portus, d'une statue d'Isis de Ménouthis (à Portus) ou d'un dieu (dont le nom manque) qualifié de phrygien, dans le sanctuaire de la Mère des dieux.³²

Quant à l'épithète *patrius/patrios*, elle peut autant désigner le dieu patron d'Ostie, Vulcain, que des divinités honorées par des individus ou des communautés de cités lointaines, présents à Portus : Marnas, le dieu des citoyens de Gaza ou les dieux d'un bouleute d'Alexandrie, très vraisemblablement naoclère.

D'autres attributs onomastiques sont liés au lieu même qui abrite la(es) divinité(s) ou que protège le dieu : le Génie du lieu ; le Génie du cénacle ; ou les *theoi sunnaoi* dans le *Serapeum* de Portus. Peut-être faut-il également interpréter en ce sens la *Fortuna domestica* et le *locus diivinus* qui est honoré en même temps que la *dea Triuia sancta*.

Enfin, la dimension «espace» invite à s'interroger sur la présence d'attributs onomastiques autres que topographiques, qui seraient spécifiques à Ostie-Portus, pour telle ou telle divinité. Ainsi, l'épithète *iuvensis* accolée à Mithra d'une part, à Silvanus d'autre part, ne semble pas présente ailleurs pour qualifier ces divinités, pas davantage que l'adjectif *incorruptus* figurant dans la même dédicace à Mithra.

Il vaut également la peine de remarquer que certains attributs onomastiques accolés à tel ou tel dieu ne se retrouvent qu'à Ostie et à Rome : Neptune *pater*³³ ; *Pater Tiberinus*³⁴ ; la formule de *Numen praesens* pour qualifier la déesse *Caelestis*³⁵ ; ou encore la *Pietas* de l'empereur Nerva. Dans le premier cas, la formule apparaît dans le poème gravé sur la pierre par le préteur urbain P. Cadius Sabinus qui s'était rendu à Ostie pour célébrer Castor et Pollux et faire les jeux de Neptune : s'agissant de célébrations romaines, il est peu étonnant que Neptune y porte un qualificatif qu'on ne trouve que dans la capitale. Quant à la dédicace à la *Pietas* de Nerva,

³⁰ Floriani Squarciapino 1962 : 24 ; Steuernagel 2007 : 127 ; Bricault 2013 : 467–468.

³¹ Belayche 2007 : 252.

³² *AE* 1948 : 24 ; Licordari 2019 ; Van Haeperen 2017a : 96 ; Van Haeperen 2019a : 43–44.

³³ *CFA* 62a-b1 (en 101). Voir aussi Cic. *nat.* 3, 76 ; Virg. *Aen.* 5, 14 et 862 ; Plin. *nat.* 9, 55.

³⁴ Voir aussi Enn. *fr.* 1, 54 ; Liv. 2, 10, 11 ; Macr. *sat.* 6, 1, 12

³⁵ Voir *infra*.

trouvée en remploi dans les pavements tardifs des thermes du forum, elle semble avoir été faite à titre public, étant donné la taille des lettres et la très grande proximité de son formulaire avec une inscription de Rome posée à la suite d'un sénatus-consulte.³⁶ La *Pietas* est également honorée *nude dicta* à Ostie, mais toujours en lien avec l'empereur, puisque les Fastes mentionnent un sacrifice public devant être offert à Auguste César et à la *Pietas* le jour de la dédicace de la crypte et du *chalcidicum*, le 12 janvier 6 de n.è.³⁷

Quelques réflexions à propos des attributs onomastiques *sanctus* et *Numen*

Outre *Aug.* évoqué dans le point précédent, deux autres attributs onomastiques sont largement attestés à Ostie-Portus : *sanctus* et *Numen*.

Sanctus est un adjectif désignant « ce dont la violation est sanctionnée d'une peine (Festus, p. 420). Sous cette catégorie tombent les enceintes urbaines, certaines lois, les traités, les tribuns de la plèbe, les ambassadeurs du peuple romain (...). *Sanctus* est ce qui est inviolable, et donc pur, c'est donc plutôt par ces termes qu'il faut traduire le mot. Cette qualité peut être appliquée aussi bien aux tombes qu'aux choses sacrées, dans certains cas même aux divinités elles-mêmes »³⁸. Le sens que revêt l'adjectif quand il est accolé à une divinité n'a pas fait l'objet, à ma connaissance, d'analyse approfondie. La traduction par « pur » n'apparaît guère satisfaisante, pas plus que celle par « saint », qui prête à confusion. Je garderai donc le latin.

L'adjectif *sanctus* apparaît 16 fois dans mon *corpus* (tableau 2), où il qualifie *dea Triuia*, *Fortuna* (3 fois, dont une avec *domestica*) ; Hercule ; Isis (deux fois, dont une au superlatif) ; les Nymphes ; Sérapis (3 fois, dont une fois en grec, au superlatif) ; *Siluanus* (4 fois) ; Cérès (au superlatif).

À l'exception de *Siluanus* et de *dea Triuia*, ces divinités sont honorées par ailleurs à titre public dans la cité, avec ou sans autres attributs onomastiques. En revanche, elles sont toutes ici honorées à titre privé, principalement par des individus agissant seuls : un esclave impérial (*CIL* XIV, 4322, aux Nymphes) ; des affranchis avérés (*CIL* XIV, 52) ou possibles (*CIL* XIV, 16, à Hercule ; *RICIS* II, 503/1111, à Sérapis) ; un prêtre de *Liber Pater* (*AE* 1910, 103) ; un procureur impérial (*CIL* XIV, 20, à Isis). Agissent à titre collectif des *mensores* (dédicace à Cérès *sanctissima*) et deux esclaves restaurant une chapelle de *Siluanus* au Transtévère d'Ostie (*AE* 1924, 116). Quant à *Fortuna sancta*, elle est honorée par des militaires (2 fois à Ostie ; 1 fois

³⁶ *CIL* VI, 563.

³⁷ *AE* 2005 : 303 ; *Ep. lat.* 2010 : 122–124.

³⁸ Scheid 2017 : 32.

à Portus) : la déesse apparaît aussi ailleurs avec cette épithète, en bonne partie dans des dédicaces faites par des militaires mais pas uniquement.³⁹

Sur la base de mon *corpus*, l'usage de l'épithète *sanctus* semble ainsi bien différent de celui de l'épithète *augustus* – surtout si on tient compte des dédicants. Ces constats gagneraient bien sûr à être confrontés aux pratiques qu'on observe ailleurs, ce qui est faisable pour *augustus*. G.L. Gregori a montré qu'une proportion non négligeable de dédicaces aux dieux augustes en Italie est issue des autorités publiques ou témoigne d'une forme de reconnaissance publique⁴⁰ ; dans les Trois Gaules, les dieux augustes apparaissent soit comme des dieux romains liés officiellement à l'empereur soit comme des divinités importantes du panthéon local.⁴¹ Quant à l'usage de *sanctus* appliqué à une divinité, des études restent à mener.

Venons-en au *Numen*, c'est-à-dire à la volonté ou à la puissance des divinités. Le *Numen* des divinités suivantes est attesté 10 fois dans le *corpus* : Attis (2 fois) ; Bellone ; Caelestis (2 fois)⁴² ; Hercule ; Minerve ; les Nymphes ; Sérapis et un *Numen* seul (voir tableau 2). Aucune de ces dédicaces n'est posée à titre public. Deux d'entre elles sont offertes au nom d'une association (les licteurs, *uiatores* et *honore usi* au *Numen* de Bellone [AE 1948, 27] ; les calfats de Portus au *Numen* de Minerve [CIL XIV, 44]). Les dédicants appartiennent pour la plupart au milieu des affranchis ; l'un d'eux est affranchi impérial (un *Numen* non précisé [CIL XIV, 4316]) ; un autre est esclave impérial (le *Numen* des Nymphes [CIL XIV, 4322]). Le cas des huit dédicaces à Attis offertes par Cartilius Euplus dans l'*Attideum* du *Campus* de *Mater Magna* permet de s'interroger sur les choix qui dicteraient éventuellement l'usage du terme *Numen* (CIL XIV, 38 ; CCCA III, 375) plutôt que simplement le nom de la divinité (CCCA III, 376) ou du dédicant (CCCA III, 367, 369, 373, 377, 383). Force est de reconnaître, dans ce cas-là du moins, qu'il semble difficile voire impossible de déceler des raisons sous-jacentes à l'emploi de *Numen*. Il ne faut sans doute pas faire de lien entre l'usage de *Numen* et le fait que l'inscription ait été posée *ex monitu deae*, à la suite d'un avertissement de la déesse – d'autres de ses offrandes ont été faites *ex monitu* sans qu'il n'y ait mention du *Numen* d'Attis (CCCA III, 373, 383) ou ont simplement été dédiées à Attis (CCCA III, 376). Peut-être faut-il simplement en conclure que Cartilius Euplus a souhaité apporter de la variété dans le formulaire, relativement simple, de ses dédicaces.

Quant aux dédicaces au *Numen* de la *domus Augusta* – c'est-à-dire à la puissance divine de l'empereur et de la maison impériale, elles sont au nombre de 7, dont 5

³⁹ Voir par exemple CIL VII, 423, 953 ; XI, 2997 ; XIII, 6386a, 6592.

⁴⁰ Gregori 2009 : 315–316, 322–323.

⁴¹ Van Andringa 2002 : 164–167.

⁴² *Caelestis* est honorée avec autres divinités dans l'inscription CIL XIV, 4309. On aurait éventuellement pu supposer que *caelestis* ait fonctionné comme épithète de Mercure, mentionné juste avant, mais ce dieu ne semble pas qualifié par ailleurs de *Numen praesens*, à la différence de *Caelestis* [CIL VI, 545 ; 37170].

semblent offertes par des dédicants appartenant soit à un collège bien ancré dans la cité (dendrophores [CIL XIV, 45] ; esclaves et affranchis publics [AE 1948, 28] ; bateliers de la traversée de Lucullus [CIL XIV, 5320]) soit à une association plus informelle, composée, au moins partiellement, d'esclaves ou affranchis impériaux (CIL XIV, 4319, 4320).

Séquences onomastiques divines liées à des groupes ou des individus

Tout comme la formule *Numen domus Augusta*, plusieurs séquences onomastiques divines se rapportent à des groupes ou à des individus liés à une divinité ou à une qualité divine. Ces groupes et individus se situent tant à un échelon supra-civique, qu'à un niveau civique ou infra-civique, quel que soit d'ailleurs l'agent de la dédicace ou qu'il agisse à titre public ou privé, au nom d'un groupe ou à titre individuel.

À l'échelle supra-civique, c'est bien sûr l'empereur et la famille impériale qui se retrouvent dans les séquences onomastiques divines liées à des groupes ou à des individus. Est ainsi principalement honoré le *Numen* de la *domus Augusta*. Mais sont également posées des dédicaces à d'autres abstractions divinisées directement liées au prince et à sa famille. La *Pietas* de Nerva, la Victoire *aug.* et *augustorum*⁴³ et la *Salus* de César Auguste célèbrent des qualités divines du prince, qu'elles soient effectives ou qu'on en souhaite la réalisation. Des divinités portent aussi des attributs onomastiques liés à l'empereur : *Liber Pater Commodianus* à Portus et surtout les Lares Augustes. Ces derniers peuvent être honorés dans le cadre du culte public des carrefours (AE 1964, 151, 155) mais aussi au sein d'associations de dévots, esclaves et affranchis, dont certains dépendent de l'empereur (CIL XIV, 26, 367, 4570).

Il faut aussi mentionner, à l'échelle supra-civique, le Génie des *castra peregrina*, c'est-à-dire de la caserne des pèlerins de Rome, où étaient stationnés les *frumentarii* – des soldats chargés de l'approvisionnement des légions mais aussi de mission de renseignements – en mission dans la capitale de l'Empire. Le Génie des *castra peregrina* est honoré à Ostie par deux *frumentarii* – certains de ces soldats semblent en effet avoir été détachés à Ostie et Portus. Ceux-ci y dédient une colonne ornée de la représentation d'un Génie, trouvée derrière la scène du théâtre.⁴⁴

Au niveau civique, ce sont la colonie et les décurions qui sont présents dans des séquences onomastiques du type « Génie + nom du groupe concerné » (voir tableau 1). Rappelons brièvement que le Génie correspond à « la personnification de la

⁴³ *Victoria* se voit aussi offrir une statue dans le cadre d'un collège anonyme (AE 1940 : 62) : plus précisément y est donnée une *imago* de Lucius Verus César, avec une Victoire acrolithe. Le lien de la Victoire avec la famille impériale est donc très clair aussi dans ce cas, même s'il n'apparaît pas explicitement dans une séquence onomastique divine.

⁴⁴ Van Haepereen 2020.

puissance d'action d'un être, d'une chose ou d'un lieu, telle qu'elle se constituait au moment de la naissance de cet être ou de la constitution de cette chose». ⁴⁵ Si un prêtre public est affecté au Génie de la colonie, les dédicaces qui lui sont offertes émanent l'une d'un esclave (peut-être membre du collège des esclaves et affranchis publics [CIL XIV, 9]), l'autre d'un *seuir augustalis* (sans doute un affranchi [CIL XIV, 8]). Quant aux trois dédicaces au Génie des décurions, elles sont posées dans le cadre de collèges, au nom de celui-ci (cannophores [CCCA III, 398] ; collège des licteurs, *uiatores* et *honore usi* [Bloch 1953, 241]) ou par un de leurs membres (collèges des esclaves et affranchis publics [AE 1948, 30]). Il est facile de comprendre pourquoi les derniers collèges cités (ou certains de leurs membres) ont honoré le Génie des décurions – ces derniers représentant, en quelque sorte, leurs « patrons » effectifs.

Quant au peuple d'Ostie, il pourrait avoir fait l'objet de la dédicace d'une statue à son Génie et à sa Fortune, à en croire un passage malheureusement fragmentaire des *Fastes* de la cité [*Fasti Ostienses*, année 152]. ⁴⁶

Le Génie est également présent quand il s'agit de séquences onomastiques où figurent des groupes appartenant à l'échelon infra-civique. Ces groupes correspondent d'une part aux *seuiri augustales*, d'autre part à plusieurs collèges ayant pignon sur rue (voir tableau 1). La fonction annuelle d'*augustales* était liée à l'organisation des *ludi augustales* dans les cités de type romain. Une fois sortis de charge, les *augustales* (très souvent de riches affranchis, issus des grandes familles de la cité) rejoignaient l'association des anciens *seuiri augustales*, qui formaient une sorte de second ordre dans la cité. ⁴⁷ Les collèges dont le Génie fait l'objet d'une dédicace sont les suivants : les dendrophores (liés au culte de la Mère des dieux), les importateurs et négociants en vin, les *naucularii* de la mer Adriatique, les *pelliones* (tanneurs) d'Ostie, les vérificateurs de poids et mesures, les porteurs de sacs de sel (Portus). Outre le Génie, d'autres entités divines peuvent porter le nom d'un collège dans leur séquence onomastique, telles la *Concordia* des *uernae marini* ⁴⁸ ou la *Tranquillitas* des importateurs et négociants en vin (il s'agit d'une des très rares attestations de *Tranquillitas* en tant qu'entité divine).

⁴⁵ Scheid 2017 : 160.

⁴⁶ L'état trop fragmentaire de ce passage m'a induite à ne pas le retenir dans les tableaux présentés en annexe (*duo praeterea statu[as] / [dedic(auit) Genii et Fort(uae) po]puli Ostiensis quas pos(uit) s(ua) p(ecunia) in [foro]*).

⁴⁷ Van Haepere 2016b.

⁴⁸ Les activités de ces *uernae marini* devaient être liées, d'une manière ou d'une autre, à la mer. On remarquera qu'il existe, ailleurs qu'à Ostie, des dédicaces à la Concorde d'autres corps (voir par exemple AE 1973, 304, à la Concorde des *municipes* ; CIL V, 7555, à la Concorde du collège des *fabri* ; XIII, 8776, à la Concorde de la cité ; 11771, à la Concorde des *beneficiarii* de Germanie supérieure). La Concorde semble en outre honorée à titre public, puisqu'un autel est dédié *ex decreto decurionum*, en raison de la Concorde d'Antonin le Pieux et de Faustine majeure divinisée, afin que les futurs mariés y viennent en supplication. Elle est également présente dans un collège anonyme (AE 1940 : 62) où elle se voit offrir une statuette.

Quant à la mention du Génie du cénacle auquel un *frumentarius* fait une dédicace (en même temps qu'à Isis), celle-ci semble unique. Le terme *cenaculum* peut désigner un étage supérieur, avec salle à manger, ou les chambres qui s'y trouvent.

Enfin, deux divinités honorées à Ostie portent une épithète qui semblent les rattacher à une famille de la cité, qu'il s'agisse de la *Fortuna Taurianensis* ou d'Hercule *Hermogenianus*⁴⁹. La première est l'objet d'un vœu, formulé par Luceia Primitiva, qui l'a fixé dans un graffito gravé sur la paroi d'une maison⁵⁰. Celle-ci appartenait vraisemblablement à un Taurianus (peut-être le T. Statilius Taurianus actif dans le *Serapeum*), dont Primitiva aurait été l'épouse. Ainsi la *Fortuna Taurianensis* aurait été vénérée au sein du cercle familial en tant que Fortune «domestique». C'est vraisemblablement aussi sur un *cognomen* qu'a été forgée l'épithète *Hermogenianus* accolée à Hercule sur une dédicace en travertin, trouvée à peu de distance de la tombe de Fabius Hermogenes, située sur la *Via sepulcralis*.⁵¹ Ce dernier est un personnage connu d'Ostie, de rang équestre, choisi comme décurion, et qui donna des jeux scéniques somptueux à l'occasion de son flaminat. La base a, semble-t-il, été dédiée à un dieu protecteur de la famille – on sait par ailleurs qu'Hercule peut être qualifié de *domesticus* ou de *defensor* et est honoré en tant que protecteur d'individus ou de familles – portant alors une épithète créée sur la base du nom du dédicant, comme par exemple Hercule *Iulianus* ou *Cocceianus*.⁵²

Séquences onomastiques « fonctionnelles » et « altéro-divines »

Plusieurs séquences onomastiques font référence au mode d'action de la divinité. On pense spontanément aux épithètes ou périphrases qui s'y réfèrent. J'inclus aussi dans ce point des séquences onomastiques que je qualifie d'« altéro-divines », à titre de proposition provisoire. J'entends par là des séquences onomastiques qui empruntent la dénomination et/ou des épithètes d'une autre divinité – et ce, selon toute vraisemblance, pour exprimer une caractéristique importante ou une fonction exprimée ou attendue de la divinité ainsi qualifiée.

Ainsi la souveraineté de Jupiter est, à Ostie comme à Rome, exprimée par les adjectifs *optimus maximus*. Ces épithètes, tout comme le nom même Jupiter, sont

⁴⁹ Mentionnons également, même s'il ne s'agit pas d'une dédicace, la séquence onomastique *Isis Giminiana* (*RICIS* 503/1132), qui apparaît sur une peinture représentant un bateau, datable de la première moitié du 3^e s., découverte en 1865 dans une tombe de la nécropole de la *Via Laurentina*. Le navire marchand, sur lequel est chargé du grain, porte le nom d'*Isis Giminiana*, indiqué au-dessus de sa proue. L'épithète de la déesse paraît avoir été créée à partir du nom du patron du bateau, Geminus (Floriani Squarciapino 1962 : 33).

⁵⁰ Molle 2004 ; Van Haepere 2020.

⁵¹ *CIL* XIV, 4287.

⁵² *CIL* VI, 309, 334, 30902 ; XIV, 3542.

utilisées – c’est bien connu – pour qualifier des dieux proches-orientaux et égyptiens, considérés comme souverains dans leur patrie d’origine ou par leurs dévots (voir tableaux). Il s’agit de dieux dont le culte est répandu dans la partie latinophone de l’Empire, notamment à Ostie : Jupiter *Dolichenus* ou Jupiter *optimus maximus Dolichenus* et Jupiter *optimus maximus Heliopolitanus* (qualifié dans la même formule d’*angelus* – ce qui semble un *hapax* en latin⁵³) ou encore Sérapis (Jupiter *optimus maximus Serapis* ; Jupiter Sérapis ; Jupiter Sol Sérapis).⁵⁴ Pour Sérapis, on peut toutefois se demander s’il ne s’agit pas – du moins, pour les formules onomastiques dont sont absentes les épithètes *optimus maximus* – d’un décalque de la formule grecque présente notamment à Alexandrie : Zeus Soleil grand Sérapis.⁵⁵ Enfin, bien moins attesté que les autres dans le monde latinophone, Sabazius y est parfois, comme à Ostie, honoré sous le nom de Jupiter Sabazius. Ces séquences onomastiques « altéro-divines » empruntant le nom et/ou les épithètes de Jupiter pour qualifier une divinité d’origine étrangère apparaissent ainsi composées selon le module suivant : « nom de Jupiter » + « épithètes de Jupiter » + « adjectif/nom du dieu originaire d’ailleurs ».⁵⁶

Le domaine de la souveraineté concerne aussi des déesses. Tout comme Junon est qualifiée de *regina* à Rome, Isis peut recevoir cette épithète. C’est le cas, à quelques reprises, à Ostie-Portus.⁵⁷

Quant à la sphère de l’invincibilité, elle est présente dans les attributs onomastiques, par l’épithète *inuictus*, éventuellement accompagnée du substantif *deus*. Seuls Hercule et Mithra en sont parés – Mithra étant en outre qualifié d’*omnipotens* dans l’une de ces dédicaces. Quant à Sérapis, une dédicace développée évoque son pouvoir qui « se manifeste de façon invincible ».

Les autres épithètes relatives au mode d’action attendu de la divinité ou par elle manifesté ne sont attestées qu’une seule fois à Ostie :

- *opifera* pour *Bona Dea*. L’adjectif, très peu attesté, est notamment accolé aux déesses *Ops*, Diane et *Fortuna*.⁵⁸ Il signifie littéralement « porteur de richesse, d’abondance » ; il peut également qualifier les vertus d’une plante salutaire.⁵⁹ À ce titre aussi, il convient bien à *Bona Dea*, déesse aux fonctions notamment médicales ;

⁵³ Comme me le signale S. Lebreton, que je remercie, il existe des équivalents en grec, voir par exemple Zeus *Angelos* à Gerasa (*SEG* 32, 1539).

⁵⁴ Bricault, Dionysopoulou 2016 : 118–121.

⁵⁵ Bricault 2013 : 467–468.

⁵⁶ On retrouve un module partiellement similaire pour les divinités empruntant le nom de *Sol*, à savoir Mithra et Sérapis : (*deus*) *Sol inuictus Mithra* ; *Jupiter Sol Sarapis*. Pour le même phénomène dans le monde hellénophone, voir Parker 2017.

⁵⁷ Bricault, Dionysopoulou 2016 : 71, 81–83.

⁵⁸ Diane : *CIL* XIV, 3537 (Tibur) ; *Fortuna* : *CIL* XIV, 3539 (Tibur) ; *Ops opifera* : *CIL* VI, 2295 (Rome) ; *ILS* 3331 (où le mot *Ops* est restitué ; Fidenae)

⁵⁹ Voir *TLL* s.v. *opifer*.

- *tutor* (défenseur, protecteur) pour Jupiter, honoré par des dévots à Acilia, dans le territoire de la cité. L'épithète ne semble guère attestée par ailleurs pour le dieu⁶⁰ ;
- *conseruatrix* (celle qui conserve, qui sauve) pour Minerve. Au masculin, l'épithète est notamment appliquée à Jupiter, Hercule et Mars ; au féminin, à *Fortuna* et peut-être également à Minerve dans la péninsule ibérique⁶¹ ;
- *praestita* (celle qui préside, qui inspire ; défenseuse, protectrice) pour *Fortuna*. L'épithète *praestita* ne semble pas accolée ailleurs ni à cette divinité⁶² ni à d'autres⁶³ ;
- *restitutrix salutis*, pour Isis : l'épithète est attestée ailleurs, sans *salutis*, une fois pour Isis, une fois pour *Fortuna* et pour *Bona Dea*.⁶⁴

Outre les séquences onomastiques « altéro-divines » empruntant le nom et les attributs de Jupiter pour qualifier une divinité d'origine étrangère, j'ai repéré à Ostie un autre type de séquence onomastique « altéro-divine ». Celui-ci est composé selon un module associant le nom de deux divinités, dont la première caractérise le nom de l'autre, donné au génitif, en l'occurrence *Spes Cereris*. *Spes* représenterait ici une qualité divine attachée à Cérès : elle figurerait l'espérance de Cérès – à savoir l'espérance que la croissance des céréales, patronnée par la déesse, arrive à bon terme. À ma connaissance, il n'existe pas ailleurs d'association de ce type entre les deux puissances divines. L'association prend cependant tout son sens à Ostie, puisque les deux divinités partagent, avec *Fortuna* et Vénus, une même aire sacrée. Or, les quatre divinités de ce sanctuaire semblent liées au rôle économique et aux fonctions annonaires de la cité, puisqu'elles peuvent être mises en rapport avec l'annonce et le commerce.⁶⁵

⁶⁰ Voir *ILS* 9238 (*AE* 1908 : 201 ; Nicaea, dans la province du Pont et Bithynie) et vraisemblablement *ILLPRON* 970 (Lauriacum, en Norique).

⁶¹ Pour Jupiter, voir par exemple *AE* 1995 : 194 (Rome) ; *ILS* 6462 et *AE* 1994 : 518 (respectivement à Tarentum et Vibinum, dans la *regio* II), *AE* 2003 : 929 (à Isturgi en Bétique), *AE* 1959 : 304 (Apulum en Dacie). Pour Mars, voir par exemple *RIB* I, 454 (à Deva, en Bretagne), *AE* 1978 : 525 (Osterburken, en Germanie supérieure). Pour Hercule, *CIL* VI, 305 (Rome) ; *CIL* III, 1027 (Apulum en Dacie). Pour *Fortuna*, *ILD* 584 (Ciumafaia en Dacie) ; *CIL* III, 1938 (Salona, en Dalmatie). Pour Minerve, *AE* 1976 : 287.

⁶² L'épithète ne figure pas parmi les 41 dénominations de Fortune passées en revue par Carter 1900.

⁶³ Une déesse *Praestita* semble en revanche attestée à Aquileia : *CIL* IX, 4322.

⁶⁴ Pour Isis, *AE* 1926 : 89 (*RICIS* 2, 502/702 ; à Tarracina, dans la *regio* I) ; pour *Bona Dea*, *CIL* VI, 66, 67 (Rome) ; pour *Fortuna*, *CIL* VI, 30876 (Rome).

⁶⁵ Zevi 2012, 543 ; *Ep. lat.* 2010, 102 ; Van Haepelen 2020.

Quelques séquences onomastiques particulièrement développées

Parmi les séquences onomastiques de mon *corpus*, trois se distinguent par leur longueur – et rentrent *de facto* dans plusieurs des catégories esquissées précédemment.

La première correspond à une dédicace fragmentaire à Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ ἐπηκόῳ [σωτήρι εὐεργέτη (?) Σα]ράπιδι [---] («Zeus Soleil grand Sarapis qui écoute les prières, [sauveur (?), bienfaiteur (?)]»). Étant donné la longueur estimée de l'inscription – trois mètres environ –, il est vraisemblable que la chose dédiée, dont le nom manque, corresponde au temple de Sérapis à Portus. La fin du texte précise que l'objet de la dédicace est dédié « au dieu « dont le dédicant » sait bien que le pouvoir se manifeste de façon invincible »⁶⁶ (εὖ [εἰδὼς τὰς] / ἀηττήτους αὐτοῦ ἐνεργίας τὸν [ναὸν—ἀνέθηκεν (?)]).

Une deuxième séquence onomastique assez développée se trouve sur une inscription perdue, mise au jour dans le *mithraeum* Fagan, en même temps que deux autres qui mentionnent le même prêtre.⁶⁷ Datable aux alentours de 190, elle commémore la construction ou l'installation d'un espace dédié à Mithra, dans la *crypta* d'un palais, concédée au prêtre par un affranchi impérial. Le dieu y est qualifié de « dieu Soleil vaincu Mithra, jeune et incorruptible » (*dei iu(b)enis incorrupti So[l]is Inuicti Mithra[e]*).⁶⁸ Rappelons que les deux adjectifs, *iuuenis* et *incorruptus* ne semblent pas appliqués ailleurs à la divinité. La statue de Mithra tauroctone retrouvée dans le même *mithraeum* a été offerte par le prêtre, peut-être au même moment⁶⁹ : elle porte également une séquence onomastique particulière puisque le dieu y est qualifié de *imdeprensibiliis* (sic, pour *indeprehensibilis*) *deus*, dieu « qu'on ne peut saisir ». Ici aussi, le choix de l'adjectif semble très spécifique puisqu'il s'agit d'un *unicum*.

Enfin, une troisième dédicace, gravée sur une base de marbre, rappelle la consécration d'un autel ou, plus vraisemblablement, d'une chapelle ou d'un siège de collègue « au *Numen* très manifeste de Minerve Auguste, à la protectrice et maîtresse du collègue très illustre des calfats » (*Numini / euidētissimo / Mineruae Aug(ustae) / sacrum, / conseruatrici et / antistiti splendidis/simi corporis / stuppatorum*).⁷⁰

Sans doute n'est-ce pas un hasard si ces trois séquences onomastiques, les plus développées de notre *corpus*, correspondent toutes à la dédicace d'un espace cultuel.

⁶⁶ AE 1981 : 180 ; RICIS 2, 503/1201 (trad. RICIS).

⁶⁷ Marchesini 2012-2013 : 80–99 ; Van Haeperen 2019a : 159–161.

⁶⁸ CIL XIV, 66.

⁶⁹ CIL XIV, 64 ; Van Haeperen 2019a : 159–161.

⁷⁰ CIL XIV, 44 ; Van Haeperen 2019a : 283.

Variété de séquences onomastiques appliquées à une même divinité

Force est de constater au terme de ce parcours qu'il ne m'est guère possible de dresser une carte comparable à celle récemment proposée à partir des épiclèses de Zeus à Athènes.⁷¹ Est-ce dû à la nature de ma documentation, exclusivement épigraphique, ou à une moindre variété des épithètes divines dans le monde romain ? D'autres explications peuvent-elles être apportées à ce constat ?

Si la plupart des divinités ou qualités divines attestées à Ostie-Portus ne sont connues que par un petit nombre de séquences onomastiques, relativement peu variées, quelques-unes se détachent cependant : Isis et Sérapis ; la Mère des dieux et Mithra ; et, dans une moindre mesure, Hercule et *Fortuna*.

Pour ces deux derniers, les constats sont assez similaires. Leurs séquences onomastiques comprennent les deux attributs onomastiques les plus répandus dans mon *corpus*, *Aug.* et *sanctus*, des adjectifs renvoyant à leur fonction (*inuictus* pour Hercule, *praestita* pour Fortune) ou une épithète se référant, selon toute vraisemblance, à la famille qu'ils sont censés protéger (voir tableau 2).

Les attributs onomastiques d'Isis renvoient à des lieux (Isis *Ostiensis*, *Pharia*, de Ménouthis et peut-être aussi *dea Isis Cap. Ced.*⁷²), à sa souveraineté (*regina*), à la fonction attendue de la déesse (restitutrice de la santé). Rappelons que l'épithète *sancta* lui est également accolée. On trouve enfin une mention d'Isis Bubastis, désignant vraisemblablement la déesse assimilée à Bubastis, divinité féminine protectrice des femmes enceintes et des petits enfants.⁷³ Signalons enfin que, si l'épithète *Pharia* renvoie certes à Alexandrie, elle désigne également Isis « par excellence en tant que déesse d'Alexandrie, protectrice de la flotte frumentaire qui transporte le blé d'Égypte en Italie ».⁷⁴ En ce qui concerne Sérapis, nous avons vu qu'un grand nombre de ses attributs onomastiques sont empruntés à Jupiter/Zeus et renvoient à sa grandeur et que, comme une série d'autres divinités d'Ostie, il peut être qualifié de *sanctus* ou voir honoré son *Numen*.

Quant à la Mère des dieux, plusieurs de ses attributs onomastiques se réfèrent, rappelons-le, au lieu d'action de ses agents, au sein de la cité mais aussi à sa contrée d'origine. Il est en outre frappant de constater que son identité peut être déclinée autour de formes multiples, articulées essentiellement autour du substantif *Mater*. La seule exception est celle de l'offrande d'une statue, conservée, de la déesse, sur le socle duquel est inscrit *dea Cybebe* – le dédicant, un sénateur, choisissant une formule davantage littéraire, pour la qualifier. Que dire enfin de l'usage du titre très officiel de la déesse, tel qu'il apparaît à Rome, dès son arrivée, *Mater deum magna*

71 Lebreton 2013 : 332.

72 La résolution des abréviations *Cap. Ced.* pose problème (voir *CIL* XIV, 18 ; *RICIS* 2, 503/1221).

73 Bricault 2013 : 329 ; Van Haepelen 2019a : 212–213.

74 Bricault 2013 : 496.

Idaea ? Rappelons d’abord brièvement que les deux épithètes, *magna* et *Idaea*, sont constitutives de la nouvelle identité romaine de la déesse puisqu’elles n’apparaissent pas avant son adoption officielle par les Romains⁷⁵. Mais ce qui est frappant ici, c’est que ce titre très officiel n’est utilisé que dans des formulaires, malheureusement fragmentaires, de tauroboles qui revêtent un aspect éminemment public. En voici un exemple, datable entre 251 et 253⁷⁶ :

*Taurob[olium factum Matri deum]
Magna Id[aeae pro salute et uictoria]
[[Imp(eratoris) Caes(aris) C(ai) V[ibi Treboniani Galli Pii]]]
[[Fel(icis) Aug(usti) et [Imp(eratoris) Caes(aris) C(ai) Vibi Afini Galli]]]
[[Veldum[niani Vol]usiani [Pii Fel(icis)]]]
[[Aug(usti)]] tot[iu]sq[ue] domus divin(ae) eor(um) [et]
sen[at]us X]Vuir(orum) s(acris) f(aciundis) equestr(is) ordin(is)
ex[ercitu]m nauali]um nauigantium
S+[---]
--- ?*

«Un taurobole a été fait pour la grande Mère idéenne des dieux, pour le salut et la victoire de [[l’empereur César Caius Vibius Trebonianus Gallus, Pieux, Heureux, Auguste, et de l’empereur César Caius Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianus, Pieux, Heureux, Auguste]] et de toute leur maison divine et du sénat, des quindécemvirs *sacris faciundis*, de l’ordre équestre, des armées navales, de ceux qui naviguent [---]».

En revanche, les dédicaces offertes dans le cadre des collègues liés au culte de la Mère des dieux, à savoir les dendrophores et cannophores, ou par des individus agissant seuls n’utilisent pas ce titre officiel. Dans la mesure où il est très généralement abrégé sous la forme *MDMI* (*Mater deum Magna Idaea*), il ne faut pas en chercher la raison dans des contingences d’ordre économique. Peut-être alors le titre complet était-il ressenti par les dévots comme très officiel et peu adapté à des dédicaces privées ?

Enfin, les dédicaces offertes à Mithra présentent également une grande variété dans les séquences onomastiques. Celles-ci sont toutes formées autour du mot *deus*, à une exception près (*Sol Inuictus Mithra*) et, dans la plupart des cas, de l’adjectif *inuictus* (2 exceptions ; voir tableau 1). Dans un cas au moins (*CIL* XIV, 64), l’absence de ce dernier pourrait s’expliquer par la volonté qu’aurait affichée le dédicant de varier, au sein d’un même *mithraeum*, les attributs onomastiques appliqués au dieu. Ce n’est d’ailleurs sans doute pas un hasard si d’autres formules particulières – voire uniques dans le monde romain – ont été utilisées par le même dédicant, au sein de la même chapelle⁷⁷. La variété observée dans les séquences onomastiques attestées dans les

⁷⁵ Belayche 2016 ; Van Haepelen 2019c.

⁷⁶ *CIL* XIV, 42 ; Van Haepelen 2019a : 52–53.

⁷⁷ *CIL* XIV, 64, 65, 66 ; Van Haepelen 2019a : 59–161.

différents *mithraea* d'Ostie pourrait-elle refléter une volonté de chaque communauté de se démarquer des autres – ce qui supposerait que les dédicants d'un *mithraeum* connaissaient les pratiques des autres chapelles ? Ou s'agit-il, plus simplement, d'une flexibilité largement attestée par ailleurs, témoignant de l'autonomie de chacune de ces communautés et/ou des dédicants, dans le choix de la séquence onomastique à appliquer à Mithra ?

* * *

Ce parcours à travers les séquences onomastiques divines attestées dans les ports de Rome, Ostie et Portus, témoigne de l'intérêt et de l'opérabilité des outils forgés par l'équipe «Mapping Ancient Polytheisms», sous la houlette de C. Bonnet. Leurs réflexions sur les dénominations divines se révèlent également très utiles pour des chercheurs travaillant sur d'autres aires géographiques, telle celle qui a été prise en considération ici. Permettant de dépasser le binôme «théonyme-épithète», les outils «séquences onomastiques divines» et «attributs onomastiques» offrent une grande souplesse pour l'analyse des dénominations des dieux, y compris dans le monde latin. Croisée à l'analyse des dédicants et des attestations où les divinités apparaissent *nude dictae*, c'est-à-dire sans aucun attribut onomastique, l'étude de toutes les séquences onomastiques divines apparaissant à Ostie et Portus a permis de dresser des constats nouveaux ou auxquels on ne s'attendait pas. Je pense par exemple aux usages très différenciés des attributs onomastiques *Aug.* et *sanctus* ou encore aux emplois des séquences onomastiques de la Mère des dieux, très distincts selon les dédicants et les contextes des dédicaces.

Tableau 1. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par nom moderne de la divinité

nom moderne du dieu	séquence onomastique	références	dieu public	dieu <i>nude dictus</i>
Apollon	<i>deus Apollo</i>	<i>CIL XIV, 4279</i>	oui	non
<i>Aqua Salvia</i>	<i>Aqua Salvia</i>	<i>CIL XIV, 4280</i>		non
Attis	<i>Numen Attis</i>	<i>CCCA III, 375 ; CIL XIV, 38</i>	oui	oui
Bellone	<i>Numen Bellonae</i>	<i>AE 1948, 27</i>	oui	oui
<i>Bona Dea</i>	<i>Bona Dea</i> <i>D(ea) B(ona)</i> <i>Bona Dea Opifera</i>	<i>AE 1968, 80 ; AE 2005, 304</i> <i>AE 1973, 127</i> <i>AE 1961, 45</i>	oui	/
<i>Caelestis</i>	<i>Numen Caeleste</i> <i>Caelestis, Numen praesens</i>	<i>CIL XIV, 4318</i> <i>CIL XIV, 4309 ; Licordari</i>	non	oui
Cérès	<i>Ceres Aug.</i> <i>Spes Cereris Aug.</i> <i>sanctissima</i>	<i>CIL XIV, 409</i> <i>Ostia Inv. 1310</i> <i>CIL XIV, 2</i>	oui	oui
<i>Concordia</i>	<i>Concordia des uernae marini</i>	<i>CIL XIV, 5339</i>	pe	oui
dieux ancestraux	<i>patrioi theoi</i>	<i>IG XIV, 924</i>	non	/
Dionysos	<i>theos megalos Dionysos</i>	<i>IG XIV, 925</i>	non	non
divinité ?	divinité phrygienne ?	<i>AE 1948, 24 ; Licordari</i>	oui	
<i>Fortuna</i>	<i>Fortuna sancta</i> <i>Fortuna domestica sancta</i> <i>Fortuna Augusti</i> <i>Fortuna Praestita</i> <i>Fortuna Taurianensis</i>	<i>AE 1912, 86, 87</i> <i>CIL XIV, 6</i> <i>CIL XIV, 4283</i> <i>Bloch 1953, n° 1</i> <i>AE 2004, 367</i>	oui	oui
Génie	Génie de colonie d'Ostie	<i>CIL XIV, 8, 9 ; AE 1988, 214</i>	oui	
Génie	Génie des décurions d'Ostie	<i>CCCA III, 398 ; AE 1948, 30 ; Bloch 1953, 241</i>	pe	
Génie	Génie du lieu	<i>CIL XIV, 11</i>		
Génie	Génie du peuple romain	<i>CIL XIV, 4284</i>	sd	
Génie	Génie des <i>seuiri augustales</i>	<i>CIL XIV, 12</i>	non	
Génie (?)	Génie (?) des dendrophores d'Ostie	<i>AE 1948, 24 ; Licordari</i>	non	
Génie	Génie du coll. des importateurs et négociants en vin	<i>AE 1955, 165 ; CIL XIV, 430</i>	non	

Tableau 1. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par nom moderne de la divinité (*suite*)

nom moderne du dieu	séquence onomastique	références	dieu public	dieu <i>nude dictus</i>
Génie	Génie du coll. des <i>naucularii</i> de la mer Adriatique	AE 1987, 192	non	
Génie	Génie du <i>corpus</i> des <i>pelliones</i> d'Ostie	CIL XIV, 10	non	
Génie	Génie des <i>saccarii salarii</i>	CIL XIV, 4285	non	
Génie	Génie des <i>sacomarii</i>	CIL XIV, 51	non	
Génie	Génie des <i>castra peregrina</i>	CIL XIV, 7	non	
Génie	Génie du cénacle	RICIS II, 503/1116	non	
Hécate	<i>dea Triuia sancta</i>	Bloch 1953, 12	/	non
Hercule	Hercule <i>Augustus</i> Hercule <i>Hermogenianus</i> <i>deus inuictus Hercules</i> Hercule <i>inuictus</i> <i>Numen sanctum</i> de Hercule	CIL XIV, 4286 CIL XIV, 4287 AE 1941, 98 CIL XIV, 4288 CIL XIV, 16	oui	oui
Isis	Isis Bubastis Isis de Ménouthis <i>Isis Ostiensis</i> <i>Isis Pharia</i> Isis ? Reine ? Isis reine, restitutrice de sa santé <i>Isis sancta</i> <i>Sancta Regina</i> <i>dea Isis ; dea Isis Cap Ced ??</i>	CIL XIV, 21 RICIS 2, 503/1212 ; IG XIV, 1005 CIL XIV, 429 ; CIL XIV, 4672 IG XIV, 1005 AE 2004, 366 CIL XIV, 4290 CIL XIV, 20 CIL XIV, 352 AE 1968, 86 ; CIL XIV, 18	oui	oui
Jupiter	Jupiter <i>optimus maximus</i> Jupiter <i>Tutor</i>	CIL XIV, 23, 4239, 4292 CIL XIV, 25	oui	non
Jupiter <i>Dolichenus</i>	Jupiter <i>Dolichenus</i> Jupiter <i>optimus maximus Dolichenus</i>	CIL XIV, 22, 110 ; Bloch 1953, 4 (CCID 442) AE 1998, 273	non	non
Jupiter Héliopolitain	Jupiter <i>optimus maximus Heliopolitanus</i> Jupiter <i>optimus maximus Angelus Heliopolitanus</i>	AE 1998, 274 CIL XIV, 24	non	non
Jupiter <i>Sabazius</i>	Jupiter <i>Sabazius</i>	CIL XIV, 4296	non	non

Tableau 1. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par nom moderne de la divinité (*suite*)

nom moderne du dieu	séquence onomastique	références	dieu public	dieu <i>nude dictus</i>
Lares	<i>Lares Augusti</i> <i>Lares uicinales</i> <i>Lares Portus Augusti</i> <i>Lares et imagines dominorum nostrorum</i>	<i>CIL</i> XIV, 26, 367 ; <i>AE</i> 1964, 151, 155 <i>CIL</i> XIV 4298 <i>IPOstie A, 19</i> <i>CIL</i> XIV, 4570	oui	oui
Liber pater	<i>Liber pater</i> <i>Liber pater Bonadiensium</i> <i>Liber pater Commodianus</i>	<i>CIL</i> XIV, 27, 28, 29 <i>AE</i> 1910, 103 <i>CIL</i> XIV, 666	non	/
Mars	<i>Mars Augustus</i> <i>Mars Ficanus</i> <i>Mars Ficanus Augustus</i>	<i>CIL</i> XIV, 4300 ; Bloch 1953, 243 <i>AE</i> 1995, 248 <i>CIL</i> XIV, 309	pe	oui
Mère des dieux	<i>dea Cybebe</i> <i>Mater deum</i> <i>Mater deum magna</i> <i>Mater deum magna Idaea</i> <i>Mater deum magna, portus Augusti</i> (et variantes) <i>Mater deum Transtiberina</i> <i>M(ater) M(agna)</i>	<i>CIL</i> VI, 513 <i>CIL</i> XIV, 34, 36 ; <i>CIL</i> VI, 29725 ; <i>AE</i> 1948, 25 ; 1985, 161 <i>CIL</i> XIV, 53 ; <i>CCCA</i> III, 445 <i>CIL</i> XIV, 41, 42, 43, 408, 4303, 4304 <i>CIL</i> XIV, 108 ; <i>AE</i> 1940, 131 ; <i>IPOstie-A, 295</i> <i>CIL</i> XIV, 429 <i>AE</i> 1987, 198	oui	/
Minerve	<i>Numen eidentissimus Mineruae Augustae, conservatrix et antistes splendidissimi corporis stuppatorum</i>	<i>CIL</i> XIV, 44	oui	non
Mithra	<i>deus inuictus Mithra</i> <i>deus inuictus Sol Mithra</i> <i>deus iuuenis incorruptus Sol inuictus Mithra</i> <i>deus Sol Mithra</i> <i>imdeprensiuillis deus inuictus deus [Sol Mithra ?]</i> <i>inuictus deus Sol omnipotens inuictus Mithra</i> <i>Sol Inuictus Mithra</i>	Bloch, 1953, 8 ; <i>CIL</i> XIV, 4307 <i>CIL</i> XIV, 62 <i>CIL</i> XIV, 66 <i>CIL</i> XIV, 61 <i>CIL</i> XIV, 64 <i>CIL</i> XIV, 55 <i>CIL</i> XIV, 4309 ; Licordari <i>CIMRM</i> I, 275 <i>CIL</i> XIV, 56, 403 ; <i>CIMRM</i> I, 273	non	/
Neptune	<i>Neptune pater</i>	<i>CIL</i> XIV, 1	oui	oui
<i>Numen</i>	<i>Numen non précisé</i>	<i>CIL</i> XIV, 4316	?	

Tableau 1. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par nom moderne de la divinité (suite)

nom moderne du dieu	séquence onomastique	références	dieu public	dieu nude dictus
Numen domus Aug.	<i>Numen domus Aug.</i>	<i>CIL</i> XIV, 45, 46, 4319, 4320, 5320 ; <i>AE</i> 1948, 28	sd	
	<i>Numen domus Augustorum</i>	<i>AE</i> 1940, 102		
Nymphes	<i>Nymphes diuinae</i>	<i>CIL</i> XIV, 46a	pe	oui
	<i>Nymphes sanctae ; Numen earum</i>	<i>CIL</i> XIV, 4322		
<i>Pater Tiberinus</i>	<i>Pater Tiberinus</i>	<i>CIL</i> XIV, 376	oui	/
<i>Pietas</i>	<i>Pietas imperatoris</i>	Marinucci 1992, C114	oui	oui
<i>Salus</i>	<i>Salus Caesaris Augusti</i>	<i>CIL</i> XIV, 4324	pe	non
Sérapis	grand Sérapis	<u>IG XIV, 917</u>	oui	oui
	Jupiter <i>optimus maximus Serapis</i>	<i>AE</i> 1988, 213, 215		
	Jupiter Sérapis	<i>AE</i> 1956, 76 ; 2004, 366 ; <i>RICIS</i> 2, 503/1105		
	Jupiter Sol Sérapis	<i>RICIS</i> 2, 503/1108		
	<i>Numen</i> de Sérapis <i>sanctus</i>	<i>CIL</i> XIV, 20		
	Sérapis dieu très saint (ἁγιωτάτου θεοῦ)	<u>RICIS 2, 503/1212</u>		
	<i>Sérapis sanctus</i>	<i>RICIS</i> II, 503/1111		
	Zeus Soleil grand Sarapis	<u>IG XIV, 914, 916</u>		
	Zeus Soleil grand Sarapis, qui écoute les prières, bienfaiteur, dont le pouvoir se manifeste de façon invincible	<u>RICIS 2, 503/1201</u>		
Zeus Soleil grand Sarapis (ou slt grand Sarapis)	<u>CIL XIV, 47</u>			
Silvanus	<i>Silvanus Aug.</i>	<i>CIL</i> XIV, 309	non	oui
	<i>Siluanus iuuenis</i>	<i>CIL</i> XIV, 4320		
	<i>Siluanus sanctus</i>	<i>CIL</i> XIV, 52 ; <u>AE 1910, 103</u> ; 1924, 116 ; <i>CIMRM</i> I, 276		
<i>Spes</i>	<i>Spes Augusta</i>	<i>CIL</i> XIV, 4330	oui	oui
	<i>Spes Cereris Aug.</i>	Ostia Inv. 1310		
<i>Terra Mater (Tellus)</i>	<i>Terra Mater</i>	<i>CIL</i> XIV, 67	non	/
<i>theoi</i>	dieux de l'Égypte	<u>IG XIV, 960</u>	non	/
<i>theoi sunnaoi</i>	<i>theoi sunnaoi</i>	<u>CIL XIV, 47 ; IG XIV, 914, 916</u>	non	/
<i>theos patrios</i>	<i>theos patrios</i> [Marnas]	<u>IG XIV, 926</u>	non	/
<i>Tranquillitas</i>	<i>Tranquillitas des uinarii</i>	Pellegrino, Licordari 2018, n° 9	non	non

Tableau 1. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par nom moderne de la divinité (*suite*)

nom moderne du dieu	séquence onomastique	références	dieu public	dieu <i>nude dictus</i>
Victoire	Victoire auguste	<i>CIL XIV, 5321</i>		oui
	Victoire <i>augustorum</i>	<i>CIL XIV, 68</i>		
Vulcain	<i>Vulkanus deus patrius</i>	<i>CIL XIV, 3</i>	oui	oui

Légende :

- dieu public : le dieu appartient-il au panthéon public de la cité (qu'il soit honoré à titre public ou privé, dans les attestations où il apparaît au sein d'une séquence onomastique) ?
- dieu *nude dictus* : le dieu est-il attesté ailleurs à Ostie, sans attribut onomastique ?
- les références soulignées correspondent aux textes en grec
- les références en gras correspondent aux textes provenant de Portus

Tableau 2. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par attributs onomastiques

attributs onomastiques	dieux	références	varia
<i>dea</i>	<i>Cybebe</i>	<i>CIL</i> VI, 513	+ <i>Cap. Ced.</i> pour la 2 ^e inscr.
	Isis	<i>AE</i> 1968, 86 ; <i>CIL</i> XIV, 18	
<i>deus</i>	Apollon	<i>CIL</i> XIV, 4279	
	Sol Mithra	<i>CIL</i> XIV, 61	
<i>theos megalos</i>	Dionysos	<i>IG</i> XIV, 925	
<i>Caesar Aug. domini nostri imperator</i>	<i>Salus</i>	<i>CIL</i> XIV, 4324	
	Lares et <i>magines</i>	<i>CIL</i> XIV, 4570	
	<i>Pietas</i>	Marinucci 1992, C114	
Jupiter	Jupiter Dolichenus	<i>CIL</i> XIV, 22, 110 ; Bloch 1953, 4 (<i>CCID</i> 442) ; <i>AE</i> 1998, 273	la dernière inscr. contient aussi les adjectifs <i>optimus maximus</i>
	Jupiter Heliopolitanus Jupiter Sabazius	<i>AE</i> 1998, 274 ; <i>CIL</i> XIV, 24 <i>CIL</i> XIV, 24	les 2 inscr. avec <i>optimus maximus</i> ; la seconde avec <i>angelus</i>
	Jupiter Sérapis	<i>AE</i> 1956, 76 ; 1998, 213, 215 ; 2004, 366 ; <i>RICIS</i> 2, 503/1105.1108	pour les différentes variantes, voir tableau 1
<i>Numen</i>	Attis	<i>CCCA</i> III, 375 ; <i>CIL</i> XIV, 38	
	Bellone	<i>AE</i> 1948, 27	
	Caeleste	<i>CIL</i> XIV, 4318	
	<i>domus Aug.</i>	<i>CIL</i> XIV, 45, 46, 4319, 4320, 5320 ; <i>AE</i> 1940, 102 ; 1948, 28	
	Nymphes <i>sanctae</i> Sérapis <i>sanctus</i>	<i>CIL</i> XIV, 4322 <i>CIL</i> XIV, 20	
<i>numen euidentissimus</i>	Minerve Aug.	<i>CIL</i> XIV, 44	+ <i>conseruatrix et antistes</i> des calfats
<i>numen praesens numen sanctum</i>	Caelestis	<i>CIL</i> XIV, 4309 (Licordari)	
	Hercule	<i>CIL</i> XIV, 16	
<i>pater /mater</i>	Neptune	<i>CIL</i> XIV, 1	
	Tiberinus	<i>CIL</i> XIV, 376	
	Liber	<i>CIL</i> XIV, 27, 28, 29, 666 ; <i>AE</i> 1910, 103	
	Terra	<i>CIL</i> XIV, 67	
Sol	Sérapis	<i>RICIS</i> 2, 503/1108	quelle que soit séquence onomastique
	Mithra	<i>CIL</i> XIV, 55, 56, 61, 62, 66, 403, 4309 ; <i>CIMRM</i> I, 273 Licordari	idem

Tableau 2. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par attributs onomastiques (*suite*)

attributs onomastiques	dieux	références	varia
Zeus Helios	Sérapis (grand)	<i>CIL</i> XIV, 47 ; <i>IG</i> XIV, 914, 916 ; <i>RICIS</i> 2, 503/1201	
<i>Aug.</i>	Cérès	<i>CIL</i> XIV, 409 ; Ostia Inv. 1310	
	Fortuna	<i>CIL</i> XIV, 4283	
	Hercule	<i>CIL</i> XIV, 4286	
	Lares	<i>CIL</i> XIV, 26, 367 ; <i>AE</i> 1964, 151, 155	
	Mars	<i>CIL</i> XIV, 4300 ; Bloch 1953, 243	
	Minerve	<i>CIL</i> XIV, 44	+ <i>numen euidentissimus</i> et <i>conseruatricis</i> et <i>antistes</i> des calfats
	Silvanus	<i>CIL</i> XIV, 309	
	Spes	<i>CIL</i> XIV, 4330	
	Victoire	<i>CIL</i> XIV, 68, 5321	
<i>Bubastis</i>	Isis	<i>CIL</i> XIV, 21	
<i>Commodianus</i>	Liber Pater	<i>CIL</i> XIV, 666	
<i>diuinae</i>	Nymphes	<i>CIL</i> XIV, 46a	
<i>domestica sancta</i>	Fortuna	<i>CIL</i> XIV, 6	voir aussi <i>Fortuna sancta</i>
<i>Ficanus</i> <i>Ficanus aug.</i>	Mars	<i>AE</i> 1995, 248 <i>CIL</i> XIV, 309	
<i>Hermogenianus</i>	Hercule	<i>CIL</i> XIV, 4287	
<i>impreheniulis</i>	<i>deus</i> (scil. Mithra)	<i>CIL</i> XIV, 64	en lien avec <i>CIL</i> XIV, 66
<i>incompactus</i>	Sol Mithra	<i>CIL</i> XIV, 66	+ <i>deus, iuuenis</i> et <i>inuictus</i> ; en lien avec <i>CIL</i> XIV, 64
<i>inuictus</i>	Hercule	<i>CIL</i> XIV, 4288	
	Mithra	<i>CIMRM</i> I, 275	
	Sol Mithra	<i>CIL</i> XIV, 56, 403 ; <i>CIMRM</i> I, 273	
<i>deus inuictus</i>	Hercule	<i>AE</i> 1941, 98	
	Mithra	Bloch, 1953, 8 ; <i>CIL</i> XIV, 4307	
	Sol Mithra	<i>CIL</i> XIV, 55 (?), 62, 66	<i>CIL</i> XIV, 66 avec variantes dans ordre des

Tableau 2. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par attributs onomastiques (*suite*)

attributs onomastiques	dieux	références	varia
			mots + <i>iuuenis incorruptus</i>
	<i>Sol omnipotens</i>	<i>CIL</i> XIV, 4309	
<i>iuuenis</i>	Sol Mithra	<i>CIL</i> XIV, 66	+ <i>incorruptus</i> et <i>inuictus</i>
	Silvanus	<i>CIL</i> XIV, 4320	
<i>magna</i>	<i>Mater</i> <i>Mater deum</i>	<i>AE</i> 1987, 198 <i>CIL</i> XIV, 53, 408 ; <i>AE</i> 1940, 131 ; <i>CCCA</i> III, 455	
<i>magna Idaea</i>	<i>Mater deum</i>	<i>CIL</i> XIV, 41, 42, 43, 4303, 4304	
<i>magnus/megalos</i>	Sérapis	<i>CIL</i> XIV, 47, 917 ; <i>IG</i> XIV, 914, 916 (Zeus Soleil) ; <i>RICIS</i> 2, 503/1201 (idem + autres attributs)	
de Ménouthis	Isis	<i>RICIS</i> 2, 503/1212	
<i>omnipotens</i>	[Mithra] <i>inuictus deus Sol</i>	<i>CIL</i> XIV, 4309	
<i>opifera</i>	Bellone	<i>AE</i> 1961, 45	
<i>optimus maximus</i>	Jupiter	<i>CIL</i> XIV, 23, 4239, 4292	
<i>optimus maximus Dolichenus</i>	Jupiter Dolichenus	<i>AE</i> 1998, 273	
<i>optimus maximus Heliopolitanus</i>	Jupiter Heliopolitanus	<i>AE</i> 1998, 274	
<i>optimus maximus Angelus Heliopolitanus</i>		<i>CIL</i> XIV, 24	
<i>optimus maximus Sérapis</i>	Sérapis	<i>AE</i> 1988, 213, 215	
<i>Ostiensis</i>	Isis	<i>CIL</i> XIV, 429 ; <i>CIL</i> XIV, 4672	
<i>patrios, patrius</i>	<i>theoi</i> (Alexandrie) Marnas Vulcain	<i>IG</i> XIV, 924 <i>IG</i> XIV, 926 <i>CIL</i> XIV, 3	
de l'Égypte	<i>theoi</i>	<i>IG</i> XIV, 960	
<i>Pharia</i>	Isis	<i>IG</i> XIV, 1005	
<i>Portus Augusti</i>	Lares	<i>IPOstie</i> A, 19	
<i>Portus Augusti et Traiani Felicis</i>	<i>Mater deum magna</i>	<i>CIL</i> XIV, 408	
<i>utriusque portus</i>		<i>AE</i> 1940, 131	

Tableau 2. Les séquences onomastiques divines attestées à Ostie-Portus : classement par attributs onomastiques (*suite*)

attributs onomastiques	dieux	références	varia
<i>praestita</i>	<i>Fortuna</i>	Bloch 1953, n° 1	
<i>regina</i> <i>regina sancta</i> <i>regina, restitutrix salutis</i>	<i>Isis</i>	AE 2004, 366 CIL XIV, 352 CIL XIV, 4290	
<i>restitutrix salutis</i>	<i>Isis</i>	CIL XIV, 4290	+ reine
<i>Sabazius</i>	Jupiter	CIL XIV, 4296	
<i>sanctus</i>	<i>dea Triuia</i> <i>Fortuna</i> Hercule (<i>numen sanctum</i>) <i>Isis</i> Nymphes Sérapis Silvanus	Bloch 1953, 12 AE 1912, 86, 87 CIL XIV, 16 CIL XIV, 20 CIL XIV, 4322 CIL XIV, 20 (<i>numen de</i>) ; RICIS II, 503/1111 CIL XIV, 52 ; AE 1910, 103 ; 1924, 116 ; CIMRM I, 276	voir aussi <i>Fortuna domestica sancta</i>
<i>sanctissimus</i>	Cérès Sérapis	CIL XIV, 2 RICIS 2, 503/1212 (ἀγιω- τάτου θεοῦ)	
<i>sancta regina</i>	<i>Isis</i>	CIL XIV, 352	
<i>sunnaoi</i>	<i>theoi</i> (avec Sérapis)	CIL XIV, 47, 914, 916	
<i>Taurianensis</i>	<i>Fortuna</i>	AE 2004, 367	
<i>Transtiberina</i>	<i>Mater deum</i>	CIL XIV, 429	
<i>tutor</i>	Jupiter	CIL XIV, 25	
<i>uicinales</i>	Lares	CIL XIV 4298	

Ne sont pas repris dans le tableau les éléments suivants :

- Aqua Salvia
- Génie de/ Concorde de/ *Tranquillitas* de (dont les attributs onomastiques correspondent à un groupe)
- une probable divinité dont le nom manquant est suivi de l'adjectif « phrygien »
- les divinités à « nom composé » non accompagné d'épithète : *Bona Dea*

Abréviations

- CFA* Scheid, John. 1998. *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie Arvale (21 av.–304 ap. J.C.)*. Rome.
- Ep. lat.* 2010 Cébeillac-Gervasoni, Mireille, Maria-Letizia Caldelli, et Fausto Zevi. 2010. *Epigrafia latina: Ostia, cento iscrizioni in contesto*. Rome.
- Fasti Ostienses* Bargagli, Barbare et Cristiana Grosso. 1997. *I Fasti Ostienses: documento della storia di Ostia*. Rome.
- IparOst* Ciprotti, Pio et Matteo Della Corte. 1961. «Inscriptiones parietales Ostienses.» *SDHI* 27 : 324–341.
- IPOstie* Thylander, Hilding. 1952. *Inscriptions du port d'Ostie*. Lund.
- Marinucci 1992 Cicerchia, Pietro et Alberto Marinucci. 1992. *Le terme del foro o di Gavio Massimo* (Scavi di Ostia 11). Rome.
- RICIS* Bricault, Laurent. 2005. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*. Paris.

Bibliographie

- Belayche, Nicole. 2007. «Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie : fidélité aux *patria* et intégration sociale.» In André Laronde et Jean Leclant éd. *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, 243–260. Paris.
- Belayche, Nicole. 2016. «La *Mater Magna, Megalè Mètèr* ?» In Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, et Gabriela Pironti, éd. *Dieux des Grecs – Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, 45–60. Bruxelles et Rome.
- Bonnet, Corinne, Marie Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Antoine Laurent, Sylvain Lebreton, et Fabio Porzia. 2018. «Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, Lettres 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète.» *Studi e materiali di storia delle religioni* 84 : 567–591.
- Bricault, Laurent. 2013. *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Paris.
- Bricault, Laurent et Efstathia Dionysopoulou. 2016. *Myrionymi 2016. Épithètes et épiclèses grecques et latines de la tétrade isiaque*. Toulouse.
- Carter, Jesse Benedict. 1900. «The Cognomia of the Goddess 'Fortuna.'» *TAPhA* 31 : 60–68.
- Christodoulou, Perikles. 2015. «Sarapis, Isis and the Emperor.» In Aleksandra Nikoloska et Sander Müskens, éd. *Romanising Oriental Gods?*, 167–214. Skopje.
- Floriani Squarciapino, Maria. 1962. *I culti orientali ad Ostia*. Leyde.
- Gradel, Ittai. 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford.
- Gregori, Gian Luca. 2009. «Il culto delle divinità Auguste in Italia : un'indagine preliminare.» In John Bodel et Mika Kajava, éd. *Dedicato sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, 307–330. Rome.
- Lebreton, Sylvain. 2013. *Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire* (thèse de doctorat sous la direction de Pierre Brulé, Université Rennes 2), consultable en *open access* : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-00872881>.
- Licordari, Antonio. 2019. «Alcune iscrizioni sacre ostiensi.» *Archeologia classica* 70(9) : 733–746.

- Marchesini, Raffaella. 2012–2013. *Sacra peregrina* ad Ostia e Porto: *Mithra, Iuppiter Sabazius, Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus* (Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico, Università di Roma Sapienza). Roma, Sapienza.
- Meiggs, Russell. 1973. *Roman Ostia*. Oxford.
- Molle, Carlo. 2004. «Di nuovo sul graffito ostiense della *Fortuna Taurianensis*.» *Epigraphica* 66 : 81–94.
- Parker, Robert. 2017. *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*. Oakland.
- Pavolini, Carlo. 2006. *Ostia*. Rome.
- Raepsaet-Charlier, Marie-Thérèse. sous presse. «Édition et commentaire de l'inscription 4332.» In *Inscriptions de Narbonne*.
- Scheid, John. 2017. *La religion des Romains*. 3^e éd. Paris.
- Steuernagel, Dirk. 2007. «Hafenstädte – Knotenpunkte religiöser Mobilität ?» *Mediterranea* 4 : 121–133. (trad. fr. 2009 «Les villes portuaires : des nœuds de communication de la mobilité religieuse ?» *Trivium* 4 [En ligne], mis en ligne le 23 octobre 2009. URL : <http://trivium.revues.org/3403> ; consulté le 27 avril 2019).
- Van Andringa, William. 2002. *La religion en Gaule romaine : piété et politique (I^{er}-III^e s. apr. J.-C.)*. Paris.
- Van Haeperen, Françoise. 2020. *Des dieux et des hommes dans le port de Rome, Ostie (3^e s. av. n.è.-5^e s.)*. Paris.
- Van Haeperen, Françoise. 2019a. *Regio I: Ostia, Portus*. Rome (*Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* [FTD], 6). Version en ligne disponible : <https://books.openedition.org/cdf/6147?lang=fr> (page consultée le 3 septembre 2019).
- Van Haeperen, Françoise. 2019b. «Au-delà du 'modèle missionnaire' : la topographie mithriaque d'Ostie'.» In Federica Fontana et Emanuela Murgia, édés. *Sacrum facere. V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, 81–103. Trieste.
- Van Haeperen, Françoise. 2019c. *Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans le monde romain*. Paris.
- Van Haeperen, Françoise. 2017a. «Establishing, displaying and strengthening group identity by making offerings and producing texts : some case studies from Ostia's guilds.» *Religion in the Roman Empire* 3 : 87–118.
- Van Haeperen, Françoise. 2017b. «Installation des cultes et sanctuaires publics d'Ostie, port de Rome (4^e s. av. n.è.-3^e s. ap.)» In Sandrine Agusta-Boularot, Sandrine Huber, et William Van Andringa, édés. *Quand naissent les dieux : fondation des sanctuaires antiques : Motivations, agents, lieux*, 259–275. Rome.
- Van Haeperen, Françoise. 2016a. «Dieux et empereurs honorés au sein des espaces associatifs : l'exemple d'Ostie, port de Rome.» In Oliva Rodríguez Gutiérrez, Nicolas Tran, et Begoña Soler Huertas, édés. *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, 137–149. Séville.
- Van Haeperen, Françoise. 2016b. «Origine et fonctions des augustales (12 av. n.è.-37). Nouvelles hypothèses.» *L'Antiquité Classique* 85 : 127–155.
- Van Haeperen, Françoise. 2013. «Pour une prosopographie des dévots d'Ostie : dédicaces collectives, offrandes pour une collectivité.» In Stéphane Benoist et Christine Hoët-van Cauwenberghe, édés. *La vie des autres : Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, 151–166. Lille.
- Van Haeperen, Françoise. 2011. «Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome» In Nicole Belayche et Jean-Daniel Dubois, édés. *L'Oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, 109–128. Paris.
- Zevi, Fausto. 2012. «Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana.» *Ostraka* : 537–563.
- Zevi, Fausto. 2002. «Appunti per una storia di Ostia repubblicana.» *MEFRA* 114 : 13–58.