

UNIVERSITE Jean Monnet – SAINT-ETIENNE

HiSoMA – UMR 5189

(Histoire et Sources des Mondes Antiques, unité mixte de recherche université CNRS)

ECOLE DOCTORALE 483

Doctorat

Histoire Ancienne

ELODIE MATRICON THOMAS

RECHERCHES SUR LES CULTES ORIENTAUX A ATHENES, DU V^e SIECLE AVANT J.-C. AU IV^e SIECLE APRES J.-C.

Religions en contact dans la cité athénienne.

Volume 2

Thèse dirigée par Yves PERRIN et Marie-Françoise BASLEZ

Soutenance : le 7 Juin 2011

Jury :

Y. PERRIN	Université Jean Monnet de Saint Etienne	Professeur émérite d'Histoire Romaine
M. F. BASLEZ	Université Paris IV – Paris Sorbonne	Professeur Histoire des Religions
E. PERRIN	Université Montpellier III – Paul Valéry	Professeur Histoire du monde gréco-romain
C. BONNET	Université Toulouse II – Le Mirail	Professeur Histoire Grecque
S. RIBICHINI	Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma	Directeur de Recherches

UNIVERSITE Jean Monnet – SAINT-ETIENNE

HiSoMA – UMR 5189

(Histoire et Sources des Mondes Antiques, unité
mixte de recherche université CNRS)

ECOLE DOCTORALE 483

Doctorat

Histoire Ancienne

ELODIE MATRICON THOMAS

**RECHERCHES SUR LES CULTES ORIENTAUX A ATHENES, DU V^e SIECLE AVANT
J.-C. AU IV^e SIECLE APRES J.-C.**

Religions en contact dans la cité athénienne.

Volume 2

Thèse dirigée par Yves PERRIN et Marie-Françoise BASLEZ

Soutenance : le 7 Juin 2011

Jury :

Y. PERRIN	Université Jean Monnet de Saint Etienne	Professeur émérite d'Histoire Romaine
M. F. BASLEZ	Université Paris IV – Paris Sorbonne	Professeur Histoire des Religions
E. PERRIN	Université Montpellier III – Paul Valéry	Professeur Histoire du monde gréco-romain
C. BONNET	Université Toulouse II – Le Mirail	Professeur Histoire Grecque
S. RIBICHINI	Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma	Directeur de Recherches

RESUME

La réputation de *philoxénie* dont jouit Athènes dès l'Antiquité pose la question de la réelle capacité d'accueil et d'intégration de la cité à l'égard des étrangers, de leur culture et de leur religion. Elle conduit à étudier les modalités d'introduction et de réception d'un ensemble de cultes, réunis sous le qualificatif générique et commode – bien qu'aujourd'hui très discuté – de « cultes orientaux » : dans cette étude, les « cultes orientaux » sont définis au sens géographique du terme, comme l'ensemble des cultes provenant de l'Est du bassin méditerranéen (Egypte, Anatolie, Syrie et Phénicie), y compris le christianisme et le judaïsme.

S'appuyant sur une documentation abondante et variée – et notamment sur un corpus épigraphique conséquent –, ce travail vise à mettre en évidence les vecteurs de diffusion de ces cultes et les circonstances dans lesquelles ils s'implantent dans la cité athénienne. Une approche chronologique souligne l'existence de dynamiques locales, qui expliquent l'inégale popularité rencontrée par les cultes orientaux auprès des Athéniens : alors que certains sont critiqués et rejetés, les cultes de Cybèle et Isis remportent un grand succès en Attique.

Une telle réussite suppose nécessairement des transformations, des modifications, pour permettre aux cultes de s'adapter à un public différent, à un nouveau cadre de réception : après leur arrivée, les nouveaux cultes entrent en interaction avec le milieu religieux local et subissent – à des degrés variables – un phénomène d'hellénisation, facilité par le processus de l'*interpretatio*. Dans la cité, les divinités orientales présentent ainsi certaines caractéristiques universelles, que l'on retrouve un peu partout dans le monde méditerranéen à l'époque impériale, mais les contacts et les interactions avec les divinités locales – et notamment avec Déméter, la grande déesse d'Eleusis – ont aussi conduit à l'émergence de spécificités locales, particulière au contexte athénien.

MOTS CLES

Cultes orientaux – religion athénienne – interprétation grecque – assimilation – Athènes – interactions religieuses – christianisme – judaïsme

TITRE ANGLAIS

Researches on Oriental Cults in Athens from the fifth century B.C to the fourth century A.D.

Religions in contact in the city of Athens

ABSTRACT

The reputation of « philoxenia » enjoyed by Athens since Antiquity raises the question of the real capacity of welcome and integration of the city towards foreigners, their culture and their religion. It leads to study the different ways of introducing and receiving a set of worship, gathered under the generic and convenient word – although today much discussed – of “Oriental cults” : in this study, the “Oriental cults” are defined by their geographical meaning, as all the religions coming from the Eastern Mediterranean (Egypt, Anatolia, Syria and Phoenicia), including Christianity and Judaism.

Leaning on an extensive and varied documentation – and especially a large epigraphic corpus – this paper aims to point out the means of spreading of these cults and the circumstances in which they settle in the city of Athens. A chronological approach emphasizes the existence of local dynamics, which explains the unequal popularity experienced by the different Oriental cults with Athenians : while some of them are criticized and rejected, the cults of Cybele and Isis achieved a great success in Attica.

Such a success requires necessarily changes and modifications to allow these new cults to adapt themselves to a different audience and to a new framework of reception : after their arrival, the new cults interact with the local religious background and are affected – to varying degrees – by a phenomenon of hellenization, facilitated by the process of *interpretatio*. Thus, in the city, the Oriental deities have some universal features – that are found throughout the Mediterranean world in the imperial period - , but the contacts and the interactions with the local gods – especially with Demeter, the great Eleusinian goddess - have also led to the emergence of local characteristics, specific to the Athenian context.

KEYWORDS

Oriental cults – Athenian religion – Greek interpretation – assimilation – Religious interactions – Christianity - Judaism

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le fruit de trois années et demi riches en expériences et en difficultés nouvelles. Elle n'aurait pu voir le jour sans l'aide apportée par un certain nombre de personnes, que je souhaite ici remercier.

Je tiens d'abord à remercier mes directeurs de thèse sans qui rien n'aurait été possible : M. Yves Perrin, qui, par son écoute bienveillante et ses encouragements tout au long de mes études, m'a transmis le plaisir de la recherche, ainsi que Mme Marie-Françoise Baslez, qui m'a fait bénéficier de ses lumières et de ses conseils sur nombre de points fondamentaux et qui, par sa lecture attentive et ses remarques, a grandement contribué à améliorer le contenu de ce travail.

Je souhaiterais également exprimer ma profonde gratitude à M. Eric Perrin-Saminadayar, qui m'a apporté une aide inestimable pour la constitution du corpus et de la prosopographie.

Je remercie les personnels de la bibliothèque universitaire de Saint-Etienne, de la bibliothèque interuniversitaire D. Diderot, à Lyon, et surtout de la bibliothèque de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, qui ont grandement facilité mes recherches.

Je remercie également Dominique Mulliez, le directeur de l'Ecole Française d'Athènes, ainsi que Véronique Chankowski et Arthur Muller, qui m'ont accueilli par deux fois dans le cadre privilégié de l'Ecole et m'ont permis de profiter des richesses de sa bibliothèque et m'ont facilité l'accès aux sites.

Merci à mon mari qui m'a apporté son soutien tout au long de ce travail et m'a fait profiter de ses talents de cartographe. Merci enfin à mon père pour sa vigilante relecture, ainsi qu'à tous ceux qui ont bien voulu apporter leur contribution à la correction de ce travail. A tous s'adresse ma reconnaissance.

INTRODUCTION

« De la Grèce, tu as surtout honoré Athènes ; c'est là en effet que pour la première fois tu as révélé les fruits de la Terre ; [...] voilà pourquoi nous avons à cœur d'aller voir, dans la Grèce, Athènes, et dans Athènes, Eleusis, en estimant que la cité est l'âme de l'Europe et que le sanctuaire est l'âme de la cité. »

Arétalogie d'Isis à Maronée, II^e – I^e siècle avant J.-C.¹.

Le polythéisme athénien est un sujet passionnant, qui a inspiré de nombreux ouvrages, que l'on pense à la contribution ancienne de William S. Ferguson ou surtout aux synthèses plus récentes de Robert Parker, *Athenian Religion : a History* (1996) ou de Jon D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* (1998)². Cependant, tous ces ouvrages ont en commun de se borner à une période chronologique précise et limitée, qu'il s'agisse de l'époque classique ou de l'époque hellénistique. En outre, même si ces historiens anglo-saxons se sont penchés sur l'implantation de nouveaux cultes dans la cité athénienne³, ils se sont surtout intéressés aux circonstances de leur introduction, sans réellement étudier la façon dont, par la suite, ils se sont diffusés et transformés au contact du milieu local. Or, il s'agit précisément d'une des nouveautés proposées par ce travail qui, grâce à une étude sur la longue durée couvrant plus de huit siècles – passant outre le découpage chronologique traditionnel entre époque classique, hellénistique et romaine –, s'efforce de mettre en évidence les évolutions qui affectent ces cultes « orientaux » une fois ceux-ci introduits à Athènes.

Du fait de cette approche sur la très longue durée, les limites chronologiques choisies couvrent toute la période pendant laquelle des cultes de dieux venus de l'Orient sont attestés dans la cité athénienne, depuis l'introduction d'Ammon ou de Sabazios au V^e siècle avant J.-C., jusqu'à l'interdiction définitive du paganisme dans tout l'Empire, à la fin du IV^e siècle de notre ère. L'évolution religieuse d'Athènes au cours de cette période est marquée par une coupure fondamentale : alors que la rupture qu'on opère traditionnellement entre époque classique et époque hellénistique n'est pas réellement pertinente dans l'évolution de la

¹ Inscription mise à jour en 1969 à Maronée, au lieu-dit Kambana. Cf. Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Brill, Leyde, 1975.

² W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911, qui laisse une grande part à la religion; R. PARKER, *Athenian Religion: a History*, Clarendon Press, Oxford, 1996; J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1998.

³ Outre les œuvres précédemment citées de R. PARKER et J. D. MIKALSON, il faut mentionner l'ouvrage antérieur de R. GARLAND, *Introducing new Gods. The Politics of Athenian Religion*, Duckworth, Londres, 1992.

religion athénienne¹, le passage de l'époque hellénistique à l'époque romaine donne lieu, au contraire, à des mutations beaucoup plus marquées². En 58 avant J.-C. en effet, la *Lex Claudia de provinciis consularibus* octroie au gouverneur Pison l'autorité non seulement sur la Macédoine, mais également sur tous les Etats grecs indépendants : Athènes passe ainsi du statut de cité alliée à celui de cité sujette³. Mais c'est avec la défaite d'Antoine à Actium que se clôt réellement la période hellénistique à Athènes et que s'ouvre la période romaine : en 31, la prise de pouvoir d'Octave met fin simultanément à la Rome Républicaine et à l'Athènes hellénistique. A dater de ce moment, Athènes perd sa liberté et son indépendance et doit désormais compter avec une autorité supérieure, celle de l'ordre romain⁴. La rupture institutionnelle qui marque le passage de la République au Principat s'accompagne en effet de la mise en place d'un empire gréco-romain : la cité est soumise aux mêmes mutations qui affectent l'Empire de façon générale, ce qui n'est pas sans répercussion sur la vie religieuse de la cité.

L'originalité et l'intérêt de ce travail portant sur les « cultes orientaux » à Athènes résident dans le choix d'une approche strictement monographique : ce choix d'un cadre spatialement bien défini, la cité d'Athènes et son territoire – Délos étant exclue du sujet⁵ –, peut paraître singulier par rapport au découpage traditionnellement utilisé dans l'histoire des

¹ Traditionnellement, l'époque hellénistique s'ouvre au lendemain de la défaite des Grecs à Chéronée (en 338 avant J.-C.), avec les conquêtes macédoniennes puis la mise en place de l'Empire d'Alexandre. L'historiographie a longtemps considéré que les interventions de Philippe de Macédoine, puis d'Alexandre, marquent le début d'une ère nouvelle pour le monde grec : selon le schéma anciennement admis, le modèle politique de la cité serait alors entré en crise face à l'émergence des nouvelles monarchies, et cette crise aurait gravement affecté la religion civique classique. Force est cependant de constater qu'à Athènes, la défaite de Chéronée puis la domination macédonienne ne coïncident pas avec une rupture nette dans l'évolution religieuse de la cité. J.D. Mikalson a d'ailleurs bien mis en évidence la continuité qu'on observe dans la religion athénienne durant les périodes classique et hellénistique.

² Alors que la prise et le sac de la ville par Sylla en 86 avant J.-C. – après qu'Athènes se soit ralliée au roi du Pont Mithridate VI Eupator dans sa lutte contre Rome – n'ont finalement qu'un impact assez faible sur l'évolution de la cité – Athènes demeurant un Etat allié de Rome, mais juridiquement indépendant –, les événements de 58 et surtout de 31 avant J.-C. constituent des tournants importants de l'histoire athénienne. Cf. J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, op. cit., p. 2-3. Cette rupture majeure a déjà été mise en avant en 1974, par M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, Munich, 1974.

³ CICERON, *Contre Pison*, 37. cf. Chr. HABICHT, *Athènes hellénistique, Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, p. 371-374.

⁴ Bien que la cité dépende de la province sénatoriale d'Achaïe, l'empereur dispose d'un *imperium maius* qui lui permet de faire appliquer ses instructions à Athènes même. Cf. Y. PERRIN, Th. BAUZOU, *De la Cité à l'Empire : histoire de Rome*, Ellipses, Paris, 1997, p. 262.

⁵ Bien que Délos ait été sous contrôle athénien durant de longues années (de 167 à 69 avant J.-C.), on a ici fait le choix de ne pas l'inclure dans ce travail, car les cultes orientaux dans l'île ont déjà fait l'objet de nombreuses recherches, qui rendaient inutiles une nouvelle étude. Cf. principalement les grandes synthèses de P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle avant J.-C.*, Berger-Levrault, Nancy – Paris, 1915-1916 ; Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, De Boccard, Paris, 1970 ; M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales (II^e-I^{er} siècle avant notre ère)*, Ecole Normale Supérieure (Lettres), Paris, 1977.

« cultes orientaux », qui privilégie des études focalisées, la plupart du temps, sur une divinité ou un culte précis¹. Mais il se justifie pleinement, d'une part en raison de l'abondance des sources et de la richesse d'une documentation athénienne encore sous-exploitée, et d'autre part, en raison de la pertinence actuelle d'une problématique fondée sur la question des interactions entre cultes étrangers et milieu local. L'objectif est donc de déterminer comment ces « cultes orientaux » s'intègrent dans le système religieux athénien, entrant en interaction à la fois avec la cité et avec les autres cultes locaux.

Il sera donc question, dans ce travail, des « cultes orientaux », et non des « religions orientales », bien que les deux termes aient parfois été employés indistinctement par les historiens : le changement conceptuel est d'importance car les « cultes orientaux » n'impliquent plus l'existence d'une communauté théologique, mais au contraire l'acceptation du contexte grec. Ce qui vient d'Orient n'est sans doute pas en effet une « religion », au sens d'un système théologique global et exclusif² : à l'exception du judaïsme et du christianisme, les innovations religieuses introduites dans le monde gréco-romain en provenance de l'Orient méditerranéen n'ont aucune prétention à donner une vision complète du monde ou un sens à la vie humaine. Il vaut donc mieux parler de « cultes », ce qui renvoie à une forme particulière d'adoration religieuse, un moyen spécifique d'honorer les dieux, qui prend tout son sens seulement en s'inscrivant dans une structure composite plus large. Si l'on ne peut plus parler de « religions », l'approche culturelle reste possible, dans la mesure où ces « cultes orientaux » peuvent s'intégrer au système polythéiste plus large de la « religion athénienne ».

Ce premier problème de terminologie et de définition étant éclairci, il convient également de mener une réflexion préalable sur le concept d'Orient, puis de définir la façon dont on l'entend dans ce travail. Les « cultes orientaux » désignent ces cultes qui, venus du Croissant Fertile, d'Asie Mineure, de Perse et d'Égypte, se répandent en attirant des dévots

¹ Un grand nombre de travaux parus dans la collection des *EPRO* portent ainsi sur des cultes particuliers, qu'il s'agisse des corpus (E. LANE, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, vol. I et II, Brill, Leyde, 1983-1985 ; Idem., *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis*, I-III, Leyde, Brill, 1971-1976 ; M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II : *Graecia, atque insulae*, Brill, Leyde, 1982) comme des synthèses (R. DU MESNIL DU BUISSON, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, Brill, Leyde, 1970 ; F. DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol., Leyde, Brill, 1973 ; G. SFAMENI-GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill, Leyde, 1985 ; E. LANE, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Brill, Leyde, 1996). D'autres monographies sont consacrées à Cybèle (L.E. ROLLER, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1999) ou encore à Mithra (R. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, 3^e éd. revue et corrigée).

² Dans un ouvrage récent, Jaime Alvar a ainsi montré que le terme « religions orientales » s'appliquait difficilement aux cultes égyptiens, phéniciens ou anatoliens car ils ne constituent pas réellement un système symbolique et idéologique entier. Le culte de Cybèle ou d'Isis n'était en effet possible qu'en complément avec d'autres identités religieuses : ces divinités et le complexe de croyances et de pratiques rituelles qui les accompagnent constituent des fragments d'un monde religieux étranger. Cf. J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, E. J. Brill, Leyde, 2008, p. 3.

dans tout le Bassin méditerranéen¹ : l'expression de « cultes orientaux » implique une unité culturelle qui n'existe pas dans les faits et ne rend pas justice à la diversité des formes d'expériences religieuses. On lui préférera, chaque fois qu'il est possible, des dénominations régionales ou culturelles plus précises, telles « cultes anatoliens », « cultes syriens », ou encore « cultes phéniciens »². La notion d'Orient est plus ou moins une construction arbitraire, qui trahit, en outre, une perspective occidentale : l'Anatolie, l'Égypte, la Syrie constituent des mondes à part, existant chacun en soi, mais qui, pour les Occidentaux, sont chacun situés à l'Est³. On peut montrer, avec Christoph Auffarth, combien le concept d'Orient est redevable aux débats contemporains, à l'antisémitisme et au nationalisme propres au règne de Guillaume II⁴. Le concept même de « cultes orientaux » est tributaire de nos catégories, de notre imaginaire, d'une opposition Orient-Occident absente, telle quelle, de la pensée antique. Il faut donc s'interroger sur la signification de l'Orient pour les Anciens, avant la constitution d'un imaginaire européen, avant la vision judéo-chrétienne de *l'ex oriente lux*, avant les invasions dites barbares⁵.

Une étude linguistique, même sommaire, souligne que le terme « Orient » renvoie d'abord, chez les Grecs, à une réalité géographique – l'Est, là où se lève le soleil⁶ –, et que ce n'est que dans un second temps que vient se greffer, sur cette image d'un espace clairement identifié, des stéréotypes et des idées reçues quant à l'exotisme et à la diversité de ses habitants, de leurs coutumes et de leurs cultes. La stigmatisation des peuples orientaux est

¹ T. KAIZER, « In Search of Oriental Cults. Methodological problems concerning the 'particular' and the 'general' in near eastern religion in the Hellenistic and the Roman period », *Historia*, 55/1 (2006), p. 26-47.

² Même s'il y a une réelle utilité heuristique à diviser le Proche Orient en plusieurs zones culturelles, les historiens demeurent cependant confrontés à la difficulté de devoir traiter de façon générale de la « religion » en Égypte, en Syrie, en Israël, en Anatolie ou en Mésopotamie, alors que chaque région possède une variété immense de familles, de villages et d'États. Cf. S. B. NOEGEL, « Greek Religion and the Ancient Near East », dans D. ODGEN (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, 2007, p. 22.

³ Depuis E. SAID, *Orientalism*, Londres, 1978, on est bien conscient que la construction du concept d'Orient suppose un Occident qui s'y oppose. Cf. W. BURKERT, *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2003 (trad. française), p. 5.

⁴ Chr. AUFFARTH, « *Religio migrans* : die « orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », dans C. BONNET, S. RIBICHINI et D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico : modalità di diffusione e processi di interferenza*, Actes de colloque (Côme, mai 2006), Pise/Rome, Fabrizio Serra Editore, 2007, p. 333-356.

⁵ Ph. BERGEAUD, « L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen », *ARG* 8 (2006), p. 153-162 ; C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain, op. cit.*, p. 8.

⁶ Pour les Grecs, l'Orient est la région où le soleil se lève (Ἄνατολή), le point vers lequel se dirige Orion, le géant aveugle, pour retrouver la vue. L'Anatolie, donc l'Orient, est ainsi définie par les Grecs comme le Levant (ARISTOTE, *Problèmes*, 944 a), le côté de l'aurore et du lever du soleil (HERODOTE, I, 201 ; III, 98 ; IV, 44 ; VII, 58), ou encore l'« orient équinoxial » (ARISTOTE, *Météorologiques*, 363 b). Cette même idée, est aussi rendue par l'adjectif ἑσπέρως, qui signifie « du levant » ou « oriental » (au sens de « venant de l'Est ») : ARISTOTE, *Problèmes*, 946 a ; LUCIEN DE SAMOSATE, *Charon*, 5.

perceptible dans la langue, puisqu'il existe en grec une série de verbes en -ίζω qui sont dérivés d'ethniques et qui ont des emplois nettement péjoratifs. Eustathe en relève un certain nombre d'exemples dans son *Commentaire de l'Iliade* : « Il existe aussi des termes péjoratifs en grand nombre, sous forme de verbes tirés (de noms) de peuples, de cités ou de dèmes ; sur les noms de peuples, par exemple *ciliciser* ou *égyptiaser* pour 'être un vaurien' ou *crétiser* pour 'mentir' »¹. Le jugement de valeur négatif qui transparait dans ces expressions souligne le sentiment de supériorité des Grecs à l'égard des autres peuples, sentiment qui transparait nettement chez Aristote² :

« Les peuples des régions froides et ceux de l'Europe sont pleins de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habileté ; aussi se maintiennent-ils dans une relative liberté, mais ils manquent d'organisation politique et sont incapables de commander à leurs voisins. Les peuples de l'Asie, au contraire, sont dotés d'une nature intelligente et de capacité technique, mais ils manquent de courage, aussi demeurent-ils dans une soumission et un esclavage perpétuels. Quant à la race des Hellènes, comme elle a géographiquement une position intermédiaire, ainsi participe-t-elle à ces deux types : elle est, en effet, courageuse et douée d'intelligence ; c'est pourquoi elle demeure libre, jouit de la meilleure organisation politique et est capable de commander à tous les peuples, si elle parvient à une unité de constitution. »

Il ressort de cette description que les Grecs, et les Athéniens plus précisément, concevaient l'Asie, et donc les peuples orientaux, comme un ensemble culturellement inférieur : au sein de ces peuples asiatiques, les peuples anatoliens – et particulièrement les Cariens – incarnent d'ailleurs le paradigme de la barbarie aux yeux des Athéniens, au même titre que les Thraces³.

En matière religieuse cependant, les Athéniens ne paraissent pas avoir fait la différence entre les cultes « orientaux » proprement dits et les autres cultes étrangers. A cet égard, le témoignage de Strabon est explicite : « Ouverts en général aux apports de l'extérieur, les Athéniens le sont aussi en ce qui concerne les dieux. Ils ont, en effet, accueilli nombre de

¹ EUSTATHE, *Commentaire de l'Iliade*, cité par H. D. JOCELYN, « A Greek indecency and its students : ΛΑΙΚΑΖΕΙΝ », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 206, 1980, p. 18 et n. 63 ; cf. R. HODOT, « Le vice, c'est les autres », dans R. LONIS (dir.), *L'Étranger dans le monde grec, II*, Presses Universitaires de Nancy, 1992, p. 169-183. Autres occurrences du verbe αἰγυπτιάζω : ARISTOPHANE, *Thesmophories*, 920 ; LUCIEN, *Le menteur*, 31 ; PHILOSTRATE, *Les Peintures*, 2.

² ARISTOTE, *Politique*, VII, 7, 1327 b (ét. et trad. J. AUBONNET, CUF, 1986). Ce sentiment est également visible chez Aristophane comme l'a montré Cl. BRIXHE, « La langue de l'étranger non grec chez Aristophane », dans R. LONIS (éd.), *L'étranger dans le monde grec, I*, Nancy, 1988, p. 13-138.

³ Dès le V^e siècle avant J.-C., pour déprécier quelqu'un à Athènes, on lui accolait l'étiquette de « Carien » (DEMOSTHENE, *Contre Midias*, 175 ; PLATON, 187 b ; SOPHOCLE, frag. 485 ; EURIPIDE, *Cyclopes*, 660). Cela s'explique car cette région fournit alors la majorité des esclaves présents sur le sol athénien. Cf. P. BRUN, « La Carie et les Cariens vus depuis Athènes à l'époque classique », dans P. BRUN (éd.), *Scripta Anatolica. Hommages à Pierre Debord*, De Boccard, Paris, 2007, p. 13-32.

cultes étrangers (ξενικῶν ἱερῶν) et se sont même attirés par là les moqueries des poètes comiques¹. Parmi ces cultes *xénikoi*, l'auteur mentionne plus loin le culte phrygien de Sabazios, ce qui témoigne bien de l'absence d'une catégorie spécifique pour les « cultes orientaux ». La différence principale au sein des cultes nouvellement introduits dans la cité athénienne s'opère en fait entre les « étrangers de l'intérieur », c'est-à-dire les cultes grecs provenant d'une autre cité (tels Asclépios ou Amphiaraos), et les « étrangers de l'extérieur », c'est-à-dire les cultes « barbares », au sens de « non-grecs », qui recouvrent l'ensemble des cultes étudiés dans le cadre de cette recherche – auxquels s'ajoute la déesse thrace Bendis. A Athènes, les cultes orientaux sont aussi perçus comme « barbares » en raison de l'étrangeté et de l'excentricité de certaines de leurs pratiques et de leurs rituels² : ce caractère « barbare » constitue un des facteurs d'unité entre les différents cultes venus d'Orient implantés à Athènes. Ainsi, au-delà de la seule approche juridique liée à leur statut de « cultes étrangers », les « cultes orientaux » introduisent également les problématiques de l'acculturation et de l'interprétation.

Sans postuler que les cultes anatoliens, égyptiens ou syro-phéniciens présentent des particularités qui autorisent à les classer en une catégorie unitaire de « cultes orientaux », définie par des critères rituels ou théologiques propres, tous ces cultes peuvent néanmoins être considérés comme « orientaux » par leur région d'origine. En s'en tenant à cette définition géographique du concept d'Orient, tous les cultes qui s'implantent à Athènes en provenance de ce que les Athéniens considèrent comme l'« Orient », c'est-à-dire la partie du Bassin méditerranéen située à l'Est de la Grèce, ont été pris en compte dans cette étude. Dans ces conditions, le judaïsme et le christianisme, qui voient le jour en Palestine et se répandent d'abord en Syrie et en Asie Mineure, entrent bien dans le champ de nos recherches³. Le choix d'intégrer ces deux religions monothéistes découle donc d'une part, de l'acceptation géographique du terme « oriental », définie plus haut, et d'autre part, du sentiment d'altérité

¹ STRABON, *Géographie*, X, 3, 18.

² M. F. BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce classique*, Les Belles Lettres, 1984, p. 191, a ainsi souligné que dans la conception grecque du monde, illustrée par Aristote, la Grèce est le centre géographique du monde, le conservatoire de la morale, de la mesure et de la raison. Extérieurs au monde grec, les Barbares lui sont inférieurs parce que leur mode de pensée et leur mode de vie sont frappés au coin de la démesure. Mais cette excentricité même attire les Grecs, comme en témoignent les images de l'Orient à la fois fascinantes et exotiques que l'Antiquité grecque a léguées à la mémoire européenne.

³ J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, *op. cit.*, p. 13 : « As regards its origins and typology, Christianity was an oriental religion ».

– encore plus fort que pour les cultes égyptiens, phrygiens ou phéniciens – ressenti par les Athéniens à l’égard de ces deux religions.

1. SOURCES

Plus que toute autre cité grecque antique, Athènes a laissé une documentation foisonnante, riche en témoignages archéologiques, littéraires et épigraphiques. Dans les sources athéniennes même les plus rationalistes, les dieux, les cultes et les rituels sont omniprésents : les exemples pourraient être multipliés presque jusqu’à l’infini, dans l’art comme dans la littérature, dans la vie publique, comme dans la vie privée, car la religion est au cœur de la vie de tous, citoyens, étrangers, femmes et enfants. Pourtant l’état lacunaire des sources et le hasard de leur conservation ou de leur perte, explique qu’il demeure de nombreuses zones d’ombre, qui peuvent parfois heureusement être éclairées grâce à une confrontation des différentes sources.

De nos jours, les traces du rayonnement religieux athénien antique sont toujours visibles, inscrites dans le sol de la ville : les vestiges conservés ne fournissent cependant qu’une image partielle de ce qu’était la vie religieuse d’un Athénien de l’Antiquité. En effet, seuls les grands sanctuaires de l’Acropole et de l’Agora, voués à des divinités grecques classiques, ont été préservés et ont profité d’une politique de mise en valeur et de restauration, grâce au prestige que leur conférait leur ancienneté¹. Mais la renommée du Parthénon, de l’Erechthéion ou de l’Héphaistéion occulte une partie de la réalité : alors que les campagnes de fouilles ont été nombreuses à Athènes depuis 1848, force est de constater la pauvreté des sources archéologiques concernant les sanctuaires des « cultes orientaux » en Attique. A Athènes même, il n’y a qu’à contempler les vestiges de l’Isiéion mis à jour au pied du versant sud de l’Acropole, pour comprendre les difficultés que soulève l’exploitation des données archéologiques athéniennes concernant ces cultes étrangers.

William Van Andringa a récemment mis en avant tout ce que l’archéologie pouvait apporter à l’histoire des religions grâce au développement de l’archéozoologie, de la carpologie, de la palynologie ou encore de la micromorphologie, différentes disciplines qui, associées aux connaissances de l’histoire des religions antiques, permettent de multiplier les

¹ B. HOLTZMAN, *L’Acropole d’Athènes: monuments, cultes et histoire du sanctuaire d’Athèna Polias*, Picard, Paris, 2003, p. 260-261, a montré d’autre part que le programme de restauration de l’Acropole visant à rendre au site son aspect antique, lancé en 1834 par Leo von Klenze, s’inscrit dans un contexte bien particulier. Ce « purisme », ce choix du « tout antique », est dicté par des considérations esthétiques, mais aussi et surtout politiques : il est une des conséquences de la guerre d’indépendance et du rejet de tout rappel de la domination turque

observations concernant l'ordonnement architectural et les implications liturgiques de la représentation de l'espace, l'équipement culturel, les vestiges sacrificiels et même les traces de fréquentation¹. Malheureusement, ces méthodes de recherches sont difficiles à appliquer à Athènes, car les données y sont tellement lacunaires que certains sanctuaires – parmi lesquels le Sarapiéion, évoqué par Pausanias, qui devait tout de même être d'une taille conséquente au vu du succès rencontré par le culte auprès des Athéniens – n'ont toujours pas été localisés avec certitude². Seule une confrontation du texte de Pausanias et des vestiges matériels livrés par les fouilles archéologiques – principalement des inscriptions – a permis de situer approximativement le Sarapiéion ou, tout au moins, d'émettre une hypothèse quant à sa localisation supposée. De même, les fouilles de l'Agora entre 1933 et 1969, qui ont mis au jour plus d'une trentaine de reliefs « isiaques », représentant des femmes (voire des hommes) portant le costume d'Isis, suggèrent l'existence d'un petit *Isiéion* sur l'Agora, sans qu'aucun vestige archéologique ne vienne cependant le confirmer de façon assurée.

La situation s'avère encore plus délicate au Pirée, où la ville moderne a entièrement recouvert les vestiges du port antique : quelques-uns des sanctuaires les plus importants pris en compte dans cette étude, tel le Métrôn de Cybèle, mais aussi dans une moindre mesure, les sanctuaires phéniciens et ceux d'Isis, de Zeus Labraundos ou de Sabazios, demeurent de ce fait inconnus, et leur localisation relève du domaine des suppositions, s'appuyant sur le lieu de découverte de quelques inscriptions éparses.

Seuls les sanctuaires de Sarapis, Isis et Agdistis à Rhamnonte, et celui des dieux égyptiens à Marathon sont assez bien connus quant à leur organisation, grâce à des fouilles archéologiques récentes, menées respectivement par Vassileios Petrakos et Iphigenia Dekoulakou³.

¹ W. VAN ANDRINGA, « Méthodes et enjeux de l'archéologie des sanctuaires : introduction » et « Archéologie du rituel : le cas des sanctuaires consacrés aux "cultes orientaux" », interventions à l'occasion de l'atelier « Archéologie des pratiques religieuses », Villa Vigoni, 21 janvier 2005.

² E. MUÑIZ-GRIJALVO, « The Cult of th Egyptian Gods in Roman Athens » , dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2009, p. 325, souligne ainsi les problèmes posés par ces lacunes archéologiques pour l'interprétation des données épigraphiques et iconographiques : « all of these objects lack any clear cultural context, because the archeological evidence for Egyptian shrines is even scantier ».

³ Les fouilles de Rhamnonte, menées par la Société Archéologique, ont commencé en 1975. En 1997, V. PETRAKOS, « La forteresse de Rhamnonte », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 141.2 (1997), p. 605-630, présente un premier bilan de ses découvertes ; les fouilles se poursuivent par la suite, puisque la campagne de 1999 a permis de mettre à jour – entre autres – deux dédicaces à Cybèle, et une à Isis. Pour le résultat des fouilles du sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon, cf. I. DEKOULAKOU, « New Evidence from the Excavation of the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon », *AAA* 32-34 (1999-2001), p. 113-126.

En dépit de l'absence de découvertes monumentales, les fouilles archéologiques ont permis de mettre à jour de très nombreux vestiges matériels, qui peuvent être rattachés à des « cultes orientaux » en raison de leur iconographie¹. Analysés individuellement, ces *artefacts* n'apportent certes qu'une information limitée mais, étudiés en série, ils fournissent des indications sur la popularité d'un culte précis, sur le sentiment religieux athénien et sur les représentations des dévots de l'époque.

Les données numismatiques fournissent également des informations sur la capacité d'intégration des nouveaux cultes et les relations qu'ils entretiennent avec les pouvoirs officiels. L'iconographie monétaire révèle en effet l'attitude officielle de la cité émettrice à l'égard d'un culte précis² : pour une divinité « orientale », le fait de figurer sur une monnaie athénienne est un indicateur clair de la place qu'elle a acquise sur la scène religieuse athénienne.

Les textes nous apportent également quantité d'information, tant localement sur la vie religieuse athénienne, que plus généralement sur les « cultes orientaux ». Leur exploitation pose cependant deux problèmes.

Premier problème : on ne possède des sources littéraires directes, écrites par des contemporains, que pour les V^e et IV^e siècles avant J.-C. Or, ce sont les sources les plus intéressantes et les plus fiables, car elles révèlent le regard que des Athéniens – ou des métèques installés dans la cité – portaient sur la religion civique et sur les nouveaux cultes introduits à Athènes³. Au-delà du IV^e siècle, il n'existe plus de témoignages directs sur Athènes : les textes des contemporains n'ont pas été conservés – ou alors sous forme de fragments difficilement exploitables – et on ne dispose que de sources de seconde main, de témoignages d'auteurs postérieurs à la période évoquée : Plutarque rapporte des événements survenus cinq siècles plus tôt, de même que Pausanias, qui, décrivant les monuments de l'Attique qu'il visite au II^e siècle de notre ère, explique leur origine.

¹ Plusieurs séries de lampes isiaques ont été découvertes en Attique (sur l'Agora et à Marathon surtout) ; de même, les reliefs votifs non inscrits découverts au Pirée, représentant des doubles *naiskoi*, peuvent être rattachés au culte de Cybèle.

² M. THOMPSON, *The New Style Coinage of Athens*, The American Numismatic Society, New York, 1961 ; Ch. FLAMENT, *Le monnayage en argent d'Athènes, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (c. 550 – c. 40 avant J.-C.)*, Louvain-la-Neuve, 2007.

³ Les auteurs les plus prolifiques en renseignements sur les nouvelles divinités d'origine orientale sont ainsi des auteurs de théâtre (Aristophane, Euripide, Ménandre ou encore Cratinus) des orateurs (Démosthène, Dinarque) ou des philosophes (Aristote, Platon, Théophraste), qui évoquent souvent ces cultes étrangers pour s'en moquer ou souligner leur aspect exotique.

Deuxième problème : les cultes orientaux ont suscité une littérature abondante, mais inégalement répartie dans le temps et ouvertement subjective, par conséquent difficilement exploitable. Riches en détails concrets comme en développements théoriques, ces sources littéraires doivent être utilisées avec prudence et réserve, car elles sont imprécises, tardives – remontant pour la plupart à l'époque impériale, souvent même à l'Antiquité tardive – et partiales. Ces textes peuvent être répartis en trois catégories, en fonction de la valeur et de l'objectivité des témoignages ; celles-ci varient en fonction de la partialité des auteurs d'une part, et de leur éloignement géographique par rapport au monde athénien d'autre part.

Les auteurs grecs tout d'abord – principalement Diodore, Strabon et Pausanias – qui écrivent entre le I^e siècle avant J.-C. et le II^e siècle de notre ère, présentent sans doute la vision des « cultes orientaux » la plus proche de la réalité de l'époque, dans le bassin oriental de la Méditerranée. Ce sont en effet des témoins directs de la façon dont ces cultes se sont intégrés et diffusés, sinon à Athènes, tout au moins dans le reste du monde grec sous le Haut Empire. Leurs témoignages demeurent cependant très postérieurs aux premiers temps de l'introduction des cultes orientaux à Athènes.

Plus déformée encore est la vision véhiculée par les auteurs latins écrivant à la même période, qui appartiennent à une aire culturelle différente du monde grec. Ovide, Juvénal, Tacite, Suétone et les autres poètes latins qui évoquent Isis, la Grande Mère ou la Déesse Syrienne, esquissent l'image que ces déesses orientales projetaient à Rome et dans l'Occident romain, une image qui n'était sans doute pas transposable telle quelle à Athènes.

Enfin, encore plus suspects sont les textes des polémistes chrétiens (Jérôme, Tertullien, Origène et surtout Eusèbe, Firmicus Maternus et Lactance), ouvertement partiaux et volontairement critiques, qui ont grandement contribué à l'élaboration de la catégorie des « religions orientales », élaborée en 1906 par Franz Cumont : le danger principal vient du fait que ces auteurs font un amalgame entre les différents cultes d'origine orientale en vogue à leur époque, soit par méconnaissance de ceux-ci, soit dans une volonté affichée de les discréditer.

Fort heureusement pour nos recherches, la pauvreté des données littéraires à partir du III^e siècle avant J.-C. est compensée par la multiplication des inscriptions : Christian Habicht et Eric Perrin-Saminadayar ont justement souligné que les inscriptions nous arrivent en grand

nombre précisément au moment où les textes littéraires se font plus rares¹. Pour les périodes hellénistique et romaine, les inscriptions constituent donc la source d'informations la plus abondante et la plus variée : dédicaces et vœux, inscriptions honorifiques, inventaires annuels des sanctuaires, règlements religieux... Elles nous renseignent sur l'origine ethnique et l'appartenance sociale des dévots, sur les pratiques et les comportements religieux, sur le statut juridique des cultes étrangers ainsi que sur les modalités de leur introduction à Athènes. Cette richesse des données épigraphiques ne doit cependant pas masquer les difficultés inhérentes à leur exploitation, tel que le problème de leur recensement, de leur mise à jour et de leur publication. Il ne faut pas négliger non plus le caractère arbitraire des échantillons retrouvés : aussi riche soit elle, la documentation épigraphique demeure capricieuse et toujours incomplète et l'interprétation des informations qu'elle fournit en est rendue d'autant plus délicate². Surtout, de nouvelles découvertes peuvent radicalement remettre en cause des conclusions considérées jusque-là comme acquises.

Tous ces témoignages concernant les cultes orientaux à Athènes doivent être examinés de façon conjointe, avec la même attention, afin de déterminer la caution religieuse et le degré de signification que l'on peut leur accorder : il est évident que les informations fournies par une pièce de monnaie ne sont pas de la même nature que les données fournies par les lampes, les sculptures ou même les inscriptions. Certaines trouvailles isolées – amulettes ou figurines par exemple – peuvent avoir été ramenées en Attique simplement comme souvenir de voyage, en dehors de toute préoccupation religieuse réelle : il faut donc prendre garde aux dangers de surinterprétation, notamment dans le cadre de l'exploitation des données iconographiques.

2. LES « CULTES ORIENTAUX » A ATHENES : ESQUISSE D'UN ETAT DE LA QUESTION ET BILAN HISTORIOGRAPHIQUE

Le concept de « religions orientales » a constitué une des grandes « inventions » du début du XX^e siècle en matière d'histoire des religions³. Dès le XIX^e siècle, avec la découverte matérielle du Proche Orient sémitique, un riche courant historiographique s'était

¹ Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, *op. cit.*, p. 9 ; E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88) : un tout petit monde*, De Boccard, Paris, p. 16.

² E. PERRIN-SAMINADAYAR, *op. cit.*, p. 17.

³ J.M. PAILLER, « Les Religions orientales, Troisième époque », *Pallas* 35 (1989), p. 95-113. Le concept apparaît pour la première fois à l'époque des Lumières, lorsque se développe une conception de la particularité européenne, dans un système universel conçu comme un tout géographiquement fini et historiquement connu.

développé pour valoriser l'apport extérieur au monde gréco-romain, dans différents domaines, notamment religieux¹. Non seulement on disposait enfin d'une série de témoignages directs, épigraphiques, littéraires et iconographiques, relatifs à la diffusion des cultes « orientaux » (anatoliens, syriens, égyptiens, phéniciens...) dans les mondes grec et romain, mais le triomphe du christianisme à la fin du Bas Empire posait aux historiens la question de savoir comment s'était opérée la transition entre le polythéisme traditionnel et la nouvelle religion, elle aussi venue d'Orient². Cette problématique, déjà très présente dans l'œuvre d'Ernest Renan³, trouve son expression la plus achevée dans l'œuvre de Franz Cumont.

2.1. Les « religions orientales », naissance d'un concept : le rôle de Franz Cumont

En 1906, celui-ci fait paraître *Les Religions Orientales dans le paganisme romain*, une œuvre dans laquelle il propose une vision des religions orientales qui alimente pendant près d'un siècle un riche courant historiographique : les religions orientales auraient été beaucoup plus avancées théologiquement, plus riches en idées, en rituels et en sentiments, plus prégnantes que la religion civique traditionnelle gréco-latine, et leur succès aurait d'abord sapé, puis provoqué la destruction radicale du paganisme traditionnel ; la vitalité religieuse exubérante de l'Orient aurait ainsi « submergé » le monde spirituel gréco-romain, passif et peu développé, en préparant la voie au christianisme⁴. La perspective heuristique et

¹ La première moitié du XIX^e siècle est marquée par de grandes découvertes, tel que le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens par Champollion en 1822 et de l'écriture cunéiforme mésopotamienne par Grotefend en 1817. En France, la mission archéologique d'Ernest Renan en Phénicie (1860-61) contribue aussi à donner à l'Orient et à l'orientalisme un début de consistance épistémologique. A cette époque, l'intérêt croissant pour l'Orient se manifeste par la création de chaires pour les 'orientalistes' en France comme en Allemagne. Cf. C. BONNET, « Les « religions orientales » au laboratoire de l'Hellénisme », *ARG* 8 (2006), p. 197-198 ; W. BURKERT, « 'Orient' since Franz Cumont : Enrichment and Death of a Concept », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, op. cit., p. 107.

² C. BONNET, « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », dans C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (éds.), *Religions Orientales – Culti misterici. Nouvelles perspectives*, Stuttgart, 2006, p. 7-10.

³ E. RENAN, *Histoire des origines du christianisme*, Laffont, Paris, 1995 (nouvelle édition établie et présentée par L. RETAT). Ernest Renan ne fait pas explicitement référence au concept de « religions orientales », mais pour lui, comme pour Max Müller, la classification des religions antiques repose avant tout sur la distinction entre Sémites et Indo-Européens : « L'unité de la race indo-européenne, en son opposition avec la race sémitique, reconnue dans les religions comme dans les langues, servira désormais de base à l'histoire des religions de l'Antiquité » (E. RENAN, *Etudes d'histoire religieuse*, Michel Lévy frères, Paris, 1858 (3^e éd.), préface, p. V). cf. G.G. STROUMSA, « *Ex oriente numen*. From orientalism to oriental religions », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, op. cit., p. 91-92.

⁴ F. CUMONT, *Les Religions Orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1911, 1963, p. XII, 8 et 194 : « L'esprit religieux et mystique de l'Orient s'était peu à peu imposé à la société entière, et il avait préparé tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Eglise universelle ».

herméneutique que Cumont adopte pour rendre compte de la diffusion et du succès des « religions orientales » dans l'Empire Romain est donc celle d'un progrès¹ : il s'agit pour lui de comprendre la fin du « paganisme » et le « triomphe du christianisme », les « religions orientales » servant d'anneau de transmission entre les deux systèmes.

Dans le deuxième chapitre de son œuvre, Cumont définit trait après trait un véritable type de *la religion orientale*². Les cultes qu'il retient comme « orientaux » sont originaires d'Anatolie (ceux de la Mère des Dieux Cybèle, d'Attis, de Mâ et de Mèn), de l'Iran (cultes de Mithra et d'Anâhita), d'Égypte (cultes d'Isis, de Sarapis, mais aussi Osiris et les autres dieux égyptiens), de Syrie enfin (cultes d'Atargatis et d'Astarté, d'Adonis, des Ba'als...) : Cumont s'emploie à souligner les points communs qui unissent tous ces cultes et le poussent à les regrouper sous une même catégorie, celle des « religions orientales ».

Tout d'abord, selon Cumont, la religion orientale fait appel à des conversions individuelles³ : l'engagement personnel du fidèle dans chaque décision tranche avec l'ordre ancien de la société où chacun pratiquait la religion de ses ancêtres. Ce changement de comportement s'expliquerait par l'évolution des mentalités qui se manifesterait à l'époque hellénistique : face au déclin de la cité comme cadre politique, social et idéologique, la communauté civique se désagrègerait, laissant la place à une multitude d'individus aux choix religieux différents⁴. Les Grecs auraient alors cessé de se considérer comme les membres d'une communauté unie autour de ses lois et de ses cultes, pour se percevoir désormais comme des individus libres de leurs choix, libres donc de se tourner vers les divinités les plus aptes à répondre à une quête personnelle de salut : alors que le culte des dieux de la cité était un devoir civique, celui des dieux étrangers est au contraire l'expression d'un engagement personnel⁵.

Ensuite, les dieux orientaux, tels que les définit Cumont, sont des dieux exigeants, mais qui garantissent à leurs dévots, en contrepartie de leur fidélité, le salut et l'immortalité : ces cultes ne sont donc plus seulement, comme la religion grecque traditionnelle, un ensemble de rites propitiatoires et expiatoires qui doivent être pratiqués par

¹ Corinne BONNET, « Entre Ciel et Terre, en relisant Franz Cumont », C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, op. cit., p. 20.

² J. M. PAILLER, *loc. cit.*, p. 96.

³ F. CUMONT, *op. cit.*, p. 23.

⁴ Ce point de vue rejoint une certaine vision du monde hellénistique, considéré comme une période de décadence et de transition entre l'époque classique et l'époque impériale. Cf. W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911 ; A. J. FESTUGIERE, *Histoire générale des religions*, Paris, 1944 : « La décadence de l'idée de cité entraîne une décadence de la religion civique » (p. 122).

⁵ F. CUMONT, *op. cit.*, p. XIII.

les citoyens pour le bien de la communauté ; ils prétendent « maintenant offrir à tous les hommes une explication de l'univers, d'où découle une règle de conduite qui place dans l'au-delà le but de l'existence »¹. La religion orientale satisfait ainsi à la fois l'intelligence, les sens et la conscience, à l'inverse du froid et prosaïque ritualisme traditionnel gréco-romain. Elle répond au besoin, à la quête d'une spiritualité plus axée sur les sens, marquée par l'appréhension de la mort et par l'angoisse de la survie de l'âme dans l'au-delà.

En troisième lieu, du fait de la spiritualité croissante de ces religions, le prêtre n'est plus seulement le gardien des traditions sacrées : il devient un véritable « directeur de conscience » capable d'effacer les souillures de l'âme et d'en assurer une immortalité bienheureuse après la mort. Dans les cultes orientaux, les rituels sont donc assurés par des prêtres qui constituent de véritables castes sacerdotales².

Enfin, dernier point mis en exergue par Cumont, les religions orientales favorisent la création de communautés d'initiés fermées, vénérant un dieu universel et omnipotent lors de cérémonies secrètes au cours desquelles les mystes ont la révélation de vérités supérieures qui les projettent dans une sphère morale et intellectuelle supérieure : la notion de « mystères orientaux » sert ainsi à Cumont de critère distinctif et de dénominateur commun à ces religions venues d'ailleurs³.

Dès sa parution, l'ouvrage rencontre un succès immédiat et passe à la postérité : l'impact de ce livre est tel que le sujet semble clos pour de longues années. Cependant, dès 1911, les conclusions essentielles du livre de Franz Cumont, exposées précédemment, sont remises en question par l'étude de Jules Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*⁴ : cet ouvrage, qui ne se veut pas une étude qualitative de deux systèmes religieux, mais plutôt une approche quantitative et statistique, basée sur des sources épigraphiques, minimise l'importance prise par les religions orientales dans l'Empire. Statistiquement, les populations d'Occident seraient restées beaucoup plus fidèles à leurs divinités traditionnelles et aux nouveaux cultes impériaux et civiques que ne le croyait Cumont : celui-ci aurait mal « pesé » les sources, sous-estimant l'apport des inscriptions et faisant trop de cas des documents figurés et des vestiges archéologiques⁵. Cette contestation majeure resta cependant longtemps occultée, tant était vif l'engouement pour les religions orientales telles que le savant belge en avait brossé le portrait. Cumont continue d'exercer ce quasi-magistère même après sa mort en

¹ F. CUMONT, *op. cit.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 41. cf. Corinne BONNET, « Entre Ciel et Terre, en relisant Franz Cumont », *loc. cit.*, p. 20.

⁴ J. TOUTAIN, *Les Cultes païens dans l'Empire romain. Les provinces latines, t. II : les cultes orientaux*, E. Leroux, Paris, 1911.

⁵ J. M. PAILLER, *loc. cit.*, p. 99.

1950, puisque dans les années 1960-1970 encore, des historiens tels Arthur Nock ou André-Jean Festugière ne remettent aucunement en cause (ou si peu) son œuvre, devenue une sorte de vulgate.

Après la disparition de Cumont, l'expression « religions orientales » est même consacrée par Martin Vermaseren, qui crée les *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales*, collection qui va contribuer, par l'étendue de ses travaux, à une meilleure connaissance de ces religions orientales, grâce à un changement de méthodologie. Si la fin des années 1950 met un terme à l'âge des synthèses, elle marque parallèlement le début de minutieuses recensions documentaires internationales¹. Au terme du patient défrichement réalisé par les *EPRO*, les vues d'ensemble proposées par Franz Cumont sont appelées à être corrigées. Un point surtout apparaît avec force : l'extrême diversité du phénomène et des cultes, qui conduit à s'interroger sur la validité du concept des « religions orientales ».

2.2. Les grands axes du débat actuel

L'ouvrage de Franz Cumont a eu le grand mérite de fonder une problématique – celle de l'acculturation – et d'attirer l'attention des historiens des religions sur l'impact des cultes orientaux à Rome et dans l'Occident latin. Considéré durant des décennies comme le point de référence en la matière, ce livre, qui a aujourd'hui plus de 100 ans, a récemment suscité de nouveaux débats. Dès 1989, Robert Turcan soulignait les limites de la notion de « religions orientales », tout en demeurant tributaire des idées de Cumont, dans le titre, le découpage géographique et la problématique de son ouvrage². Plus récemment, la thématique a été profondément renouvelée par les travaux d'un groupe de chercheurs, notamment lors des trois ateliers de Fréjus (22/ 09/ 2005) et de la Villa Vigoni (janvier 2005 et mai 2006), portant sur « Les Religions orientales dans le monde gréco-romain », qui se sont conclus par le colloque de Rome des 16-18 Novembre 2006³.

Ces chercheurs se sont interrogés sur la validité (ou non) de la catégorie des « religions orientales », par opposition aux religions « non orientales ». En Janvier 2005, les premiers débats les ont conduit à déconstruire le concept et la catégorie des « religions orientales », après avoir démontré que celles-ci ne forment pas un groupe bien défini, ayant

¹ J. M. PAILLER, *loc. cit.*, p. 99.

² R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 2004 (1^e éd. 1989), p. 9-13.

³ Les résultats de ces travaux, promus par la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), la Fondazione Villa Vigoni et la Deutsche Forschungsgemeinschaft, ont été publiés dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2009.

développé – par leur origine, leur langage et leurs pratiques – des caractéristiques à la fois communes et distinctes de celles des cultes gréco-romains¹. Le concept manque en effet de pertinence car trop « généraliste », il ne permet pas de saisir la multiplicité des contextes, ni la diversité des phénomènes d'interactions qui se tissent entre des groupes de cultures différentes². En cernant le contexte épistémologique et culturel au sein duquel la notion de « religions orientales » a été forgée, il a été possible de montrer comment le paradigme des religions orientales était aujourd'hui difficilement opératoire : il ne correspond plus à notre manière de questionner les sources, d'approcher le fonctionnement des polythéismes et de saisir les cultures du monde hellénistique³. De fait, cette notion a été forgée dans un contexte étymologique et culturel bien particulier, excessivement tributaire d'une lecture évolutionniste de l'histoire des religions – qui fait du christianisme l'aboutissement du polythéisme – et d'une vision colonialiste de l'Orient⁴. La catégorie des « religions orientales » repose en effet sur l'opposition, implicite ou explicite, entre Orient et Occident, absente de la pensée grecque, qui utilise plus volontiers le concept des *theoi patrôoi*, de « dieux ancestraux » propres à chaque communauté. Il faut aussi souligner l'influence des auteurs chrétiens antiques dans la constitution de la catégorie cumontienne des « religions orientales » : en effet, dans leur lutte contre le paganisme, les polémistes chrétiens ont diffusé une image de leurs adversaires qui tendait à homogénéiser les différents cultes, image reprise au XX^e siècle par Cumont et ses successeurs, mais qui doit aujourd'hui être abandonnée.

Remise en question, déconstruite, cette notion est aujourd'hui invalidée par les études de cas et par les travaux récents. Deux objections majeures peuvent être formulées : la première repose sur le fait que la notion de « religions orientales » implique l'idée d'un phénomène unitaire et cohérent, qui est loin de correspondre à la réalité du terrain, puisqu'au contraire, les travaux menés depuis Cumont, et notamment par les *EPRO*, ont souligné l'extrême diversité des cultes orientaux. Ainsi la désignation globale comme « religions orientales » d'un phénomène aussi complexe et diversifié risque d'aboutir à des simplifications abusives, voire de mélanger des cultes aux pratiques et aux croyances pourtant bien différentes. Toutes les recherches menées depuis Cumont ne conduisent pas vers un concept unifié d' « Orient », mais soulignent au contraire des différences notables entre les

¹ Ch. AUFFARTH, « *Religio migrans* : die « orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », *loc. cit.*, p. 333-356.

² F. DUNAND, « Culte d'Isis ou religion isiaque », dans L. BRICAULT et M. JU. VERSLUYS (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Brill, Leyde – Boston, 2010, p. 39-40.

³ C. BONNET, « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », *loc. cit.*, p. 7.

⁴ W. BURKERT, « 'Orient' since Franz Cumont : Enrichment and Death of a Concept », *loc. cit.*, p. 105.

cultes dits « orientaux », contrairement aux idées des auteurs chrétiens tardifs sur lesquels s'était fondé Cumont.

La seconde objection est liée à la dimension spatio-temporelle du phénomène : les dieux orientaux ne sont pas tous arrivés en même temps, portés par une grande vague datable et déterminable historiquement. Comme le souligne Robert Turcan, les temps, les conditions et les modalités de leurs migrations nous échappent dans une grande mesure¹. De fait, une des critiques majeures que l'on peut formuler à l'égard de l'œuvre de Cumont, mise en avant, entre autres, par Walter Burkert, est qu'il délaisse le monde grec hellénistique, en confrontant face à face Rome et l'Orient au temps de l'Empire²: cette opposition binaire néglige l'étape grecque, qui a pourtant servi souvent de transition, de « filtre », les dieux arrivant à Rome après avoir subi une hellénisation préalable³.

D'autre part, les caractéristiques communes aux « religions orientales », mises en évidence par Franz Cumont pour les distinguer des cultes gréco-romains traditionnels, n'apparaissent plus valables aujourd'hui. En premier lieu, l'importance de la démarche individuelle dans ces « religions orientales », nettement soulignée par Cumont, a été réévaluée par l'historiographie depuis une quinzaine d'année. En 1998, Jon D. Mikalson a ainsi souligné que, si l'individualisme apparaît bien comme le trait distinctif de l'époque hellénistique – y compris à Athènes⁴ –, la vision communément admise selon laquelle les individus trouveraient les cultes et les divinités civiques insatisfaisantes et les abandonneraient pour se tourner vers des divinités étrangères – qui leur offriraient une relation plus directe et plus personnelle –, doit en revanche être remise en cause. En effet, il montre que cet individualisme émergent peut aisément s'exprimer à travers les voies de la religion traditionnelle⁵. La promotion de l'individu se manifeste alors par une volonté de reconnaissance publique : de nombreux Athéniens en charge des cultes civiques traditionnels cherchent ainsi à être honorés pour les bienfaits qu'ils ont rendus à la communauté ou pour leur zèle dans le service des dieux. Les gestes religieux accomplis n'ont pas changé et sont

¹ R. TURCAN, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, *op. cit.*, p. 9.

² Walter BURKERT, « 'Orient' since Franz Cumont : Enrichment and Death of a Concept », *loc. cit.*, p. 113, souligne ainsi que certains intellectuels grecs originaires d'Asie Mineure, tels Arrien de Nicomédie ou Porphyre de Tyr, ne peuvent pourtant pas être considérés comme des « Orientaux ».

³ C. BONNET, « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », *loc. cit.*, p. 7.

⁴ A propos de la montée de l'individualisme à l'époque hellénistique, voir P. GREEN, *Alexander to Actium : the Hellenistic Age*, Thames and Hudson, Londres, 1990, p. 337, 567, 587-591, 602 et 609 ; dans la sculpture athénienne : A. STEWART, *Attika : studies in Athenian Sculpture of the Hellenistic age*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, Londres, 1979, p. 115-126 ; et chez les philosophes des grandes écoles athéniennes : A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy : stoics, epicureans, sceptics*, Duckworth, Londres, 1974, p. 2-4 et 163.

⁵ J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 309-310.

souvent destinés aux mêmes divinités, mais on prête désormais plus d'attention à ceux qui accomplissaient les rites au nom de la communauté. C'est en ce sens que s'exprime l'individualisme à Athènes et non par la recherche d'une nouvelle forme de rapport plus personnel avec le divin.

Poursuivant son raisonnement, Cumont faisait le lien entre l'éclatement de la structure politico-sociale de la cité et la recherche croissante de relations individuelles avec la divinité. La cité étant, par excellence, le cadre de la vie religieuse, la collectivité politique apparaissait également comme un groupe religieux : à l'origine, la religion grecque concernait donc avant tout le citoyen et peu l'individu¹. Pourtant, dès le V^e siècle voire le VI^e siècle avant J.-C. – avant même l'introduction des cultes étrangers d'origine orientale –, certaines expériences religieuses particulières, telles l'extase, la transe, et surtout l'initiation aux mystères, instaurent une relation personnelle avec le divin. A Athènes en particulier, le prestige des mystères d'Eleusis montre comment la cité favorisait les expériences religieuses personnelles, tant que celles-ci ne nuisaient pas au reste de la communauté. Cette piété individuelle ne s'épuise d'ailleurs pas dans le mysticisme : il est une attente toute personnelle des bienfaits divins qui s'exprime à travers les dédicaces et actes de dévotion privés, dans le cadre politico-religieux de la cité. L'une des principales caractéristiques qui faisait, selon Cumont, la particularité des religions orientales doit donc aujourd'hui être abandonnée : dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut plus soutenir la vision duale qui oppose strictement les cultes orientaux – basés sur des choix individuels et des relations personnelles avec la divinité – à une religion grecque classique, qui serait exclusivement communautaire et publique, ne laissant aucune place à l'individu et n'autorisant aucun rapport direct avec le dieu.

En troisième lieu, Cumont affirmait que la diffusion des « religions orientales » dans le monde gréco-romain conduisait à la constitution de véritables castes sacerdotales : or, à Athènes, les dieux étrangers venus d'Orient adoptent rapidement les formes cultuelles traditionnelles grecques². Par conséquent, durant l'époque hellénistique, les prêtres sont choisis annuellement et non en raison de leur vocation à servir telle ou telle divinité, et ne forment pas de castes sacerdotales, comme ils pouvaient le faire en Egypte ou en Orient : la situation est quelque peu différente à l'époque romaine, quand les prêtrises tendent à devenir viagères et à se concentrer dans les mains d'un nombre beaucoup plus limité de familles³.

¹ V. PIRENNE-DELFORGE, « Religion grecque », dans Y. LEHMANN (dir.), *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1999, p. 108, souligne qu'il faut cependant introduire une distinction entre « religion personnelle » et « religion individuelle ».

² Cf. *infra* chapitre 3 p. 152-153.

³ E. MUÑIZ GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 7.

Enfin, les « religions orientales » décrites par Cumont prétendaient avant tout assurer à chaque individu son salut particulier dans ce monde et surtout dans l'autre, où elles promettaient une béatitude éternelle. Cumont est très clair sur ce point : « Toutes les dévotions venues de l'Orient ont pris la forme de mystères »¹. Cette équation entre « religions orientales » et « religions à mystères », traditionnelle dans l'historiographie jusqu'au milieu du XX^e siècle au moins, doit certainement être affinée, plutôt que radicalement rejetée. Les recherches pionnières de Walter Burkert ont en effet démontré que les cultes à mystères, loin d'être une spécialité orientale, appartiennent aux plus anciennes traditions religieuses grecques². Les mystères ne constituent pas une forme religieuse importée d'Orient – même si l'on observe des convergences lexicales et rituelles –, mais plutôt une forme grecque, puisque certains cultes orientaux comportant des mystères dans le monde gréco-romain, n'en possédaient pas dans leur patrie d'origine³. En outre, comme Nicole Belayche l'a bien montré, la caractéristique mystérieuse n'est pas un marqueur spécifique des religions orientales dans les sources romaines : ce sont leur frivolité morale (*levitas*) et leur exubérance comportementale en tant que contremodèle de la *fides* et de la *gravitas* romaines qui sont soulignées⁴. La qualification de « mystères » appliquée, par extension du modèle éléusien, aux cultes venus d'ailleurs – comme Mithra, Cybèle, Attis... –, doit sans doute être comprise comme une tentative d'appréhender l'inconnu par le connu, une approximation permettant de qualifier des protocoles rituels ressentis comme différents, et impliquant un investissement émotionnel et personnel fort⁵.

La lecture des « religions orientales » proposée par Cumont est donc aujourd'hui très controversée et le concept a perdu de son efficacité heuristique, même s'il continue d'être utilisé comme une étiquette commode quoiqu'imprécise. Les Anglo-Saxons ont d'ailleurs abandonné ce concept depuis plus d'un quart de siècle, après la parution des œuvres de

¹ F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, op. cit., p. 248.

² W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, Londres, 1987. Cf. aussi J. GODWIN, *Mystery Religion in the Ancient World*, éd. Thames & Hudson, Londres, 1981.

³ Le cas des mystères isiaques est l'objet de débats : W. BURKERT, *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, op. cit., p. 10, 45-46 et L. KAKOSY, « Mysteries in the Isiac Religion », *AAntHung* 39 (1999), p. 159-163, soutiennent ainsi l'existence de mystères d'Isis dans l'Égypte pharaonique. Au contraire, F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, op. cit., p. 244 ; Id., « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans F. DUNAND et alii., *Mystères et syncrétismes*, Paul Geuthner, Paris, 1975, p. 11-62, estime que les mystères égyptiens n'apparaissent qu'avec l'époque romaine, puisque le culte d'Isis, dans l'Égypte lagide, ne comportait pas d'initiation, et qu'on ne trouve aucun initié durant la période hellénistique, ni en Égypte, ni en Grèce. Cf. Chapitre 6, p. 320-321.

⁴ C. BONNET, « Les « religions orientales » au laboratoire de l'Hellénisme », *ARG* 8 (2006), p. 202.

⁵ L. RENAUT, « Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, *De Praescr.* 40, 4 », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUMAGEL (éd.), *Religion in contatto nel Mediterraneo antico : modalità di diffusione e processi di interferenza*, op. cit., p. 171-180.

Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (1981) et de Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (1986)¹. Le paradigme des religions orientales ne correspond plus à la manière de questionner les sources et les plus importantes avancées dans la compréhension du passé depuis un quart de siècle ont été le fait de travaux portant sur des cultes particuliers et non sur le problème dans son ensemble. Il faut donc déconstruire le concept « religions orientales », ne plus le considérer comme appartenant à un même ensemble, mais au contraire rendre à chaque culte sa spécificité².

Ce point de vue, aujourd'hui majoritaire, ne fait cependant pas l'unanimité : Jaime Alvar soutient ainsi qu'il est préférable de déterminer une conceptualisation suffisante pour établir un dénominateur commun à des pratiques religieuses différentes³. Il est favorable, non à l'étude différenciée de cultes particuliers, mais plutôt à un regroupement de cultes présentant des similarités – notamment ceux d'Isis et Sarapis, Mithra, Cybèle et Attis⁴. Pour lui, les principaux dénominateurs communs seraient l'existence d'une initiation et l'importance du salut individuel. On constate ainsi que le débat n'est pas clos et que la catégorie des « religions orientales », ou plutôt des « cultes orientaux », continue de soulever des questions.

2.3. Les angles d'approches actuels

Depuis Franz Cumont et jusqu'à E. Witt (1969), l'historiographie s'est davantage intéressée à la nature du sentiment religieux, à ses manifestations extérieures, qu'aux conditions de l'apparition de ces cultes orientaux et aux facteurs pouvant expliquer leur diffusion. Rares sont, dans un premier temps, les œuvres qui s'intéressent aux fidèles, et non aux dieux eux-mêmes. Les premières interrogations dans ce domaine furent le fait de Dwight N. Robinson⁵, et surtout de Carl Schneider⁶. Dans leurs thèses respectives, Marie-Françoise

¹ Il est à ce propos remarquable que, dans la synthèse de J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, l'auteur n'emploie pas une seule fois le terme « oriental » pour désigner les nouveaux cultes introduits dans la cité, recourant à d'autres expressions pour les nommer tels « foreign » ou « alien ».

² Intervention de R. GORDON, « Beyond « Oriental religions » : a sociological view », au colloque international : « *Les Religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après CUMONT (1906-2006). Bilan historique et historiographique* », Rome (16-18 Nov. 2006), Academia Belgica, Institut Suisse de Rome, Academia dei Lincei, non publiée à ce jour.

³ J. ALVAR, « Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos místéricos : el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, *op. cit.*, p. 122-123.

⁴ J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, *op. cit.*, p. 10

⁵ D. N. ROBINSON, « A Study of the social position of the devotees of the Oriental Cults in the Western World », in *TAPA*, 44, 1913, p. 151-161

⁶ C. SCHNEIDER, *Griechische Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, 1939, t. 36.

Baslez et Michel Malaise reprennent cette approche de sociologie religieuse et soulignent l'intérêt de l'étude du comportement des fidèles pour juger de l'importance prise par une religion¹. Plus récemment, Fabio Mora a également mené une étude prosopographique sur les dévots des cultes isiaques². C'est là une des grandes pistes ouvertes dans la recherche des religions orientales. Ce travail mené sur les acteurs des cultes « orientaux » doit nous permettre de répondre à un certain nombre de questions : les fidèles des cultes dits orientaux et des cultes « traditionnels » se distinguent-ils les uns des autres ? Quel est leur milieu d'origine (d'un point de vue ethnique, social, professionnel) ? Quel est le milieu d'accueil de ces divinités venues d'Orient ? L'étude des acteurs conduit aussi les historiens à s'intéresser au rôle des milieux sacerdotaux comme « régulateurs » de la vie religieuse, qu'ils soient conservateurs, ou qu'ils soient soucieux d'ouverture, de patronage, de publicité³. Au sein de ce nouvel axe de recherche historiographique, le sentiment religieux est ainsi relégué au second plan, au profit des pratiques rituelles et des manifestations extérieures du culte, dans la lignée des idées de John Scheid concernant la religion romaine⁴.

Depuis quelques années, de nouveaux champs de travail ont également été ouverts. Un des nouveaux objectifs de la recherche consiste à mesurer l'importance des religions orientales par rapport aux autres formes religieuses répandues dans l'Empire. Dans ce domaine, la contestation la plus vive des thèses de Cumont est celle exprimée dans la synthèse de Ramsay MacMullen, traduite en français en 1987 : l'auteur y mesure exactement, par des statistiques, l'importance des cultes orientaux et la résistance que leur opposent les cultes gréco-romains. Le résultat est sans appel : entre le I^{er} et le III^e siècle, Jupiter surclasse partout, et de façon très large, tous les autres dieux, suivi par Mercure ; puis se succèdent, dans l'ordre, Hercule, Fortuna, Liber, Mars, Diane, Mithra, Vénus, Esculape, Apollon, Isis et Sarapis, Cybèle et enfin Jupiter Dolichenus⁵. Les divinités orientales sont groupées aux dernières places des quinze grands dieux vénérés dans l'Empire. Même si ce classement souffre de

¹ M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Brill, Leyde, 1972 ; M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*

² F. MORA, *Prosopografia isiaca.*, 2 vols., Brill, Leyde, 1990.

³ C. BONNET, « Repenser les religions orientales », *loc. cit.*, p. 8.

⁴ J. SCHEID joue un rôle de première importance, dans le renouvellement de l'histoire religieuse du monde romain : revenant aux théories exposées par G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Beck, Munich, 1912, il considère qu'on ne peut connaître la vie spirituelle intime d'hommes vivants il y a 2000 ans, d'autant moins qu'ils ne nous ont laissé que peu d'informations sur le sujet. De ce fait, on doit, selon lui, aborder l'étude des religions antiques à travers leurs expressions extérieures (sanctuaires, clergé, fidèles...). Cf. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome, La Découverte*, Paris, 1985 ; Idem., *La Religion des Romains*, A. Colin, Paris, 1998 ; Idem., *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris, 2005.

⁵ J. M. PAILLER, *loc. cit.*, 105.

l'absence des données de Rome et d'Ostie, qui auraient peut-être modifié les résultats, il ressort de cette étude une conclusion difficilement contestable : les religions orientales n'ont jamais représenté dans l'Empire Romain que des éléments très minoritaires de l'ensemble « flou » du « paganisme »¹. A la problématique de la submersion du polythéisme traditionnel par les religions orientales, il faut résolument substituer une étude sur l'immersion de ces dernières au sein du premier².

Plus récemment encore, les travaux sur la question de l'*interpretatio* ont montré qu'il fallait rompre avec cette vision duale opposant « religions orientales » et « religions non-orientales », en évitant le piège des sources patristiques, qui tracent une ligne de démarcation théologique entre deux réalités culturelles sans doute bien plus mouvantes dans la réalité³. Il faut réétudier les cultes orientaux non pas en les opposant systématiquement à la religion officielle, mais en insistant sur les multiples points de contacts qui existaient avec les cultes locaux. Il s'agit de privilégier les modalités d'intégration des cultes étrangers dans les communautés et d'évaluer les conséquences de l'introduction d'autres conceptions rituelles et cosmologiques, sur les systèmes religieux existants. Cela implique un changement d'horizon conceptuel : on n'aborde plus la question du point de vue des « religions orientales » et de leur « diffusion », mais dans le cadre de l'agrégation ou de l'intégration des cultes étrangers aux différents cultes communautaires célébrés par la cité, les associations et dans la sphère familiale⁴.

Cette problématique qui souligne les dynamiques de dialogue entre cultes exotiques et cultes traditionnels, est au cœur des recherches actuelles. Elena Muñoz Grijalvo a ainsi montré qu'à l'époque impériale, à Athènes, les cultes égyptiens ont été impliqués dans une dialectique constante avec les traditions locales : au cours de cette période, ni leur succès, ni leur développement particulier ne peuvent être compris sans prendre en compte le contexte civique athénien⁵.

¹ R. McMULLEN, *Le Paganisme dans l'Empire romain*, PUF, 1987.

² J. M. PAILLER, *loc. cit.*, p. 105.

³ C. BONNET, « Repenser les religions orientales », *loc. cit.*, p. 8.

⁴ W. VAN ANDRINGA et F. VAN HAEPEREN, « Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, *op. cit.*, p. 24.

⁵ E. MUNIZ GRIJALVO, « The Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 328-329.

3. QUESTIONS DE METHODE ET PRESENTATION DE L'ETUDE

C'est dans cette optique que s'inscrit l'objet de cette recherche, au cœur d'un champ historiographique en plein questionnement. Dans un contexte de remise en cause générale du concept de « religions orientales », un travail sur les « cultes orientaux » à Athènes pourrait paraître aller à l'encontre du nouveau courant historique et des nouveaux axes de la recherche. L'intérêt d'un tel travail monographique est pourtant réel, fondé sur l'abondance et la variété d'une documentation sous exploitée et sur l'étude des interactions religieuses dans un milieu local clairement identifié.

Ce travail ne vise pas à révolutionner l'histoire générale des rites pratiqués dans le cadre des différents cultes orientaux – qui ont par ailleurs fait l'objet d'études particulièrement poussées, en des milieux où la documentation était plus fournie. Il cherche en revanche à souligner les conditions d'acculturation propres à Athènes, les transformations qu'y subissent les cultes orientaux après leur introduction et leur rôle dans l'évolution de la vie religieuse de la cité.

La démarche s'articule en trois temps, correspondant à une progression méthodologique dans la recherche, depuis le recensement des sources jusqu'à leur analyse détaillée.

La première étape consiste à présenter le corpus des sources en mettant en avant les différents éléments permettant d'identifier un culte comme oriental (chapitres 1 et 2). Par son altérité, l'Orient constitue en effet une réalité dans l'imaginaire grec. Ainsi les cultes orientaux introduits à Athènes se reconnaissent à un certain nombre d'éléments distinctifs, considérés comme extérieurs à la religion grecque traditionnelle : l'origine orientale de la divinité apparaît, d'une part, dans le nom qu'elle porte – de façon évidente lorsqu'il s'agit de son théonyme oriental, de façon moins nette quand elle porte un théonyme grec ; d'autre part, elle est également visible dans l'iconographie ou le vocabulaire, certains symboles et insignes cultuels étant spécifiquement attachés à tel ou tel culte oriental, tel le sistre au culte isiaque, le *tympanon* au culte métrouaque, la croix au christianisme...

Une fois cette étape franchie, il s'agit, dans un deuxième temps, de présenter l'implantation des différents cultes orientaux à Athènes dans leur contexte historique. On s'est efforcés de mettre en évidence les circonstances et les agents de l'introduction de ces nouveaux cultes, pour mesurer le caractère privé ou public de la démarche initiale (Chapitre

3). Resituer les inscriptions dans une approche diachronique permettait également de mesurer le succès et la pérennité de certains cultes – attestés régulièrement au fil des siècles, tout au long de la période –, ou au contraire, la disparition précoce de certains autres. L'analyse dans la durée se double nécessairement d'une dimension spatiale, puisque qu'il a fallu localiser les différents sanctuaires voués à des divinités orientales, pour mesurer l'intégration ou la marginalisation de ces cultes. Cette approche globale explique l'importance – quantitativement – plus grande du troisième chapitre par rapport aux autres, car cette mise au point chronologico-spatiale constitue un préalable indispensable à une analyse détaillée : les différences mises en évidence entre les cultes orientaux dans cette partie permettent d'esquisser des dynamiques locales, qu'il faudra s'efforcer d'expliquer dans les chapitres suivants.

Une analyse sociologique et prosopographique permet ensuite de mesurer l'implication des Athéniens dans les nouveaux cultes, à titre individuel (Chapitre 4). Cette approche pose la question du choix religieux personnel et des raisons qui poussent les citoyens athéniens à s'impliquer dans tel ou tel culte plutôt que dans tel autre. L'utilisation de la prosopographie permet en outre d'apprécier les phénomènes de cumul d'appartenance, d'éclectisme religieux ou d'exclusivisme. L'investissement des Athéniens a évidemment des répercussions sur le devenir des cultes concernés : il s'agira d'étudier comment, face à cette « demande nouvelle », l'« offre » s'adapte¹, c'est-à-dire comment les cultes orientaux se transforment pour répondre au mieux aux attentes d'une nouvelle catégorie de dévots.

La troisième et dernière partie s'efforce de mettre en évidence les évolutions subies par ces cultes au fil des siècles, ainsi que les spécificités du milieu local (chapitres 5 et 6). On franchit ainsi un palier, en passant de l'individuel au collectif, afin d'étudier l'attitude de la cité elle-même – institution régulatrice et garante de la norme religieuse – à l'égard d'innovations introduites depuis l'extérieur (Chapitre 5). Se pose alors la question du rôle de la cité, comme lieu d'articulation entre les communautés culturelles d'origine étrangère et la société locale : on s'efforcera ici de mettre en évidence l'importance et l'efficacité du creuset civique et associatif, les associations religieuses jouant visiblement un rôle important dans la diffusion des cultes orientaux.

¹ Cette théorie qui consiste à présenter les offres religieuses multiples proposées aux hommes de l'Antiquité comme la « loi du marché » est développée par Chr. AUFFARTH, « *Religio migrans* : die « orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », *loc. cit.*, p. 333-356. John NORTH a également montré que le pluralisme religieux entraînait la création d'une sorte de « marché libre des religions ». Cf. J. A. NORTH, « Conservatism and Change in Roman Religion », *Papers of the British School at Rome*, 1974, p. 8-; Idem, *Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Ces éléments de la vie locale ont été les moteurs des transformations qui affectent les cultes orientaux une fois ceux-ci introduits à Athènes, et qui leur donnent un visage nouveau, une facette locale. Le dernier chapitre soulignera ainsi les dynamiques d'interaction religieuse qui aboutissent, à Athènes, à l'émergence de figures divines qui, tout en conservant des caractéristiques universelles, se dotent également d'une personnalité plus typiquement athénienne (Chapitre 6).

PREMIERE PARTIE

Les critères de sélection : les indices d'orientalisme

CHAPITRE I

Les théonymes

Dresser l'inventaire de la documentation relative aux cultes orientaux à Athènes, sur une période aussi longue que celle proposée, constitue un projet ambitieux, qui suppose de réfléchir au préalable, sur ce qu'il y a effectivement d'« oriental » dans les « cultes orientaux ». De nombreux historiens ont souligné les dangers d'un emploi abusif du terme « oriental ». Robert Turcan insiste ainsi sur l'hellénisation préliminaire de ces cultes, qui n'ont pas été importés sans changement, et ne sont pas restés purement « orientaux »¹ ; de même, Maurice Sartre considère qu'il est injustifié de faire la distinction traditionnelle entre dieux grecs et dieux orientaux durant l'époque impériale². Si ces objections sont fondées pour l'Occident romain à l'époque impériale – puisqu'à ce moment-là, les dieux venus de l'Orient ont été introduits depuis longtemps en Grèce et ont subi un processus d'hellénisation préalable avant d'arriver à Rome –, il n'en est pas de même du monde grec hellénistique. A l'époque hellénistique, il est probable que les dieux venus de l'Est de la Méditerranée ont effectivement été ressentis comme orientaux et donc étrangers pour les Grecs. Ce groupe de cultes, originaires de régions précises du Proche Orient égyptien et asiatique, apparaissent ainsi de façon distincte au sein du monde gréco-romain, en revendiquant leur altérité (ou pseudo-altérité)³.

Les rapports entre les Grecs et les cultes venus du Proche Orient asiatique et égyptien procèdent d'une vieille relation de voisinage, combinant l'impression de la familiarité et de la parenté par bien des aspects – et notamment dans les mythes⁴ –, et celle de la plus étrange

¹ R. TURCAN, *op. cit.*, p. 11 : selon lui, les cultes orientaux n'arrivaient pas à Rome et en Occident à l'état pur et brut, mais après avoir « subi les effets d'une filtration hellénique ».

² M. SARTRE, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*, Seuil, Paris, 1991, p. 459 : « Si j'hésite à parler de dieux « orientaux », c'est notamment que ceux que l'on nomme ainsi (Cybèle, Attis, Isis, Atargatis, Adonis, etc.) me paraissent, sous l'Empire, aussi grecs que Dionysos, Déméter ou Artémis, ne serait-ce qu'en raison de l'ancienneté de leur culte dans les pays grecs ».

³ J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, *op. cit.*, p. 2.

⁴ J. DUCHEMIN, *Mythes grecs et sources orientales*, Les Belles Lettres, Paris, 1995 : à travers la quinzaine d'articles rassemblés, Jacqueline Duchemin développe son idée d'une parenté entre les mythes grecs et ceux du Proche-Orient, les seconds – nés chez les Sumériens – constituant la source des premiers. Après avoir traversé,

différence, par rapport à d'autres¹. L'ambivalence des sentiments éprouvés par les Athéniens à l'égard de ces cultes venus de l'Orient se manifeste dans les sources épigraphiques, iconographiques et littéraires : pour un même culte, certaines mettent clairement en avant le caractère barbare et exotique de la nouvelle divinité, tandis que d'autres insistent au contraire sur ses analogies avec des dieux du panthéon grec. Cette étude s'inscrit donc dans le champ plus vaste des relations et des synergies existant entre Grèce, Proche Orient asiatique et Egypte, champ de recherche issu d'un long courant historiographique².

Afin de regrouper les différentes sources relatives à notre sujet, il convenait, au préalable, de caractériser ces « cultes orientaux » en mettant en évidence leurs spécificités et en déterminant les moyens par lesquels s'exprime leur caractère oriental. Les traits orientaux d'un culte peuvent se manifester d'une part, dans la fondation de ses dévots – s'agit-il d'Égyptiens ? de Phrygiens ? de Phéniciens ? de Juifs ? –, ce qui implique une étude sociologique, et d'autre part, dans la nature de la divinité qui s'exprime, le plus clairement, dans son théonyme, lorsque le dieu a conservé son nom indigène. Le travail est plus complexe quand l'introduction d'un nouveau culte est précédée et facilitée par l'existence d'une forme grecque de la divinité : en de telles circonstances, la nouvelle divinité est introduite sous le nom hellénisé de la divinité grecque à laquelle elle a été associée dans l'imaginaire athénien, rendant ainsi son identification plus difficile et sujette à discussion.

Les sources littéraires soulignent en général très clairement ce qui apparaît comme exotique ou étrange et barbare aux yeux des Athéniens, dans ces cultes venus du Proche

en s'enrichissant et se complexifiant, à la fois les siècles et les aires géographiques – du pays d'Akkad à l'empire de Babylone, puis aux territoires hittites – ils auraient, par des voies multiples, pénétré dans le monde grec, grâce en particulier à Hésiode, ainsi qu'à ses deux héritiers spirituels, Pindare et Eschyle.

¹ A. TOURRAIX, *L'Orient, mirage grec*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 2000, p. 7.

² Pour un itinéraire historiographique relatif à la question des rapports entre Orient et Grèce du XVIII^e siècle à nos jours, de Creuzer à Burkert, en passant par Eduard Meyer, Otto Gruppe, Friedrich Delitzsch, Henri Frankfort, Eduard Zeller, voir G. CASADIO, "Ex oriente lux?", dans Ch. RIEDWEG (éd.), *Grecia maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico; atti del simposio in occasione del 75e anniversario di Walter Burkert*, Schwabe Verlag, 2009, qui oublie cependant des grands noms, tels Deissman, Diels, Boll ou Cumont. Du point de vue des interactions religieuses, Franz Cumont fait figure de précurseur, avec son ouvrage majeur, *Les Religions orientales dans le monde romain*, paru en 1906. Depuis une dizaine d'années, ses travaux ont été renouvelés par un groupe de chercheurs, qui s'efforcent désormais d'appréhender le paysage religieux méditerranéen en termes d'intégration et d'interaction, en rapport avec les notions d'identités religieuses et culturelles fluctuantes, et de migrations ou de diaspora. Cf. entre autres, les ouvrages collectifs de C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2006 ; C. BONNET, S. RIBICHINI et D. STEUEMAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico : modalità di diffusione e processi di interferenza*, Actes de colloque de Côme, mai 2006, Pise/Rome, Fabrizio Serra Editore, 2007 ; N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Peeters, Paris – Louvain, 2009.

Orient : de ce fait, identifier la présence d'un culte oriental dans les textes littéraires ne pose pas de problème particulier. La situation est différente concernant les données épigraphiques et iconographiques : les allusions au caractère oriental d'un culte ne sont pas toujours explicites et seul un faisceau d'indices permet parfois de le détecter. On se propose donc ici de s'intéresser aux théonymes qui identifient certains reliefs et inscriptions comme égyptiens, syriens, phéniciens, chrétiens ou encore phrygiens.

1. LES THEONYMES NON GRECS ¹

Adonis

L'étymologie et le mythe font d'Adonis un dieu d'origine sémitique². Son nom est une hellénisation du titre *adôn*³, qui selon une source du lexicographe Héychius signifiait « Seigneur » en phénicien et était le nom de Bol, une forme dialectale de Ba'al⁴. En dépit de ce toponyme clairement oriental, l'étude des données concernant Adonis demeure problématique à Athènes, dans la mesure où l'on trouve deux figures distinctes d'Adonis dans la cité : l'une, attestée de façon ancienne, renvoie à un dieu, voire un héros, très hellénisé, bien qu'originaire de Syrie ou de Phénicie d'après le mythe ; l'autre présente des traits sémitiques plus marqués.

¹ Les théonymes sont retranscrits selon la forme orthographique attestée dans l'épigraphie athénienne.

² PHOTIUS, s. v. *Adonia*, affirme que les *Adonies* sont venus aux Grecs *via* Chypre et la Phénicie. Ch. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia*, Routledge, Londres, 1994, p. 177-178, considère de même qu'Adonis est un exemple de l'influence religieuse sémitique : il est un dérivé ouest-sémitique de Dumuzi, dont l'arrivée en Grèce se fait *via* la religion phénicienne, comme le montrent à la fois son nom et son culte.

³ Cette question d'étymologie a été sujette à débat : au début du siècle, P. KRETSCHMER, *Glotta* VII (1916), p. 29-39 affirmait que le nom d'Adonis était d'origine purement grecque, puisque le mot *adôn* qu'on lui attribuait d'habitude comme origine ne comportait pas d'aspiration initiale, alors que celle-ci était première dans le nom de ce dieu. Cette hypothèse a cependant été rapidement réfutée par W. BAUDISSIN, « Adonis », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXX (1916), p. 423-442, qui réaffirme l'étymologie qu'il avait déjà donnée dans son ouvrage de 1911 (*Adonis and Eshmun*, p. 65-71) : *Adôn* est un mot d'origine sémitique, qui signifie « seigneur, maître », et qui servait à appeler les divinités dont on ne prononçait pas le nom par crainte ou par respect. En ajoutant à *Adôn* le suffixe *-is*, par analogie avec Attis ou Osiris, les Grecs auraient ainsi transformé un appellatif commun aux dieux phéniciens en un nom propre relatif à un seul d'entre eux. Cette étymologie est aujourd'hui communément admise. Cf. W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, C. Klincksieck, Paris, 1966, p. 303-308 ; W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1979, p. 105 ; Ch. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia*, *op. cit.* p. 178 ; S. BUDIN, « A Reconsideration of the Aphrodite – Ashtar syncretism », *Numen* 51 (2004), p. 95-139 ; M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres, New York, Rawledge, 2002, p. 162 ; S. RIBICHINI, *Adonis. Aspetti « orientali » di un mito greco*, Roma, 1981 ; Ib., « Adonis : connotati « orientali » e tradizioni classiche », dans *La Religione fenicia, matrici orientali e sviluppi occidentali*, Actes du Colloque de Rome, 6 mars 1979, Roma, 1981.

⁴ E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia* XIV, Leuven, 1995, p. 90.

De fait, un culte est rendu de façon ancienne à un Adonis très hellénisé, sans doute présent dès la fin du VI^e siècle à Athènes, et célébré par les femmes, qu'elles soient filles de citoyens, étrangères ou hétaires¹. On laissera de côté tout ce qui concerne, au V^e siècle, les *Adonies* célébrées dans la cité athénienne et le culte du jeune dieu mourant, qui n'a plus guère de sémitique que le nom², pour se concentrer plus spécifiquement sur le début du IV^e siècle avant J.-C., moment où le dieu est réintroduit à Athènes sous sa forme phénicienne, par des étrangers chypriotes.

Ce double visage du dieu à Athènes peut s'expliquer par des différences dans les conditions et les dates de l'introduction de son culte et de son mythe en Attique, ainsi que par leur évolution. La tradition grecque la plus ancienne s'accorde à situer Adonis en Orient : Hésiode, au VIII^e siècle avant J.-C., fait ainsi d'Adonis le fils de Phoinix – l'éponyme de la Phénicie – et de la nymphe Alphésibée³ ; plus tard, au V^e siècle avant J.-C., Panyasis, poète originaire de Carie, lui attribue comme père Théias, « roi d'Assyrie »⁴, tandis qu'Antimaque de Colophon le dit fils d'Agénor, roi de Sidon et de Tyr⁵. Jusqu'à l'époque classique, les poètes grecs attribuent à Adonis une origine syrienne ou phénicienne. Par la suite se dessine un mouvement de déplacement du mythe d'Est en Ouest, qui accompagne la migration du

¹ Selon M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis : La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris, 1972, p. 151-158, son culte était réservé aux femmes, voire aux femmes non mariées et plus particulièrement aux hétaires. Il établit un lien entre les *Thesmophories* et les *Adonies*. Les *Thesmophories* constitueraient ainsi un modèle rituel parfaitement antithétique à celui des *Adonies* : les premières assureraient la fertilité des femmes de citoyens tandis que les secondes garantiraient l'infertilité des prostituées. « Alors que les fêtes d'Adonis, dominées par les courtisanes, présentent le spectacle du dérèglement féminin, le rituel [des] Thesmophories se déroulent dans une atmosphère solennelle, grave et presque sévère. Ne peuvent y prendre part, en Grèce, que les femmes mariées, épouses légitimes de citoyens. [...] A la liberté sexuelle favorisée par les *Adonies*, répond la continence imposée par les *Thesmophories* » (p. 151-153). Cette thèse est contestée par H. S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis – Dionysos – Hermès. Three Studies on henotheism*, E.J. Brill, 1990, p. 103, qui affirme la présence d'hommes lors de ces cérémonies, en s'appuyant sur les sources épigraphiques mentionnant des thiasotes d'Aphrodite et d'Adonis (*IG II² 1261*). En réalité, H.S. VERSNEL mélange deux formes du culte d'Adonis bien distinctes, l'une, qui constitue la forme classique du culte, impliquant les femmes d'Athènes, l'autre, rassemblant des étrangers.

² De nombreux auteurs mentionnent les *Adonies* célébrées à Athènes à l'époque classique, en l'honneur du jeune héros mort : ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 387-396 et *Paix*, 416-420 ; CRATINUS, dans ATHENEE, *Deipnosophistes*, XIV, 638 e-f ; PLATON, *Phèdre*, 276b ; MENANDRE, *La Samienne*, 38-46 ; PLUTARQUE, *Alcibiade*, 18, 5 et *Nicias*, 13, 11. Dans l'iconographie du V^e siècle avant J.-C., les représentations des *Adonies* et des jardins d'Adonis sont particulièrement bien présentes dans la céramique attique. Il est intéressant de remarquer qu'alors que toutes les mentions généalogiques depuis Hésiode font d'Adonis un Oriental, ses premières représentations ne le distinguent en rien d'une figure mythologique grecque.

³ Apollodore attribue à Hésiode un témoignage sur la généalogie d'Adonis. Dans son *Catalogue des femmes* ou *Eoiai* (HÉSIODE, fragm. 139), le poète lui donnait comme parents Phoenix et Alphésibée (APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 14, 4). Le mythe de la naissance d'Adonis dans APOLLODORE (III, 183-5) présente de nombreux parallèles avec les légendes mésopotamiennes concernant Dumuzi-Damu, le parèdre d'Aphrodite en Mésopotamie.

⁴ PANYASSIS, cité par APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 14, 3-4 et par PROBUS, *Commentaire sur Virgile, Bucoliques*, X 18.

⁵ ANTIMAQUE, cité par PROBUS, *Commentaire sur Virgile, Bucoliques*, X 18.

culte : ainsi, dès la fin du V^e siècle avant J.-C., un passage de Platon le Comique témoigne qu'Adonis est intégré dans les cycles mythiques chypriotes, qui en font le fils de Kinyras, roi mythique de l'île¹. Cette association du mythe phénicien avec les traditions légendaires proprement chypriotes s'explique par le prestige croissant des Phéniciens à Chypre à cette époque². Ces deux traditions du mythe d'Adonis ont emprunté des voies différentes pour parvenir en Grèce : la plus ancienne, mentionnant les origines sémitiques du dieu, a probablement gagné Athènes – et la Grèce – plus précocement, *via* les côtes de Syrie et de Carie, et les îles grecques de l'Egée – ce qui explique la présence, dans la cité athénienne, d'une figure d'Adonis très hellénisé dès le VI^e siècle avant J.-C.–, tandis que la seconde se serait diffusée hors de Chypre seulement à partir de la fin du V^e siècle voire du début du IV^e siècle avant J.-C.³.

L'Adonis proprement oriental apparaît pour la première fois dans nos sources en 302/301 avant J.-C., dans une inscription du Pirée⁴, composée de trois décrets mentionnant la célébration des *Adonies* par un groupe de thiasotes d'Aphrodite⁵. Le caractère phénicien du dieu transparait du fait de son association avec Aphrodite, Adonis étant traditionnellement le parèdre d'Astarté en Phénicie – et notamment à Byblos, où son culte est indissociable de celui de la Grande déesse de la cité⁶; or, à Athènes, la déesse phénicienne est fréquemment honorée sous le théonyme hellénisé d'Aphrodite⁷, si bien que la présence conjointe de ces deux divinités, Adonis et Aphrodite, dans une même inscription permet d'identifier le couple divin phénicien. En outre, dans ces trois décrets successifs des thiasotes d'Aphrodite, Stéphanos, fils de Mylothros est honoré pour avoir conduit la procession des *Adonies* « selon les pratiques ancestrales ». Cette référence aux « pratiques ancestrales » nous conduit à penser que les thiasotes en question étaient des étrangers – sans doute des Phéniciens ou des

¹ PLATON LE COMIQUE, chez ATHENEE, X, 456 a : dans ce fragment d'une comédie intitulée *Adonis*, le poète imaginait un oracle donné à Kinyras, roi de Chypre, au sujet de son fils Adonis et des malheurs qui l'attendaient.

² B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, E.J. Brill, Leyden, 1977, p. 11.

³ W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, *op. cit.*, p. 39. C'est à cette même époque que l'on trouve la première – et unique – attestation du nom théophore Ἰαδωνίτης : il s'agit probablement d'un esclave, mentionné par une inscription datée de 408/7 avant J.-C. (*IG I³ 476*, 294 ; 301). En effet, d'après O. MASSON, « Les noms d'esclaves dans la Grèce antique », dans O. MASSON, *Onomastica Graeca Selecta*, Vol. I, Paris, 1989, p. 152, le fait de porter le nom du dieu, et non un de ses composés, est un indice d'une origine servile.

⁴ [B. 11] = *IG II² 1261*.

⁵ Chypre joue un rôle prépondérant dans la diffusion en Grèce (et plus particulièrement à Athènes) du culte d'Adonis – et de celui de sa parèdre Astarté /Aphrodite Ourania. Cf. W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, *op. cit.*, p. 312, à propos de d'Adonis et de Kinyras ; W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, *op. cit.*, p. 106-107 ; J. D. REED, « The Sexuality of Adonis », *ClAnt.* 14 (1995), p. 318.

⁶ B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, *op. cit.*, p. 9.

⁷ Cf. *infra* « Aphrodite Euploia », p. 74-78 et « Aphrodite Ourania », p. 78-81.

descendants d'immigrés phéniciens¹–, qui auraient amené avec eux à Athènes leurs propres divinités, notamment le couple divin phénicien Astarté / Adonis. C'est donc à la fin du IV^e siècle, que l'intérêt pour le dieu phénicien juvénile, apparenté à Tammuz et parèdre d'Astarté, conduit à l'insertion du rituel d'Adonis dans le culte de l'Aphrodite chypriote, déjà présent depuis au moins trente ans à Athènes².

Ce culte d'Adonis est attesté dans un autre décret, mentionnant aussi la célébration d'une fête en son honneur par une association des Salamiens de Chypre³. Le dieu est honoré par des étrangers, originaires de la partie non grecque de Chypre⁴, rassemblés en une association vouée à Aphrodite (Ourania) : là encore, la présence d'Aphrodite associée au culte d'Adonis met l'accent sur l'origine orientale du dieu.

Enfin, les données iconographiques confirment l'existence d'une rupture à Athènes, entre le culte grec d'Adonis et sa version orientale, au tournant du V^e et du IV^e siècle avant J.-C. La différence est sensible dans les représentations figurées : si l'on excepte le motif des *Adonies*, qui renvoie à un Adonis très hellénisé, les plus anciennes attestations d'Adonis dans l'iconographie attique appartiennent à la fin du V^e siècle – début du IV^e siècle avant J.-C. et le dieu apparaît dès lors toujours étroitement lié à Aphrodite. Entre le V^e siècle et le III^e siècle avant J.-C., de nombreux vases, gravures et gemmes attiques représentent ainsi Adonis et Aphrodite⁵. Au IV^e siècle, l'apparition de références au mythe d'Adonis chasseur, le développement de l'image d'Adonis couché sur un lit d'apparat, et l'essor de la représentation du dieu coiffé du bonnet phrygien constituent autant d'innovations qui témoignent d'une orientalisation de la figure du jeune dieu phénicien dans l'iconographie attique⁶.

La présence du jeune dieu phénicien à Athènes, limitée dans l'espace – puisque son culte reste cantonné au Pirée – l'est également dans le temps : dans les sources épigraphiques,

¹ M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, op. cit., p. 169.

² Cf. *infra* à propos de l'introduction d'Aphrodite Ourania, p. 79-80.

³ [B. 12] = IG II² 1290. Pourtant, le culte d'Adonis est inconnu à Salamine de Chypre, en l'état actuel des recherches. Les fouilles françaises de Salamine ont commencé en 1964, d'abord sous la direction de Jean Pouilloux, puis, à partir de 1972, sous celle de Marguerite Yon. Cf. M. J. CHAVANE et M. YON, *Salamine de Chypre X, Testimonia Salamina 1 : première, deuxième et troisième parties*, De Boccard, Paris – Lyon, 1978 ; J. POUILLOUX et alii, *Salamine de Chypre XIII, Testimonia Salamina 2 : corpus épigraphique*, De Boccard, Paris – Lyon, 1987.

⁴ M. SZNYCER, « Salamine et les Phéniciens », dans *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie*, Ed. du CNRS, Paris, 1980, p. 123-129.

⁵ LIMC I.1, « Adonis », 8-11 ; 45-50.

⁶ Adonis chasseur : LIMC I.1, « Adonis », n°27 ; Adonis coiffé du bonnet phrygien : LIMC I.1, « Adonis », n°52. On peut y voir une contamination avec le mythe du jeune dieu Attis.

le culte d'Adonis est attesté seulement entre la fin du IV^e siècle avant J.-C. et la première moitié du III^e siècle avant J.-C.¹. Dans les sources iconographiques, il disparaît également de notre documentation au-delà du III^e siècle avant J.-C.

Agdistis

Agdistis est une forme grécisée du nom phrygien – probablement Andisis – d'un androgyne, dont la figure s'est partiellement surimposée, à Pessinonte, à celle de la Grande Mère². Le théonyme Agdistis, ou parfois Angdistis, fait donc référence à une divinité topique : le nom est sans doute dérivé d'un toponyme local, peut-être la montagne Agdos, comme le rapporte Arnobe³. Agdistis fait clairement référence à la Mère des montagnes phrygienne, mais ses rapports avec Cybèle sont complexes : Agdistis est-elle identifiable à Cybèle, la Mère des Dieux, ou au contraire, en est-elle distincte ? Dans le mythe, Agdistis est parfois associée, parfois distinguée de Cybèle : ainsi chez Arnobe, et plus encore chez Pausanias, qui rapporte la version pessinontienne du mythe d'Attis, Agdistis est une divinité androgyne, engendrée par Zeus, amoureuse d'Attis et responsable de la *mania* divine qui le conduit à la mort⁴. Chez Arnobe, elle est présentée comme la rivale de la Mère des dieux pour l'amour d'Attis, tandis que dans la version de Pausanias, Agdistis est l'*alter ego* de la Mère, jouant le rôle occupé par la Mère dans les autres versions.

A Athènes, son culte apparaît distinct de celui de la Mère des dieux Cybèle, puisqu'à côté des inscriptions relatives au culte de la Mère phrygienne, des dédicaces adressées explicitement à Agdistis ont été retrouvées. Le culte d'Agdistis est attesté pour la première fois au Pirée, dans une dédicace, consacrée conjointement à Angdistis et à Attis par Timothéa,

¹ [B. 12] = IG II² 1290.

² R. GUSMANI, « Agditis », *La Parola del Passato* 66 (1959), p. 202-211.

³ ARNOBE, *Contre les Nations*, V, 5-7.

⁴ ARNOBE, *Contre les Nations*, V, 5-7 ; PAUSANIAS, VII, 17, 9-12 (ét. M. CASEVITZ, trad. Y. LAFOND, CUF, 2000) : « Les Galates qui habitent Pessinonte [...] ont toutefois en ce qui concerne Attis des croyances différentes et une autre version de la légende, une version locale, a cours chez eux à son propos : Zeus, dans son sommeil, laissa échapper du sperme sur la terre, et celle-ci, avec le temps, fit surgir un génie (*daimon*) qui avait un sexe double, celui d'un homme et aussi celui d'une femme : on donne à cet être le nom d'Agdistis. Mais les dieux enchaînèrent Agdistis et lui coupent ses parties mâles. Comme l'amandier qui en naquit avait des fruits bien mûrs, la fille du fleuve Sangarios, dit-on, cueillit un des fruits : elle le déposa dans son sein ; le fruit disparut aussitôt et elle se trouva enceinte. Une fois qu'elle eut mis l'enfant au monde, elle l'exposa et c'est un bouc qui prit soin de lui. Et comme il était, à mesure qu'il grandissait, d'une beauté plus qu'humaine, Agdistis fut pris de désir pour cet enfant. Mais dès qu'Attis eut grandi, ses proches l'envoient à Pessinonte, pour épouser la fille du roi. On chantait le chant nuptial et voilà qu'Agdistis se présente : Attis, saisi de folie, se coupa les parties génitales ; et celui qui lui donnait sa fille se les coupa aussi. Agdistis fut pris de regret pour le traitement qu'il avait infligé à Attis et obtint de Zeus que rien dans le corps d'Attis ne pourrait ni ne se décomposerait ».

à la fin du IV^e siècle avant J.-C.¹ : dans le port athénien, la vénération de Cybèle s'orne donc d'aspects orientaux et phrygiens, la Mère étant ici honorée sous son nom topique d'Agdistis.

Le culte réapparaît plusieurs siècles plus tard à Rhamnonte dans le dernier tiers du I^{er} siècle avant J.-C.² : un décret de la Boulè confirme un étranger du nom de Zénon d'Antioche comme prêtre d'Agdistis à Rhamnonte. Le culte de cette déesse pessinontienne s'avère d'ailleurs bien implanté dans la forteresse puisque des inscriptions le mentionnent jusqu'au II^e siècle – III^e siècles de notre ère³. La dernière inscription fournit une liste de dédicants qui honorent une divinité dont le nom n'a pas été préservé, mais qui, d'après l'endroit de sa découverte, peut sans doute être identifiée à Agdistis : elle a en effet été retrouvée, à l'occasion des fouilles de la Société Archéologique Grecque, dans le *téléstérion* de la forteresse de Rhamnonte, là où avaient également été mises au jour les deux dédicaces honorifiques pour des prêtresses d'Agdistis⁴. La convergence spatiale des inscriptions en ce lieu révèle l'existence d'un sanctuaire d'Agdistis.

Ammon

Le théonyme Ammon correspond sans doute à la transcription grécisée du nom du dieu pharaonique égyptien Amon (*Īmn*)⁵, même si, selon certains auteurs anciens⁶, Ammon a reçu ce nom parce qu'il était né dans les sables de Libye⁷. Il s'agit d'un dieu libyen, honoré à Siwah, et assimilé à l'Amon thébain de Karnak, dont il a hérité les cornes de bélier et la fonction oraculaire⁸. A partir de l'oasis de Siwah, son culte se diffuse à Cyrène, où il subit une métamorphose, du fait de son hellénisation et de son assimilation à Zeus comme maître

¹ [C. 26] = IG II² 4671.

² La datation de cette inscription fait débat : J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte. Etude de topographie et d'histoire*, De Boccard, Paris, 1954, n°24, p. 139-141, lui attribuait la date de 83/2 avant J.-C., mais la datation retenue ici est une datation basse, proposée par Simone FOLLET, *REG* 113, 2000, p. 188-192, qui fixe une fourchette chronologique entre 35/4 et 18/7 avant J.-C.

³ Au II^e siècle : B. C. PETRAKOS, *PAAH* (1999) [2002], p. 17-19, n°20 et n°21 ; aux II^e – III^e siècles : B.C. PETRAKOS, *PAAH* (1999) [2002], p. 20-21, n°23 (*SEG* LI [2001] n°150)

⁴ B. C. PETRAKOS, *PAAH* (1999) [2002], p. 19, n°20 et 21.

⁵ A l'origine, Amon est honoré comme le dieu local de Thèbes, un dieu solaire et porteur de fertilité, représenté sous les traits d'un bélier. Au cours du II^e millénaire, il acquiert une position prédominante au sein du panthéon égyptien et est assimilé à Râ, le dieu solaire suprême. C'est à cette époque que son culte développe une fonction oraculaire qui va assurer son succès auprès des Grecs.

⁶ SERVIUS, *Sur l'Énéide*, 4, 196 ; EUSTATHE, *Commentaire sur Denys le Périégète.*, 211 ; EUDOXIA, *Violarium*, 75. Selon une autre version, rapportée par PAUSANIAS, IV, 23, 10 et EUSTATHE, *Commentaire sur Denys le Périégète*, 211, c'est un berger, nommé Ammon, qui aurait fondé l'oracle de Siwah et lui aurait donné son nom.

⁷ Le mot « sable » se traduit ἄμμος en grec.

⁸ M. MALAISE, *Pour une terminologie des cultes isiaques*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2005, p. 80.

de l'Olympe¹. C'est sous cette forme hellénisée de Zeus Ammon qu'il se répand ensuite en Grèce, par le biais des échanges commerciaux, et notamment des importations de poteries : dès le début du V^e siècle, Ammon est un dieu bien connu des Grecs, puisque Pindare compose un hymne en son honneur, hymne dont Pausanias nous dit qu'il l'envoya aux Ammoniens². Il aurait été gravé sur une stèle triangulaire, érigée par Ptolémée I devant l'autel de Zeus-Ammon en Libye. Une des premières lignes préservées démontre que Pindare identifie complètement Ammon à Zeus puisqu'il s'adresse à lui comme au « seigneur de l'Olympe »³. Ainsi, même si à Athènes, le dieu est honoré sous le seul théonyme indigène d'Ammon, sans référence à Zeus, il apparaît néanmoins comme une divinité très hellénisée, en dépit de ses origines libyennes et égyptiennes.

Dans un premier temps, au cours du V^e siècle avant J.-C., les Athéniens ne rendent pas un culte à Ammon sur le sol attique, mais se déplacent pour l'honorer dans son sanctuaire de Siwah, en raison de sa fonction oraculaire : Cimon est le premier Athénien à avoir consulté l'oracle d'Ammon à Siwah, durant sa dernière campagne à Chypre, en 461 avant J.-C.⁴. Dans la deuxième moitié du V^e siècle avant J.-C., les témoignages des relations entre Athènes et Ammon se multiplient dans les sources littéraires⁵ : en 414, Aristophane, rappelant dans la parabase des *Oiseaux* le goût des Athéniens pour la divination, cite l'oracle

¹ HERODOTE, II, 42 et IV 181.

² PAUSANIAS, IX, 16, 1 : « Un peu plus loin est un temple d'Ammon. La statue du dieu est un ouvrage de Calamis, consacré par Pindare. Ce poète envoya aux Ammoniens, en Libye, des hymnes faites en l'honneur d'Ammon, et de mon temps on voyait encore une de ces hymnes gravée sur une colonne de figure triangulaire, près d'un autel élevé à Jupiter Ammon, par Ptolémée, fils de Lagos. »

³ Schol. PINDARE, *Pythiques* IX, 89. : « Ô Ammon, seigneur de l'Olympe ».

⁴ PLUTARQUE, *Cimon*, 18, 7-8 (ét. et trad. R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, CUF, 1972) : « Quant à Cimon, qui se préparait pour un grand conflit et tenait sa flotte rassemblée à Chypre, il envoya au sanctuaire d'Ammon des hommes chargés de consulter ce dieu sur une question secrète ; personne en effet ne connaît l'objet précis de leur mission. Le dieu ne leur rendit pas d'oracle, mais, dès que les envoyés se présentèrent, il leur ordonna de s'en retourner, « car Cimon, dit-il, est déjà auprès de moi ». Sur ces mots, les envoyés descendirent vers la mer, et en arrivant au camp des Grecs, qui se trouvait alors près de l'Égypte, ils apprirent que Cimon était mort et, en comptant les jours écoulés depuis leur visite à l'oracle, ils reconnurent qu'Ammon leur avait annoncé de façon énigmatique la mort de leur chef, en disant qu'il était déjà auprès des dieux. ». Cf. H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Blackwell, Oxford, 1967, p. 215 ; C.J. CLASSEN, « The Lybian God Ammon in Greece before 331 B.C », *Historia. Zeitschrift für alte geschichte* 8, 1959, p.349-355.

⁵ EURIPIDE, *Alceste*, 112-118 (ét. et trad. L. MERIDIER, CUF, 1961) : « Ce n'est pas en dépêchant un navire vers la Lycie ou l'aride séjour d'Ammon qu'on sauverait la vie de cette infortunée » ; Pseudo-PLATON, *Alcibiade*, II, 148 d-e. : « Dans un différend survenu entre Athéniens et Lacédémoniens, il arriva que, sur terre et sur mer, notre ville fut malheureuse dans les combats et ne pouvait plus prendre le dessus. Alors, les Athéniens, irrités de la chose, et ne sachant quel moyen imaginer pour détourner les calamités présentes, délibèrent et jugèrent bon d'envoyer quelqu'un interroger Ammon. Ils lui firent demander, entre autres choses, pourquoi les dieux accordaient la victoire aux Lacédémoniens de préférence à eux [...] Quand ils eurent ainsi parlé et demandé ce qu'ils devaient faire pour détourner les maux présents, l'interprète, pour toute réponse (le dieu n'en permettait évidemment pas d'autre) appela l'envoyé et prononça : « Voici ce qu'Ammon dit aux Athéniens : les louanges des Lacédémoniens lui plaisent beaucoup plus que tous les sacrifices des Grecs ».

d'Ammon avant ceux de Delphes et de Dodone¹. L'oracle d'Ammon joue notamment un rôle important à Athènes durant la Guerre du Péloponnèse : au moment de l'expédition de Sicile, en 415 avant J.-C., les Athéniens consultent ainsi les oracles de Zeus à Dodone et d'Ammon à Siwah². L'histoire, rapportée par Plutarque, relate que Zeus Ammon renvoie l'ambassade sacrée athénienne en lui faisant dire à Alcibiade qu'il capturerait tous les Syracusains³.

Dans une deuxième phase, toute une série d'inscriptions atteste du succès rencontré par le culte à Athènes même, où il est introduit au plus tard durant le deuxième quart du IV^e siècle avant J.-C.⁴. Un inventaire des Trésoriers d'Athéna mentionne en effet une phiale d'argent dédiée à Ammon, d'un poids de 802 drachmes, attestée une première fois en 375 avant J.-C.⁵, puis de façon régulière jusqu'en 363⁶. A la même date, en 363, un décret est proposé, qui prescrit une liste d'offrandes à consacrer au nom du peuple athénien dont les six premières doivent être dédiées à Ammon⁷.

Les années 330 avant J.-C. marquent l'apogée de la popularité de (Zeus) Ammon à Athènes, avec l'apparition d'une trirème sacrée portant le nom du dieu libyen et la célébration de sacrifices publics en son honneur⁸.

Un changement dans la forme de son culte s'opère ensuite au tournant des IV^e – III^e siècles avant J.-C. Le culte public n'est alors plus documenté mais un témoignage révèle le développement d'un culte associatif privé : il s'agit d'un décret, daté de 262/1 avant J.-C., d'un thiasse voué à Ammon et installé au Pirée⁹. Au-delà de cette date, Ammon disparaît définitivement des sources épigraphiques et littéraires, même s'il demeure présent dans les sources iconographiques.

¹ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 618-620 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Et nous n'irons pas à Delphes ni à Ammon pour y sacrifier... » ; 716 : « Nous sommes pour vous Ammon, Delphes, Dodone, Phoibos Apollon. »

² H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, *op. cit.*, p. 216.

³ PLUTARQUE, *Nicias*, 13, 2 (ét. et trad. R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, CUF, 1972) : « Et des consultants qu'il avait envoyés auprès d'Ammon lui rapportèrent un oracle disant que les Athéniens s'empareraient de tous les Syracusains ».

⁴ A. DAIN, *Inscriptions Grecques du Musée du Bardo*, Paris, 1936, p. 21.

⁵ [A. 2] = *IG II²* 1415, 6.

⁶ C.J. CLASSEN, « The Lybian God Ammon in Greece before 331 B.C », *loc. cit.*, p. 349-355 ; *IG II²* 1421, 63 ; *IG II²* 1424a, 176 ; *IG II²* 1428, 73.

⁷ A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Bardo*, 1936, I, fig. p. 17 (*SEG XXI*, 241).

⁸ [A. 4] = *IG II²* 410 et [A. 5] = *IG II²* 1496. Cf. *infra* chapitre 4, p. 207-208.

⁹ [A. 8] = *IG II²* 1282.

Il est intéressant de noter que les noms théophores dérivés d'Ammon n'apparaissent pas au moment où il est honoré officiellement par la cité athénienne, aux V^e –IV^e siècles avant J.-C., mais seulement à partir du II^e siècle avant J.-C., sans doute en lien avec le succès remporté par les cultes isiaques, dont la popularité finit par englober, par contagion, les plus grandes divinités venues d'Égypte.

Ammon occupe donc une place particulière parmi tous les dieux venus de l'Orient introduits à Athènes : d'une part, il présente, dès le départ, un visage très fortement hellénisé, en dépit de son origine égyptienne ; d'autre part, il est introduit à Athènes de façon précoce, dès le V^e siècle avant J.-C., et disparaît de nos sources au moment même où apparaissent la plupart des autres dieux orientaux. Il conviendra de s'interroger sur les raisons et les circonstances pouvant expliquer cette apparition et cette disparition prématurées¹.

Anoubis

Ce théonyme indigène renvoie à un des dieux les plus anciens du panthéon égyptien². Anubis, le dieu à tête de chacal ou de chien, est le dieu de la sépulture, tout à la fois « maître de la Nécropole » (*nb t3-dsr*) et « celui qui préside à la momification » (*imy wt*)³. Il acquiert progressivement une fonction de divinité protectrice et psychopompe dans le mythe osirien : il en constitue un des éléments essentiels puisqu'il assure la résurrection d'Osiris en préservant son cadavre de tout préjudice⁴.

Anubis fait sa première apparition à Athènes vers 200 avant J.-C.⁵ : une statue lui est dédiée conjointement avec Isis et Sarapis. Dès le début, le culte d'Anubis ne rencontre pas un grand succès à Athènes : il est toujours honoré en association avec d'autres dieux égyptiens plus populaires, surtout Isis et Sarapis. Intégré à la famille isiaque, il y occupe presque toujours le troisième rang, derrière le couple divin Isis – Sarapis, reléguant à la quatrième place – voire éliminant complètement – Harpocrate⁶. Dans les sources épigraphiques athéniennes, il n'est mentionné qu'à trois reprises, et seulement pour l'époque hellénistique⁷.

¹ *Infra* Chapitre 3, p. 136 et chapitre 6, p. 308-309.

² L. SPELEERS, *Les textes des pyramides égyptiennes*, II, Bruxelles, 1934, p. 115 ; R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*, Oxford, 1969, p. 320.

³ J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, E. J. Brill, Leyden, 1977, p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ [A. 12] = IG II² 4692.

⁶ [A. 15] = RICIS 101/0903 ; [A. 12] = IG II² 4692. Cf. M. MALAISE, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans J. RIES et alii (éds.), *L'expression du sacré dans les grandes religions, III : Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, Manichéisme*, 1986, p. 25-108.

⁷ Dans les trois cas, il s'agit de dédicaces conjointes, offertes à Sarapis, Isis et Anubis ([A. 12] = IG II² 4692) ; à Isis et Anubis ([A. 14] = RICIS 101/0204) ; et à Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate ([A. 15] = RICIS 101/0903).

Il est attesté pour la dernière fois dans une dédicace en l'honneur d'Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate datée des années 116-94 avant J.-C.¹. S'il disparaît des inscriptions, il figure cependant sur un relief du II^e siècle de notre ère, aux côtés de Sarapis et d'Harpocrate².

Les trois dédicaces dans lesquelles apparaît le nom d'Anubis n'ont pas été trouvées au Pirée, mais à Athènes même, dont l'une sur l'Acropole.

Attis

Attis constitue un cas particulier, dans la mesure où son culte, s'il renvoie bien à une figure mythique orientale, paraît n'avoir aucun antécédent en Anatolie même avant le début de l'époque hellénistique. En Phrygie, l'appellation « Attis » renvoie au titre porté par les grands-prêtres de Cybèle à Pessinonte jusqu'au I^e siècle après J.-C. : le nom désigne un membre du clergé, non un dieu³. Le dieu Attis – et par conséquent, son culte –, semble donc être une invention grecque, voire même athénienne⁴, puisqu'il n'existe aucune preuve de l'existence d'un culte rendu à un dieu Attis dans toute l'Anatolie avant le IV^e siècle, date où il figure sur un relief athénien du Pirée. Pourtant, paradoxalement, c'est bien la présence d'Attis dans le culte de la Mère des dieux qui témoigne de l'orientalisation du culte de celle-ci à Athènes : il y a donc là une équivoque qu'il faut s'efforcer d'expliquer.

Le caractère et la forme du dieu Attis apparaissent pour la première fois en Attique sur une stèle votive du Pirée, à la fin du IV^e siècle ou au début du III^e siècle avant J.-C.⁵. Lynn E. Roller suggère que le culte d'Attis a été introduit à Athènes précisément à ce moment-là⁶, hypothèse corroborée par l'apparition simultanée de noms théophores : au cours de cette période, on dénombre quatre personnages portant le nom d'Ἄττις, parmi les sept connus au

¹ [A. 15] = *RICIS* 101/0903.

² *LIMC* I.1, « Anubis », n°70 : il s'agit d'un pied colossal, en marbre du Pentélique, trouvé en 1936 au pied du versant nord de l'Acropole, qui avait probablement été dédié dans le Sarapiéion, conservé aujourd'hui au Musée National d'Athènes.

³ L. E. ROLLER, « Attis on greek votive monuments : Greek god or Phrygian », *Hesperia* 63 (1994), p. 245-262 ; *Ib.*, *In Search of God the Mother, The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 163.

⁴ L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op.cit.*, p. 179.

⁵ [C. 26] = *IG* II² 4671.

⁶ L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op. cit.*, p. 21, soutient qu'il n'existe aucune preuve de la présence d'Attis dans le culte de Méter en Attique avant le IV^e siècle avant J.-C., en dépit des affirmations de certains historiens qui, en se basant sur un épisode d'auto-castration qui se déroule à Athènes en 415 (rapporté par PLUTARQUE, *Nicias*, 13, 3-4), soutenaient qu'Attis existait en tant que divinité dès le V^e siècle.

total à Athènes¹. Peut-être introduit dans le culte métrouaque athénien comme le titre du principal desservant de la Mère des Dieux – comme c'était le cas en Phrygie –, Attis s'est ensuite très vite transformé en dieu. La première étape de ce processus de divinisation est perceptible dans le discours de Démosthène, qui attaque Eschine pour sa participation aux cérémonies sabaziaques²: dans ce passage, les Athéniens initiés aux cultes à mystères poussent les cris de εὐοὶ Σαβοῖ et de ὕης ἄττης ἄττης ὕης durant leurs rites. Le premier de ces cris fait référence au dieu thraco-phrygien Sabazios, ce qui implique probablement que le second cri désigne également le nom d'un dieu, en l'occurrence Attis³. Un phénomène identique est d'ailleurs observable dans le cadre des mystères d'Eleusis, où le cri mystique de « Iacchos » poussé par les initiés a été personnifié, donnant naissance à une divinité mineure du même nom, qui apparaît dans l'art et le culte grec au IV^e siècle avant J.-C., soit à la même époque qu'Attis⁴.

La stèle du Pirée représentant Attis aux côtés d'Agdistis conserve les traces de cette transition de statut d'Attis, de simple desservant dans le culte anatolien à une véritable divinité dans le culte athénien. Ce changement est visible dans les attributs et l'attitude d'Agdistis : la déesse porte dans la main gauche, le *tympanon*, un des attributs les plus communs de la Mère ; elle tient aussi dans sa main droite, une petite cruche, sans parallèle dans les offrandes à la Mère grecque, qui renvoie directement aux représentations anatoliennes de la Matar phrygienne. En tendant cette petite cruche à son compagnon, dans le relief, Agdistis l'accueille dans son culte et confirme son statut de dieu⁵. Dans un autre relief d'Athènes, plus tardif, Attis est représenté comme le parèdre de la Mère des Dieux, la taille identique des deux personnages indiquant leur égalité de statut⁶.

Son culte s'implante ensuite solidement au Pirée, en association avec celui de Cybèle : Attis n'est jamais honoré seul, mais toujours dans le cadre du culte de la Mère des Dieux,

¹ Le premier porteur de ce nom théophore à Athènes est un personnage fictif, qui apparaît dans un fragment d'une comédie de Théopompe, aux V^e – IV^e siècles avant J.-C. (cf. *Poetae Comici Graeci* 7, p. 721 fr. 28) ; pour les autres porteurs de ce nom au IV^e siècle avant J.-C., cf. : *IG II² 10903* ; *IG II² 10904* et *Ag. XV 62, 16*. Il s'agit très probablement d'esclaves d'origine anatolienne, dans la mesure où, à l'époque hellénistique, les cas de théonymie sont révélateurs d'une origine servile, comme l'a montré O. MASSON, « Les noms d'esclaves dans la Grèce antique », *loc. cit.*, p. 152.

² DEMOSTHENE, *Sur la Couronne*, 259-260.

³ L. ROLLER, « Attis on Greek votive monuments », *loc. cit.*, p. 255.

⁴ K. CLINTON, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, p. 65.

⁵ L. ROLLER, « Attis on Greek Votive monuments », *loc. cit.*, p. 256.

⁶ B. HOLTZMAN, « Collection de l'Ecole française: sculptures », *BCH* 96, 1972, n°9, fig. 11, p. 94-96 identifiait le suivant de Cybèle comme Hermès, mais L. ROLLER « Attis on Greek votive monuments », *loc. cit.*, p. 258, a rejeté cette identification, considérant que le costume et le chapeau étaient plus appropriés à Attis.

dans le *Métrôon*, comme un dieu *synnaos*¹. Il est mentionné pour la dernière fois sur un autel taurobolique retrouvé à Phlya, et remontant à 387 de notre ère².

Belela

Belela est un théonyme sémitique, dérivé de Bēl³, qui n'apparaît qu'à une seule reprise dans nos sources, dans un décret d'association du milieu du II^e siècle après J.-C. La plupart des autres divinités honorées par les membres de cette association sont également d'origine orientale (Théa Syria, Aphrodite Ourania, Oraia ...) ⁴.

Dans l'inscription, le théonyme Belela est associé à l'épiclèse Euporia⁵ : la divinisation de cette abstraction, l'Abondance, peut résulter de l'interprétation personnelle d'une divinité syrienne, le « père du synode » se nommant Euporos, fils d'Euporos, du dème du Pirée⁶. Ce phénomène s'explique dans le cadre plus vaste des transformations qui surviennent à Athènes, au Bas-Empire, dans la gestion de la religion publique et qui contribuent à créer une nouvelle religiosité et une nouvelle façon de comprendre les dieux⁷ : les préférences religieuses des élites en viennent à dicter la popularité de tel ou tel culte et peuvent aboutir à des amalgames personnels entre plusieurs figures divines.

¹ Dans un décret des orgéons de la Mère des Dieux, la prêtresse Kratéia est honorée pour avoir célébré comme il se doit les fêtes d'Attis, les *Attidéia*. Le culte de Cybèle à Athènes intégrait donc des rituels pour son parèdre Attis.

² [C. 24] = IG II² 4841.

³ Bēl est un des grands dieux du panthéon babylonien, identifié à Mardûk, le Bēl cananéen ou le Syrien Ba'al ou Bol, connu sous différents noms dans les nombreuses régions dont il coiffe le panthéon, comme à Palmyre : Hadad, Bēl ou Zeus Héliopolitain. C'est un dieu bienfaisant et tout-puissant, qui possède la suprématie sur le Soleil et la Lune. Cf. J. TEIXIDOR, *The Pagan God, Popular Religion in the Greco-roman Near East*, Princeton University Press, 1977 ; J. TEIXIDOR, *The Pantheon of Palmyra*, Brill, Leiden, 1979.

⁴ Cf. *infra*, renvoi aux notices correspondantes.

⁵ Euporia est attestée par ailleurs comme épiclèse d'Artémis, en tant que dispensatrice de la moisson chez DIODORE, V, 72 et HÉSYCHIUS, s.v. Euporia.

⁶ Les théories orientalisantes sur la nature et l'origine de Belela sont résumées par W. DITTENBERG, *Syll.*³ 111, n°3 ; cf. aussi WASER, *RE* IV (1907), col. 1236, s. v. Euporia, ; plus récemment, M. F. BASLEZ, « Les Notables entre eux. Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », dans S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.)*, Actes du colloque international à la mémoire de L. Robert, 7-8 Juillet 2000, De Boccard, Paris, 2004, p. 111. La présence, parmi le personnel du culte, d'assistants portant le titre d'*ankônophores*, une charge attestée par ailleurs à Rhamnonte, au I^e siècle avant J.-C., dans le cadre du culte d'Agdistis (J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte*, n°24, p. 139-141) peut cependant faire pencher en faveur d'une origine phrygienne, davantage que syrienne, de la déesse. Cf. *infra* chapitre 6, p. 324, note 2.

⁷ E. MUNIZ-GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *Numen* 52 (2005), p. 255-282.

*Harpocrate*¹

Le nom d'Harpocrate est la transcription grecque de l'égyptien *Hr-p3-hrd*, signifiant l'« Horus-enfant », considéré dans le mythe osirien comme le jeune fils posthume d'Osiris, engendré par Isis dans les marais de Chemnis². Introduit comme quatrième membre de la famille isiaque, il devient le fils d'Isis et Sarapis³. Son succès est mitigé à Athènes et sa présence très discrète dans les inscriptions : il n'apparaît qu'à deux reprises dans les sources épigraphiques attiques, où il est mentionné pour la première fois entre 116 et 94 avant J.-C.⁴, dans une dédicace offerte conjointement à plusieurs divinités égyptiennes – Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate – par Mégallis, une citoyenne athénienne. L'introduction du culte d'Harpocrate à Athènes se fait donc à la fin du II^e siècle avant J.-C., à une époque où les cultes égyptiens rencontrent un certain succès dans la cité grâce à la popularité d'Isis et de Sarapis. Son culte demeure cependant marginal, car il faut attendre la deuxième moitié du III^e siècle de notre ère, pour le voir réapparaître dans les sources épigraphiques : une seconde inscription mentionne, parmi une liste de sacerdoces, un prêtre d'Harpocrate⁵.

En revanche, Harpocrate demeure très présent dans les sources iconographiques, notamment à l'époque impériale – au cours de laquelle il est attesté à une quinzaine de reprises⁶. Alors que les artistes égyptiens le figuraient sous les traits d'un jeune homme nu, le crâne rasé à l'exception de la boucle latérale caractéristique des enfants, et suçant son doigt, les Grecs ont transformé sa représentation en un bambin potelé, qui ne diffère d'Eros que par le geste conventionnel du doigt sur la bouche⁷. Dans les sources iconographiques athéniennes, il apparaît ainsi debout, de face, portant une main à sa bouche et tenant souvent dans la main gauche une corne d'abondance, symbole de sa force génératrice⁸.

¹ Cf. *infra* notice « Horus ».

² M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, E. J. Brill, Leyden, 1972, p. 198 ; V. TRAN TAM TINH, B. JAEGER et S. POULIN, « Harpokrates », in *LIMC* IV, I, 1988. Si le mythe de la naissance d'Horus est déjà connu dans les textes égyptiens à partir de la V^e dynastie, c'est Plutarque qui en donne une version tardive mais cohérente pour les non-Egyptiens.

³ M. MALAISE, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », *loc. cit.*, p. 48.

⁴ [A. 15] = *RICIS* 101/0903. Il est probable que la date de cette dédicace soit plus proche de 95/4 que de 116/5. En effet, Aristonicos, le père du cleidouque, est éphèbe en 119/8 (*IG* II² 1008) : il est donc peu probable que son fils soit déjà cleidouque dès 116/5 avant J.-C. Dans tous les cas, le cleidouque devait être sans doute assez jeune.

⁵ [A. 70] = *IG* II² 1950.

⁶ Cf. catalogue des sources iconographiques [a.9 - a.15], [a.17], [a. 32], [a.46 – a.52].

⁷ M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *op. cit.* p. 199.

⁸ *LIMC* I.1, « Anubis », n°70 ; *LIMC* IV, « Harpocrate », n°27, 31e, 45, 58b, 92b, 360 et 380 ; *LIMC* V, « Isis », n°173*, 202 et 213 ; *LIMC* VII, « Sarapis », n°159 ; *Ath. Ag.* VI, n°46 et 269 ; V. TRAN TAM TINH, 5, 123-124, n°I C4 fig. 59 ; V. TRAN TAM TINH, *Isis Lactans*, p. 71, n°A.23, fig. 46-47.

*Horus*¹

Dans l'Égypte ancienne, ce théonyme renvoie à deux divinités : d'une part, Horus le Grand, sous sa forme de faucon ou d'homme hiéracocéphale, est la vieille divinité du ciel, de la lumière et de la royauté ; d'autre part, Horus est aussi le nom et la forme égyptienne d'Harpocrate, fils d'Isis et d'Osiris, dont le culte est attesté dès l'époque pharaonique en Égypte. Enfant posthume du dieu, il est l'héritier du trône d'Égypte, préposé par excellence à transmettre cet héritage aux successeurs humains des premiers maîtres du pays². Initialement distinctes, ces deux figures ont été confondues dès l'époque pharaonique³.

Horus est mentionné de façon ancienne, dès le IV^e siècle avant J.-C., dans les sources littéraires attiques : dans une pièce du poète comique athénien Théopilos, un des deux protagonistes jure ainsi : « Par Apollon, Horus et Sabazios ! »⁴. Mais cette apostrophe n'implique pas l'existence d'une dévotion réelle pour ce dieu dans l'Athènes hellénistique et la première attestation de la présence concrète d'Horus sur le sol attique est beaucoup plus tardive et de nature iconographique : on a en effet retrouvé, dans le sanctuaire d'Isis à Marathon, deux aigles ou faucons en marbre d'époque romaine, datés du II^e siècle après J.-C., représentant Horus⁵. Au siècle suivant, une inscription découverte au nord de l'Acropole et datée de 220, mentionne l'existence d'un prêtre d'Horus⁶, de nouveau attesté peu de temps après, au milieu du III^e siècle de notre ère, dans une autre inscription, retrouvée sur l'Acropole⁷. Le culte d'Horus s'est donc établi tardivement à Athènes, sans doute à partir de la fin du II^e ou du début du III^e siècle : jusque là, il n'est attesté que sous sa forme d'Horus-enfant, c'est-à-dire Harpocrate, une figure beaucoup plus hellénisée qu'Horus lui-même. L'introduction de l'Horus égyptien à Athènes s'inscrit dans un vaste mouvement de

¹ Cf. notice « Harpocrate ».

² D. VALBELLE, « Horus », dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, PUF, Paris, 2005 ; W. SCHENKEL, « Horus », *Lexikon der Ägyptologie* III, 1980, 14-25.

³ M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, op. cit., p. 34.

⁴ THEOPHILOS, *Pancratiaste* (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, II, Leiden, E.J. Brill, 1957-1961, frag. 8, p. 573), cité par ATHENEE, *Deipnosophiste*, X, 417b.

⁵ Cf. catalogue iconographique [a. 58], fig. 36. Le faucon est traditionnellement l'oiseau associé à Horus, à la fois dans les textes et l'iconographie égyptienne. Ainsi, dans les *Textes des Sarcophages*, 16-17, le *Livre de la transformation en faucon* fait dire à Isis : « Mon fils Horus, pose-toi dans le pays de ton père Osiris en ton nom de Faucon qui se tient sur les murs de la maison du dieu au nom secret... » ; et Horus lui répond : « Je suis Horus, le faucon... » (cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. I, op. cit., p. 11). Par ailleurs, M. MALAISE, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Brill, Leyde, 1972, n°3, 20-21, 22, 311 et 320, dresse la liste de plusieurs représentations d'Horus sous la forme d'un faucon.

⁶ [A. 67] = RICIS 101/0214.

⁷ [A. 70] = IG II² 1950.

réégyptianisation des cultes isiaques, qui affecte tout l'Empire Romain à cette époque, en relation sans doute avec la politique des Antonins¹.

Son culte s'est implanté dans les sanctuaires déjà voués aux dieux égyptiens, dans l'*Isièion* du versant nord de l'Acropole et dans le temple des dieux égyptiens de Marathon.

Isis

Egyptienne par son origine, son nom et les mythes qui la concernent, Isis est une déesse-mère aux compétences multiples – déesse de la fertilité, de la mer, magicienne et épouse d'Osiris – dont le culte, d'abord local², s'est étendu à toute l'Égypte, avant de se diffuser dans le reste du Bassin Méditerranéen. Figure active du mythe osirien, Isis assume, dès l'époque pharaonique, deux des fonctions auxquelles elle doit son succès en Égypte et dans l'ensemble du Bassin méditerranéen, celle de mère et de protectrice des morts³. Epouse modèle, elle part à la recherche du cadavre d'Osiris, victime de son frère Seth, rassemble ses chairs et lui redonne le souffle de vie. Mère d'Horus, elle est associée par son intermédiaire à la royauté.

Le culte d'Isis est l'un des cultes orientaux introduits à Athènes ayant connu la plus longue postérité et le plus grand succès : attesté pendant plus de huit siècles, du IV^e siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C., le culte d'Isis est célébré en Attique en de nombreux endroits – Athènes, Rhamnonte, Le Pirée, Teithras et Marathon –. De plus, la ferveur des dévots isiaques est visible dans le nombre de dédicaces et la quantité de noms théophores.

L'existence d'un culte d'Isis à Athènes est antérieure à 333/2 avant J.-C, comme l'atteste un décret pour les habitants de Kition, daté de cette année-là, et mentionnant, à titre de jurisprudence, la fondation d'un sanctuaire d'Isis par des Égyptiens au Pirée⁴. Ce document fournit la première mention de la présence d'un culte d'Isis à Athènes, introduit

¹ J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, vol. I : La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p. 386 sqq. ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain, op. cit.*, p. 93. cf. *infra* Chapitre 3, p. 168, notes 5 et 6, p. 169, notes 1 et 2.

² F. DUNAND, *Isis, Mère des dieux*, Errance, Paris, 2000, p. 12 : le culte d'Isis se développe à l'origine au cœur du Delta, dans la région entre Sébennytos et Bouto.

³ A. FORGEAU, « Isis », dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, PUF, Paris, 2005 ; J. BERGMAN, « Isis », *Lexikon der Ägyptologie* III, 1978, 186-203.

⁴ [A. 6] = IG II² 337.

par, et probablement pour, des étrangers originaires d'Égypte, sans doute des marchands, installés dans le port¹.

Le culte d'Isis ne réapparaît dans nos sources qu'en 220 avant J.-C. et sous une forme différente, non plus comme un culte ethnique d'immigrés, mais comme voué à une Isis progressivement hellénisée, dont la figure divine a été transformée par la présence gréco-macédonienne en Égypte, suite à la conquête d'Alexandre, puis à la mise en place de la monarchie des Ptolémées². Une statue représentant Isis – ou plus vraisemblablement une de ses prêtresses –, retrouvée au Pirée et remontant au III^e siècle avant J.-C., témoigne de cette hellénisation du culte³ : si certains éléments paraissent égyptiens – tels que les bras dissimulés sous le manteau et les bandelettes croisées sur la poitrine –, la coiffure, le visage, ainsi que le vêtement de la femme sont incontestablement de type grec⁴.

Ce culte isiaque rencontre un vif succès à Athènes, où il éclipse et remplace probablement celui de l'Isis égyptienne : il est attesté de façon assez régulière, à partir du III^e siècle avant J.-C. jusqu'à la fin du IV^e siècle de notre ère. Dans la deuxième moitié du III^e siècle de notre ère, Isis apparaît pour la dernière fois dans les sources épigraphiques dans un catalogue de prêtrises retrouvé à Athènes sur le flanc nord de l'Acropole⁵, mais les découvertes archéologiques et les sources iconographiques prouvent que son culte se maintient à Athènes jusqu'à la fin du paganisme, soit jusqu'à la fin du IV^e siècle de notre ère⁶.

¹ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, II ; Le culte d'Isis en Grèce*, E. J. Brill, Leyden, 1973, p. 5.

² Cette question de l'hellénisation d'Isis est sujette à débat : de l'avis de G. VANDEBEEK, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, 1946, p. 146, « la figuration d'Isis est tout à fait grecque » et sa personnalité « entièrement nouvelle [...] et grecque » ; plus récemment, bien que de façon moins radicale, R. MERKELBACH, *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, 1995, p. 113, considérait que l'Isis hellénistique était tellement hellénisée qu'elle pouvait passer aussi bien pour grecque qu'égyptienne ; au contraire, F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, t. I : Le culte d'Isis et les Ptolémées*, E. J. Brill, Leyden, 1973, p. 66-108, tout en reconnaissant l'hellénisation extérieure de l'image, doute que l'on puisse parler d'une Isis grecque. Elle ne constate un phénomène d'hellénisation culturelle et religieuse qu'à Alexandrie, et encore, seulement pour une période déterminée et restreinte. La question a été soulevée une nouvelle fois en 1999, lors du I^{er} colloque sur les études isiaques : M. MALAISE, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000, p. 1-20.

³ Statue découverte au Pirée, en Juillet 1959 (catalogue iconographique [a. 27]). cf. *Das Altertum* VII 3, 1961, p. 131.

⁴ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, t. II, op. cit.*, p. 8.

⁵ [A. 70] = IG II² 1950, l. 13 : Isis est mentionnée avec l'épiclèse de Taposiris. L'emploi de cette épiclèse toponymique est la preuve qu'en dépit de son hellénisation, certains aspects de sa personnalité sont toujours ressentis comme étrangers. Ce toponyme de Taposiris, faisant fonction d'épiclèse et accolé au nom d'Isis, se retrouve dans un certain nombre de documents épigraphiques et papyrologiques. Cf. L. BRICAULT, « Isis dolente », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale* 92, Le Caire, 1992, p. 45-47 et L. BRICAULT, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Teubner, Stuttgart, 1996, p. 68-69 et 93.

⁶ On a notamment retrouvé deux lampes figurant Isis, ainsi qu'une statue du type Isis Lactans datées du IV^e siècle après J.-C. Cf. Catalogue iconographique [a.18], fig. 11 ; [a. 19], fig. 12 ; [a. 29], fig. 18.

Le culte d'Isis connaît donc, d'un point de vue chronologique, une grande pérennité, et en même temps, une très large diffusion géographique, puisqu'Isis possède de nombreux lieux de cultes – en différents endroits de l'Attique – où elle est honorée la plupart du temps aux côtés des autres divinités de son cercle. Une seule inscription mentionnant Isis a été retrouvée au Pirée, pourtant conventionnellement considéré comme la porte d'entrée des cultes orientaux en Attique¹. De surcroît, aucun témoignage direct – à l'exception de la statue précédemment mentionnée – n'atteste de l'existence de ce sanctuaire d'Isis au Pirée, ce qui prouve que le culte n'y a pas connu de développement important. Le culte isiaque s'implante ensuite à Rhamnonte, sans doute du fait de la présence, dans la forteresse, de mercenaires au service des Ptolémées, qui contribuent à diffuser, auprès des garnisaires et des citoyens du dème, le culte d'une déesse étroitement associée à la dynastie lagide². Dans ce sanctuaire de Rhamnonte, elle est honorée conjointement avec Sarapis dans trois inscriptions³. La majorité des inscriptions relatives au culte isiaque proviennent cependant de la ville d'Athènes même, où l'on dénombre probablement trois sanctuaires différents⁴: le premier est situé au nord de l'Acropole, dans le voisinage de l'église métropolitaine, le second, au pied du versant sud de l'Acropole et un troisième sanctuaire aurait peut-être été érigé sur l'Agora. D'autre part, la déesse possédait également un sanctuaire dans le dème de Teithras, sanctuaire pour lequel un règlement religieux daté du I^e siècle avant J.-C. nous est parvenu⁵. Enfin, à Marathon, des fouilles récentes ont mis à jour un autre sanctuaire des dieux égyptiens – comportant plusieurs statues d'Isis⁶ – construit au II^e siècle de notre ère.

¹ J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 45: « The Piraeus had been, was, and would continue to be the natural home for new cults of foreign residents ». Le Pirée est la porte d'accès pour les cultes importés par les marchands venus de Phénicie et de Chypre, mais aussi d'Égypte. Si les cultes ne sont pas introduits par ou pour des marchands étrangers, mais par d'autres vecteurs, tels les soldats et les mercenaires, le rôle du Pirée, comme porte d'accueil des cultes étrangers en Attique, diminue, au profit d'autres lieux (telle la forteresse de Rhamnonte).

² Cf. *infra* chapitre 3, p. 161-163.

³ [A. 9, A. 10, A. 39] = *RICIS* 101/0501, 101/0502, 101/0503.

⁴ Cf. Annexe 3.

⁵ [A. 21] = *RICIS* 101/0401. Une autre inscription, datée du I^e siècle après J.-C., provient également de ce sanctuaire de Teithras (*RICIS* n°101/0402). Cf. J. J. POLLITT, « The Egyptian Gods in Attica: some epigraphical evidence », *Hespéria*, 34, 1965, p. 125-130.

⁶ Ces fouilles ont été menées par Iphigénia Dékoulakou. Cf. I. DEKOULAKOU, « Le sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon », intervention au IV^e colloque international sur les études isiaques : *L'Égypte en Égypte. Présence isiaque en Égypte hellénistique et romaine*, 27-28-29 Novembre 2008, à Liège. Cf. Catalogue iconographique [a. 23]-[a.26], fig. 14-17.

Mèn

Mèn est un dieu lunaire anatolien aux origines incertaines¹. Sa présence à Athènes dès le IV^e siècle avant J.-C., dans des inscriptions lacunaires de la région du Laurion², est sujette à débat : selon que l'on admet ou non la restitution du nom de Mèn dans ces inscriptions, la question de la date et des conditions de l'introduction du culte de Mèn en Attique varie.

Le dieu irano-anatolien Mèn apparaîtrait pour la première fois en Attique au IV^e siècle avant J.-C., dans une dédicace découverte dans la région du Laurion, offerte au dieu par une association d'esclaves³. Le nom de la divinité à laquelle est vouée cette association est lacunaire, mais peut être restitué comme celui de Mèn Tyrannos. L'épiclèse « Tyrannos » fait référence à la toute-puissance du dieu : il s'agit d'un mot grec dérivé du lydien où il signifie « seigneur et roi »⁴. Le nom fragmentaire de la divinité sur ces inscriptions a cependant conduit certains historiens à rejeter son identification avec Mèn Tyrannos : nombre d'entre eux, parmi lesquels des spécialistes du culte de Mèn, n'ont ainsi pas retenu ces inscriptions comme appartenant au corpus des documents relatifs au dieu Mèn⁵. La

¹ E. N. LANE, « A Re-study of the God Men. Part. III : Conclusions », *Berytus* 17, 1967-1968, p. 81-98, a distingué quatre origines hypothétiques du dieu. La première serait indigène, mais ni phrygienne, ni lydienne : « Il semble être autant chez lui en Lydie ou en Pisidie qu'en Phrygie et il est bien attesté dans le Pont, la Bithynie, la Galatie, la Carie, la Pamphylie, la Lycaonie et les régions hellénisées de la côte ». Il rejette à la fois l'hypothèse de W. DREXLER, s. v. « Men », dans W. H. ROSCHER (éd.), *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1894-1897, col. 2688, selon lequel Mèn serait un dieu phrygien lunaire, et le rapprochement, fait par W.M. RAMSAY, « The Graeco-Roman Civilization in Pisidia », *JHS* IV, 1883, p. 31, entre Mèn et un héros lydien du nom de Manès (déjà condamné par W. Drexler). La deuxième origine serait sémite, mais cela semble improbable, car les marques d'une influence assyro-babylonienne sur la religion d'Asie mineure sont trop ténues. La troisième origine serait perse, si l'on en croit la ressemblance entre Mèn et le dieu lunaire iranien Mao (d'autant que Mèn est parfois associé à Artémis Anaïtis, l'Anahita des Perses). Enfin, la quatrième serait liée à une influence hellénique. Finalement, E. Lane explique les origines du culte par une série de facteurs parmi lesquels les plus importants sont les contacts entre le culte du dieu iranien Mao (introduit sous les Achéménides) avec des divinités lunaires locales (survivances de l'esprit lunaire hittite Arma) et l'accueil que reçut ce culte chez les Grecs établis après la conquête d'Alexandre. Il révisé cette conclusion quelques années plus tard : E.N. LANE, « Men : A Neglected Cult of Roman Asia Minor », *ANRW* II, 18-3, 1990, p. 2170-2171, pl. II 4, où il insiste désormais sur les origines indo-persiques du dieu. Cette nouvelle théorie est soutenue par A. VAN HAEPEREN – POURBAIX, « Recherche sur les origines, la nature, les attributs du dieu Mèn », dans R. DONCEEL, R. LEBRUN (éds.), *Archéologie et religions de l'Anatolie Ancienne, Mélanges en l'honneur du Pr. P. Naster*, Louvain la Neuve, 1983, p. 235-248. Pour une synthèse récente sur la question, voir G. LABARRE, « Les origines et la diffusion du culte de Mèn », dans H. BRU, F. KIRBIHLER et S. LEBRETON dir.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité. Echanges, populations, territoires*, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 389-396.

² [C. 32] et [C. 31] = *IG* II² 2937 et 2940.

³ *BCH* XVIII (1894) p. 532.

⁴ P. PERDRIZET, « Mèn », *BCH* 20 (1896), p. 87.

⁵ Il en est ainsi par exemple de P. Perdrizet, qui, le premier, récuse la restitution de « Mèn Tyrannos ». Cette inscription ne doit pas, selon lui, être considérée comme une preuve de l'existence d'un culte de Mèn dans le district minier du Laurion dès le IV^e siècle avant J.-C. bien qu'il reconnaisse que « le culte de Mèn dut s'introduire de bonne heure » à Athènes. Il admet, suivant l'hypothèse de Clerc, que Mèn était probablement un de ces dieux étrangers dont Aristophane s'était moqué dans les *Oiseaux* (M. CLERC, *Les Métèques athéniens*, Paris, 1893, p. 133) ; mais il ne retient pas pour autant l'inscription du Laurion dans sa liste des monuments

difficulté provient du fait qu'on ne possède pas de preuve de son existence en Anatolie même à cette date. En effet, le culte de Mèn, né dans les communautés villageoises d'Asie Mineure des contacts entre le culte du dieu iranien Mao – introduit sous les Achéménides – et des divinités lunaires locales – survivances de l'esprit lunaire hittite Arma –, n'y a laissé aucun témoignage avant le IV^e siècle avant J.-C.

Pourtant, deux indices, dont une découverte récente, viennent corroborer l'hypothèse de la présence du culte de Mèn en Attique dès la fin du IV^e siècle avant J.-C. Si l'on se tourne, en premier lieu, vers les sources littéraires de cette époque, on constate que l'une des pièces de Ménandre s'intitule *Le Ménagyrté*, en référence à des prêtres mendiants de ce dieu¹. Deuxièmement, une nouvelle inscription, provenant de la région de Sounion et remontant au IV^e siècle avant J.-C.², paraît se rattacher au culte de Mèn : le nom du dieu apparaît sans restitution sur la pierre telle que la publie M. Salliora-Oikonomakou. De ce fait, cette pierre – si on la rapproche de l'inscription lacunaire mentionnée plus haut³, ainsi que de plusieurs listes de noms, identifiées comme des listes de dévots de Mèn au IV^e siècle avant J.-C.⁴ – tendrait à prouver de façon certaine l'existence d'une association de dévots rendant un culte à Mèn, dans la région du Laurion, dès le IV^e siècle avant J.-C. Cependant, les éditeurs du *SEG* s'avèrent sceptiques concernant la lecture du nom du dieu à la ligne 12, ce qui rend douteux le rattachement de cette pierre au culte de Mèn – d'autant que la présence d'un citoyen parmi les personnages cités⁵ paraît peu plausible s'il s'agit effectivement d'une liste de dévots de Mèn. En faisant abstraction de cette inscription incertaine, la présence de Mèn en Attique dès le IV^e siècle est confortée par les autres données épigraphiques, littéraires et iconographiques, puisqu'une des tables d'offrandes dédiées à Mèn est datée des années 340 avant J.-C.⁶. Ces tables d'offrandes montrent Mèn assis sur un bélier ou un coq, ou encore sur un croissant lunaire, au dessus d'une table couverte d'offrandes (pains, fruits), un coq et une poule se faisant face devant la table la plupart du temps. Les fidèles, hommes, femmes et

attestant l'existence persistante du culte de Mèn en Attique. Il est rejoint en cela par W. Peek, qui propose une nouvelle restitution du nom de la divinité : il suggère ainsi [Ἡ]ρακ[λει θεῶι] ou [Ἡ]ρακ[λει Τυρίωι]. Cette hypothèse est acceptée à son tour par S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979, p. 178 et 185, qui admet le lien avec Héraclès et discute des autres preuves témoignant de l'importance de ce héros dans le district minier. E. Lane, enfin, n'inclut pas non plus ce texte dans son *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*. Pour tous ces historiens, le culte de Mèn apparaîtrait donc plus tardivement au Pirée (et non plus dans le Laurion), au III^e siècle avant J.-C. seulement.

¹ E. LANE, *Berytus* 17 (1968), p. 99.

² [C. 34] = M. SALLIORA – OIKONOMAKOU, Ο Αρχαίος Δήμος του Σουνίου. Ιστορική και Τοπογραφική Επισκόπηση, Κορορί, 2004, 166/167, n°87 (*SEG* LIV 388).

³ [C. 31] = *IG* II² 2940.

⁴ [C. 32] = *IG* II² 2937 et *SEG* LIV 236.

⁵ [C. 34] = *SEG* LIV 388 : le premier nom de la liste est suivi du démotique « Phylasios ».

⁶ E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis*, t. I : *The Monuments and inscriptions*, Brill, Leiden, 1971, n°2, p. 1. Cf. catalogue iconographique [c.61], fig. 99.

enfants, sont représentés la main levée en signe de prière¹. Ces représentations attiques constituent les témoignages iconographiques les plus anciens du culte de Mèn et fixent l'image du dieu en costume phrygien, le croissant lunaire derrière les épaules. Ce n'est en effet qu'au contact des Grecs qu'est née une représentation anthropomorphique de Mèn, qui souligne nettement l'origine étrangère du dieu aux yeux des Grecs².

Au III^e siècle avant J.-C., la présence de Mèn en Attique est attestée de façon certaine par des dédicaces offertes par des couples au Pirée³. A cette même époque, une restitution d'un passage de l'œuvre de Philodémos mentionne le nom de ce dieu : la question est de savoir comment ce natif de Gadara, résidant à Herculanium, qui – en l'état de nos connaissances – n'a jamais fréquenté un centre cultuel du dieu Mèn, a pu rencontrer cette divinité⁴ ? Une solution, qui semble plausible, est avancée par Eugene Lane : dans l'œuvre dont est extrait le passage mentionné, le philosophe épicurien Philodémos critique la théologie stoïcienne, particulièrement représentée par Chrysippe, qu'il cite très largement. Eugene Lane suppose donc que, dans ce passage, Philodémos cite une nouvelle fois les écrits de Chrysippe, dont la rencontre avec Mèn semble plus probable. En effet, même s'il est originaire de Soloi, en Cilicie – qui n'est pas non plus une des régions où s'est développé le culte de Mèn – Chrysippe a passé la majeure partie de sa vie à Athènes. C'est probablement là qu'il a rencontré ce dieu, à la fin du III^e siècle avant J.-C., et qu'il a pu l'ajouter à sa liste de noms masculins, reprise par la suite par Philodémos⁵.

En dépit du relatif silence des sources, il semble que le culte de Mèn se maintienne en Attique jusqu'à la fin du Haut-Empire, à moins qu'il n'ait disparu pendant un temps avant de réapparaître, toujours dans la région du Laurion, au début de notre ère. On perd en effet sa trace entre le III^e siècle avant J.-C. et le I^{er} siècle après J.-C. A cette date, une série de trois inscriptions mentionnant le même personnage du nom de Xanthos révèle que celui-ci a fondé (ou perpétué, le sens n'est pas clair), un érane pour Mèn Tyrannos⁶. Dans tous les cas, Mèn disparaît définitivement de nos sources aux II^e – III^e siècles de notre ère, après une dédicace

¹ R. VOLLKOMMER, « Men », *Lexikon iconographicum mythologiae classicae*, 1992, VI, 1, p. 469-470, n°113-116 ; G. LABARRE, « Les origines et la diffusion du culte de Mèn », *loc. cit.*, p. 389-414.

² G. LABARRE, « Les origines et la diffusion du culte de Mèn », *loc. cit.*, p. 398.

³ Trois dédicaces sont ainsi offertes à Mèn par des couples au Pirée : celle de Démétrios et Erôtion (*IG II² 4687a*) ; celle de Dionysios et Babyllia (*IG II² 4685*) ; celle de Mitradatès et sa femme (*IG II² 4684*). On peut éventuellement supposer que Mèn aurait assumé des fonctions conjugales.

⁴ E. LANE, « Chrysippus, Philodemus and the God Men », *ZPE* 117 (1997), p. 65-66.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ [C. 40] = *IG II² 4856* ; [C. 41] = *IG II² 1365* ; [C. 42] = *IG II² 1366*.

que lui offre un prêtre d'Isis et Sarapis¹. Ces inscriptions témoignent donc d'une certaine continuité du culte de Mèn en Attique durant plus d'un demi-millénaire, culte qui s'est répandu principalement en deux régions de l'Attique, où la population étrangère, et surtout servile est particulièrement nombreuse, d'une part, dans la région des mines du Laurion, et d'autre part au Pirée.

Une dernière inscription, datant de l'époque romaine et mentionnant le dieu Mèn aux côtés de Pan et des Nymphes, a été retrouvée dans les environs d'Athènes, en avant du Dipylon². Elle est gravée sur la face interne de trois grandes briques recourbées qui s'ajustaient pour former la bouche d'un puits. Elle est sans doute l'œuvre d'un paysan, car le dédicant demandait aux divinités la pluie pour remplir son puits, lui permettre d'arroser sa terre et de faire pousser ses récoltes³. La ressemblance de la fin de l'inscription avec l'invocation éleusinienne est frappante et pose la question des choix religieux multiples et des interprétations personnelles⁴. Ce rapport de Mèn avec le domaine agricole s'explique peut-être par la nature lunaire du dieu phrygien : les Grecs, comme la plupart des peuples méditerranéens de l'époque, croyaient en effet à une influence de la lune sur la vie de la nature et plus particulièrement sur la végétation⁵. La nature de l'inscription, le lieu de découverte et l'association de Mèn à Pan et aux Nymphes font de cette pierre une exception.

Mithra

Peu d'indices témoignent de la présence, à Athènes, de ce dieu d'origine iranienne, dont le culte est particulièrement répandu dans les régions où s'est exercée la domination achéménide, notamment en Cappadoce, en Arménie, en Commagène et dans le Pont⁶.

En raison de leur rareté, les noms théophores formés à partir du nom de Mithra sont révélateurs d'une dévotion très personnelle à l'égard du dieu iranien : ils ne résultent clairement pas d'un « phénomène de mode », mais témoignent de la religiosité intérieure des parents. A Athènes, on connaît seulement huit personnages portant un nom théophore dérivé

¹ [A. 66] = IG II² 4818.

² [C. 38] = IG II² 4876.

³ J. DE WITTE, *Monographie de la Voie Sacrée*, p. 89.

⁴ P. PERDIZET, « Mèn », *loc. cit.*, p. 79. cf. *infra*, Chapitre 4, à propos de l'éclectisme religieux des Athéniens.

⁵ *Ibid.* p. 80.

⁶ M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras : the god and his mysteries*, Routledge 2001, p. 3-6 ; R. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris, 2004 (3^e éd. revue et corrigée) ; R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire : mysteries of the unconquered Sun*, Oxford University Press, 2006.

de celui du dieu¹ : la plupart sont des étrangers, mais on trouve également parmi eux au moins deux citoyens, porteurs du nom théophore « Mithridate », qui signifie « donné par Mithra »². Dans ce cas précis, la question se pose de savoir si le nom leur a été donné en signe de dévotion à l'égard du dieu Mithra ou plutôt en référence aux rois de la dynastie du Pont, et surtout à Mithridate VI Eupator. Celui-ci jouit en effet d'une grande popularité auprès d'une partie de la population athénienne, au I^e siècle avant J.-C. : en 88 avant J.-C., durant la guerre mithridatique, les Athéniens rompent avec Rome et s'engagent aux côtés du roi du Pont, qui incarne, à leurs yeux, le défenseur victorieux du monde grec face à une puissance romaine qui tient Athènes sous sa domination³. Chronologiquement, les premiers noms théophores dérivés de Mithra n'apparaissent qu'à partir de la fin du II^e siècle avant J.-C., et deviennent plus nombreux à l'époque impériale, jusqu'au III^e siècle de notre ère – six noms théophores contre deux seulement à l'époque hellénistique.

D'autre part, les fouilles archéologiques, menées entre 1927 et 1937 le long de la Voie Sacrée menant au sanctuaire de Déméter à Eleusis, ont mis au jour un bâtiment qui a parfois été identifié avec un sanctuaire de Mithra⁴. Cet hypothétique *mithraeum*, situé sur la route reliant Athènes à Eleusis, est une construction romaine du II^e siècle après J.-C., à proximité du mur sud du *téménos* d'Eleusis, divisée en une antichambre et une chambre principale, dans laquelle on a retrouvé deux bancs et une base. Certains archéologues ont supposé que ce bâtiment était un *mithraeum* mais cette identification est très controversée⁵ : sans l'apport des sources littéraires ou épigraphiques, les données archéologiques ne permettent pas, à elles seules, de conclure à l'existence d'un *mithraeum* à Athènes⁶.

¹ Les sources épigraphiques mentionnent : un Mithras (*IG* II² 12125), attesté au I^e siècle avant J.-C. ; quatre Mithrès (*IG* II² 8240/1 : Mithrès, fils de Sôsos d'Antioche, aux II^e – I^e siècles avant J.-C. ; *IG* II² 3794 : Mithrès, fils d'Akrisios, aux I^e – II^e siècles de notre ère ; *IG* II² 2282 : Mithrès, fils d'Isidotos, au II^e siècle de notre ère ; *IG* II² 2280) ; et trois Mithridate (*IG* II² 1968 : archonte éponyme entre 41 et 54 ; *IG* II² 2472 : Mithridate, fils d'Athénodôros, au milieu du II^e siècle après J.-C. ; *IG* II² 9180 : Mithridate, fils de Ménoïtas, de Laodicée).

² *IG* II² 1968 et *IG* II² 2472.

³ Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, *op. cit.*, p. 328-331. Le nom de Mithridate est sans doute donné en référence au roi du Pont du même nom, plutôt qu'en signe de dévotion à Mithra, car il n'apparaît à Athènes qu'à partir de l'époque impériale.

⁴ *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique*, *BCH* 51 (1927), p. 472.

⁵ Dès les années 1930, L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, considéraient que « rien ne justifie l'identification proposée » (p. 46, n. 4). En 1960, M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. II, La Haye, 1960, n°2349, p. 385-386, admettait pourtant l'identification du bâtiment comme un *Mithraeum*. Plus récemment, R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 34, a rappelé le caractère douteux de cette identification et a en outre souligné que même si elle était avérée, le *Mithraeum* en question ne remonterait qu'au IV^e siècle de notre ère.

⁶ Ce prétendu *Mithraeum* d'Eleusis reste sujet à caution, même si l'historien Eunape, *Vie des Sophistes* (475-6 / 436-8 W) souligne les liens personnels d'un hiérophante éleusinien avec l'initiation persique au IV^e siècle de notre ère : Eunape raconte comment Nestorios, hiérophante d'Eleusis entre 355 et 380, prophétisa que son

La dédicace d'un petit autel à Mithra, découverte au Pirée, fournit la seule preuve certaine de l'existence d'un culte du dieu iranien en Attique¹. Ce témoignage isolé s'explique par sa localisation au Pirée, lieu hautement cosmopolite, plus ouvert aux influences étrangères que le reste de la cité athénienne. La dédicace est adressée conjointement à Mithra et au dieu grec du Soleil, Hélios : il s'agit là d'un exemple d'assimilation et de syncrétisme entre ces deux dieux solaires, dont l'association est très courante dans tout le bassin méditerranéen².

Nephtys

Ce théonyme indigène renvoie à une divinité très secondaire du cercle isiaque, la sœur d'Isis et Osiris dans la mythologie égyptienne. Dans le mythe osirien, elle accompagne Isis dans sa quête du corps d'Osiris, et participe donc à la résurrection de celui-ci. Dans l'épigraphie hors d'Égypte, elle n'est attestée qu'à Athènes, dans un calendrier liturgique qui prescrit un sacrifice en son honneur et en celui d'Osiris, au II^e siècle de notre ère³. Sa présence dans ce calendrier est source d'interrogations, d'autant qu'Isis elle-même en est absente : elle témoigne d'un autre aspect des cultes égyptiens, renvoyant au mythe osirien de mort et de résurrection.

Nergal

Nergal est un dieu assyrien et babylonien, identifié par les Phéniciens à leur Melqart. Seigneur de Cutha, il est roi des enfers, dieu de la guerre, de la peste et de la chasse aux grands fauves et présente aussi un aspect agraire et pastoral⁴. Il est parfois associé à Héraclès

successeur ne serait pas apte « à mettre la main sur le trône de hiérophante, puisqu'il aurait été consacré à d'autres dieux et aurait prononcé des serments secrets de ne pas prendre la tête d'autres sanctuaires » ; or, il advint que son successeur, le dernier hiérophante d'Eleusis, fut un *pater* mithraïque. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, op. cit., p. 56 et. 210.

¹ [G. 11] = IG II² 5011.

² Dans les colonies grecques du Pont-Euxin, un culte est ainsi rendu à une figure syncrétique d'Hélios-Mithra. Cf. R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, op. cit., p. 24 : les inscriptions de Nemrud Dagh identifient ainsi Mithra avec Hélios-Apollon ; de même, à Anazarbos, au II^e siècle de notre ère, un autel est consacré par un prêtre et « père » de Zeus-Hélios-Mithra. STRABON, XV, 3, 13, explique aussi que les Perses honorent le Soleil sous le nom de Mithra. D'ailleurs, dans le système dualistique zoroastrien, Mithra est l'incarnation de la Lumière. Cf. M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras*, op. cit., p. 4

³ [C. 34] = IG II² 1367.

⁴ H. SEYRIG, « Antiquités Syriennes. Héraclès – Nergal », *Syria* 24 (1945), p. 62-80 ; R. GARLAND, *The Piraeus*, op. cit., p. 131.

par les Grecs, mais ce n'est pas le cas à Athènes. Ce dieu est attesté indirectement, au III^e siècle avant J.-C., dans l'épithaphe d'une Phénicienne, érigée par son frère, qui précise la généalogie de la défunte¹ : son père, un Sidonien du nom d'Eshmun-Shillem était le grand prêtre de Nergal. Cette inscription n'implique pas cependant qu'il existait un culte de Nergal à Athènes, puisque cette épithaphe peut n'être qu'un témoignage de piété filiale, et non la preuve concrète de l'existence d'un culte local².

Osiris

Osiris est un théonyme égyptien, renvoyant à une des plus anciennes et des plus importantes divinités de la tradition pharaonique. Les plus anciennes allusions au mythe d'Osiris remontent aux textes des Pyramides – sous la V^e dynastie – qui font eux-mêmes état de croyances antérieures³. Tué par son frère Seth, Osiris renaît grâce aux soins de Nephthys et Isis, et engendre avec cette dernière Horus, son fils et successeur.

Le dieu Osiris, archétype divin du pharaon promis à la survie et époux d'Isis dans la tradition égyptienne ancienne, joue encore un rôle dans les cultes isiaques à l'époque hellénistique et romaine, en dépit de l'institution du couple Sarapis – Isis⁴. Il apparaît pour la première fois à Athènes à l'époque impériale, dans une dédicace aux dieux égyptiens⁵. Plusieurs autres documents révèlent qu'un culte lui était rendu à Athènes sous l'Empire : sous le règne de l'empereur Hadrien, le calendrier liturgique d'une association religieuse privée mentionne ainsi des sacrifices célébrés en son honneur⁶ ; au début du III^e siècle de notre ère, vers 220, une femme, épouse d'un prêtre de Sarapis, offre une statue de ce dieu à Osiris et l'érige dans le sanctuaire des dieux égyptiens situé au pied du versant nord de l'Acropole⁷ ; enfin, dans la seconde moitié du III^e siècle de notre ère, un catalogue des sacerdoxes athéniens révèle l'existence d'un prêtre d'Osiris⁸.

Comme Horus ou Nephthys, Osiris fait ainsi partie du cercle des divinités isiaques qui bénéficient de la réégyptianisation de ces cultes, impulsée sous l'influence de l'empereur

¹ [B. 13] = CIS I 119 ; IG II² 10271.

² L'hypothèse était pourtant défendue par G. A. COOKE, *A Text-book of North Semitic Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford, 1903, n°35, qui déduisait de cette épithaphe l'existence d'un sanctuaire privé de Nergal, probablement une demeure ou un local appartenant aux marchands phéniciens.

³ J. G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris and his cult*, E. J. Brill, Leyden, 1980, p. 1-2.

⁴ M. MALAISE, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », *loc. cit.*, p. 44.

⁵ [A. 74] = IG II² 4873.

⁶ [C. 34] = IG II² 1367.

⁷ [A. 67] = RICIS 101/0214.

⁸ [A. 70] = IG II² 1950.

Hadrien, à partir du II^e siècle après J.-C. L'introduction de son culte à Athènes se fait donc dans le cadre de cette *gens* isiaque, à laquelle il est systématiquement associé.

Palaimon

Trois inscriptions non publiées, découvertes dans le sanctuaire de l'Ilissos, mentionnent des Sidoniens, qui consacrent des reliefs votifs à Palaimon¹. Ce dieu est associé à Pankratès², dans le sanctuaire à ciel ouvert, situé sur les rives de l'Ilissos, fréquenté du IV^e siècle au III^e siècle avant J.-C.³. La présence de dévots sidoniens dans ce culte pose la question de l'identité phénicienne du dieu.

En 1994, Eugenia Vikela défendait ainsi l'hypothèse d'une origine phénicienne de Palaimon, en s'appuyant à la fois sur le mythe de Cadmos et sur l'iconographie. Par Ino/Leucothéa, sa mère, Palaimon se rattache en effet à la lignée de Cadmos, le roi phénicien de Tyr⁴. D'après la version la plus répandue du mythe de Leucothéa, la déesse est à l'origine Ino, la fille de Cadmos, le fondateur de Thèbes⁵. Elle épouse le roi Athamas, duquel elle a deux fils, Mélicerte et Léarchos, élevés avec le petit Dionysos, fruit des amours adultères de Zeus et Sémélé. Cela suscite la colère d'Héra, qui, pour se venger, frappe de folie Athamas, le poussant à tuer Léarchos. Ino, pour sauver Mélicerte de son père, l'entraîne alors dans la mer, en s'y jetant elle-même : elle devient alors la déesse Leucothéa, tandis que Mélicerte divinisé devient Palaimon, protecteur des ports et des marins⁶. Du fait de la relation particulière qui unit le fils et la mère, on peut certainement reconnaître Leucothéa dans la figure féminine représentée aux côtés de Palaimon sur l'un des reliefs votifs retrouvés dans le sanctuaire de l'Ilissos⁷.

¹ J. MELIADIS, *Praktika* 1954 (1957), p. 41-49.

² Il s'agit d'une divinité guérisseuse et chtonienne : les reliefs attestent de l'activité thérapeutique. Cf. A. VERBANCK-PIERARD, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », dans V. PIRENNE DELFORGE et E. SUAREZ DE LA TORRE (éds.), *Héros et Héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos Suppl.* 10 (2000), p. 325 ; E. VIKELA, « Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 41-62.

³ J. MELIADIS, *Praktika* 1953 (1956), p. 47-60 et 1954 (1957) p. 41-49 ; E. VIKELA, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie*, *MDAI (A) Beiheft* 16 (1994) ; R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, 2005, p. 419.

⁴ Ni Homère (qui connaît pourtant les « Cadméens, bons piqueurs de chevaux », *Iliade*, IV, 385 sq, ni Hésiode, ni Eschyle ni Sophocle ne définissaient Cadmos comme un Phénicien ; Hérodote paraît être le premier à parler de Cadmos comme d'une Phénicien (II, 49 ; IV, 147 ; V, 58) en insistant sur son rôle dans la transmission de l'alphabet phénicien au monde grec.

⁵ PAUSANIAS, I, 44, 7-8.

⁶ C. O. PACHE, *Baby and Child heroes in Ancient Greece*, University of Illinois, 2004, p. 135 ; J. ALIQUOT, « Leucothéa et Mélicerte au proche-Orient », *Topoi* 14/1, 2006, p. 253.

⁷ Cf. catalogue iconographique [b. 1] : E. MITROPOULOU, *Kneeling worshippers in Greek and Oriental Literature and Art*, Athens, 1975, p. 27, n°2.

Or, ce culte de Leucothéa et Palaimon rencontre un succès considérable à Tyr, et surtout à Sidon¹, où il est bien attesté archéologiquement et épigraphiquement². Il s'avère alors tentant de penser que les reliefs votifs athéniens représentant des dévots agenouillés³ – un thème commun dans l'imagerie votive en Egypte⁴, et par conséquent, bien connu à Sidon, en raison des liens étroits unissant la cité phénicienne à l'Egypte⁵ – ont été consacrés par des Sidoniens, désireux d'honorer un dieu en qui ils reconnaissent peut-être une divinité ancestrale.

Néanmoins, cette hypothèse d'une origine phénicienne de Palaimon ne résiste pas à une analyse plus poussée, et il paraît improbable de penser que ce sont les Sidoniens qui ont diffusé son culte à Athènes. En effet, l'invocation de Leucothéa et de Mélicerte à Sidon et dans la région du Mont Hermon est vraisemblablement tardive, remontant à l'époque romaine ; par ailleurs, les inscriptions retrouvées en territoire sidonien, à Haloua et à Rakhlé, s'adressent – de façon peu commune – au dieu sous son nom de Mélicerte plutôt que sous celui, plus classique et conforme aux données mythologiques, de Palaimon⁶ : dans ces conditions, on voit mal pourquoi les Sidoniens auraient changé le théonyme sous lequel ils avaient l'habitude d'honorer leur dieu avant de l'introduire à Athènes.

¹ R. MOUTERDE, « Cultes antiques de la Coelè-Syrie et de l'Hermon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 36, 1959, p. 79-90; J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14/1 (2006), p. 245-264.

² Cf. J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche Orient », *loc. cit.*, p. 245-264 ; *IB.*, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire Romain*, Beyrouth, 2009 : l'auteur évoque la découverte en 2004, à Haloua, sur le Mont Hermon (en territoire sidonien) d'un texte pour Mélicerte, à proximité de l'endroit où Leucothéa possédait un sanctuaire à l'époque romaine, d'après l'inscription de Rakhlé. Lucien de Samosate confirme aussi l'existence d'un culte d'Ino/Leucothéa à Sidon à l'époque romaine : Hermès conte à sa mère, la nymphe Maia, les tribulations que Zeus lui a imposées : « A l'instant même, j'arrive de chez la fille de Cadmos, à Sidon, où il m'a envoyé pour voir ce que faisait la petite » (*Dialogues des dieux*, 4, 2).

³ Un premier relief représente l'adorante à genoux, touchant des deux mains la jambe droite du dieu. Il porte l'inscription : ἐνή τῶι Παλαίμονι ἀνέθηκεν. Un autre petit fragment de marbre du Pentélique, datant de la fin du IV^e siècle avant J.-C., conserve lui-aussi les traces d'un relief sculpté au dessus d'une inscription : Παλαίμον[ι]. cf. E. VIKELA, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie*, *MDAI (A) Beiheft* 16 (1994), 28, no. A21, inv. no. P 45 B.

⁴ E. MITROPOULOU, *Kneeling worshippers in Greek and Oriental Literature and Art*, Athens, 1975, p. 87. cf. B. PORTER, R. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. II. Theban Temples*, Oxford, p. 26, 27, 41, 44 et 47 (représentations de pharaons agenouillés devant les dieux) ; H.O. LANGE et H. SCHÄFER, *Grab-und Denksteine des Mittleren Reiches (Catalogue general des antiquités égyptiennes du muse du Caire)*, Berlin, 1902.

⁵ E. MITROPOULOU, *Kneeling worshippers in Greek and Oriental Literature and Art*, *op. cit.*, p. 90. L'historique des relations entre Sidon et l'Egypte est présenté par F. C. EISELEN, *Sidon. A Study in Oriental History*, Gorgias Press, New Jersey, 2007 (1^e éd., Columbia University Press, 1907).

⁶ J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14/1 (2006), p. 247 : « C'est en effet sous ce dernier nom que le fils de Leucothéa divinisé est habituellement invoqué, en particulier à l'Isthme de Corinthe, où se trouve son principal sanctuaire. A l'exception de quelques textes magiques, le dieu n'est guère appelé Mélicerte qu'à Haloua, sur l'Hermon et dans le Hauran voisin ».

Il faut donc admettre que Palaïmon est une divinité grecque, ce qui est d'autant plus plausible que Palaïmon et Leucothéa sont des théonymes clairement helléniques¹ ; le nom de Palaïmon est ainsi attesté dès le V^e siècle avant J.-C., dans une tragédie d'Euripide où le héros est considéré comme une divinité protectrice des marins et de la navigation : dans la pièce, un des bergers s'adresse à lui comme au « Sauveur des nefes »². Par ailleurs, le mythe de Mélicerte/Palaïmon est d'origine grecque, ce dont témoigne son ancienneté en Grèce, et plus particulièrement dans la tragédie attique : on sait qu'Eschyle et Sophocle avaient composé des tragédies intitulées *Athamas*, toutes deux perdues³ et Hyginus rapporte aussi qu'Euripide avait fait jouer une tragédie, *Ino*, également perdue⁴. Quand au culte lui-même, il ne comporte manifestement rien d'« oriental », et la plupart des sources antiques font de Corinthe son centre principal⁵.

L'iconographie même du dieu va à l'encontre de l'identification de Palaïmon avec le Mélicerte honoré en Phénicie : dans l'iconographie phénicienne, celui-ci est représenté, la plupart du temps, sous les traits d'un jeune homme imberbe, alors qu'à Athènes, les reliefs votifs donnent l'image d'un homme barbu, dans la force de l'âge. Les deux divinités figurées sur la trentaine de reliefs du sanctuaire de l'Ilissos sont représentées de façon très similaire

¹ C. BONNET, « Le culte de Leucothéa et de Mélicerte en Grèce, au Proche-Orient et en Italie », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52 (1986), p. 54, 62-62 : elle considère le caractère grec de Palaïmon comme « indiscutable » et souligne par ailleurs « la très vraisemblable étymologie grecque du nom de Mélicerte », écartant ainsi l'homophonie avec le phénicien Melqart.

² EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 270-271 (ét. et trad. L. PARMENTIER et H. GREGOIRE, CUF, 1959) : « Ô fils de Leucothéa déesse de la mer, Sauveur des nefes, ô seigneur Palaïmon, sois propice ! ».

³ S. RADT, *Tragicorum Graecarum Fragmenta, vol. 3: Aeschylus*, Göttingen, 1985; Ph. YZIQUEL, « Les fragments d'Eschyle : une lecture poétique », *Pallas* 67, 2005, p. 404 : l'*Athamas* d'Eschyle s'inscrivait sans doute dans le cadre d'une tétralogie, incluant les Isthmiastes et deux autres tragédies; cf. T. GANTZ, *Early Greek Myth: A guide to literary and artistic sources*, Baltimore, 1993.

⁴ HYGINUS, *Fabula*, 4.

⁵ PAUSANIAS, I, 44, 8 : « C'est alors qu'en fuyant elle se jeta à la mer avec l'enfant du haut du rocher Moulouris. L'enfant fut emporté par un dauphin jusqu'à l'isthme de Corinthe à ce qu'on dit ; entre autres honneurs qui sont rendus à Mélicerte, dont le nom a été changé en celui de Palaïmon, on célèbre en son honneur le concours de l'Isthme » (trad. F. CHAMOIX) ; PLUTARQUE, *Thésée*, 25, 5 : « Et le premier [Thésée], il y établit un concours, par émulation à l'égard d'Héraklès [...] En effet, le concours institué en mémoire de Mélicerte s'y déroulait de nuit et il avait plutôt l'air d'une cérémonie secrète que d'un spectacle et d'une fête publique » (trad. R. Flacelière, modifiée légèrement par M. Piérart) ; AELIUS ARISTIDE, *Hymne à Poséidon*, XLVI, 40-41 ; PHILOSTRATE, *Imagines*, II, 16 : « Le peuple est en train de sacrifier à l'Isthme – considérons le comme celui de Corinthe – et le roi de ce peuple que voici – admettons qu'il s'agit de Sisyphe – et l'enclos sacré de Poséidon qui résonne doucement en écho à la mer [...] voici, enfant, ce que cela signifie : Ino s'étant jetée de la terre, son destin à elle, c'est Leucothéa, au milieu du cercle des Néréides, celui de l'enfant, c'est en tant que Palaïmon que la terre en prendra soin. On le ramène à terre sur un dauphin docile, et le dauphin qui lui a fait de son dos un lit le porte tout endormi, il glisse sans bruit sur la mer sereine pour ne pas le sortir de son sommeil. A son approche, une crevasse où l'on ne peut pénétrer s'entrouvre dans l'Isthme, la terre s'étant fendue sous l'effet de Poséidon... » cf. M. PIÉART, « Panthéon et hellénisation dans la colonie romaine de Corinthe : la « redécouverte » du culte de Palaïmon à l'Isthme », *Kernos* 11 (1998), p. 104 considère ainsi que, même si aucune trace littéraire, épigraphique ou archéologique d'*enagismata* pratiqués en l'honneur de Palaïmon n'a été conservée avant la fondation de la colonie de Corinthe, la tradition qui fait de Mélicerte le héros pour qui furent fondés les *Isthmia* devait avoir cours dans la cité dès l'époque hellénistique, puisqu'au II^e siècle avant J.-C., Musaios (frgt 455 F1 Jacoby) s'en fait l'écho.

comme de vieux dieux barbus, assis, tenant une phiale et/ou une corne d'abondance : Pankratès est ainsi figuré sous les traits d'Héraclès, avec la massue et la peau de lion, parfois imberbe, mais le plus souvent barbu, tandis que Palaimon apparaît comme un dieu barbu, portant une corne d'abondance.

Enfin, la localisation spatiale du culte de Palaimon en Attique s'oppose également à une origine étrangère : contrairement aux cultes phéniciens, son culte n'est pas célébré dans la zone portuaire où résident les marchands chypriotes et levantins, mais à l'intérieur de l'Attique, au sud-est de la cité, près du temple de Zeus Olympien, ce qui paraît étonnant pour un culte étranger, à une date aussi haute.

La convergence de ces différents indices prouve, à mon sens, que le culte de Palaimon célébré dans le sanctuaire de l'Ilissos était un culte grec voué à un dieu hellénique. Dans ces conditions, il reste à expliquer les raisons de la présence de certains Sidoniens dans le culte de Palaimon en Attique. Depuis l'époque hellénistique, des Sidoniens rendent hommage à Ino et à son fils¹ : cela s'explique en raison du contexte hellénisant de l'époque. Dès la fin du III^e siècle avant J.-C., Sidon s'efforce en effet d'affirmer son hellénisme, en se présentant comme la métropole de Thèbes et les épisodes mythiques relatifs à la lignée cadméeenne s'inscrivent dans cette tradition hellénisation, dans cet effort pour établir une parenté légendaire avec la cité béotienne².

Loin d'être une divinité phénicienne adoptée par les Athéniens, Palaimon est un dieu grec, dont le théonyme est utilisé en Phénicie pour désigner une divinité locale, selon un processus d'« hellénisation de la nomenclature »³. Au terme de cette démonstration, il convient donc de rejeter de notre recherche la documentation athénienne concernant Palaimon, car, en dépit de la présence de dévots sidoniens, son culte ne présente pas d'éléments phéniciens.

¹ Au II^e siècle avant J.-C., le poète Antipatros de Sidon écrit une épigramme votive en leur honneur.

² J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Méricerte », *loc. cit.*, p. 258 : « Le mythe de la lignée cadméeenne, à laquelle Ino-Leucothéa et son fils appartiennent, a été adapté à Tyr et à Sidon au cours de l'époque hellénistique, où il a pu être sollicité comme argument d'autorité, à titre de preuve d'une parenté des citoyens des deux villes avec ceux des vénérables cités d'Argos et de Thèbes ».

³ J. ALIQUOT, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Méricerte », *loc. cit.*, p. 251

Sabazios

Sabazios est une forme dérivée du théonyme phrygien Sabas¹. Ce dieu d'origine anatolienne, dont le nom dérive peut-être du cri rituel σαβοῖ, est très tôt assimilé à Dionysos, dans les sources grecques². Comme le caractère extatique de Sabazios conduit à une identification avec Dionysos et à une contamination des deux figures, il est difficile de distinguer, dans les sources littéraires athéniennes, les éléments d'origine proprement phrygienne des éléments bacchiques.

Les sources littéraires témoignent de la présence, à Athènes, à la fin du V^e siècle avant J.-C., de ce dieu thraco-phrygien, plus ou moins identifié, dès cette époque, à Dionysos³. Dans ses comédies, Aristophane tourne ainsi en dérision le dieu et ses fidèles : il le présente comme un dieu orgiastique, adoré par les femmes, aux rituels caractérisés par le son de bruyants tambourins⁴. En le moquant, le comique athénien atteste tout à la fois de sa marginalité et de sa popularité auprès de certains milieux populaires⁵. De même, au IV^e siècle avant J.-C., Théophraste et Démosthène révèlent que le culte privé de Sabazios était pratiqué dans la cité athénienne⁶, où il occupait une position ambiguë mais pas totalement clandestine. Dès cette époque, alors même que Démosthène le raille⁷, avec une hostilité sarcastique, le culte de Sabazios rassemble des fidèles qui ne craignent pas d'afficher leur dévotion, comme en témoigne une dédicace offerte au Pirée par quatre hiéropes en 342/1⁸. Le scholiaste de Démosthène explique ainsi que c'est dans les années 350 avant J.-C. que les Athéniens ont reçu un oracle leur recommandant de cesser de persécuter Sabazios et ses fidèles⁹.

¹ R. GICHEVA, « Sabazios », in *LIMC* VIII, I, 1997.

² *Hymnes orphiques*, s.v. Σαβαζίου n°48 (Quandt) ; STRABON, X, 3, 15 ; HARPOCRATION, s. v. Σαβοί, (citant Mnaséas de Patara) ; DIODORE, IV, 4 ; JEAN LE LYDIEN, *De Mensibus*, 4, 51 ; HESYCHIUS, s. v. Σαβάζιος. cf. I. TASSIGNON, « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* XI, 1998, p. 189-208.

³ ARISTOPHANE, *Guêpes*, 9-10.

⁴ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 875 ; *Lysistrata*, 387 ; *Heures*, frag. 566 (KOCK)

⁵ R. TURCAN, *Les Cultes Orientaux dans l'Empire romain*, op. cit., p. 313.

⁶ DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 259-260 ; THEOPHRASTE, *Caractères*, XVI, « Le Superstitieux », 4 ; XXVII : « Le Tard Instruit », 8.

⁷ DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 259-260, tourne en ridicule Eschine pour avoir participé aux initiations et autres rituels de Sabazios, en tant qu'assistant de sa mère Glaucothéa. Cependant, ce passage n'est probablement pas révélateur d'un quelconque rejet du culte sabaziaque : de fait, l'attaque ne vise pas tant à stigmatiser le culte de Sabazios qu'à discréditer un adversaire politique, Eschine, l'adversaire politique de Démosthène, dans un contexte de polémique exacerbée. Cf. M. F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, 2007, p. 67-68.

⁸ [C. 43] = *IG* II² 2932.

⁹ Schol. DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 18, 259-260. cf. J. RUDHARDT, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'Histoire des Religions* 209, 1992, p. 237.

Les sources iconographiques corroborent les informations données par les sources littéraires, en confirmant qu'en dépit des moqueries qu'il suscite, le culte de Sabazios est installé à Athènes dès le V^e siècle avant J.-C. En effet, de nombreux monuments figurés (vases et terres cuites) attestent de la faveur dont jouissait à Athènes la danse sabaziaque, l'*oklasma*¹ : ainsi, le lécythe aryballisque conservé au British Museum figure-t-il des danseurs d'*oklasma* encadrant la procession nocturne de Sabazios, monté sur un chameau² ; de même, le cratère à volutes du Musée de Vienne illustre également une danse de l'*oklasma* en l'honneur du dieu phrygien³.

Le culte se maintient durant l'époque hellénistique : il est de nouveau attesté au Pirée, dans un décret d'une association de Sabaziastes datant de 103/2 avant J.-C.⁴. Cette inscription, comme la dédicace précédente des hiéropes, montre que le culte de Sabazios reste cantonné dans le port du Pirée.

La dernière inscription, en revanche, diffère par sa nature et sa localisation : il s'agit d'une main de Sabazios, retrouvée sur le versant nord de l'Acropole au I^e siècle après J.-C. Cette main témoigne d'une évolution du culte et de la dévotion vouée au dieu à l'époque impériale. Elle incarne le pouvoir sauveur du dieu : elle est représentée formant la *benedictio latina*, avec le pouce et les deux premiers doigts levés, l'auriculaire et l'annulaire étant repliés dans la paume – différant ainsi de la main de Jupiter Dolichenus où tous les doigts sont levés⁵.

Sakon

Cette divinité est attestée par une seule inscription en phénicien, remontant probablement au IV^e ou III^e siècle avant J.-C.⁶ : il s'agit de la dédicace, par un Phénicien du nom de Benhodès, d'un autel de marbre à « Sakon puissant » (*l'skn 'dr*), érigé à côté d'autels

¹ M.H. ROUX, *Recherches sur la danse dans l'Antiquité grecque (VII^e s. – IV^e s. avant J.-C.)*, Aix en Provence, 1991 ; P. BOURCIER, *Danser devant les dieux : la notion du divin dans l'orchestique*, Paris, 1989. cf. *infra* chapitre 2, p. 119.

² Catalogue iconographique [c.65], fig. 102 (British Museum, E 695). Cf. A. FURTWÄNGLER et K. REICHHOLD, *Griechische Vasenmalerei, Auswahl hervorragender Vasenbilder, II*, Munich, 1900, p. 100, pl. 78/3 ; L. CURTIUS, « Sardanapalus », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 43, 1928, p. 285, fig. 6 ; H. METZGER, *Les Représentations de la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, De Boccard, Paris, 1951, p. 148, n°79.

³ H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, *op. cit.*, p. 148, n° 80.

⁴ [C. 44] = *IG II²* 1335.

⁵ S. E. JOHNSON, « The Present State of Sabazios Research », *loc. cit.*, p. 1595 ; J.M. PAILLER, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006, p. 257-293.

⁶ [B. 9] = *CIS I* 118.

offerts à Hermès et à Zeus Sôter au Pirée. Sakon est le bétyle cultuel connu sous ce nom en Syrie du Nord dès le III^e millénaire, d'abord distinct de la divinité elle-même, puis personnifié en milieu phénicien à partir du VII^e siècle avant J.-C. : de ce fait, il est vraisemblable que l'autel de marbre dédié à Sakon au Pirée était placé devant un bétyle et que l'épithète 'addīr, « puissant », attribué au dieu, évoquait l'impression de force qui se dégageait de la stèle massive¹. L'existence de cet autel révèle la présence d'une pratique cultuelle régulière pour ce dieu. Le dédicant était peut-être d'origine levantine – puisque le culte de Sakon est attesté à Sidon dès le VII^e siècle avant J.-C. et que la communauté immigrée sidonienne installée à Athènes est très active² – mais il pouvait également être d'origine punique, puisque Sakon possédait un temple à Carthage, où il était qualifié de *Skn b'l 'qdš*, c'est-à-dire « Sakon le Seigneur saint » ou plutôt « le maître du sanctuaire »³.

Le culte n'a pas touché les Athéniens et ne s'est pas hellénisé de quelque façon que ce soit : en effet, le théonyme est typiquement phénicien, le nom du dédicant, de son père et de son grand père sont des noms phéniciens, et surtout l'inscription n'est pas gravée en grec mais est exclusivement rédigée en phénicien. Il n'y a donc pas d'assimilation ni d'hellénisation dans ce cas précis : un Phénicien se contente d'honorer un de ses dieux ancestraux, sans chercher à faire de prosélytisme. Il faut noter cependant que l'autel est consacré au Pirée, au voisinage d'un autel de Zeus Sôter. Or, ce dieu, patron du port athénien, a parfois favorisé – par un processus de rapprochement des figures divines – les dévotions personnelles des Phéniciens.

Sarapis

Le nom apparaît pour la première fois sous une forme égyptienne, Osor-Hapi, le taureau Apis divinisé, à Memphis au IV^e siècle avant J.-C.⁴. Sarapis, divinité née d'une fusion – effectuée dans le milieu hellénomemphite à la fin du IV^e siècle avant J.-C. – entre Osiris et

¹ E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Studia Phoenicia XIV, Leuven, 1995, p. 177-178.

² Cf. *infra* chapitre 3, p. 141, notes 2 et 3.

³ CIS I 4841 et 4963. L'origine punique de Benhodes pourrait, en outre, être confirmée par la mention d'un suffète, qui est le titre porté par les magistrats suprêmes de Carthage, mais ce serait alors la première attestation de la présence d'un Carthaginois à Athènes au III^e siècle avant J.-C.

⁴ A. SWIDEREK, « Sarapis et les Hellénomemphites », dans J. BINGEN, G. CAMBIER et G. NACHTERGAEL (éds.), *Le Monde grec : pensée, littérature, histoire, documents : hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 670-675 ; D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton University Press, 1988, p. 116.

Apis, et d'une hellénisation de ces figures égyptiennes¹, est mentionnée pour la première fois à Athènes par Ménandre². Son culte apparaît ensuite en 220 avant J.-C., dans une inscription de Rhamnonte³ : il s'agit d'un décret des Sarapiastes de Rhamnonte, honorant un citoyen du nom d'Apollodôros, qui leur a donné un terrain sur lequel construire un sanctuaire pour le couple divin, Isis et Sarapis. Cinq ans plus tard, un autre décret atteste de l'existence d'un nouveau groupe de Sarapiastes, à Athènes même : les dirigeants de l'association – le trésorier, le secrétaire, l'épimélète, et une femme qui occupe l'énigmatique fonction de *proeranistria* – sont honorés pour leur zèle envers les membres de l'association et pour leur piété envers les dieux⁴.

Le culte de Sarapis reste vivant à Athènes pendant toute la période hellénistique et romaine. Il ne disparaît de nos sources qu'après 220 après J.-C, date à laquelle il est cité dans une dédicace, qui mentionne un de ses prêtres⁵. Au cours des six siècles de sa présence à Athènes, il est mentionné à 21 reprises dans des inscriptions, et son culte est attesté de façon régulière, jusqu'au IIIe siècle de notre ère⁶.

En ce qui concerne les lieux de culte de Sarapis, il faut noter que, de façon surprenante pour un dieu d'origine orientale, Sarapis n'est jamais honoré au Pirée : cela vient du fait qu'il n'a pas été introduit par l'intermédiaire des marchands. Son culte se développe au contraire à Athènes même : un passage de Pausanias révèle ainsi l'existence d'un sanctuaire de Sarapis à Athènes, localisé près de l'église métropolitaine⁷. Il était également honoré à Rhamnonte et enfin à Marathon, où deux dédicaces et près de soixante-dix lampes isiaques représentant le couple Sarapis et Isis témoignent de sa présence.

¹ Ph. BORGEAUD et Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2.1 (2000), p. 37-76.

² MENANDRE, *Le poignard*, cité par JEAN DE STOBEE, *Anthologie* (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, II, Leiden, E.J. Brill, frag. 151A)

³ [A. 10] = *RICIS* n°101/0502.

⁴ [A. 11] = *IG* II² 1292.

⁵ [A. 67] = *RICIS* n°101/0214.

⁶ Deux inscriptions font ainsi référence à un « néocore du Très Grand Sarapis » au tournant des II^e – III^e siècles de notre ère ([A. 57] = *IG* II² 3681 et [A.58] = *RICIS* 101/0231). Par ailleurs, deux nouvelles dédicaces à Sarapis ont récemment été mises à jour à Marathon par I. DEKOULAKOU, ce qui prouve que le culte était encore bien vivant à l'époque impériale. A ce jour, elles sont encore inédites, mais elles seront présentées dans L. BRICAULT (dir.), *Bibliotheca Isiaca II*, Ausonius, Bordeaux, à paraître en juin ou juillet 2011.

⁷ PAUSANIAS, I, 18, 4 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, CUF, 1992) : « Quand on descend de là [du Prytanée] vers le bas de la ville, il y a un sanctuaire de Sarapis, un dieu que les Athéniens ont reçu de Ptolémée et ont introduit chez eux ».

2. LES THEONYMES GRECS SUSCEPTIBLES D'INTERPRETER UNE DIVINITE VENUE D'ORIENT¹

2.1. Les théonymes associés à une épiclèse non grecque

Aphrodite Blautè

Deux inscriptions mentionnent à Athènes l'existence d'une divinité du nom de Blautè, possédant un sanctuaire dans la cité². Par ailleurs, Pollux, dans son *Onomasticon*, définit ἡ βλαυτή comme un genre de sandale et associe ce nom à un héros d'Athènes³. Il s'agit donc de comprendre le lien qui existe entre l'épiclèse ou le nom de la divinité et un objet qui peut être utilisé comme attribut ou symbole cultuel, afin de déterminer l'origine orientale ou non de la divinité ainsi nommée.

D'après Phlégon, Jean le Lydien note que βλάττα est, chez les Phéniciens, une dénomination d'Aphrodite⁴. D'autre part, le nom Blautè est très proche du sémitique Baalat, – qui signifie « la Maîtresse », suivant la désignation d'Astarté à Byblos⁵ – dont il pourrait dériver⁶. On peut alors suggérer l'idée d'une dérivation linguistique Baalat-Blatta-Blautè, traduisant l'adoption à Athènes d'une Astarté orientale⁷. La question se pose néanmoins de savoir si Astarté, la Baalat sémitique, est devenue Blautè par homophonie – devenant une déesse à la sandale par assimilation entre le théonyme Blautè, déformation de βλάττα, et le

¹ Pour un développement détaillé sur la question de l'interprétation grecque, cf. *infra* chapitre 6, p. 326.

² Il s'agit d'une inscription datée des I^e - II^e siècles après J.-C., retrouvée à Athènes, près du temple d'Athéna Nikè ([B. 15] = IG II² 5183) et d'une autre inscription de la même époque ([B. 16] = B.D. MERITT, *Hesperia* 26 (1957), p. 91, n°40).

³ POLLUX, *Onomasticon* VII, 87 : ἡ δὲ βλαυτή σανδαλίου τι εἶδος· καὶ ἥρωος Ἀθήνησιν ὁ ἐπὶ βλαυτῆ ἀνέθηκε γάρτισ σκυτοτόμος βλαυτῆς λίθινου τύπον. G.W. ELDERKIN, « The Hero on a sandal », *Hesperia* 10 (1941), p. 381-387, identifie par ailleurs le Héros à la Sandale au roi légendaire d'Athènes Egée (par le biais de l'association de la sandale à Aphrodite, et d'Aphrodite à la chèvre, dont Egée serait une forme anthropomorphisée suivant un rapprochement phonétique et étymologique).

⁴ JEAN LE LYDIEN, *De Mensibus*, I, 21.

⁵ B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, *op. cit.*, p.77 : la Dame de Byblos est ainsi identifiée à la Ba'alat Gebal.

⁶ V. PIRENNE-DELFORGE, « Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes », *Studio Phoenicia V*, Leuven, 1987, p. 154 ; C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Consiglio Nazionale Delle Ricerche, Rome, 1996 propose une autre étymologie de Blautè – Blatta, à partir de la traduction de la pourpre chypriote. G.W. ELDERKIN, « The Hero on a sandal », *loc. cit.*, p. 381-387, entend « Blautè » comme une épiclèse chypriote, dont le sens premier « pourpre », ferait allusion au « pays de la pourpre » d'où le culte avait été importé.

⁷ A. KERAMOPOULLOS, *Arch. Deltion* 12 (1929), p. 73-86.

nom commun ἡ βλαυτή, désignant en grec une sorte de sandale – ou si la sandale était associée dès l'origine à la déesse phénicienne¹.

Dans le premier cas, si l'on accepte l'idée d'une déformation et d'un jeu de mots d'origine grecque, et même plus précisément athénienne – l'épithète culturelle Blautè n'étant attestée comme telle, en qualité de théonyme, que dans les deux inscriptions athéniennes précédemment mentionnées² –, il faudrait admettre que l'imagerie correspondante ne peut être que le produit d'une influence hellénique. Or, statistiquement, la plupart des groupes sculptés d'Aphrodite à la sandale proviennent de l'Orient syrien³. Ainsi, trouvons-nous à Délos un groupe sculpté figurant Aphrodite, levant sa sandale dans un geste de défense contre Pan, érigé dans l'établissement des Posédoniastes de Bérytos : il s'agit d'une dédicace consacrée vers 100 avant J.-C., par un Bérytien du nom de Dionysios, fils de Zénon, à ses Θεοὶ Πάτριοι, parmi lesquels sans doute Astarté⁴. Ce groupe statuaire peut être rapproché de l'Aphrodite à la sandale en bronze, conservée au Musée National d'Athènes⁵, dont les arrachements indiquent qu'elle appartenait à un ensemble du même genre que la composition des Posédoniastes de Bérytos à Délos⁶. Il est donc plus réaliste de voir dans cette sandale un attribut religieux réel, peut-être d'origine orientale, doublé d'un rapprochement linguistique séduisant⁷.

Les liens entre la sandale, le culte d'Aphrodite et l'origine orientale de la déesse honorée sous l'épithète de Blautè permettent de conclure que la divinité connue à Athènes sous ce théonyme est bien une Aphrodite orientale, renvoyant plus précisément à la déesse phénicienne Astarté.

Il reste à localiser son sanctuaire : sous le vocable Blautè, Hésychius signale l'existence d'un τόπος Ἀθήνησι, sans aucune précision sur cet endroit⁸. D'autre part, les

¹ W. DEONNA, « Aphrodite, la femme et la sandale », *Revue Internationale de Sociologie* 44 (1936), p. 1-64.

² C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Consiglio Nazionale Delle Ricerche, Rome, 1996, p. 89.

³ A. DE RIDDER, *BCH* 24 (1900) p. 20-22 ; S. REINACH, *RA* 1903, 1, p. 205-212 ; parmi le catalogue dressé par le LIMC, 12 proviennent de Syrie, les 4 autres provenant d'Égypte.

⁴ *ID* 1783 (MN 3335). Cf. W. DEONNA, *loc. cit.*, p. 56 ; Ch. PICARD, « Observations sur les sculptures bérytiennes de Délos », *Bérytus* 2 (1935), p. 11-24 ; J. MARCADE, *Au Musée de Délos. Etude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*, Paris, 1969, p. 393-394 ; B. SERVAIS-SOYEZ, « Aphrodite Ourania et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient », dans H. LIMET et J. RIES (éds.), *Le Mythe. Son langage et son message*, Actes du colloque de Liège et Louvain la Neuve (1981), Centre d'Histoire des Religions, Louvain, 1983, p. 195.

⁵ EM 7406.

⁶ J. MARCADE, *op. cit.*, p. 394.

⁷ W. DEONNA, *loc. cit.*, p. 37 ; V. PIRENNE-DELFORGE, « Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes », *op. cit.*, p. 154.

⁸ HESYCHIUS, s.v. Βλαύτη.

deux inscriptions athéniennes, datées des I^e – II^e siècles de notre ère, mentionnent « l'entrée vers l'enceinte sacrée de Blautè et Kourotrophos, ouverte au peuple »¹. La première des deux inscriptions a été retrouvée sur l'Acropole, près du temple d'Athéna Nikè, tandis que la seconde, réemployée pour des constructions à une époque postérieure, a été découverte sous la rue Acropolis, à l'Ouest des fortifications romaines tardives. Il est donc délicat de localiser le sanctuaire à partir de ces seules données épigraphiques. Pausanias, dans sa description de la cité athénienne, ne mentionne à aucun moment le sanctuaire de Blautè, alors même qu'il visite Athènes au II^e siècle après J.-C., mais il parle du temple de Pandémos, à proximité duquel se trouvent les sanctuaires de Gè Kourotrophos et de Déméter Chloé². Certains historiens ont postulé une assimilation entre les deux aspects d'Aphrodite honorés en ce lieu, Blautè et Pandémos, d'autant que les stèles parlent d'une enceinte « ouverte au peuple ». Ce rapprochement ne peut être écarté, mais on peut aussi imaginer, d'après les inscriptions, que la déesse Blautè était une divinité *synnaos*, abritée dans le sanctuaire même de Kourotrophos. Le sanctuaire de Blautè doit donc sans doute être localisé sur le flanc sud-ouest de l'Acropole³, c'est-à-dire en un lieu d'implantation de divinités étrangères – puisque c'est sur ce même versant que se trouvent, entre autres, l'Asklépiéion et l'Isiéion –, ce qui confirme l'idée d'une origine sémitique de la déesse Blautè.

Le théonyme de Blautè, attesté seulement aux I^e – II^e siècles de notre ère, semble donc prendre le relais de l'appellation d'Ourania pour désigner la déesse sémitique.

Artémis Nana

Le théonyme hellénisé d'Artémis Nana renvoie à une vieille déesse babylonienne, Nana ou Nanâya, dont le temple se situe à Uruk, au sud de la Mésopotamie⁴. Cependant, à Athènes, son insertion dans le *Métrôon* fait référence au cycle mythique phrygien de Cybèle et Attis⁵. Arrivée en Anatolie, Nana a, en effet, été associée au mythe et au culte de Cybèle : dans le

¹ [B. 15] = IG II² 5183 et [B. 16] = B.D. MERITT, *Hesperia* 26 (1957), p. 91, n°40.

² PAUSANIAS, I, 22, 3.

³ La localisation est confirmée par la découverte d'un relief représentant un serpent et une sandale : il s'agit de la stèle votive de Silon, trouvée en 1904 sur le versant sud de l'Acropole, remontant au IV^e siècle avant J.-C. (IG II² 4423 ; NM 2565). Cf. N. KALTSAS, *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens*, Kapon Editions, 2002, p. 2116, n°443.

⁴ P. BORDREUIL, F. BRIQUEL-CHATONNET (dir.), *Les Débuts de l'histoire : le Proche-Orient, de l'invention de l'écriture à la naissance du monothéisme*, Ed. de la Martinière, Paris, 2008, p. 269 ; M. GAWLIKOWSKI, « Nanai », *LIMC* VIII, I : « Déesse d'origine akkadienne, attestée dès la fin du III^e millénaire en Mésopotamie, Nanaia est également connue en Iran et en Syrie, à l'époque hellénistique, et identifiée à Artémis ».

⁵ M. CLERC, *Les Métèques athéniens, op. cit.*, p. 142.

mythe pessinontien de la naissance d'Attis tel que le rapporte Arnobe, Nana est la fille du roi Sangarios, le nom du fleuve qui coule au pied du mont Dindyme, célèbre pour son culte de Cybèle¹. Ravie par la vue d'une grenade, la jeune fille la cueille et la met sur son sein, ce qui la rend grosse et déclenche la colère de son père, qui l'enferme alors en la privant de nourriture. Mais la Mère des dieux la protège et lui fournit tout ce dont elle a besoin, lui permettant de donner naissance à un garçon. Le roi fait exposer le nouveau-né, nommé Attis, qui est nourri par les bouquetins – que les Phrygiens appellent *attagis*² – et qui devient par la suite le jeune parèdre de Cybèle, la Mère phrygienne.

A Athènes, plusieurs inscriptions pourraient faire référence à cette déesse anatolienne Nana ou Nanaia, mais une seule peut lui être attribuée avec certitude³. Il s'agit d'une dédicace datant du II^e – I^e siècle avant J.-C., érigée probablement dans le *Métrôon* du Pirée, en l'honneur d'Artémis Nana⁴. Cette association cultuelle entre la Mère des Dieux et Artémis est attestée à Athènes de façon plus ancienne, dès le IV^e siècle avant J.-C., dans quatre dédicaces⁵. L'une doit être exclue de cette étude, car elle a été découverte dans la cité même et s'adresse donc probablement à la Mère des Dieux autochtone et à l'Artémis athénienne⁶. Les trois autres en revanche, provenant de la région des mines du Laurion, font sans doute référence aux deux déesses phrygiennes, car elles émanent de personnages dont les noms révèlent une origine anatolienne. La dédicace faite à Artémis par un certain Attis est particulièrement révélatrice : l'association entre le nom du dédicant, typiquement phrygien, et celui d'Artémis nous permet de penser que ce théonyme désigne l'interprétation grecque de la déesse Nana. Par conséquent, les deux autres dédicaces faites à Artémis par Manès⁷ et Noumènios⁸, deux hommes aux noms également anatoliens, s'adressent sans doute à cette même Artémis orientale ou Nana.

¹ ARNOBE, *Contre les Nations*, V, 5-7.

² R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 39.

³ [C. 47 et 50] = IG II² 4633 et 4696 ; [C. 48] = M. SALLIORA-OIKONOMAKOU, *Sounion*, 165, n°82-83.

⁴ [C. 50] = IG II² 4696.

⁵ D. GUARISCO, dans D.M. COSI (éd.), *L'arkteia di Brauron e i culti femminili*, Bologne, 2001, p. 82. Les inscriptions CIA II, 3, 1333 et 1571 renvoyaient également à Artémis Nana selon M. CLERC, *Les Métèques athéniens*, Arno Press, 1979 (1^e éd. Thorin & fils, 1893), p. 142.

⁶ IG II² 4670.

⁷ Un personnage du même nom consacre une offrande à Cybèle à la même époque (IG II² 4609). S'il s'agit bien du même personnage, le fait qu'il consacre à la fois à Cybèle et à Artémis permet de conclure qu'il s'agit ici de l'Artémis phrygienne, Artémis Nana. Néanmoins, cette identification est difficile dans la mesure où un grand nombre d'esclaves anatoliens travaillant en Attique porte le nom de Manès : au IV^e siècle avant J.-C., toujours, un Manès est également attesté parmi les dévots de Mèn Tyrannos. De façon générale, les porteurs de ce nom sont des esclaves originaires d'Anatolie, qui continuent d'honorer les dieux de leur patrie d'origine.

⁸ Noumènios porte un nom théophore dérivé du dieu anatolien Mèn. On peut voir en lui un esclave originaire de Carie ou d'Anatolie. L'Artémis qu'il honore a sans doute un caractère oriental, anatolien, en lien avec Cybèle ou l'Artémis d'Ephèse.

Cette déesse était honorée en deux endroits de l'Attique : dès le IV^e siècle avant J.-C., elle est d'abord honorée sous son seul nom grec, sans épiclèse distinctive, dans la région du Laurion. Son culte y demeure discret : il est le fait d'individus isolés, qui agissent de façon privée et officieuse, sans faire allusion au caractère étranger de la déesse. A partir du tournant des II^e – I^e siècle avant J.-C., elle est attestée au Pirée, sous son nom complet d'Artémis Nana : à ce moment-là, l'association avec sa compatriote Cybèle apparaît nettement, puisque la dédicace est élevée dans le *Métrôon* du Pirée¹.

En ce qui concerne l'onomastique, on dénombre à Athènes six noms théophores dérivés de Nana, qui peuvent éventuellement être le signe d'une certaine dévotion à l'égard de cette déesse².

2.2. Les théonymes associés à une épiclèse ethnique

Triade Héliopolitaine

Au milieu du II^e siècle de notre ère, sous le règne d'Antonin le Pieux, un citoyen romain du nom de Quintus Tedijs, sans doute originaire de Syrie et de passage dans la cité athénienne consacre un petit autel à « Jupiter Très Bon, Très Grand, à Vénus, à Mercure Héliopolitains »³. En dépit de leur nom latin, il est clair que la dédicace s'adresse à des divinités syriennes et non à leurs homologues romains : la mention de la cité d'Héliopolis ne laisse planer aucun doute sur le caractère indigène des divinités en question⁴.

Le culte de ces trois divinités syriennes (Jupiter, Vénus et Mercure de Baalbek) est attesté à Athènes grâce à cette dédicace d'un petit autel⁵, mais également par la découverte récente, sur le site du nouveau musée de l'Acropole, de la moitié supérieure d'une statue de

¹ R. GARLAND, *The Piraeus, op. cit.*, p. 114, estime qu'Artémis Nana a probablement été introduite en même temps que la Mère des Dieux, et qu'elle était sans doute honorée dans le même sanctuaire.

² IG II² 12224 (IV^e – III^e siècle avant J.-C.), IG II²12228 (II^e siècle avant J.-C.), IG II² 12225 (I^e siècle avant J.-C.), IG II² 8735 (I^e siècle après J.-C.), IG II² 12226 (I^e siècle après J.-C.), IG II² 12227 (II^e siècle après J.-C.).

³ [D. 3] = CIL III 7280 ; Y. HAJJAR, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Leiden, E. J. Brill, 1977, n°268.

⁴ En devenant la colonie romaine d'Héliopolis, la ville de Baalbeck a subi une romanisation importante, qui s'est traduite par une transformation religieuse. A l'image de Rome, la ville s'est dotée d'un capitole, si bien qu'on a alors adjoint à Jupiter et à sa parèdre (une espèce de Junon-Vénus que les Syriens avaient assimilé à leur Atargatis-Astarté), une troisième déité locale, assimilée à Mercure : on obtient ainsi un groupement qui tient lieu de triade capitoline. Cf. R. TURCAN, *Les Cultes orientaux dans l'Empire romain, op. cit.*, p. 146-156.

⁵ [D. 3] = CIL III, 7280.

Zeus Héliopolitain – le Zeus de Baalbek – datant du I^e siècle après J.-C.¹. La dédicace, qui constitue la seule mention épigraphique de ce culte à Athènes, et même dans toute la Grèce, ne permet cependant pas de conclure que le culte de cette triade syrienne existait en Attique : le monument a été dédié par un Romain, en exécution d'un vœu qui a pu être formulé à Héliopolis même et n'avoir été réalisé qu'à l'arrivée du dédicant à Athènes². Ce dédicant, Quintus Tedijs, est également l'auteur d'une autre dédicace à Jupiter Héliopolitain, faite pour le salut d'Antonin le Pieux, à Baalbek même.

Théa Syria

L'appellation grecque de *Théa Syria* désigne en fait la grande déesse de Hiérapolis-Bambykè, Atargatis, également connue en Phénicie – et plus particulièrement à Ascalon – sous le nom de Dercéto : évoquant Sémiramis, la reine légendaire fondatrice de Babylone, Ctésias affirme ainsi qu'elle est « la fille de Dercéto, la Déesse Syrienne, et d'un Syrien »³ ; Strabon, d'autre part, révèle l'équivalence de Dercéto et d'Atargatis⁴.

A Athènes, quatre inscriptions peuvent être rapportées à son culte, avec plus ou moins de certitude. La première, datée du milieu du III^e siècle avant J.-C., mentionne un arbitrage rendu pour une association d'orgéons voués à une déesse anonyme⁵. Bien que l'inscription n'ait pas conservé le nom de la divinité, plusieurs éléments permettent de la rattacher au culte de la Déesse Syrienne : d'une part, la façon dont le texte officiel – qui ne prenait en compte que le desservant, selon la pratique juridique de la cité – est glosé par les dévots témoigne d'une sensibilité religieuse particulière – la déesse étant alors considérée comme partie prenante – qui évoque un mode de pensée typiquement sémitique, attesté par ailleurs dans le

¹ J. WHITLEY et alii., *Archaeological Report*, 2006-2007 (2007) p. 7; cf. Το Μουσείο και η Ανασκαφή, Athènes, 2006, p. 67, n°158, fig. 158.

² P. GRAINDOR, *Athènes sous Auguste*, Impr. Misr, Université égyptienne, Le Caire, 1927, p. 149.

³ CTESIAs, *Persica*, F.Ib (*FGrH* III C, 6888, p. 423-425 et 438-439); cette version du mythe est reprise dans une très large mesure par DIODORE DE SICILE, II, 4, 1-4; *De mulieribus quae bello claruerunt* I (WESTERMANN, 1839, p. 213) ;

⁴ STRABON, XVI, 4, 27 : « Beaucoup de noms ont fait l'objet de transformations, et particulièrement les noms barbares : ainsi Darièkê fut-il appelé Daréios, Pharxiris devint-elle Parysatis et Athara Atragatê (mais Ctésias l'appelle Dercéto) » ; cette équivalence est également posée dans la *Scholia in Homeri Iliadem* B 461 c-d (ERBSE, vol. I, p. 280) : « Dans la descendance d'Asios, fils de Kotys, roi des Lydiens, on trouve Caystros, fils de l'Amazone Penthésilée, qui épousa Dercéto à Ascalon et en eut Sémiramis. Cette Dercéto est appelée Atargatis chez les Syriens ». D'ailleurs, selon S. RONZEVILLE, « Les monnaies de la dynastie 'Abd-Hadad et les cultes de Hiérapolis-Bambycé », *MUSJ* 23, I, 1940, p. 28-31, le nom de Dercéto n'est qu'une variante dialectale de celui d'Atargatis. Pour le corpus mythographique et littéraire relatif à la Déesse Syrienne, outre l'œuvre de Lucien de Samosate, *La Déesse Syrienne*, cf. P.L. VAN BERGH, *Corpus Cultus Deae Syriae*, I. *Les Sources littéraires*, I^e partie : Répertoire des sources grecques et latines, E.J. Brill, Leyden, 1972.

⁵ [D. 1] = *IG* II² 1289.

cadre du culte syrien à Délos¹; d'autre part, la référence aux « coutumes ancestrales » n'est employée que dans les cultes chypriotes et phéniciens – et sémitiques en général –, excluant ainsi l'hypothèse d'un culte phrygien en l'honneur de la Mère des dieux. Les sources littéraires soulignent en outre que la déesse de Hiéropolis n'était pas inconnue des Athéniens, à l'époque hellénistique, puisque dès la fin du IV^e siècle avant J.-C., Ménandre évoque, dans l'une des ses pièces, l'interdit fait aux Syriens de manger des poissons, l'animal sacré d'Atargatis².

En 95/4 avant J.-C., une seconde inscription atteste, de façon assurée cette fois-ci, de la présence d'un culte d'Atargatis à Athènes : la déesse est honorée sous une appellation qui dénote sans ambiguïté son origine étrangère puisqu'elle est appelée tour à tour Aphrodite Syrienne et *Syria Théa*, c'est-à-dire la Déesse Syrienne³. Une troisième inscription, la plus tardive chronologiquement, remontant au début du III^e siècle de notre ère, fournit le *terminus post quem* au-delà duquel le culte n'est plus attesté à Athènes : elle émane du synode des orgéons de Belela, au sein duquel est attestée une prêtresse de la Déesse Syrienne.

Enfin, une dernière inscription peut être rattachée au corpus de la Déesse Syrienne, bien que ne mentionnant pas nommément la divinité : il s'agit d'un décret très fragmentaire, daté de 170 de notre ère, d'une association d'orgéons, voués à une déesse dont le nom disparaît dans une lacune. A partir du Σ initial, qui, seul, demeure visible, le reste du nom de la déesse peut être restitué : Σ(υρίας θεοῦ)⁴.

La déesse de Hiéropolis, Atargatis, est toujours honorée à Athènes, sous le nom de Théa Syria ou d'Aphrodite Syrienne. Si ce nom dénote clairement l'origine étrangère de la déesse, il s'agit néanmoins d'une appellation grecque, qui se substitue au nom indigène de la divinité, Atargatis. Otant tout son aspect exotique à cette épiciclèse, Pierre Lambrechts et P. Noyen

¹M.F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », dans P. XELLA (éd.), *La questione della Influenza Vicino-Orientale sulla Religione Greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai 1999), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 2001, p. 243.

²MENANDRE, cité par PORPHYRE, *De l'abstinence*, IV, 15.5 (ét. et trad. M. PATILLON et A. Ph. SEGONDS, CUF, 1995): « L'abstinence de la chair des poissons se maintint cependant jusqu'au temps du poète comique Ménandre, qui dit : "Prends comme exemple les Syriens :

Quand il advient qu'ils mangent du poisson,
[par suite
 de quelque intempérance, ils voient leurs pieds,
[leur ventre
 se gonfler. Ils revêtent alors un cilice
 et au bord du chemin s'assoient, sur du fumier,
 apaisant la déesse par tant d'humilité. »

³[D. 2 et D. 5] = IG II² 1337 et IG II² 2361.

⁴[D. 4] = IG II² 1351.

affirmaient ainsi le caractère exclusivement grec de cette appellation, en dépit de l'épiclèse ethnique¹. Leur hypothèse doit pourtant être nuancée – voire contredite – car cette appellation est parfois utilisée par des Syriens : c'est le cas à Délos notamment, mais aussi en Syrie même². Au II^e siècle avant J.-C., lors de la révolte des esclaves de Sicile, en 134, l'un des meneurs, Eunous, un Syrien originaire d'Apamée, invoque également la Théa Syria, qui devient à cette occasion la patronne d'un mouvement nationaliste³. Au final, l'ensemble des occurrences de l'appellation Théa Syria recensées par J. L. Lightfoot⁴, souligne que ce théonyme est généralement employé dans le cadre de pratiques cultuelles exceptionnelles et renvoie à une figure populaire de la déesse syrienne⁵. Cette théorie concorde avec les conditions de l'implantation du culte de la Théa Syria à Athènes : celle-ci est en effet introduite grâce à des mercenaires ou des étrangers, appartenant aux couches sociales basses, qui honorent sans doute une figure populaire de la déesse. En revanche, à l'époque impériale, la déesse, tout en conservant ce théonyme, a sans doute perdu ce caractère « populaire » : au début du III^e siècle de notre ère, elle est honorée par des Athéniens appartenant aux couches aisées de la société, dans le cadre de l'association des orgéons de Belela.

Zeus Carios

Dès le début du V^e siècle avant J.-C., Hérodote nous apprend qu'Isagoras célébrait à Athènes le culte d'un dieu originaire de Carie, Zeus Carios⁶. La famille d'Isagoras, qui était

¹ P. LAMBRECHTS et P. NOYEN, *Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec*, La Nouvelle Clé VI, 1954, p. 263.

² A Délos, si deux des fidèles qui honorent Syria Théos ne sont pas des indigènes – l'un, Kléostratidès, est un Athénien (*ID* 2250-1-2) et l'autre, un Phénicien originaire d'Arad (*ID* 2245) –, le troisième est bien originaire de Syrie. En Syrie même, G. GOOSSENS, *Hiéropolis de Syrie*, Louvain, 1943 (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e série, fascicule 12), p. 137, n. 5, remarque que plusieurs inscriptions donnent ce nom à la déesse.

³ DIODORE, frgt XXXIX, 2-5. Cf. M.F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e – I^{er} siècle avant notre ère)*, *op. cit.*, p. 94-95.

⁴ J.L. LIGHTFOOT, *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford University Press, 2003, p. 537 : le théonyme Συρία θεός est attesté au Fayoum, en 222 avant J.-C. (U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig, 1912, n°101 ; *OGIS* 733, 6) ; à Thuria, dans le Péloponnèse, dans la première moitié du II^e siècle avant J.-C., puis à nouveau entre 50 avant J.-C. et 30 de notre ère (N.S.N. VALMIN, « Inscriptions de la Messénie », *Bulletin de la société royale des lettres de Lund*, 1928-9, n°1, l. 12 ; n°2, l. 22, 26, 36) ; à Béroea, entre 239-261 (A. K. ORLANDOS, « Βεροίας ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι », *AD* 2 (1916), p. 144-148, n°2-3) ; à Philippopolis (*REG* 15 (1902), n°32) ; à Skyros (*MDAI* (A) 59 (1934) 72) ; à Chalcis (*SEG* 34 (1984) 885).

⁵ M.F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 94-95.

⁶ HERODOTE, V, 66 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1961) : « Athènes, qui auparavant déjà était puissante, le devint davantage lorsqu'elle fut délivrée de ses tyrans. Deux hommes y dominaient : Clisthène, de la race des Alcéméonides, de qui l'on dit qu'il avait suborné la Pythie, et Isagoras fils de Teisandros, d'une maison

probablement d'origine carienne, avait introduit ce culte à titre privé, puisqu'aucun document officiel ne mentionne l'existence d'un culte public en l'honneur de ce dieu. Aucune autre attestation de ce culte – ni épigraphique ni littéraire – ne nous étant parvenue, il est possible qu'il soit demeuré le culte particulier de cette famille et qu'il ait disparu lorsque celle-ci fut chassée par Clithène. Néanmoins, le culte de ce Zeus Carios s'est probablement perpétué – ou a été réintroduit sous une autre forme – au cours du IV^e siècle, puisque l'Attique abrite à cette époque une importante communauté carienne, essentiellement composée d'esclaves qui ont sans doute emmené avec eux leur divinité ancestrale¹. Le silence des sources s'explique probablement par le hasard des découvertes et au regard de l'origine servile des dévots, et ne peut pas être interprété comme un argument *a silentio*, une preuve de l'absence de ce culte.

Presque deux siècles plus tard, en 298/7 avant J.-C., un décret du Pirée révèle l'existence d'une association vouée à Zeus Labraundos, un Zeus clairement distinct de son homologue hellénique². Peut-il, pour autant, être assimilé au Zeus Carien et peut-on considérer que le dieu carien honoré par Isagoras réapparaît sous une autre forme au début du III^e siècle avant J.-C.? L'épiclèse géographique plaide en faveur d'un tel rapprochement, de même que le témoignage d'Elie³, qui affirme que Zeus Carios est identique au Zeus de Labraunda. Ainsi, pour Paul Foucart, l'identification de Zeus Carios et de Zeus Labraundos ne fait-elle aucun doute : il s'agit bien d'un seul et même dieu⁴. En réalité, cette identification est démentie par les autres sources⁵. Hérodote, lui-même originaire de Carie, connaît un Zeus Carios qui possède à Mylasa un sanctuaire ancien, commun aux Mysiens, aux Lydiens et aux Cariens⁶. Strabon distingue aussi Carios et Stratios, le premier honoré par les trois peuples frères, le second réservé au groupe limité des villes de Mylasa et de Labraunda⁷. Stéphane de Byzance confirme ces données, de même qu'une inscription de Mylasa du I^e siècle avant J.-C., qui mentionne distinctement un prêtre de Zeus Carios et un autre du Zeus Stratios de Labraunda.

distinguée mais dont je ne saurais dire l'origine ; les membres de sa famille sacrifiaient à Zeus Carien (Δὴ Καρίῳ) ».

¹ Parmi les esclaves, citons : Carion (*IG* I³ 427,8), Peisistratos (*IG* I³ 421,9), Potainios (*IG* I³ 422, 77), Stroggilion (*IG* I³ 427, 5).

² [C. 49] = *IG* II² 1271.

³ ELIEN, *De la personnalité des animaux*, XII, 30.

⁴ P. FOU CART, *Revue Archéologique*, 1864, II, p. 399.

⁵ A. LAUMONIER, *Les Cultes Indigènes en Carie*, De Boccard, Paris, 1958, p. 41.

⁶ HERODOTE, I, 171.

⁷ STRABON, XIV, 659.

Le Zeus Carios honoré par la famille d'Isagoras était donc peut-être un dieu carien de grande envergure, commun aux Mysiens, aux Lydiens et aux Cariens, mais dont l'importance aurait décliné devant la croissance du culte de Zeus Labraundos sous les Hékatomnades.

Zeus Labraundos

Le Zeus Labraundos qui apparaît dans un décret d'association athénien au début du III^e siècle avant J.-C.¹, est, à l'origine, un dieu local, provenant de Labraunda, une *kômè* montagnaise, au nord de Mylasa, d'abord indépendante puis unie politiquement à Mylasa au début du I^e siècle avant J.-C. A partir du IV^e siècle avant J.-C., grâce à l'influence des Hékatomnides, le dieu de cette *kômè* devient un grand dieu, dont la renommée s'étend à toute la Carie, à tel point qu'il en vient à incarner le dieu carien par excellence aux yeux des étrangers². D'après Strabon, son culte se répand ainsi dans un certain nombre de villes voisines de Mylasa, notamment à l'Est et au Nord-Est – à Stratonice et Aphrodisias –, ainsi qu'au Sud et au Sud-Ouest – à Halicarnasse, Milet et Héraclée du Latmos. Il est même transporté plus loin, par delà les mers, par des Mylasiens établis hors de Carie, comme par exemple au Pirée³.

L'introduction de ce dieu à Athènes est antérieure à 298/7 avant J.-C., remontant sans doute au IV^e siècle, puisqu'au début du III^e siècle, l'association apparaît déjà sous une forme très organisée⁴. Elle rassemble probablement exclusivement des étrangers, le trésorier de l'association étant lui-même originaire d'Héraclée.

L'identité de Zeus Labraundos, parfois confondu avec Zeus Carios ou Stratios, par les auteurs antiques et par certains historiens, demeure l'objet de discussions : Hérodote, le premier, présente le dieu de Labraunda comme étant Zeus Stratios⁵. Il est suivi en ce sens par Strabon, qui oppose le Zeus Stratios de Labraunda à un Zeus Carios⁶. Une justification

¹ [C. 49] = IG II² 1271.

² A. LAUMONIER, *Les Cultes Indigènes en Carie*, *op. cit.*, p. 46.

³ A. LAUMONIER, *Les Cultes Indigènes en Carie*, *op. cit.*, p. 60.

⁴ [C. 49] = IG II² 1271.

⁵ HERODOTE, 5, 119 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1961) : « Ceux d'entre ces derniers [les Cariens] qui échappèrent au désastre se réfugièrent en masse à Labraunda dans le sanctuaire de Zeus Stratios, où il y a un grand bois sacré de platanes (les Cariens sont les seuls, autant que nous le sachions, qui offrent à Zeus Stratios des sacrifices) ».

⁶ STRABON, XIV, 2, 23 : « Les Mylasiens ont deux sanctuaires de Zeus, celui appelé Osogo, et celui de Labraundos. L'un est dans la ville, Labraunda est un village dans la montagne près de la passe pour aller d'Alabanda à Mylasa, loin de la ville. Il y a là un vieux temple et un *xoanon* de Zeus Stratios. Il est adoré par les gens des alentours et par les Mylasiens... Ceux là sont donc dans la cité. Il y a d'autre part un troisième

étymologique est avancée pour expliquer ce rapprochement : ce dieu peut être appelé soit « Labraundos », nom venant du lydien *labrus* et signifiant « hache », parce qu'il est représenté tenant à la main, non le foudre, mais une hache à double tranchant, soit « Stratios », qui est l'équivalent en grec. Cependant, les données tirées de l'épigraphie ne confirment pas ce rapprochement : Zeus Stratios est pratiquement absent des inscriptions trouvées à Labraunda, alors qu'il est plusieurs fois attesté dans les inscriptions de Mylasa, où il possède un sanctuaire. A l'époque hellénistique tardive, au moins, Zeus Stratios était donc distinct de Zeus Labraundos, même si ce dernier entretient des rapports étroits avec le Stratios du Pont¹. A Athènes, en tout cas, les deux divinités ne sont pas assimilées : Zeus Labraundos est honoré par ce seul décret, puis disparaît de notre documentation. Il faut alors attendre plus de trois siècles pour voir apparaître Zeus Stratios, qui ne peut donc être considéré comme une altération de la figure de Zeus Labraundos².

2.3. Les théonymes associés à une épiclèse fonctionnelle

Aphrodite Euploia

Une dédicace, consacrée par un personnage occupant une fonction en rapport avec le milieu maritime, mentionne l'existence à Athènes d'un culte d'Aphrodite Euploia³ : cette épiclèse, qui renvoie à l'idée de maîtrise des mers – la déesse ainsi présentée étant capable de donner une navigation favorable –, peut désigner aussi bien l'Aphrodite grecque honorée dans l'*Aphrodision* du Pirée qu'une déesse orientale, telle Isis ou Astarté, fréquemment interprétées en Aphrodite⁴. L'inscription est offerte par un stratège du Pirée, Argéios, fils d'Argéios, du dème de Trikorinthos, au début du I^e siècle avant J.-C. Si l'épiclèse Euploia est parfois portée par Isis et par Astarté, en leur qualité de protectrices des marins et de la navigation, elle ne renvoie cependant pas systématiquement à une divinité orientale. Dans ce cas précis, bien que la dédicace ait été consacrée au Pirée, traditionnellement considéré

sanctuaire de Zeus Carios, commun à tous les Cariens, qu'ils partagent avec les Lydiens et les Mysiens comme frères ».

¹ P. DEBORD, « Sur quelques Zeus Cariens : religion et politique », in B. VIRGILIO, *Studi Ellenistici XIII*, Pise, Rome, 2001, p. 19-37.

² Cf. *infra* Notice « Zeus Stratios », p. 82.

³ *IG II²* 2872.

⁴ Ph. BRUNEAU, « Isis Pélagia à Délos », *BCH* 85 (1961), p. 442 : « En fait, la distinction n'était guère ressentie entre Aphrodite et Isis, puisqu'à Délos même, une dédicace est faite Ἴσιδι, Σωτείραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτη Εὐπλοίαι ».

comme un lieu d'implantation des cultes étrangers – spécialement ceux apportés par les marchands phéniciens –, l'identification d'Astarté à Aphrodite Euploia paraît doublement délicate : d'une part, le personnage occupe un rang important et agit ici en se réclamant de son statut officiel, en tant que stratège du Pirée ; d'autre part et surtout, la date semble extrêmement tardive – alors qu'il n'y a plus trace d'un quelconque culte rendu à Astarté depuis le III^e siècle avant J.-C. De plus, rien dans la personne ou la fonction d'Argéios ne suggère une origine sémitique ou égyptienne.

Or, Pausanias révèle qu'il existait, dans le port d'Athènes – sans doute sur l'éminence d'Eétiona –, un sanctuaire d'Aphrodite dite Euploia qui aurait été construit par Conon après la bataille de Cnide et la destruction de la flotte lacédémonienne en 394 avant J.-C. : il aurait été voué à la déesse responsable de la victoire, l'Aphrodite Cnidienne, « *que les Cnidiens, eux, appellent Euploia* »¹. Une autre tradition fait de Thémistocle le bâtisseur du sanctuaire, après la victoire de Salamine. L'une n'exclut pas l'autre : il est possible que ce soit ce même sanctuaire, construit par Thémistocle, qui moins d'un siècle plus tard, ait été restauré par Conon. La dédicace d'Argéios provient certainement de cet *Aphrodision*, et non du sanctuaire érigé par les marchands chypriotes pour l'Aphrodite phénicienne².

Aphrodite Ourania

L'épiclèse Ourania, accolée au nom d'Aphrodite, est également ambivalente : elle évoque une origine orientale mais peut aussi parfois désigner l'Aphrodite grecque. En effet, Aphrodite Ourania est explicitement présentée comme la figure hellénisée d'Astarté par les auteurs classiques depuis Hérodote³. Celui-ci estime que le sanctuaire d'Aphrodite Ourania à

¹ PAUSANIAS, I, 1, 3 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, Les Belles Lettres, 1992) : « Près de la mer, Conon fit construire un sanctuaire d'Aphrodite, quand il eut détruit la flotte de Sparte à Cnide, cité de la presqu'île de Carie : les Cnidiens honorent tout particulièrement Aphrodite et ils possèdent des sanctuaires de la déesse : le plus ancien est celui d'Aphrodite Dôritis (Dorienne), puis celui d'Aphrodite Acraia (du Promontoire) ; le plus récent appartient à celle que l'on appelle généralement la Cnidienne, que les Cnidiens eux, appellent Euploia (qui favorisent la navigation) ».

² [A. 6] = IG II² 337.

³ V. PIRENNE-DELFORGE, « Des épicleses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », dans N. BELAYCHE, P. BRULE, G. FREYBURGER, Y. LEHMAN, L. PERNOT et F. PROST (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Coll. Recherches sur les rhétoriques religieuses 5, Brepols, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 279 : « Il semble que l'interprétation diffusionniste d'Hérodote fait d'Aphrodite Ourania une entité divine qui ne se confond pas entièrement avec Aphrodite comme telle. Quand Aphrodite est Ourania, elle est la déesse céleste qu'honorent les Assyriens, les Babyloniens, les Arabes, puis les Phéniciens, les Scythes, les Chypriotes et enfin les Grecs par l'intermédiaire de Cythère. Dans les Histoires, une Aphrodite connue de tout temps des Egyptiens, identifiée du temps des Pélasges et reçue d'eux par les Grecs, s'est en quelque sorte doublée d'une Ourania venue d'Assyrie et de Palestine. [...] Sa qualité

Ascalon est le plus ancien des sanctuaires de la déesse¹, qui aurait eu ensuite une filiale à Chypre et à Cythère, conséquence de la migration des Phéniciens dans ces régions ; de même, Pausanias attribue aux Assyriens le mérite d'avoir inauguré le culte d'Ourania². Pour la tradition classique, Ourania est donc une déesse d'origine sémitique, que l'essaimage phénicien en Méditerranée a contribué à implanter à Chypre et en Grèce³. Mais si Ourania peut avoir une réminiscence orientale pour un Grec, cette épithète obtient cependant rapidement une certaine autonomie : la déesse dispose ainsi de divers sanctuaires en Grèce, sans qu'apparaisse le moindre rapport avec l'Orient⁴.

Dans ces conditions, parmi le Corpus d'inscriptions athéniennes relatives à Aphrodite Ourania, il faut déterminer celles qui s'adressent à l'Ourania grecque, et celles qui s'adressent en fait à la déesse phénicienne, opération rendue encore plus difficile par l'absence, dans certains cas, de l'épiclèse elle-même.

Dans sa visite de l'Agora, Pausanias signale deux sanctuaires d'Aphrodite Ourania dans la cité, mais le culte qui y est célébré depuis l'époque archaïque est, d'après son mythe de fondation, un culte grec⁵. Par conséquent, les inscriptions relatives à Aphrodite Ourania, retrouvées à Athènes même, ne se rapportent sans doute pas à un culte d'Astarté : on a donc choisi de les laisser de côté en ne les intégrant pas au Corpus et en se concentrant sur les

d'Ourania détermine donc une origine proche-orientale, parallèlement à – et même peut être indépendamment de – une Aphrodite égyptienne sur laquelle Hérodote ne dit pas grand-chose ».

¹ HERODOTE, I, 105 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1970): « Lorsque [...] ils furent parvenus à la ville syrienne d'Ascalon, la plupart des Scythes passèrent outre sans causer de dégâts ; mais quelques-uns, restés en arrière, pillèrent le temple d'Aphrodite Ourania. Ce temple, d'après ce que mes informations permettent de savoir, est le plus ancien de tous les temples élevés en l'honneur de la déesse ; celui de Cypré en a tiré son origine, à ce que disent les Cypristes eux-mêmes ; et celui de Cythère a eu pour fondateurs des Phéniciens venus de cette partie de la Syrie ».

² PAUSANIAS, I, 14, 7.

³ C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, op. cit., p. 89

⁴ C. BONNET, *Astarté*, op. cit., p. 90.

⁵ Le premier est situé dans le coin nord-ouest de l'Agora, à proximité de l'Héphaïstéion (PAUSANIAS, I, 14, 7). Ce témoignage littéraire est corroboré par les données archéologiques : les fouilles américaines de 1980-1982 ont mis à jour, entre la Stoa Basiléia et la Stoa Poikilè, un autel monumental, construit aux environs de 500 avant J.-C., et qui aurait été dédié à Aphrodite Ourania. Aucune inscription n'a cependant été retrouvée sur le site, si bien que l'identification se fonde seulement sur les restes des animaux offerts sur l'autel (boucs et chèvres), qui pourraient correspondre au type de sacrifices traditionnellement célébré pour Aphrodite, et sur le témoignage de Pausanias. Celui-ci mentionne la tradition locale concernant la fondation du culte, et l'attribue à Egée, qui l'aurait introduit pour remédier à sa stérilité. En dépit de l'épiclèse d'Ourania, ce culte d'Aphrodite Ourania, célébré dès l'époque archaïque sur l'Agora, est un culte grec, sans aucune connexion phénicienne. Pausanias mentionne aussi un deuxième sanctuaire d'Aphrodite Ourania : poursuivant son chemin, il croise une nouvelle fois ce culte dans le dème d'Athmonia. La légende de fondation diffère de celle de l'Agora, puisque les habitants du dème y attribuent l'introduction du culte à l'initiative du roi Porphyryon. L'onomastique soulève ici une intéressante question : le nom de Porphyryon, en relation avec celui du feu, peut renvoyer à l'image d'un Prométhée, mais il peut aussi, de façon plus intéressante pour nous, être érigé en un « homme à la pourpre », personnifiant ainsi une influence phénicienne sur cette région de l'Attique. Cf. H. TREIDLER, « Porphyryon », *RE* XXII 1 (1953), p. 272-273; V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, op. cit., p. 16-19.

inscriptions provenant du Pirée, puisque traditionnellement, le culte d'Aphrodite / Astarté est implanté et développé par les marchands phéniciens installés dans les ports¹. Ne sont donc conservées dans ce corpus que les inscriptions en provenance du Pirée, qui se rapportent au culte d'Aphrodite Ourania : encore, certaines inscriptions devront être discutées plus loin, pour déterminer le bien-fondé de leur intégration au corpus².

La première trace d'un culte d'Astarté honorée sous le théonyme hellénique d'Aphrodite (Ourania) remonte au dernier tiers du IV^e siècle avant J.-C. : un décret de la *Boulè* atteste qu'en 333/2 avant J.-C., les marchands de Kition ont reçu le droit d'acquérir un terrain au Pirée, pour y bâtir un sanctuaire en l'honneur de leur déesse, désignée sous le seul théonyme d'Aphrodite. Il s'agit indubitablement d'une appellation hellénisée servant en fait à désigner la déesse chyprio-phénicienne Astarté, puisqu'elle est employée par un groupe d'émigrés chypriotes : ceux-ci rappellent le précédent créé par les Egyptiens, qui avaient reçu le privilège de l'*enktesis* pour construire un sanctuaire à Isis. Dans les deux cas, l'objectif est de pouvoir rendre un culte à une déesse ancestrale. La déesse mentionnée dans le décret sous le théonyme hellénisé est donc en fait la déesse phénicienne Astarté, traditionnellement connue en Grèce sous le nom d'Ourania depuis Hérodote³. En omettant l'épiclèse d'Ourania, dans ce document public, les Athéniens évitent de rappeler l'origine orientale de la déesse ainsi acceptée. A l'inverse, une dédicace contemporaine du décret est consacrée par une Kitiennne hellénisée, Aristocléia, à Aphrodite Ourania⁴ : l'épiclèse est cette fois-ci utilisée car il s'agit d'un document privé, et non plus officiel comme l'était le décret de 333/2. Ainsi, l'Aphrodite mentionnée dans le décret pour les marchands de Kition est-elle bien Ourania – même si l'épiclèse est omise afin de faciliter l'intégration de la déesse⁵.

Deux autres inscriptions mentionnent le seul nom d'Aphrodite dans un contexte chypriote ou sémitique : il s'agit de deux décrets d'associations religieuses vouées à Aphrodite et Adonis⁶. La mention de ce couple divin, qui renvoie aux dieux phéniciens Astarté et Adonis, fournit un premier indice du caractère phénicien de l'Aphrodite en question et de son assimilation avec Astarté. D'autre part, ces deux associations sont

¹ C'est notamment le cas à Délos. M.F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 289-304.

² Cf. *infra* Chapitre 4, p. 214-215.

³ HERODOTE, I, 105, 131.

⁴ [B. 5] = IG II² 4636.

⁵ [A. 6] = IG II² 337.

⁶ [B. 11] = IG II² 1261 et [B. 12] = IG II² 1290.

constituées d'étrangers d'origine phénicienne ou chypriote : le décret le plus tardif est explicitement promulgué par les Salaminiens de Chypre¹, tandis que le premier résulte d'une décision des thiasotes d'Aphrodite, qui n'indiquent pas leur origine. Néanmoins, le fait que les sacrifices et autres rituels doivent être accomplis « selon les pratiques ancestrales », indique une origine étrangère des membres de l'association². Dans les deux cas, l'origine ethnique des dévots permet donc de conclure que la déesse honorée sous le seul théonyme d'Aphrodite était en réalité la déesse phénicienne Astarté.

Si l'origine des dévots permet sans trop de doute d'identifier Astarté sous les noms d'Aphrodite dans les inscriptions précédemment citées, d'autres, en revanche, posent plus de problèmes : ce sont les dédicaces à Aphrodite – supposée être Ourania –, consacrées au Pirée par des dévots athéniens³. La question se pose, à leur propos, de savoir si elles s'adressent à la divinité grecque ou à la divinité phénicienne, que ces citoyens athéniens auraient rencontré et connu au contact des marchands de l'*emporion* ou lors de leurs voyages. Ces inscriptions incertaines sont intégrées au Corpus et devront être discutées. Il en va de même d'une dédicace anonyme à Aphrodite Ourania remontant au IV^e siècle avant J.-C.⁴ : le dédicant est inconnu, mais plusieurs éléments permettent d'identifier la déesse phénicienne sous ce théonyme. L'utilisation de l'épiclèse Ourania indique une connotation orientale, mais c'est surtout le lieu de la découverte qui est révélateur, puisque cette inscription a été retrouvée au même endroit que la dédicace d'Aristocléa de Kition : il semble donc qu'elle s'adresse à la même divinité, c'est-à-dire l'Astarté chyprio-phénicienne.

Oraia

Une inscription du III^e siècle après J.-C., retrouvée au Pirée, mentionne plusieurs divinités orientales, parmi lesquelles la Déesse Syrienne et une déesse du nom d'Oraia⁵. Cette épiclese de déesse « de la montagne » renvoie probablement à la Mère des Dieux phrygienne, c'est-à-dire à Cybèle car elle s'inscrit dans le prolongement des diverses Mères topiques que l'on rencontre en Asie Mineure, avec des épicleses renvoyant à des montagnes :

¹ [B. 12] = IG II² 1290.

² [B. 11] = IG II² 1261.

³ [B. 7] = IG II² 4586 et [B. 8] = 4616.

⁴ [B. 6] = IG II² 4637.

⁵ [D. 5] = IG II² 2361.

« Mère » du Dindyme, du Dipyle, de l'Ida¹... Pour cette raison, la traduction générique de Mère des montagnes, *Méter oreia*, a parfois été retenue par les Grecs pour désigner la déesse phrygienne, comme c'est le cas dans cette inscription athénienne². Cette appellation de *Méter Oréia*, attestée en Grèce et en Macédoine³, est très répandue en Asie Mineure à partir de l'époque impériale⁴.

Zeus Stratios

L'épiclèse fonctionnelle « Stratios » renvoie à une divinité militaire, dont le culte est introduit à Athènes à l'époque romaine par des étrangers originaires d'Amasia, dans le Pont. Zeus Stratios est surtout connu par le grand sacrifice solennel offert par Mithridate en 81 avant J.-C.⁵ : en offrant ce sacrifice, il reprend la tradition des rois perses qui honoraient ce dieu, en qui Brian C. McGing, à la suite de Cumont, voit une forme hellénisée d'Ahuramazda⁶. Le culte de Zeus Stratios est attesté dans le Pont, à Amasia et à Héraclée du

¹ STRABON, *Géographie*, X, 3, 12 (ét. et trad. F. LASSERRE, CUF, 1971) : « Les habitants du Bérécynthe [...] l'appellent soit Mère des dieux, soit Agdistis, soit la Grande Déesse phrygienne, ou encore, selon le lieu où on la vénère, Idéa, Dindymène, Sipylène, Pissinontide, Cybèle et Cybèbe ». Ces épiclèses topiques renvoient, entre autres, au mont Ida en Troade, à la montagne Dindymon en Anatolie, ou encore au Sipyle, au dessus de Magnésie. Cf. Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux, De Cybèle à la Vierge Marie*, Seuil, Paris, 1996, p. 25.

² DIODORE, III, 58, 3 (ét. et trad. B. BOMMELAER, CUF, 1989) : « [...] Elle fut appelée pour cette raison par tout le monde « Mère de la Montagne » (Ὀρείαν Μητέρα), à cause des soins et de la tendresse qu'elle leur prodiguait » ; EURIPIDE, *Hippolyte*, 144 : « N'es-tu donc pas, jeune femme, possédée par Pan ou par Hécate, égarée par les augustes Corybantes ou par la Mère qui règne sur les monts (ματρὸς Ὀρείας) ? » ; EUSEBE, *La Préparation Evangélique*, II, 2, 41 (ét. et trad. E. DES PLACES, Cerf, 1976) : « Les Phrygiens disent que Méon, roi de Phrygie, acquit comme esclave Cybèle, qui fut la première à inventer la syrinx et fut appelée mère des montagnes (Ὀρείαν μητέρα) ».

³ En Thessalie, une lamelle en or, datée de la fin du IV^e siècle – début du III^e siècle avant J.-C. porte ainsi une inscription de la part d'un initié au culte de Déméter Chthonia et de Méter Oréia (F. GRAF et S.I. JOHNSTON, *Rituals Texts for the Afterlife*, Routledge, Londres – New York, 2007, p. 38, n° 38 ; SEG LV 612) ; en Macédoine, à Leukopetra, dédicace à la Mère des Dieux des Montagnes, [Μ]ητρὶ [Θε]ῶν Ὀρήα (P.M PETSAS, M.B. HATZOPOULOS, L. GOUNAROPOULOU, P. PASCHIDIS (éds.), *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des dieux autochtone de Leukopetra (Macédoine)*, Athènes, 2000, p. 194, n°156).

⁴ Magnésie du Méandre (Ionie) : dédicace d'un dénommé Artémôn à la Mère des Montagnes, Μητρὶ Ὀρείας (SEG LV 1254) ; Baghlü (Pisidie), époque romaine : dédicace d'un esclave à Méter Oréia (SEG XLI 1245) ; Karain, à 30 kilomètres au Nord-Ouest d'Antalya (Pamphylie), époque impériale : dédicaces à la Mère des Montagnes (SEG XLI 1323, 1326, 1329).

⁵ APPIEN, *La Guerre de Mithridate*, 66, 276-279 ét. et trad. P. GOUKOWSKY, CUF, 2001) : « Après avoir attaqué toutes les garnisons de Murena en Cappadoce et les avoir expulsées, il voulut accomplir en l'honneur de Zeus Stratios un sacrifice ancestral au sommet d'une montagne élevée, après avoir disposé au dessus un haut bûcher fait de madriers [...] après quoi ils mettent le feu au bois, procédant à un sacrifice du même type que celui que les rois des Perses pratiquaient à Pasargades. [...] Mithridate accomplit ainsi le sacrifice selon l'usage ancestral. » ; 70, 295 : « Au début du printemps, après avoir fait exécuter des manœuvres d'exercice à sa flotte, il offrit à Zeus Stratios le sacrifice d'usage... ».

⁶ B. C. MCGING, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontius*, E.J. Brill, Leiden, 1986, p. 10 ; F. CUMONT, *Studia Pontica* vol 2 (1906), p. 171-184: celui-ci estimait que ce dieu a connu un développement en trois temps : d'abord divinité indigène locale, le dieu est ensuite transformé en un Zeus guerrier (qui est l'aspect sous lequel il se répand dans le royaume attalide), par les colons grecs qui s'installent dans la région, avant d'être enfin reconnu par la dynastie mithridatique, d'origine iranienne, comme une forme de la divinité

Pont, ainsi qu'en Bithynie, notamment à Nicomédie. Le dieu Stratios honoré là est un dieu indigène local, iranisé et hellénisé¹, mais qui, au vu de la parenté religieuse des Mysiens et des Cariens, pourrait être le frère de celui de Labraunda². Il est le résultat d'un processus de fusion de diverses influences, réalisée sur le long terme, puisqu'il possède des influences pontiques, mêlées à des influences iraniennes et grecques : le dieu pontique a absorbé des éléments provenant d'autres divinités, fondamentalement assez proches de lui, et ces apports successifs l'ont enrichi et lui ont donné une personnalité plus complexe³.

Le culte de Zeus Stratios apparaît distinct de celui de Zeus Labraundos à Athènes. Le second est un culte carien, introduit par des étrangers originaires de Carie – l'officiel honoré dans le décret vient d'Héraclée du Latmos. Le premier, au contraire, est célébré en l'honneur d'un dieu du Pont et apparaît plus tardivement, seulement à l'époque romaine⁴. L'importance du culte de Zeus Stratios, dans la cité d'Amasia, est confirmée par l'archéologie, la littérature ancienne, la numismatique et l'épigraphie⁵. Les revers des monnaies d'Amasia renvoient en effet à un lieu bien identifié, Yassiçal, situé à plusieurs kilomètres de la ville au sommet d'une montagne⁶. Les vestiges archéologiques qui subsistent en cet endroit prouvent l'existence d'un mur d'enceinte entourant un autel monumental, lié au culte de Zeus Stratios⁷. Les sources littéraires et archéologiques⁸, ainsi que les monnaies, suggèrent que le sanctuaire de Zeus Stratios se composait non d'un temple, mais d'un autel monumental sur lequel était élevé un bûcher. La prédominance du site de Yassiçal s'explique sans doute par le fait qu'Amasia fut pendant longtemps la capitale des Mithridatides et qu'elle continuait d'abriter les tombeaux des premiers princes de la dynastie, jouant ainsi un rôle de capitale religieuse⁹. A l'époque romaine, le rôle central d'Amasia dans

perse Ahuramazda⁶. Aux II^e – I^e siècles avant J.-C., la maison royale du Pont présente en effet un fort caractère iranien, car la dynastie descend d'une famille noble perse qui se réclame de Darius I^{er}.

¹ L. BALLESTEROS-PASTOR, « El culto de Mitridates a Zeus Estratio », dans A. GONZALEZ (éd.), *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité 2, Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2003, p. 209-222.

² A. LAUMONIER, *Les Cultes Indigènes en Carie*, De Boccard, Paris, 1958.

³ J. DALAISON, *L'Atelier d'Amaseia. Recherches historiques et numismatiques*, Editions Ausonius, Bordeaux, 2008, p. 176.

⁴ [C. 51] = IG II² 4723 et [C. 52] = IG II² 4736.

⁵ Quatre dédicaces à ce dieu ont été découvertes dans la région : deux à Yassiçal (S.P. III, 150-152, n°140-141), une à Çalica (D. FRENCH, « Amasian Notes 4. Cults and Divinities : the Epigraphic Evidence », *Epigraphica Anatolica* 26, 1996, p. 91, n°11) et une à Çatalkaya (S.P. p. 166-167, n°152).

⁶ J. DALAISON, *L'Atelier d'Amaseia, op. cit.*, p. 175.

⁷ F. CUMONT, « Le Zeus Stratios de Mithridate », *Revue de l'histoire des religions* 43, 1901, p. 51-53 ; M. J. PRICE et Bl. L. TELL, *Coins and their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome, and Palestine*, Londres, 1977, p. 21 ; D. FRENCH, « Amasian Notes 5. The Temenos of Zeus Stratios at Yassiçal », *Epigraphica Anatolica* 26, 1996, p. 75-92 ; J. DALAISON, *op. cit.*, p. 176.

⁸ STRABON, XV, 3, 15 ; APPIEN, *La Guerre de Mithridate*, 12, 10, 70 et 12, 9, 66.

⁹ J. DALAISON, *L'Atelier d'Amaseia, op. cit.*, p. 176.

le culte de Zeus Stratios est confirmé par le fait que seules les monnaies d'Amasia renvoient à la divinité, alors que du temps des Mithridatides, tout le royaume, et par conséquent toute la région pontique, devaient honorer le dieu tutélaire de la dynastie. Zeus Stratios occupait donc une place prépondérante dans la cité d'Amasia : son sanctuaire servait de centre fédéral du culte, et devait rassembler tous les habitants de la communauté pour les grandes festivités, jouant ainsi un rôle de premier plan dans la vie civique¹. L'attachement des habitants d'Amasia à Zeus Stratios – visible dans le monnayage spécifique de la cité – constitue pour eux un moyen d'affirmer leur fierté et leur identité, et explique qu'ils aient emmené leur dieu avec eux lorsqu'ils s'installent à Athènes.

2.4. Les appellations universelles

La Mère des Dieux Cybèle

Figure universelle, connue des Grecs depuis l'époque d'Homère et d'Hésiode², la Mère des Dieux est honorée dans un *Métrôon*, dans toutes les cités grecques. Plusieurs déesses, qualifiées de « Mères », sont attestées de longue date en Grèce : Gaïa, désignée, dans *l'Hymne homérique à Gaïa*³ et dans les pièces de Sophocle, de « Mère des dieux »⁴ ; Rhéa, présentée par Homère et Hésiode comme la « Mère des Olympiens »⁵ ; Déméter, enfin, incarnation de la Mère en deuil⁶. Mais ce théonyme de « Mère des dieux » désigne également une déesse anatolienne, *Matar Kubileia* ou *Kubeleia*, le plus souvent connue des Grecs, depuis l'époque classique, sous le nom de Cybèle⁷. Les sources littéraires athéniennes identifient ainsi Cybèle à la Mère et véhiculent l'image d'une divinité étrangère et exotique, originaire de Phrygie⁸ : toutes les pièces de théâtres de l'époque classique, en particulier celles

¹ *Ibidem*, p. 177.

² HOMÈRE, *Illiade*, 14, 203 et 15, 187-188; HÉSIODE, *Théogonie*, 453-458.

³ *Hymne à Gaïa*, 30, 17.

⁴ SOPHOCLE, *Inactos*, fr. 268 (éd. NAUCK; FGH 323, F25); *Philoctète*, 391-392.

⁵ PINDARE, *Pythiques*, 3, 77-80.

⁶ EURIPIDE, *Hélène*, 1301-1365.

⁷ Cf. BRIXHE, « Le nom de Cybèle. L'Antiquité avait-elle raison ? », *Die Sprache* 25, 1979, p. 40-45 ; ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 875-877 ; MENANDRE, *Le Cocher*, dans CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, VII, 75, 2-4 ; STRABON, *Géographie*, X, 3, 12 ; DIODORE, *Bibliothèque Historique*, III, 58, 1-4. Le nom « Cybèle » n'est à l'origine qu'une des multiples épithètes – renvoyant à un nom de montagne – d'une déesse anatolienne appelée tout simplement la Mère, *Matar*, en phrygien. Or, les sources littéraires grecques ont fait de Cybèle le nom même de cette déesse-mère. Mais, cet appellatif demeure d'un usage restreint, poétique et littéraire, et culturellement peu attesté, car cette déesse est vénéérée par les Grecs sous le nom de Mère ou de Mère des dieux. Cf. Ph. BERGEAUD, *La Mère des dieux*, *op. cit.*, p. 25.

⁸ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 867-877 ; EURIPIDE, *Crétois*, frgt. 472, p. 13 (éd. Nauck) ; *Hippolyte*, 141-144 ; *Palamède*, frgt. 586 (éd. Nauck) ; *Hélène*, 1301-1365 ; *Bacchantes*, 75-159 ; SOPHOCLE, *Philoctète*, 391-395.

d'Euripide, situent invariablement la déesse dans le décor des montagnes et forêts de Phrygie, et lui attribuent des rituels extatiques¹. En conséquence, dans les inscriptions, le théonyme générique de Mère des Dieux peut, selon le contexte et la personnalité du dédicant, renvoyer tantôt à la Mère des Dieux hellénique, tantôt à la Mère phrygienne Cybèle. Pour déterminer si le dévot s'adresse à la déesse grecque ou anatolienne, plusieurs éléments peuvent entrer en ligne de compte : le nom du dédicant, le lieu de découverte ainsi que le contexte historique. Toutes ces informations forment un faisceau d'indices qui, lorsqu'ils convergent, permettent de trancher en faveur de l'une ou l'autre déesse, bien que ce ne soit pas sans un certain déterminisme.

L'appellation de Mère des dieux est, par nature, vague et imprécise puisqu'elle peut convenir à plusieurs divinités : elle ne suffit pas, à elle seule, à désigner une entité divine personnalisée, distincte, différenciée et définissable dans le cadre d'un panthéon², dans les deux séries d'inscriptions relevées à Athènes, l'une dans le *Métrôon* de l'Agora, l'autre dans un sanctuaire associatif au Pirée. Ces deux séries d'inscriptions renvoient à des déesses profondément différentes, la première hellénisée, la deuxième encore étrangère. Dans les deux cas pourtant, la divinité honorée est présentée sous le nom de *Mètèr* ou *Mètèr Théôn*, une divinité à la double personnalité : à la fois Grande Mère autochtone, érigée en gardienne de la loi et siégeant au cœur politique de la cité, dans le *Bouleutérion*, et déesse étrangère, honorée au Pirée³.

La fondation du sanctuaire de l'Agora est justifiée, dans la tradition, par la venue à Athènes, au V^e siècle avant J.-C., d'un *métragyrte*, prêtre itinérant de Cybèle. Au IV^e siècle avant J.-C., un scholiaste d'Aristophane évoque ainsi l'arrivée d'un *métragyrte* à Athènes, et le châtement que les Athéniens lui réservèrent⁴. La divinité offensée par ce crime est identifiée à la fois à Rhéa et à Déméter : « Ils [les Athéniens] jetèrent le prêtre phrygien de la Mère [dans le gouffre] parce qu'ils le considéraient comme fou, puisqu'il proclamait que la Mère allait venir dans sa quête de Corè ». Cet événement est également rapporté dans un document

¹ A. BLOMART, « La Phrygienne et l'Athénien. Quand la Mère des dieux et Apollon Patrôos se rencontrent sur l'agora d'Athènes », ds F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Institut Français d'Archéologie orientale, Le Caire, 2002, p. 27. Par exemple, dans *Hélène*, Euripide dépeint la déesse assise sur un char tiré par des fauves, avançant au son de la musique des « bruyantes castagnettes » ; de même, dans les *Bacchantes*, la Mère est célébrée « au son des flûtes de Phrygie et du tambourin », tambourin qu'elle aurait reçu des mains des corybantes.

² Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux*, op. cit., p. 27.

³ Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux*, op. cit., p. 54.

⁴ Scholie d'ARISTOPHANE, *Πλουτος*, 431 : τὸν Φρύγα τὸν τῆς Μητρὸς ἐνέβαλον ὡς μεμνηνὸτα ἐπειδὴ προέλεγεν ὅτι ἔρχεται ἡ Μήτηρ εἰς τὴν ἐπι-ζήτησιν τῆς Κόρης

beaucoup plus tardif, mais inspiré sans doute du précédent, qui relate, de façon plus détaillée, l'arrivée à Athènes du premier *métragyrte*, l'accueil qu'il y reçut et les conditions dans lesquelles s'implante le culte de Cybèle : au IV^e siècle de notre ère, dans son discours sur la Mère des Dieux, l'empereur Julien explique ainsi comment un *métragyrte* arriva à Athènes et essaya d'initier les femmes au culte de la déesse¹, provoquant la colère des Athéniens, qui le jugèrent sacrilège et le tuèrent en le précipitant dans le *barathron*. Au même moment survint une calamité, sans doute une peste – ou peut être une famine. Les Athéniens se tournèrent alors vers l'oracle de Delphes pour trouver une solution à leurs maux : celui-ci expliqua que le meurtre du *métragyrte* ayant offensé la déesse, celle-ci s'était vengée en envoyant la maladie. Pour l'apaiser, l'oracle ordonna aux Athéniens d'instaurer son culte : ce serait à cette occasion que le Métroon de l'Agora aurait été construit. Ce récit est repris par d'autres sources tardives, notamment Photius².

La contextualisation historique de ce mythe de fondation fait débat. Si l'on accepte l'authenticité de cette histoire³, deux hypothèses sont envisageables quant à la datation de l'arrivée de Cybèle à Athènes : elle peut avoir eu lieu soit à la fin du VI^e siècle avant J.-C. ou

¹ JULIEN, *Discours sur la Mère des Dieux*, 5. 159 a (ét. et trad. G. ROCHEFORT, CUF, 1963) : « Qu'est-ce que la Mère des Dieux ? Quel est le mode de cette purification, et en outre pourquoi semblable méthode nous fut-elle enseignée dès l'origine, après transmission par les plus anciens Phrygiens et adoption d'abord par les Hellènes – non pas n'importe lesquels, mais par les Athéniens ? Les faits les avaient instruits que c'était pour leur malheur qu'ils avaient daubé l'officiant aux orgies de la Mère. On dit en effet que les Athéniens outragèrent Gallos et le chassèrent pour innovation en matière de religion, ne comprenant pas à quelle Déesse ils avaient affaire, et qu'elle était adorée chez eux sous les noms de Déo, Rhéa et Déméter. Il en résulta le courroux de la Déesse, puis l'adoucissement de son courroux : le guide des Hellènes en toutes leurs nobles tâches – la prêtresse inspirée du Dieu pythien – leur avait ordonné d'apaiser le courroux de la Mère des dieux, et ce fut, dit-on, la cause de l'érection du Métroon, où les Athéniens gardaient tous les documents publics. » ; APOSTOLIUS, 11.34 présente une variante de ce récit : selon lui, ce ne serait pas un *bouleutérion* qui serait bâti, mais un *dikasterion*, une cour de justice ; *Suda*, s. v. Βάραθρον : « Barathron : Un gouffre sombre, dans lequel ils avaient l'habitude de jeter les criminels... Là, ils jetèrent le dévot phrygien de la Mère des dieux, parce qu'il était devenu fou, puisqu'il annonçait que la Mère arrivait à la recherche de sa fille. Mais la déesse furieuse ravagea les moissons sur tout le territoire ; et quand, sur les conseils d'un oracle, ils réalisèrent la raison de ce mal, ils comblèrent le gouffre et offrirent des sacrifices propitiatoires à la déesse ».

² PHOTIUS, *Lexicon*, s. v. Μητροῶν, I. 422 : « Un certain métragyrte arriva en Attique et commença à initier les femmes aux rites de la Mère des dieux, comme ils disent. Les Athéniens le tuèrent en le jetant la tête la première dans le barathron. Quand une peste se déclencha, les Athéniens consultèrent un oracle, qui leur ordonna d'expier le meurtre du métragyrte. Sur son conseil, ils construisirent le Bouleutérion, à l'endroit où ils avaient mis à mort le métragyrte. Ayant établi une clôture, ils dédièrent le lieu à la Mère des dieux, et érigèrent une statue du Métragyrte. Ils utilisèrent ensuite le Métroon comme salle des archives et de dépôt des lois, et ils comblèrent le barathron. »

³ M. VERMASEREN, *Cybele and Attis : The Myth and the Cult*, Londres, 1977, p. 32; W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles, 1979, p. 103-105; D. COSI, « L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma », *Atti del Centro di Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica* 11, 1980-81, p. 81-91; G. CERRI, « La madre degli dei nell'Elena di Euripide : Tragedie e rituale », *Quaderni di Storia* 18, 1983, p. 155-195 et H. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek Religion*, vol. 1 ; *Ter Unus – Isis, Dionysos, Hermes : Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990, p. 105-111 et M. MUNN, *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia*, University of California Press, 2006.

au tournant des VI^e - V^e siècles avant J.-C., soit au cours de la Guerre du Péloponnèse, suite à l'épidémie de peste, identifiable au fléau mentionné par l'oracle. La première hypothèse, soutenue par Martin Nilsson et Herbert Parke¹, ainsi que par Joseph Fontenrose² et plus récemment Hendrik Versnel³, n'est actuellement plus acceptable : ces historiens identifiaient en effet un petit temple de l'Agora, datant de la fin du VI^e siècle avant J.-C., comme un temple de la Mère des dieux. Or, les nouvelles études archéologiques ont depuis montré que rien ne permet d'attribuer ce temple à la Mère des dieux, dont le nom n'est attesté avec certitude qu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.

La seconde hypothèse – qui fixe la date de l'oracle de Cybèle au début de la Guerre du Péloponnèse, en 430, identifiant l'épidémie évoquée dans l'oracle à la fameuse peste qui s'est abattue sur Athènes à ce moment-là –, paraît plus probable d'un point de vue archéologique. Pourtant, le contexte international de l'époque discrédite également cette hypothèse : en 430 avant J.-C., Athènes ne consulte plus l'oracle de Delphes, qui se montre plutôt favorable à Sparte⁴. Au cours de cette période, Athènes se tourne au contraire vers d'autres centres oraculaires : l'expédition de Sicile est ainsi soutenue par la réponse d'Ammon⁵, tandis que c'est l'oracle de Dodone qui est sollicité pour l'introduction de Bendis, la déesse thrace⁶. Il est donc peu probable que Cybèle ait été introduite à Athènes grâce à l'oracle de Delphes.

En fait, ce récit ne doit probablement pas être regardé comme historique. Son but n'est pas de rappeler avec précision des événements passés : c'est un récit légendaire, sans doute basé sur un événement réel⁷, qui vise avant tout à mettre en forme les circonstances de l'introduction de Cybèle à Athènes⁸ : l'arrivée de la déesse phrygienne à Athènes est ainsi

¹ H. W. PARKE, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle, vol. II: The Oracular Response*, Blackwell, Oxford, 1956, n°572 (PW 572); M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I: Die Religion Griechenland bis auf die griechischen Weltherrschaft*, 3^e éd., Beck, Munich, 1967, p. 630, 725-727.

² J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1978.

³ H. S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes, op. cit.*, p. 107.

⁴ A. RUIZ-PEREZ, « L'introduction du culte de Cybèle à Athènes », *Kernos* 7 (1994), p. 169-178.

⁵ PLUTARQUE, *Nicias*, 13, 2.

⁶ LSG n°46.

⁷ M. MUNN, *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia, op. cit.*, p. 60- 65 souligne que cette légende de fondation repose certainement sur des événements historiques réels : les sources, bien que tardives, doivent être considérées comme relativement fiables, dans la mesure où elles trouvent leur origine dans une source littéraire datant du IV^e siècle avant J.-C. , une scholie d'Eschine, *Contre Ctéphisson*, 3. 187. 1 mentionnant l'histoire d'un Phrygien : μέρος τοῦ Βουλευτηρίου ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὸ Μητρόφον, ὃ ἐστὶν ἱερὸν τῆς Ῥέας, διὰ τὴν αἰτίαν ἐκεινοῦ τοῦ Φρυγός. Le scholiaste cite comme source une œuvre intitulée *Philippiques*, appartenant sans doute au courant anti-macédonien de la deuxième moitié du IV^e siècle avant J.-C. : « [On sait, d'après les *Philippiques*], que les Athéniens ont converti une partie du Bouleutériorion en Métρόον, qui est le sanctuaire de Rhéa, à cause d'un Phrygien ».

⁸ Parmi les sceptiques, concernant l'historicité de cet oracle, on peut citer : H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, p. 9-22; E. WILL, « Aspects du culte et de la

présentée suivant l'organisation typique des autres récits d'introduction de culte, selon le schéma traditionnel de la divinité outragée qui se venge, avant de voir sa puissance reconnue et d'être honorée¹. L'oracle légendaire est d'autant plus sujet à caution qu'il est identique à celui qui aurait été prononcé avant l'installation du culte de la Grande Mère de Pessinonte à Rome, pendant la deuxième guerre punique². Ce qu'il faut retenir de ce récit, c'est que dès le IV^e siècle avant J.-C., le scholiaste d'Aristophane connaissait l'existence des prêtres mendiants de Cybèle et témoignait de leur présence à Athènes.

Un autre élément douteux – parfois utilisé pour identifier la Mère des dieux de l'Agora à Cybèle, la déesse phrygienne – est la validité accordée au récit de castration rapporté par Plutarque. Dans la *Vie de Nicias*, celui-ci relate en effet la castration volontaire d'un homme sur l'autel des Douze Dieux sur l'Agora, à la veille de l'expédition de Sicile en 415 avant J.-C.³. Faut-il voir dans cet épisode la preuve de l'existence du culte phrygien de Cybèle à Athènes dès le V^e siècle avant J.-C.? Certains historiens l'ont pensé, jugeant que l'homme en question était un fidèle de la Mère des dieux, qui se serait mutilé lui-même⁴. En fait, il s'agit plutôt de l'acte individuel d'un homme pris de folie⁵, qui ne peut en aucun cas être déterminant pour juger de la présence du culte de Cybèle, puisqu'il n'y a pas de preuve de l'existence de l'auto-castration des dévots de la déesse anatolienne avant le III^e siècle avant J.-C. C'est seulement à partir de ce moment, avec la formation de la théocratie à Pessinonte et la

légende de la Grande Mère dans le monde grec », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Strasbourg, 1960, p. 101, n°2; ainsi que la plupart des recherches récentes, avec A. RUIZ-PEREZ, « Un oracle relatif à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes », *Kernos* 7, 1994, p. 169-177 ; Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux*, op. cit., p. 129-130; R. PARKER, *Athenian religion : a History*, 1996, p. 189-190; N. ROBERTSON, « The Ancient Mother of the Gods : A Missing Chapter in the history of Greek Religion », dans E. LANE, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermasere*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 239-304; M.G. LANCELLOTTI, *Attis – Between Myth and History: King, Priest and God*, E.J. Brill, Leiden, 2002, p. 67-73, et enfin L. ROLLER, *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles, 1999, p. 162-169.

¹ J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley, 1978, p. 312, Q 133 (= PW 572); L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, op. cit., p. 166 : pour elle, la fonction de ce mythe n'est pas de montrer la résistance des Athéniens à l'introduction du culte de Cybèle, mais de souligner la puissance de la nouvelle divinité en montrant comment celle-ci parvient à imposer son autorité et son culte. Elle établit un parallèle entre ce récit et le mythe de Dionysos, tel qu'il est présenté dans la pièce d'Euripide, *Les Bacchantes* : l'intrigue de la pièce, le récit de la résistance à une divinité étrangère et les conséquences dramatiques de celle-ci montrent en effet des similarités remarquables avec la légende de l'oracle pour Cybèle ; M. MUNN, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2006, p. 58-59.

² TITE-LIVE, XXIX, 10, 4-6 ; 11, 5-7.

³ PLUTARQUE, *Nicias*, 13. 2 (ét. et trad. R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, CUF, 1972) : « On fermait les yeux sur ce qui était arrivé à l'autel des douze dieux, sur lequel un homme avait sauté, et s'étant mis à cheval dessus, il s'était mutilé avec une pierre ».

⁴ R. GARLAND, *The Piraeus*, op. cit., p. 130.

⁵ L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, op. cit., p. 179 ; *Id.*, « Attis on greek votive monuments: Greek god or Phrygian? », *Hesperia* 63 (1994), p. 245-262.

mise en place de la structure hiérarchique sacerdotale, que les dévots de la déesse se sont engagés dans le culte d'Attis et que certains s'y sont impliqués jusqu'à se faire castrer¹. Cet épisode de 415 ne peut donc être retenu comme un repère fiable quant à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes.

Si les aspects les plus exotiques du culte de Cybèle, et notamment la pratique de la castration rituelle², n'ont pas pénétré en Grèce, et plus particulièrement à Athènes, l'influence du mythe d'Attis dans le culte phrygien se matérialise cependant par l'existence de prêtres quêtes, les *métragyrtes*³. Ceux-ci sont attestés par les sources littéraires dès le début du IV^e siècle avant J.-C., chez les poètes comiques tels Antiphane puis Ménandre, comme chez les philosophes tels Platon et Aristote⁴. Leur apparition à Athènes remonte donc à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e siècle, fournissant un repère pour l'implantation du culte phrygien de Cybèle en Attique. Ces bornes chronologiques confirment qu'il faut rejeter la documentation épigraphique en provenance de l'Agora⁵, comme n'appartenant pas au culte phrygien de Cybèle, mais à celui d'une déesse-mère préexistante, aux lointaines origines ioniennes⁶.

Les inscriptions du Pirée offrent une toute autre vision : l'identification de la Mère du Pirée avec la déesse anatolienne apparaît très vraisemblable en raison de son association dans le culte avec Attis, le parèdre de Cybèle dans le mythe phrygien. Celui-ci est attesté pour la première fois à la fin du IV^e siècle dans une inscription dédiée à Agdistis et Attis par Timothéa⁷. Or, Agdistis est le nom topique sous lequel la Mère phrygienne, Cybèle, est honorée à Pessinonte⁸. Des fêtes en l'honneur d'Attis, les *Attidéia*, sont également

¹ M.G. LANCELLOTTI, *Attis. Between Myth and History*, op. cit., p. 100.

² *Ibid.*, p. 99-100.

³ Cf. « Mèn », à propos de l'existence de *ménagyrtes*.

⁴ ANTIPHANE, *Misoponèros*, dans ATHENEE, *Deipnosophistes*, VI, 226 e ; ANTIPHANE, *Le prêtre mendiant*, dans ATHENEE, *Deipnosophistes*, XII, 553c ; ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a ; CRATINUS, dans PHOTIUS, p. 183, 1 Κύβητον ; MENANDRE, *Le prêtre de Mènê*, dans ATHENEE, *Deipnosophistes*, XI, 472b ; MENANDRE, *Le cocher*, dans CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus* VII, 75, 2-4 ; PLATON, *République*, 364c.

⁵ Entre autres : CCCA II 3-32 ; 242-243 ; 252 ; 325. L'image de la déesse qui ressort de cette documentation de l'Agora est celle d'une divinité athénienne traditionnelle, honorée comme gardienne des lois et des archives.

⁶ E. WILL, « Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec », *loc. cit.*, p. 95-112 : Au VI^e siècle avant J.-C., les sources révèlent l'arrivée à Athènes d'une Grande Mère venue d'Asie, mais passée au filtre de l'hellénisme *via* l'Ionie, et arrivant donc à Athènes sous une forme déjà hellénisée, ayant gommé les aspérités et les caractéristiques les plus orientales de son caractère, ce qui lui permet de se fondre avec une divinité-mère autochtone sous la figure de Métèr. Voir aussi N. FRAPICCINI, « L'Arrivo di Cibele in Attica », *La Parola del Passato* 132, 1987, p. 12-26.

⁷ [C. 26] = IG II² 4671.

⁸ cf. *Supra* « Agdistis », p. 37.

mentionnées dans les décrets des orgéons retrouvés dans le *Métrôon* du Pirée¹. Le culte pratiqué dans ce *Métrôon* différait donc profondément du culte pratiqué dans le *Métrôon* de l'Agora : il s'agit cette fois, d'un culte associatif,² dans lequel Attis jouait un rôle central, alors qu'il ne fut jamais introduit dans le culte public³. La présence d'Attis au Pirée et son absence du *bouleutérion* de l'Agora peuvent ainsi être comprises à la lumière de la duplication du culte de la Mère qui a lieu à Athènes : le culte est adressé à une divinité nationale et ancestrale dans le *Bouleutérion*, et à son équivalent étranger au Pirée⁴.

La déesse phrygienne est particulièrement populaire à Athènes aux III^e – II^e siècles avant J.-C., à un moment où son succès peut, en partie, s'expliquer par les relations d'Athènes avec les monarchies hellénistiques : la construction du *Métrôon* hellénistique, sur l'Agora, est ainsi contemporaine de l'édification de la Stoa d'Attale, offerte par le roi de Pergame, Attale II. L'intérêt porté par les rois pergaméniens au culte de Cybèle a peut-être contribué, à Athènes, au succès de cette déesse au double visage⁵.

Le culte phrygien de Cybèle connaît une longue prospérité à Athènes, puisqu'il perdure jusqu'à la fin officielle du paganisme au IV^e siècle de notre ère : en 386/387, deux autels tauroboliques attestent ainsi de sa survie et de sa popularité⁶. Comme celui d'Isis, le culte de Cybèle couvre tout le champ chronologique de cette étude : au cours de ces huit siècles, il est naturel que des évolutions et des transformations l'aient affecté, et nous reviendrons sur cette question ultérieurement⁷.

La déesse phrygienne est honorée en plusieurs endroits du sol attique. Nous laisserons de côté les sanctuaires voués à une déesse-Mère, considérée comme vaguement orientale mais dans lesquels sont célébrés des cultes grecs, tel le *Métrôon* de l'Agora, pour nous pencher sur les sanctuaires dédiés véritablement à la déesse étrangère Cybèle. Son culte se développe particulièrement au Pirée, mais aussi, à un degré moindre à Rhamnonte et à Phlya. Notons que le culte de Cybèle n'est pas introduit dans ces différents lieux aux mêmes moments : au IV^e siècle avant J.-C., le culte s'est d'abord implanté au Pirée, où il se

¹ [C. 10] = IG II² 1315 (en 211/210 avant J.-C.).

² Pour les décrets des orgéons de Cybèle : cf. [C. 5 – C. 7, C. 9 – 12, C.15] = IG II² 1273, 1301, 1314-1316, 1327-1328, 1334.

³ P. FOUKART, *Des associations religieuses chez les Grecs*, op. cit., p.

⁴ M.G. LANCELOTTI, *Attis. Between Myth and History*, op. cit., p. 75.

⁵ L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, op. cit. p. 218.

⁶ [C. 24] = IG II² 4841 et [C. 25] = IG II² 4842.

⁷ Cf. Chapitre 3, p. 152-153 ; chapitre 6, p. 276.

maintient jusqu'au II^e siècle de notre ère. Cette localisation n'est pas étonnante dans la mesure où le Pirée peut être considéré comme la porte d'entrée des étrangers en Attique, par laquelle nombre de cultes orientaux ont pénétré à Athènes. Un petit *Métrôon* a été découvert dans le district de Moschato, formé d'une *cella* et d'un *pronaos*, avec une statue cultuelle¹, mais il s'agit sans doute d'un sanctuaire privé, appartenant à une communauté indépendante². La majorité des inscriptions et des offrandes du Pirée proviennent en effet de la péninsule d'Aktè, et il semble donc que ce soit là que se trouvait la place centrale du culte en l'honneur de la déesse³.

Le culte de la déesse phrygienne se développe ensuite à Rhamnonte à partir du I^{er} siècle avant J.-C. et jusqu'au II^e siècle de notre ère, sans doute du fait de la présence d'une garnison de mercenaires étrangers dans la forteresse. Il y revêt une forme particulière, la déesse phrygienne étant honorée non sous son nom grec de Mère des Dieux, comme c'était le cas au Pirée, mais sous son nom phrygien d'Agdistis⁴.

Après le II^e siècle de notre ère, le culte de Cybèle n'est plus attesté qu'à Phlya, où il est encore pratiqué à la fin du IV^e siècle, en lien avec la présence du *génos* des Lycomides dans ce dème. A Phlya, le culte se transforme : Cybèle y est rapprochée de la Mère grecque Rhéa selon un processus d'identification dont témoigne l'inscription d'un autel taurobolique commémorant un sacrifice offert en l'honneur d'Attis et de Rhéa⁵. Il est clair que le culte rendu à Cybèle-Rhéa dans le dème de Phlya, à la fin du paganisme, ne présente plus alors que peu de points communs avec celui qui était célébré au Pirée pour la Mère des dieux phrygienne à l'époque hellénistique.

Hypsistos

Les documents épigraphiques athéniens révèlent la présence, à Athènes, au I^{er} siècle après J.-C., d'un nouvel arrivant : Hypsistos. Les traces de la présence de ce culte de (Zeus

¹ Pour les fouilles du temple, I. PAPACHRISTODOULOU, « Ἄγαλμα καὶ ναὸς Κυβέλης ἐν Μοσχάτῳ », *Archaiologikē Ephemeris*, 1973, p. 189-217 ; pour la statue cultuelle, cf. G. I. DESPINES, Συμβολὴ στὴ μελετὴ τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου, Athènes, 1971. cf. Annexe 13.

² L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op. cit.*, p. 218.

³ Un grand nombre de sculptures, d'inscriptions et d'autres objets liés au culte de la Mère ont été découverts au Pirée, dans la région entre Mounychie et le port de Zéa, connue sous le nom de « The Mills » ; cf. E. MICHON, « Buste de Mélitiné, prêtresse du *Métrôon* du Pirée », *Monuments antiques de France* 75, 1915-1918, p. 91-129.

⁴ Cf. *supra* « Agdistis », p. 37-38.

⁵ [C. 24] = *IG* II² 4841. cf. E. et I. LOUCAS, « Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya », *Latomus, Revue des Etudes Latines* 86.1-2, p. 393-404, affirment l'existence d'un troisième autel du même type, conservé dans l'église Saint-Georges à Chalandri.

ou Théos) Hypsistos à Athènes sont très strictement limitées dans l'espace et dans le temps¹ : la trentaine de dédicaces offertes à ce dieu révèle l'existence d'un sanctuaire d'Hypsistos situé sur la colline de la Pnyx, lieu hautement significatif d'Athènes, ancien lieu de réunion de l'Assemblée du peuple², en fonction du I^e au III^e siècle de notre ère³. Le nombre de dédicaces – la plupart d'entre elles étant très simples, ne comportant que le nom du dédicant et celui du dieu, parfois accompagnés de représentations de différentes parties du corps (yeux, pieds, poitrine...) – confirme que ce culte a connu un succès certain.

Plusieurs dieux peuvent être qualifiés du superlatif d'*hypsistos*, de « Plus / Très Haut » : la plupart des divinités désignées sous le nom d'Hypsistos proviennent d'Anatolie (Phrygie, Carie...), mais cette appellation peut parfois signaler le dieu juif Yahvé⁴. Hypsistos est ainsi le nom du Dieu juif dans la traduction grecque de la *Septante* mais aussi celui de destinataire d'hommages païens dans toute la moitié hellénophone de l'Empire⁵. Les formules épigraphiques ne permettent pas toujours de distinguer son emploi dans les mondes polythéiste – où il peut faire référence à un Ba'al sémitique comme à Délos – et monothéiste – où il fait référence au dieu juif⁶. L'interprétation de cette épiclèse fait donc débat, en particulier concernant l'importance des influences juives : Zeus Hypsistos peut être le produit de plusieurs influences, iraniennes, juives et thraco-phrygiennes⁷.

Cette épiclèse d'« Hypsistos » est très rare dans la littérature grecque : cette rareté a conduit les historiens à en faire une expression étrangère, importée tardivement dans le

¹ Il faut noter que la désignation du dieu change selon les inscriptions : quinze de ces *ex-voto* (soit la moitié d'entre eux) sont adressés à « Hypsistos » sans autre précision, huit sont dédiés à Zeus Hypsistos (soit un peu plus d'un tiers), trois seulement renvoient à Théos Hypsistos, tandis que deux dédicaces sont anonymes, bien qu'érigées dans le sanctuaire de la Pnyx.

² Le sanctuaire d'Hypsistos à Athènes était un sanctuaire de plein air, situé sur la colline de la Pnyx, qui, dans son aspect, ne laisse pas deviner une quelconque spécificité culturelle. Sur le site désaffecté des réunions de l'Éclésiastikon, le mur du fond de l'hémicycle, taillé dans le roc, est percé d'une cinquantaine de niches rectangulaires, dans lesquelles devaient être posées ou suspendues les offrandes et les pierres inscrites. Cf. N. BELAYCHE, « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *loc. cit.*, p. 50.

³ E. MUNIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 255-282.

⁴ N. BELAYCHE, « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *loc. cit.*, p. 34-55 ; P. ATHANASSIADI et M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 100.

⁵ M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux : scripta varia*, vol. 2, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1981, p. 495 : Théos Hypsistos apparaît avec une fréquence particulière dans les inscriptions palmyréniennes, mais c'est aussi un qualificatif du Dieu de la Bible, qui traduit communément (dans la Septante et dans l'usage de la diaspora grecque), le *elyon* ou *El elyon* du texte hébraïque.

⁶ N. BELAYCHE, « De la polysémie des épiclèses : "ΥΨΙΣΤΟΣ dans le monde gréco-romain », dans N. BELAYCHE, P. BRULE, G. FREYBURGER, Y. LEHMAN, L. PERNOT et F. PROST (éds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Coll. Recherches sur les rhétoriques religieuses 5, Brepols, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 428

⁷ M. STEIN, *EA* 33 (2001), p. 119-125

bagage des influences juives et syriennes¹. Pourtant, les témoignages épigraphiques de Zeus Hypsistos en terre grecque indiquent qu'il a existé une notion indigène d'ὑψιστος²: la présence de Ζεὺς ὑψιστος sur le sol grec ne résulte pas uniquement d'une importation tardive à la faveur d'influences venues d'Orient. Elle remonte à une époque pré-romaine et concerne les centres les plus classiques de l'hellénisme (Corinthe, Thèbes, Sparte, Athènes). En revanche, le développement de l'épiclèse remonte à l'époque impériale : à ce moment-là, la diffusion, dans l'Orient païen, de l'appellation Hypsistos a clairement bénéficié de l'audience accordée aux théologies sémitiques, juives et syriennes. Si les origines du dieu sont sans doute orientales, le développement de son culte en Grèce s'est néanmoins basé sur des racines locales, qui ont absorbé les influences juives et iraniennes³. Même alors, quand les influences des conceptions sémitiques se diffusent, le qualificatif d'*hypsistos* continue aussi d'honorer Zeus selon des modes religieux traditionnels. Pour la moitié des inscriptions environ, la formule votive et les expressions habituelles de gratitude (εὐχαριστήριον, εὐχαριστῶν, χαριστήριον) ne trahissent ainsi pas de relation originale entre le fidèle et la divinité⁴.

Dans ces conditions, il est impossible d'inclure les données concernant Hypsistos dans le cadre de notre étude, du fait de l'incertitude concernant l'origine orientale de son culte : il peut être envisagé soit comme la traduction d'une réalité religieuse étrangère dont les Grecs ignoraient ou ne comprenaient pas le nom propre, soit comme l'expression grecque d'une réalité religieuse supérieure, pour laquelle tout nom existant de divinité était inadéquat⁵. A Athènes, le culte d'Hypsistos, célébré sur la Pnyx, semble même être davantage le fruit du développement de la pensée philosophique grecque, l'appellation « Très Haut » renvoyant à une conception d'un dieu élevé, universel et éternel, que le résultat de l'introduction d'une grande divinité anatolienne ou sémitique. Pour toutes ses raisons, les inscriptions concernant Hypsistos sont exclues du Corpus.

¹ M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, op. cit., p. 495 : « Le fait que le terme ne figure pas parmi les épithètes les plus anciennes de Zeus incite à en chercher l'origine du côté du judaïsme ou des cultes sémitiques païens (particulièrement syriens) ».

² N. BELAYCHE, « De la polysémie des épiclèses », loc. cit., p. 433.

³ P. ATHANASSIADI et M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, op. cit., p. 126-127.

⁴ N. BELAYCHE, « De la polysémie des épiclèses », loc. cit., p. 435.

⁵ *Ibid.* p. 442.

Conclusion

L'étude menée dans le cadre de ce chapitre a permis de mettre en évidence les écarts existant entre les différents cultes, et notamment l'inégalité de la documentation – tant par la quantité que par la nature des sources. Le principal élément de différenciation sépare les cultes voués à des divinités qui ont conservé leur théonyme indigène de ceux dont les dieux ont adopté un nom grec. Cette distinction laisse entrevoir différents degrés d'hellénisation et d'intégration de ces cultes au milieu athénien.

Dans le cas des cultes voués à des dieux venus de l'Orient honorés sous un théonyme hellénisé, il a fallu établir une distinction – qui n'est pas toujours nette dans les sources épigraphiques, littéraires ou iconographiques – entre des formes hellénisées du culte, attestées dès les VI^e – V^e siècles avant J.-C., et des formes plus typiquement phrygiennes ou phéniciennes, qui apparaissent plus tardivement, à la fin du V^e siècle ou dans le courant du IV^e siècle avant J.-C.. Cette question de l'hellénisation des cultes orientaux et de leur réintroduction postérieure sous une forme plus orientale a été envisagée par Amédée Hauvette :

« Les témoignages des auteurs anciens et les textes épigraphiques permettent de reconnaître et de suivre, dans le développement des cultes orientaux en Grèce, une marche à peu près uniforme. Apportés par le commerce, les dieux nouveaux n'ont d'abord été reconnus qu'à titre d'étrangers domiciliés pour ainsi dire, dans la cité, à la manière des métèques. Plus tard, ils ont été admis dans la religion officielle, mais non pas sans des modifications importantes, qui leur ont fait perdre leur caractère original. C'est alors que, devenus méconnaissables pour les Orientaux nouvellement venus en Grèce, ils ont été ramenés sous leur forme primitive, et de nouveau honorés comme dieux étrangers, jusqu'au jour où la religion grecque les a pour la seconde fois absorbés et transformés suivant ses usages et ses idées »¹.

Sa vision, qui englobe tous les cultes orientaux dans un même ensemble, est certes aujourd'hui dépassée, dans un contexte historiographique où l'on tend au contraire à souligner le particularisme de chaque culte, mais si la généralisation du mouvement à l'ensemble des cultes orientaux est excessive, le processus décrit peut, en partie – en y apportant des nuances et des précisions –, s'appliquer dans le cas d'Adonis, d'Aphrodite Ourania et de Cybèle.

Un dernier point mérite d'être souligné au terme de ce premier aperçu des cultes venus d'Orient à Athènes : les cultes de Sarapis et Isis, ou de Cybèle et Attis, ainsi que dans une moindre mesure de Sabazios, qui ont conservé leur théonyme indigène, ont connu un succès

¹ M. A. HAUVETTE, « Fouilles de Délos », *BCH* VI, p. 470.

certain à Athènes, visible dans la permanence de leurs pratiques jusqu'à la fin de la période ; paradoxalement, ceux qui se sont efforcés de présenter un visage hellénisé, en interprétant le nom de leurs dieux – tels Aphrodite Ourania et Euploia, Artémis Nana, Zeus Stratios, ou encore Zeus Labraundos – n'ont, au vu des sources, connu qu'une présence ponctuelle en Attique : est-ce parce qu'en dépit de leurs efforts de façade, ces divinités présentaient des spécificités trop marquées ? Est-ce, au contraire, qu'à force d'interprétation, la divinité phénicienne ou anatolienne a laissé la place à une divinité grecque ? Autant de questions auxquelles il faudra essayer de répondre dans les chapitres suivants.

CHAPITRE II

Les spécificités culturelles

Lorsque le nom du dieu n'apparaît pas explicitement – soit que le vestige soit « muet » à proprement parler, c'est-à-dire non inscrit, soit qu'il ait déjà été identifié comme oriental par la langue ou les noms, mais sans que le dieu ne soit nommé –, d'autres indices permettent d'identifier l'aire culturelle égyptienne, phénicienne, phrygienne, juive ou encore chrétienne à laquelle appartiennent certains documents : ce peuvent être des références iconographiques ou l'emploi d'un vocabulaire spécifique. Très fréquemment, l'image, plus exactement l'archétype iconographique, donne au lecteur les clefs qui lui permettent de reconnaître à coup sûr telle ou telle figure, grâce à son signe iconique¹. Les inscriptions funéraires peuvent ainsi fournir des renseignements sur les croyances des défunts : en effet, les épitaphes sont parfois l'occasion de manifester la piété du mort à l'égard d'une divinité particulière. Il en est ainsi, par exemple, des Juifs et des Chrétiens, mais aussi des isiaques ou des prêtresses de Cybèle, qui revendiquent leur foi par l'utilisation de diverses représentations iconographiques. L'étude de ces symboles sur les stèles funéraires permet ainsi de reconnaître la divinité sous la protection de laquelle le défunt souhaite se placer.

1. LES MARQUEURS DE DEVOTION

1.1. Les marqueurs votifs

Pied votif de Sarapis

Parmi les objets non inscrits témoignant de la dévotion à Sarapis, le plus important et le plus significatif est un pied colossal, représentant Anubis et Harpocrate, probablement dédié dans le Sarapiéion et daté du II^e siècle après J.-C.². L'absence d'inscription – le nom des

¹ P. BRULE, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, PUR, Rennes, 2007, p. 317.

² Cf. catalogue iconographique [a.17], fig. 10 a,b, c ; J. N. SVORONOS, *Das Athener Nationalmuseum I-III*, Athènes, 1908-1937, 498f ; S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *HThR* 30, 1937, p. 225, fig. 3 ; S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *Hesperia* 13, 1944, p. 65, n°2, fig. 5-7 ; L. CASTIGLIONE, « Zur Frage der Sarapis-Fusse », *ZÄS* 97, 1971, p. 35, n°6 ; F. DUNAND, *op. cit.*, II, p. 15, n°2 ; *KS* n°474 ; *LIMC* « Anubis », n°70.

dieux n'étant pas gravé – n'empêche pas l'identification des deux divinités du cercle isiaque, dont l'origine égyptienne est rappelée à plusieurs reprises dans l'iconographie. En dépit de l'absence de la figure divine principale, cet *ex-voto* peut être identifié comme un pied de Sarapis : il est en effet probable qu'un buste de Sarapis intronisé surmontait la cheville, comme le montrent d'autres exemples, tels les pieds retrouvés à Alexandrie ou celui conservé à Florence¹. On a d'abord pensé que ce pied était un fragment de la statue cultuelle du dieu, mais il semble plutôt qu'il s'agisse bel et bien d'une dédicace indépendante, le pied étant donc séparé de tout corps dès l'origine. Il s'agit d'un type d'offrande bien particulière, peu courante car très onéreuse, attestée par ailleurs hors d'Athènes²:

Le dessus de la sandale est orné d'une représentation de Cerbère, le chien à trois têtes, gardien des Enfers. La sandale elle-même est décorée de façon élaborée, avec trois personnages, sans aucune relation entre eux : sur le côté gauche du talon, est représenté Harpocrate, sous les traits d'un jeune homme nu aux cheveux bouclés, la main droite sur la bouche, la gauche tenant une corne d'abondance conformément au type iconographique traditionnel. Sur le côté droit, Anubis, reconnaissable à sa tête de chacal, le bras droit levé contre la poitrine, tient une branche de palmier de la main gauche. Cette branche de palmier illustre probablement les affinités existant entre Anubis et Hermès psychopompe : elle symbolise sans doute la victoire sur la mort³. Au milieu, entre Anubis et Harpocrate, est figuré un crocodile : la présence de cet animal, qui ne joue aucun rôle dans le culte de Sarapis à Athènes, s'explique en raison de son association étroite avec l'Égypte⁴. En effet, les crocodiles sont extrêmement rares dans l'art grec⁵, si bien que cette représentation met volontairement l'accent sur l'origine et la nature égyptienne des dieux auxquels s'adresse cette marque de dévotion. De même, la figuration d'Anubis avec une tête de chacal est

¹ M. LE GLAY, « Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie », dans M. B. DE BOER et T.A. EDRIDGE (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. II, E.J. Brill, Leyden, 1978, p. 561-573 : n°1 : pied colossal droit en marbre, provenant du Caesareum d'Alexandrie (O. WEINRECH, *AM XXXVII*, 1912, p. 38, n°2, III-IV ; S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *loc. cit.*, p. 60-64, fig. 1-3 ; A. ADRIANI, *Repertorio d'arte dell' Egitto greco-romano*, ser. A, II, 1961, n°187) ; n°2 : pied colossal droit en marbre, provenant du Caesareum d'Alexandrie (O. WEINRECH, *AM XXXVII*, 1912, p. 38, n°2, II ; S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *loc. cit.*, n°3, fig. 8-9) ; n°7 : pied colossal droit en marbre, conservé à Florence, au Musée des Offices, de provenance inconnue (O. WEINRECH, *AM XXXVII*, 1912, p. 38, n°2, I ; S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *loc. cit.*, p. 72-73, fig. 10).

² M. GUARDUCCI, « Le impronte del *Quo Vadis* », *Atti della Pontifica Accademia Romana di Archeologia*, Rendiconti, 19, 1942-1943, p. 305-344 ; S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *loc. cit.*, p. 60-74 ; M. LE GLAY, « Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie », *loc. cit.*, p. 561-573, dresse un catalogue réactualisé des différents pieds de Sarapis recensés et en dénombre une dizaine.

³ F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4^e éd., Paris, 1929, pl. VI.

⁴ S. DOW, F. S. UPSON, « The Foot of Sarapis », *loc. cit.*, p. 67.

⁵ S. REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, Paris, I, 535 ; II, 272 ; III, 225, IV, 528, V, 456, 465, 532 ; A. DE LONGPERIER, *Notice des bronzes antiques du Louvre*, Paris, 1879, p. 210, n°978.

révélatrice puisqu'en général, les Grecs répugnent à représenter des divinités animales¹. Associée au crocodile, la tête de chacal d'Anubis est une référence forte à l'Égypte.

Ce pied votif ne doit pas être rapproché des ex-voto anatomiques, représentant les parties du corps des dévots ayant été guéries : il semble plutôt que ces pieds de Sarapis, surmontés de la tête ou du buste du dieu, soient des parties du corps du dieu, c'est-à-dire des « représentations » symboliques du dieu lui-même². L'offrande viserait alors à rappeler le pouvoir guérisseur du pied droit du dieu : la guérison par contact du pied droit est un des procédés favoris dont usait Asclépios et dont a hérité Sarapis. Mais ce type de pied votif peut également prendre une valeur commémorative, soit qu'il rappelle un pèlerinage ou un voyage effectué heureusement sous la protection du dieu, soit qu'il conserve le souvenir d'une apparition, d'une épiphanie divine³.

Main de Sabazios

Au I^{er} siècle après J.-C., un dévot de Sabazios du nom d'Athénaios dédie au dieu une main de bronze⁴. Celle-ci a été découverte en 1877, dans l'*Asklépiéion*, sur le versant sud de l'Acropole : il s'agit d'une main droite, orientée verticalement, l'annulaire et l'auriculaire repliés dans la paume ; le pouce, l'index et le majeur sont levés, sans être complètement tendus. Ces trois doigts levés en direction du ciel indiquent à la fois la manifestation d'une souveraineté et l'appel à une ascension⁵. Une inscription est gravée du côté de la paume, en amont de la main, sur le poignet, à l'endroit où se situe le « pouls du dieu ». Cette « main sabaziaque », retrouvée à Athènes à l'époque impériale, ne relève pas d'une spécificité locale : on en connaît une centaine d'autres, de diverses origines – moins des deux-tiers ayant une provenance assurée⁶. Ces mains de bronze, longtemps dites « panthées » et faisant le geste de

¹ F. CUMONT, *op. cit.*, p. 73, note 11.

² M. LE GLAY, « Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie », *loc. cit.*, p. 588-589.

³ M. GUARDUCCI, « Le impronte del *Quo Vadis* », *loc. cit.*, p. 314 ; J. YOYOTTE, « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », *Sources Orientales 3, Les pèlerinages*, 1960, p. 59-61 ; F. DUNAND, « Les représentations de l'Agathodaimon », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 67, 1969, p. 23.

⁴ cf. W. FROEHNER, *Collection Hoffmann, Catalogue de vente*, Paris, 1888, p. 132 n°488 ; Th. HOMOLLE, *DS, DictAnt. S.v. donarium*, col. 375, fig. 2542 ; Ch. BLINKENBERG, *Archaeologische Studien*, Copenhague-Leipzig, 1904, p. 69, n°A1 ; L. ROBERT, *Collection Froehner I. Les inscriptions grecques*, Paris, 1936, p. 136, n°89 and pl. 42 ; E. LANE, *Numen* 27, 1980, p. 13 ; E. LANE, *CCIS I*, n°5, pl. III.

⁵ J. M. PAILLER, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2009, p. 257-291.

⁶ *Ibid.*, p. 283-284

la *benedictio latina*¹, constituent un des indices les plus significatifs et des plus diffusés du culte dans le monde romain à partir de la fin du I^e siècle avant J.-C., alors même qu'on ne dispose d'aucun témoignage antérieur pour la période hellénistique.

Elles sont fréquemment présentées sur un socle, et certaines peuvent être creuses et fixées sur une hampe, selon la fonction qui leur est attribuée. En effet, les mains sabaziaques pouvaient être tantôt votives, offertes par des particuliers en témoignage de leur reconnaissance envers le dieu, tantôt destinées à surmonter le sceptre de la divinité. Certains pectoraux de bronze, que portaient les prêtres, montrent ainsi le dieu lui-même, levant la main en signe de bénédiction².

Le sens de cette main est complexe : certains historiens considèrent qu'elle incarne le pouvoir sauveur du dieu, sa puissance guérisseuse et régénérative³, mais elle peut également symboliser l'appartenance du dévot à la *manus* de ce dieu – si cela se fait à l'exclusion de tout autre, cela donnerait au culte sabaziaque un aspect original. Récemment, Jean-Marie Paillet a montré que cette main, tournée vers les dévots, ne « bénit » pas, mais ne repousse pas non plus, et que ce geste n'a rien d'apotropaïque, comme on le répète trop souvent⁴. Il propose une nouvelle définition de la main sabaziaque, comme « une main puissante, qui enseigne, qui domine et qui gouverne » et également une main active, qui « fait croître » et « élève »⁵.

L'apparition tardive de cette main sabaziaque, au début de l'époque impériale, résulte d'une triple influence : celle du Proche-Orient, celle de la romanité, et celle des spéculations médico-philosophiques de l'époque hellénistique autour du « pouls » de l'univers⁶. La représentation spécifique de la main, dans un contexte religieux, est, en effet, originaire de Syrie et du monde sémitique, où elle incarne la puissance salvatrice de la divinité⁷. D'autre part, la main comme expression du pouvoir, qu'il soit royal, divin ou humain, est également familière dans le monde gréco-romain : ce geste de la main est, plus particulièrement à Rome,

¹ J.M. PAILLET, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 260 : il semble que la qualification de la main de Sabazios comme « panthée » soit erronée, de même que le fait de lui prêter une *benedictio latina* est anachronique.

² H. SEYRIG, « Quatre cultes de Thasos », *BCH* 1927, p. 210.

³ S.E. JOHNSON, « The present State of Sabazios Research », *ANRW* 17.3, 1984, p. 1595.

⁴ J. M. PAILLET, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 265.
⁵ *Ibid.* p. 265.

⁶ *Ibid.* p. 283 : au début du I^{er} siècle avant J.-C., le médecin Celse a donné, dans son *De Medicina*, une description novatrice de la main, de ses muscles, du poignet et des doigts, en se basant sur les connaissances philosophiques et médicales des intellectuels de l'époque hellénistique (Aegimios d'Elis, Praxagoras de Cos, Hérophile d'Alexandrie, Erasistrate de Cnide ou Asclépiade de Pruse).

⁷ J. M. PAILLET, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 281.

celui de l'orateur, maître et diffuseur de la *paideia* et se prête ainsi à porter un message chargé d' « autorité »¹. Cette iconographie d'origine sémitique, mais infléchie par la pensée médico-philosophique gréco-romaine fait de Sabazios le maître de toute forme de vie, de la fécondité et de l'accès à l'au-delà².

Les témoignages concernant l'apparition et la diffusion des mains sabaziaques se concentrent sur une période restreinte de deux siècles, de 100 avant J.-C. à 100 après J.-C. environ³: cette « invention » de la main sabaziaque, au tournant des époques hellénistique et romaine, pose la question de savoir dans quelle mesure le Sabazios honoré alors est un dieu « nouveau », différent de celui attesté dans la documentation grecque plus ancienne⁴. La présence de cette main sabaziaque à Athènes atteste que la cité est affectée par les mêmes évolutions que le reste du bassin méditerranéen : le Sabazios qui y est alors honoré est le produit d'une construction nouvelle, pouvant encore se réclamer d'une tradition venue de l'Orient hellénisé – visible dans son nom – mais chargé d'une nouvelle imagerie symbolique, d'où émerge le thème de la poussée vitale et cosmique⁵.

Les naiskoi de Cybèle

Les dédicaces pour la Mère phrygienne sont parfois ornées de reliefs représentant la déesse avec ses attributs traditionnels. Ainsi, au IV^e siècle avant J.-C., les inscriptions de Timothéa, de Manès et Mika, et, plus tard, à la fin de l'époque impériale, les autels tauroboliques, offrent une image standard de la déesse, généralement assise sur un trône, tenant le *tympanon* dans la main gauche et une phiale dans la main droite, un lion couché à ses pieds⁶.

Cette image de Cybèle apparaît, par ailleurs, sur de nombreux reliefs attiques non inscrits. Le Pirée a livré ainsi un riche assortiment de statuettes votives de la Mère, qui, pour

¹ J. M. PAILLER, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 283: on rappellera également ici le pouvoir de la main impériale (*magna, ingens, divina manus*).

² *Ibid.* p. 284.

³ Or, à cette époque, la main divine n'est pas une spécificité propre au culte de Sabazios, mais au contraire une caractéristique du monde méditerranéen romain, puisqu'on connaît d'autres cultes dans lesquelles interviennent des mains, notamment la main de Jupiter Dolichenus, dont tous les doigts étaient levés. Cf. S.E. JOHNSON, « The Present State of Sabazios Research », *loc. cit.*, p. 1595.

⁴ J.M. PAILLER, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 285.

⁵ *Ibid.* p. 286.

⁶ [C. 26] = IG II² 4671 : Agdistis est représentée debout, tenant dans la main droite une phiale, et dans la main gauche un *tympanon* ; [C. 3] = IG II² 4609 : la Mère est assise sur un trône, un lion allongé sur ses genoux, tenant une phiale et un *tympanon* ; [C. 24 et 25] = IG II² 4841 et 4842 : Cybèle est assise sur un trône bas, aux pieds duquel est couché un lion. Elle porte le *tympanon* et la phiale.

la plupart, adoptent l'iconographie traditionnelle de la déesse assise dans un *naiskos*¹. D'autre part, d'autres reliefs votifs du même type ont été découverts à Athènes, dans la cité même. Dans ces deux séries de monuments figurés, quatre éléments apparaissent comme caractéristiques de l'imagerie de Cybèle et reviennent de façon récurrente : la déesse est, en général, représentée assise sur un trône dans un temple, voire une grotte ; elle est fréquemment accompagnée d'un ou deux lions ; enfin, elle tient dans ses mains les instruments du culte : le *tympanon* et la phiale. Le lion, un des attributs de Cybèle, symbolise le pouvoir et la puissance de la déesse, tout en rappelant son caractère oriental et son origine étrangère. Il est presque toujours associé à la déesse dans les reliefs votifs, qu'il soit représenté couché sur les genoux de la déesse, ou assis de face à côté de son trône².

Cette iconographie traditionnelle de Cybèle soulève plusieurs questions. Tout d'abord, force est de constater que la différence culturelle entre la Mère phrygienne et la Mère des dieux athénienne n'apparaît pas dans leur représentation. La confusion provoquée, dans les données épigraphiques, par l'utilisation de l'appellation générique, non distinctement identifiée, de *Mètèr Théôn* se manifeste de façon encore plus marquée dans les représentations figurées : l'iconographie de Cybèle et celle de la Mère hellénisée, honorée sur l'Agora d'Athènes dès le V^e siècle avant J.-C., sont identiques ; en témoigne la statue cultuelle réalisée par Agoracritos et érigée dans le *Métrôon*, qui reprend point par point les différents éléments de l'iconographie de Cybèle³. L'imagerie des deux déesses – la grecque et la phrygienne – tend ainsi à les confondre en une figure divine unique.

Du fait de ces similitudes, il s'avère délicat d'attribuer ces offrandes votives à l'une ou l'autre déesse quand le relief est non inscrit : seul le lieu de découverte, lorsqu'il est connu, peut permettre de trancher dans un sens ou dans l'autre, dans la mesure où une offrande dédiée dans le *Métrôon* du Pirée s'adressera très probablement à Cybèle, tandis qu'un relief offert dans le sanctuaire de l'Agora sera plus sûrement adressé à la Mère grecque. Malheureusement, la plupart de ces reliefs, non seulement ne portent pas d'inscriptions, mais ont une provenance incertaine. Par conséquent, selon le même processus d'exclusion que celui appliqué aux inscriptions, seuls sont pris en compte les reliefs votifs représentant Cybèle découverts au Pirée, au détriment des dizaines d'autres reliefs attiques.

¹ Cf. catalogue iconographique [c. 1-2, c. 4-5, c.7, c. 9, c.14, c.18-21, c.24-25, c.27, c.31, c.35-37, c.42-43, c.47-51]

² Il apparaît sur 41 reliefs attiques du Pirée, parmi les 46 recensés.

³ N. ROBERTSON, «The Ancient Mother of the Gods, a missing chapter in the history of Greek Religion », *loc. cit.*, p. 239-304.

Un type d'offrandes bien particulier souligne justement cette dualité cultuelle de la Mère : il s'agit des doubles *naiskoi*. Parmi les très nombreux reliefs votifs découverts en Attique, en effet, un certain nombre se présente sous la forme de deux niches côte à côte dans lesquelles la figure divine est dédoublée¹ : d'un côté, la déesse tient le lion sur les genoux, tandis que de l'autre, elle l'a à ses pieds, mais les attributs (phiale et *tympanon*) sont identiques².

Ces dédicaces particulières ont fait l'objet de diverses interprétations : le dédoublement de la représentation divine peut être considéré comme un moyen de renforcer la puissance divine ou d'exalter la divinité³, mais peut surtout être compris comme matérialisant le double aspect cultuel de la Mère phrygienne Cybèle et de la Mère grecque, sur le modèle d'Athéna Polias et Athéna Parthénos⁴. Ainsi, selon Svoronos, les deux figures associées dans le cadre des reliefs attiques consacrés à la Mère des dieux renverraient l'une à la statue de culte du Métrôn de l'Agora, l'autre à celui du Métrôn du Pirée, à savoir la grecque et l'asiatique. Cette idée consistant à reconnaître, à l'origine des doubles *naiskoi*, l'attention portée à deux aspects contrastés mais solidaires d'une divinité, permet également de suggérer une autre hypothèse : le dédoublement de la figure divine peut aussi renvoyer aux deux visages de la déesse phrygienne elle-même, c'est-à-dire à la dualité existant dans le mythe entre Cybèle et Agdistis⁵.

La matrice d'Isis Pélagia et la fête du Navigium Isidis

Les fouilles de l'Agora d'Athènes ont mis au jour une matrice de marbre figurant la déesse Isis sous les traits d'une jeune femme, debout, la jambe gauche avancée, tenant des deux mains une voile enflée par le vent⁶, des éléments caractéristiques de la représentation d'Isis comme « Dame de la Mer »⁷. Cette matrice était utilisée pour marteler des plaques de métal que les marins dédiaient par la suite à la déesse, en remerciement de sa protection

¹ F. NAUMANN, *Der Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst* (Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 28), Tübingen, 1983 : sur les 18 exemples connus de double *naiskoi* dédiés à Cybèle, Friederike Naumann a dénombré onze exemples attiques, telle la dédicace offerte, dès le IV^e siècle avant J.-C., par Manès et Mika (IG II² 4609).

² Ph. BERGEAUD, *La Mère des dieux*, op. cit., p. 47.

³ Th. HADZISTELIOU PRICE, « Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought », *JHS* XCI (1971), p. 48-69.

⁴ Ph. BERGEAUD, *La Mère des Dieux*, op. cit., p. 48.

⁵ cf. *infra* p. 115, note 5.

⁶ [A. 59] = *RICIS* 101/0213. E. R. WILLIAMS, « Isis Pelagia and a Roman Marble Matrix from the Athenian Agora », *Hesperia* 54, 1985, p. 109-119.

⁷ L. BRICAULT, *Isis, Dame des flots*, C.I.P.L., Liège, 2006, p. 43-45.

contre les dangers de la mer, suivant une coutume bien attestée par Juvénal¹. Cette découverte révèle ainsi l'existence, dans l'Athènes du II^e siècle de notre ère, d'un culte nautique d'Isis, dans lequel la déesse est honorée pour ses bienfaits en tant que protectrice des marins et de la navigation².

En sa qualité de *Pélagia*, « maîtresse des mers », Isis était, sans doute, honorée à Athènes à l'occasion de la fête du *Navigium Isidis* – bien qu'on ne dispose d'aucune donnée épigraphique ou littéraire formelle attestant de la célébration d'une telle cérémonie en Attique. Depuis la fin de l'époque hellénistique, cette fête, parfois appelée *Ploiaphésia*, était célébrée le 5 mars et était destinée à fêter la réouverture des routes maritimes³ et à commémorer en même temps le renouveau de la vie et de la végétation – d'où le rapprochement d'Isis et de Déméter. A l'occasion du *Navigium Isidis*, des images divines étaient portées en procession : en tête venait Anubis, représenté sous la forme d'un masque, puis – d'après la description très détaillée donnée par Apulée⁴ – une vache incarnant Isis-Hathor, enfin des prêtres portant divers autres insignes, notamment un vase d'or contenant de l'eau du Nil, incarnation d'Osiris. Il s'agit là du cortège isiaque traditionnel, tel qu'il nous est décrit par toutes les sources⁵. Or, plusieurs auxiliaires du culte attestés à Athènes paraissent avoir leur place dans cette procession : il en est ainsi du zacore Eukarpos, qui est aussi *hagiaphore*, c'est-à-dire porteur des objets sacrés, une fonction qui le rapproche de celle des *hiéraphores*, les « ministres du culte [qui] portaient les attributs distinctifs des dieux tout puissants », selon Apulée⁶ ; de même, une femme anonyme occupe la charge de *lychnaptria*, chargée de porter des lampes ou des torches⁷ ; enfin, l'exemple le plus significatif est celui de Démophilos, fils de Dionysios, du dème de Sounion, qui, dans une inscription du I^e siècle après J.-C., se désigne

¹ JUVENAL, *Satires*, XII. 27-28 évoque le rôle d'Isis dans la protection contre les naufrages ; Scholia ad Sat. XII. 26-2A8 : *quam naufragio liberati ponunt ; antiquitus enim solebant qui naufragio liberati essent pro voto pingere tabellas et in templo Isidis ponere.*

² L. BRICAULT, *Isis, Dame des flots*, *op. cit.*, p. 43-45.

³ LACTANCE, *Institutions Divines*, I, XI, 21 (ét. et trad. P. MONAT, Cerf, 1986) : Lactance explique que Io est vénérée en Egypte sous le nom d'Isis et justifie cette assimilation entre les deux, « parce qu'il y a dans les fastes un jour fixé pour célébrer la navigation d'Isis : et cela prouve qu'elle a traversé non pas en nageant mais en naviguant ».

⁴ APULEE, *Métamorphoses*, XI, 9-11.

⁵ AUSONE, *The Eclogues*, XIII, *De Feriis Romanis*, v. 23-24; APULEE, *Métamorphoses*, XI, 5. Le témoignage de ces sources littéraires est corroboré par des reliefs, qui représentent des scènes de la procession isiaque (le bas relief du Belvédère, trouvé en Germanie, les fresques de l'Isièon de Pompéi ou les peintures d'Herculanum).

⁶ APULEE, *Métamorphoses*, XI, 10, 2.

⁷ On a pensé que l'existence de cette fonction est la preuve qu'il y avait, à Athènes, des cérémonies et des processions nocturnes, l'importance de ces cérémonies nocturnes étant confortée par l'offrande de torches faite par Valéria à Isis. En fait, la fonction de *lychnaptria* et la consécration de torches ne sont pas nécessairement liées à l'existence de cérémonies nocturnes, mais peuvent renvoyer encore une fois à la procession du *Navigium Isidis* telle qu'elle est décrite par APULEE, *Métamorphoses*, XI, 9, 4 : « Il y avait une grande foule, des deux sexes qui, avec des lampes, des torches, des cierges et quantité d'autres luminaires, s'efforçaient de se rendre favorable la Mère des astres du Ciel ».

comme βασιτάζων τὸν ἡγεμόνα, le porteur de l'*Hégèmon*, c'est-à-dire littéralement d'Anubis, ou plus probablement du masque d'Anubis¹. Cette fonction correspond au personnage décrit par Juvénal dans une de ses satires : « Or donc, celui qui mérite les suprêmes honneurs, c'est ce personnage qui, escorté de ses prêtres à la tunique de lin et au crâne tondu, parcourt la ville sous le masque d'Anubis, en riant tout bas de la componction populaire »².

La présence de ces divers auxiliaires du culte, ajoutée à l'existence d'un culte d'Isis Pélagia – attesté par la présence de la matrice découverte sur l'Agora – assure la célébration de la fête du *Navigium Isidis* à Athènes.

1.2. Les marqueurs funéraires

Le lion et la proue : attributs symboliques d'Astarté ?

Une stèle funéraire, érigée par ses compatriotes phéniciens pour un marin ascalonite, du nom de ŠM[.] / Ἀντίπατρος, se compose d'une épigramme bilingue (en grec et en phénicien), d'une épigramme rédigée en grec ainsi que d'un relief figuré, représentant le corps d'un homme, apparemment nu, étendu sur une *klinè*³. Au dessus de lui, sont penchés deux personnages : à gauche, un lion debout sur ses pattes arrières, qui semble attaquer l'homme, et à droite, une créature de forme humaine mais sans tête. L'identification des deux personnages est facilitée par l'épigramme, qui, par la voix du défunt, évoque explicitement la présence, de part et d'autre de son corps, d'un lion et de la proue d'un navire⁴. Le défunt est un certain Shem[.], fils d'Abdashtart, d'Ascalon, qui retranscrit son nom en grec : Antipatros, fils d'Aphrodisios⁵. La construction de la stèle et l'accomplissement des rites funéraires sont réalisés par des compatriotes phéniciens originaires de Sidon⁶. Cette inscription s'inscrit donc, indiscutablement, dans une aire culturelle phénicienne, mais sans que la divinité ne soit expressément mentionnée : seule l'iconographie peut alors fournir des indications concernant

¹ [A. 29] = RICIS 101/0402. Cette inscription révèle qu'en milieu grec, les prêtres ne détenaient pas le monopole de cette charge, contrairement à la tradition égyptienne: de simples fidèles pouvaient assumer ce rôle de porteurs des objets sacrés.

² JUVENAL, *Satires*, VI, 533.

³ [B. 1] = CIS I 115 = IG II² 8388

⁴ [B. 1] = IG II² 8388, 1.1-2 de l'épigramme.

⁵ Abd'ashtart est un nom théophore signifiant « serviteur d'Astarté ». Celle-ci étant généralement assimilée à Aphrodite, c'est un théophore grec relatif à cette divinité qui a été choisi comme exact correspondant du nom phénicien d'origine. Cf. C. APICELLA, « Sidon à l'époque hellénistique », *Topoi Suppl. 4: La Syrie hellénistique*, 2003, p. 129.

⁶ Le père et le fils portent deux théonymes indigènes, faisant référence à une divinité secondaire et mal connue : le dieu Dôm, connu par ailleurs par les tablettes d'Ugarit.

l'identité de celle-ci, la langue employée et le nom du défunt déterminant l'interprétation des symboles.

L'interprétation de cette stèle, en particulier de l'épigramme et du relief, a posé question : le problème est de savoir s'il faut s'en tenir au sens littéral – c'est-à-dire penser qu'Antipatros a réellement été tué par un animal sauvage – ou rechercher un sens symbolique. Les tenants de la première hypothèse ont supposé que durant leur voyage depuis la Phénicie, Antipatros et ses compagnons auraient accosté sur les côtes de Lydie et de Carie, où Antipatros aurait été attaqué par un lion¹. Sérieusement blessé, il aurait cependant pu regagner le bateau et aurait succombé à ses blessures durant la traversée. Ses amis l'auraient alors enterré à leur arrivée au Pirée.

Cette hypothèse ne me convainc pas, contrairement à l'interprétation symbolique plus récemment proposée par Jennifer M. Stager : les deux figures représentées sur la pierre viseraient à désigner la déesse phénicienne Astarté². En effet, Astarté, la déesse-reine du panthéon phénicien, est associée à la fois à la mer, en tant que déesse de la navigation et des activités maritimes, protectrice des voyages et des marins, et au lion, en raison de sa filiation avec la déesse akkadienne et mésopotamienne Ishtar. De ce fait, on peut penser que l'imagerie de la stèle, qui présente à la fois une proue – faisant référence à un navire – et un lion – symbole d'Astarté –, fait sans doute référence à la déesse elle-même. Dans ces conditions, le lion symboliserait de façon métaphorique la malveillance divine, le déplaisir d'Astarté, qui n'a pas protégé Antipatros durant son voyage. Dans ce cas, il aurait été tué durant une tempête ou un naufrage, manifestation de la colère d'Astarté³.

Cette stèle funéraire constitue donc le premier indice de la présence d'une dévotion à Astarté à Athènes.

Les « objets de mémoire » juifs : lulab et menorah

Dans certains cas, les inscriptions sont ornées de représentations d'objets culturels propres au judaïsme qui acquièrent une valeur symbolique en devenant des objets de

¹ C.W. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram : Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mainz, 1970, p. 116 ; C.W. CLAIRMONT, *Classical Attic Tombstones*, 3 vol., Kilchberg, 1993-1995, p. 315, reprenant la théorie développée, de façon ancienne, par E.H. PALMER et J.E. SANDYS, "Athenian Bilingual Inscription", *The Journal of Philology* 4 (1872), p. 49-55.

² J. M. STAGER, « Let no one wonder at this image. A Phoenician Funerary stele in Athens », *Hesperia* 74 (2005), p. 427-449.

³ *Ibid.*, p. 442.

mémoire. C'est le cas de l'épithaphe de Benjamin, fils de Lacharès¹, dont l'identification comme juif est assurée par la présence de la *menorah* et du *lulab*, au-dessous de l'inscription. Le *lulab* est un des principaux objets culturels utilisés à l'occasion de la fête des Tentés (*Soukhot*)²; il s'agit d'un bouquet, composé par les rabbins, qui peut se présenter sous plusieurs formes, mais qui, d'après les représentations figurées, a toujours comme base une branche de palme³. La *menorah*, quant à elle, est un chandelier à sept branches qui, dans le texte biblique, est abrité dans le Temple de Jérusalem et symbolise la lumière de la Torah, elle-même reflet de la lumière divine⁴. La *menorah* devient, entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle de notre ère, la marque identitaire du juif par excellence⁵: dans les monuments juifs les plus anciens, dont la décoration consiste, pour l'essentiel, en accessoires du culte, le chandelier à plusieurs branches est, de loin, le motif le plus fréquent. La *menorah* est ainsi pour les Juifs ce que la croix est pour les chrétiens, c'est-à-dire un référent identitaire⁶: en la faisant figurer sur son tombeau, un Juif affirme son identité ethnique et religieuse.

Les marqueurs chrétiens : la croix, le chrisme et la revendication du nom de « chrétien »

Durant les premiers siècles de notre ère, les chrétiens sont très discrets à Athènes : à l'exception des données littéraires, les rares sources dont on dispose concernant le christianisme en Attique consistent en des épithaphe, relativement succinctes et peu prolixes. Le dieu des chrétiens ne porte pas de nom : ses fidèles ne s'adressent pas à lui en le nommant, comme c'était le cas pour les divinités païennes. Le théonyme n'étant jamais mentionné, il faut chercher d'autres marqueurs culturels, susceptibles de déterminer avec certitude le caractère chrétien de certaines inscriptions.

¹ [E. 7] = *CIJ* P 715b = *IG* II² 10949.

² E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 4: *The Problem of method*, Bollingen, New York, 1954, p. 145-166.

³ P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image*, Mohr Siebeck, 1990, p. 67.

⁴ E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, *op. cit.*, p. 95-96.

⁵ *Ibid*, p. 77: « The menorah [...] does not appear in even one instance which can with any confidence be dated before the destruction of the Temple, and that its great popularity apparently begins in the late second or the early third century ».

⁶ E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, *op. cit.*, p. 71: « It became the mark of Judaism in the period almost as distinctively as the cross became the token of Christianity »; M. SIMON, « Symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora », dans U. BIANCHI et M. J. VERMASEREN (éd.), *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, E.J. Brill, Leyden, 1982, p. 793.

Les inscriptions funéraires chrétiennes et les reliefs qui les accompagnent apportent un certain nombre d'éléments d'informations concernant les croyances sotériologiques des Chrétiens et leurs attentes eschatologiques. Les épitaphes des tombes d'Eugénios et d'Andréas et Athénais, tout comme les reliefs funéraires de Philippos, Dionysios, Karpos et Karpimè, sont ainsi ornés d'une croix¹. Or, dans les épîtres de Paul, la croix revêt le signe de la rédemption, apportée par le sacrifice du Christ, et évoque aussi directement la résurrection, et surtout le salut dans l'au-delà². Suivant le dogme chrétien, le Christ a été crucifié pour le salut des hommes : ce faisant, il a transformé le symbole de la mort la plus exécration, la crucifixion, en un signe éclatant de salut, cette métamorphose étant la preuve de la divinité du Christ³. La croix est dès lors le symbole agissant de la puissance divine : elle est la marque de l'alliance nouvelle scellée entre Dieu et les hommes⁴ ; en la faisant figurer sur son épitaphe, le croyant professe sa foi en Jésus Christ.

Sur les sarcophages et inscriptions funéraires, la croix constitue ainsi une affirmation des croyances chrétiennes, au même titre que le chrisme. Une autre inscription funéraire athénienne, celle de Sambatis et Démarchè, porte justement le chrisme⁵. Si ce monogramme, formé des lettres « chi » et « rhô », n'est pas une invention chrétienne – puisqu'il existe déjà comme simple abréviation, contraction du nom « Christ », dans les manuscrits païens grecs et égyptiens des III^e – IV^e siècles⁶ –, il est utilisé, à partir de l'époque constantinienne, comme un marqueur de dévotion chrétienne⁷. Dans la sculpture, particulièrement funéraire, le chrisme

¹ Epitaphes d'Eugénios (E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki, 1997, p. 238, n°197); d'Andréas et Athénaïs (E. SIRONEN, *op. cit.*, n°231); de Philippos (*IG II/III*² 13389); de Dionysios (*IG II/III*² 13445); de Karpos et Karpimè (*IG II/III*² 13444).

² PAUL, 1 Co 1, 18.

³ S. KAUFFMANN, « Obtenir son salut : quel objet choisir ? La réponse du christianisme », dans Ch. DELATTRE (éd.), *Objets sacrés, objets magiques, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Picard, Paris, 2007, p. 117-139.

⁴ A.O. POILPRE et J.P. CAILLET, *Maiestas Domini: une image de l'Église en Occident, V^e-IX^e siècles*, Ed. du Cerf, Paris, 2005, p. 50 sqq.

⁵ [F. 2] = CIA III 3525 ; E. SIRONEN, *op. cit.*, p. 276-277, n°243.

⁶ E. DINKLER – VON SCHUBERT, « ΣΤΑΥΡΟΣ : vom Wort vom Kreuz (1 Kor 1. 18) zum Kreuz-Symbol », in *Byzantine East, Latine West Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton, 1995, p. 34. Cette utilisation profane du chrisme connaît d'ailleurs une certaine pérennité, même à l'époque chrétienne.

⁷ L'apparition du chrisme comme thème iconographique proprement chrétien peut, selon A.O. POILPRE et J.P. CAILLET, *Maiestas Domini*, *op. cit.*, p. 53, apparaître en lien avec la conversion de Constantin au christianisme : la première apparition « officielle » de ce thème serait datée par des monnaies frappées à Constantinople en 327, figurant le *labarum*, c'est-à-dire l'étendard impérial sur lequel Constantin aurait fait placer une croix ou le monogramme du Christ. Le chrisme serait en effet le signe qu'aurait vu Constantin en 312, à la veille de la bataille du Pont Milvius contre son rival Maxence. Selon la représentation chrétienne cristallisée par les récits de Lactance, *De la mort des persécuteurs*, 44, 5-6 et d'Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, I, 28-31, l'émergence du chrisme dans la littérature se référerait ainsi directement à la vision de Constantin ou aux paroles que lui adresse le Christ lors d'un songe. Ce serait cet événement qui ferait du chrisme un symbole, lui donnant une valeur qu'il ne possède pas dans les occurrences contractives des manuscrits païens. Cette

permet ainsi de représenter le Christ ressuscité, mettant en avant les croyances chrétiennes en la résurrection¹. Ainsi, la présence du chrisme sur l'épithaphe de Démarchè et Sambatis – de même que sur celles de Zôsïmanè et d'Inachos² – confirme leur appartenance chrétienne, revendiquée par ailleurs par leur désignation comme *christianoï*.

Si les chrétiens n'expriment pas leur foi en s'adressant directement à Dieu dans leurs prières, leur piété se manifeste, en revanche, par leur revendication du nom de chrétiens³. Tacite, parlant des chrétiens de Rome condamnés sous Néron précise que la « foule » les appelait *christiani*⁴. Les Chrétiens sont donc ceux qui appartiennent au Christ, le mot grec *Christos* étant la traduction du terme hébreu *Mashiah*.

L'épithaphe d'Eugénios, qui remonte à la fin du IV^e siècle de notre ère, porte ainsi la formule « la grâce du Christ », qui renvoie directement à la croyance chrétienne en la résurrection⁵. Dans deux autres épithapes, les défunts se présentent eux-mêmes comme *christianoï*⁶: Maurus, fils de Victorinus se désigne ainsi, au III^e siècle ou au début du IV^e siècle de notre ère, comme un « fidèle Chrétien » (χριστιανὸς πι[σ]τὸς)⁷; un peu plus tard, au cours du IV^e siècle, Sambatis et Démarchè revendiquent également le nom de chrétiens⁸. Cette précision constitue, à chaque fois, une marque de différenciation forte, dans un contexte

interprétation n'est cependant pas assurée car elle repose sur l'identification du chrisme au signe de la vision de Constantin, identification qui demeure incertaine : la plupart des descriptions évoquent simplement une croix, et seul Eusèbe mentionne le *chi* et le *rho* permettant d'identifier un chrisme. Cf. R. TURCAN, *Constantin en son temps. Le baptême ou la pourpre ?*, Editions Faton, Dijon, 2006, p. 150-152.

¹ H.I. MARROU, « Autour du monogramme constantinien », *Mélanges Etienne Gilson*, 1959, p. 404-414 ; selon A-O. POILPRE, « Le chrisme : signe sacré et objet magique. A propos du pendentif de l'impératrice Marie (IV^e – V^e siècle) », dans Ch. DELATTRE (éd.), *Objets sacrés, objets magiques, de l'Antiquité au Moyen Âge*, op. cit., p. 140-150, le chrisme, utilisé comme symbole, posséderait une valeur sacrée, salvatrice et apotropaïque, qui résulterait du nom divin qu'il synthétise.

² [F. 6] = IG III 3516a et [F. 8] = IG II/III² 13443.

³ FLAVIUS JOSEPHÉ, *Antiquités Juives*, 18, 3, 3 : « En ce temps là paraît Jésus, un homme sage, si toutefois il faut l'appeler homme. C'était un faiseur de prodiges, un maître des gens qui recevaient avec joie la vérité. Il entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup de Grecs. Celui-là était le Christ. Et quand Pilate, sur la dénonciation des premiers parmi nous, le condamna à la croix, ceux qui l'avaient aimé précédemment ne cessèrent pas de l'aimer. Car il leur apparut le troisième jour, vivant à nouveau vivant ; les prophètes divins avaient dit ces choses et mille autres merveilles à son sujet. Jusqu'à maintenant encore, le groupe des Chrétiens, ainsi nommés d'après lui, n'a pas disparu ».

⁴ TACITE, *Annales*, 15, 44 (ét. et trad. P. WUILLEUMIER, CUF, 1978) : « Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice ».

⁵ Ch. BAYET, « Inscriptions chrétiennes de l'Attique », *BCH* 1 (1877), p. 397, pl. XIV, n°3.

⁶ Sur l'origine de ce nom, cf. A. FAIVRE, « Chrestianoï / Christianoï : ce que 'Chrétiens' en ses débuts voulait dire », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 103, 2008, p. 771-805.

⁷ Ch. BAYET, « Inscriptions chrétiennes de l'Attique », loc. cit., p. 391, pl. XIV, n°1 (= CIA 3435).

⁸ Ch. BAYET, « Inscriptions chrétiennes de l'Attique », loc. cit., n°75 ; CIA III 3525.

où la majeure partie de la population semble être demeurée païenne : ces deux inscriptions constituent les deux seuls témoignages d'une telle appellation à Athènes¹.

Sur la base de ces différents critères, les premières inscriptions chrétiennes apparaissent seulement à la fin du III^e siècle, voire plus certainement au IV^e siècle de notre ère, bien que les données littéraires révèlent l'existence d'une petite communauté chrétienne dès la fin du I^{er} siècle après J.-C.².

2. INSIGNES ET INSTRUMENTS CULTUELS

2.1. Les attributs isiaques : sistre, situle et ciste

Plusieurs reliefs retrouvés à Athènes ne portent pas d'inscriptions mais peuvent néanmoins être rattachés au culte isiaque du fait de la présence de certains symboles. La représentation d'une situle ou celle d'un sistre sont autant d'indices indiscutables du caractère isiaque du relief, car l'usage rituel de ces objets remonte à l'Égypte pharaonique³. Au contraire, la ciste mystique, qui apparaît sur certains reliefs⁴, peut être mise en lien avec des traditions grecques, concernant les cultes à mystères⁵.

La ciste est un récipient cylindrique, avec des poignées sur les côtés, surmontée d'un couvercle conique, orné d'une boule au sommet. Il s'agit certainement du panier qui devait contenir les objets sacrés du culte, mais son contenu et son usage exacts demeurent inconnus. La ciste n'est pas propre au seul culte d'Isis : elle est également présente dans les Mystères éleusiniens, ainsi que dans les cultes de Dionysos, Cybèle, Attis et Mâ-Bellone⁶. Cependant, dans les reliefs funéraires considérés, elle apparaît associée à la situle et au sistre, dans des représentations qu'il faut donc considérer comme isiaques. Sur la plupart de ces stèles isiaques attiques, la ciste figure comme un élément du décor, au centre du fronton, mais dans

¹ E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki, 1997, p. 239.

² Actes des apôtres, XVII, 34.

³ Le sistre est, à l'origine, dans l'Égypte pharaonique, l'attribut d'Hathor, déesse de la danse et de la musique, mais Isis en hérite assez rapidement. Elle apparaît ainsi tenant le sistre dans la main droite sur un relief de Deir el-Medina, remontant à la XIX^e ou la XX^e dynastie (*Iside. Il mito, il misterio, la magia*, Electa, 1997, II, 12)

⁴ [A. 31, 45, 60, 49, 26, 42] = IG II² 5403, 6485, 7431, 7441, 7467, 9697 ; [A. 46, 63, 41] = RICIS 101/0240, 101/0249, 101/0902.

⁵ E.J. WALTERS, *Attic Grave Reliefs that represent Women in the dress of Isis*, *Hesperia Suppl.* 22, 1988, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p.29.

deux reliefs, elle est représentée comme un objet cultuel utilisé par la défunte, qu'elle soit posée à ses pieds¹, ou portée près d'elle, par un petit personnage, situé à sa gauche².

Plus explicites sont les représentations de femmes en tenue d'Isis sur certains reliefs funéraires attiques. Elles appartiennent clairement au culte de la déesse égyptienne, puisqu'elles tiennent, dans la main gauche baissée, la situle, un vase suspendu dont le dessous est orné d'un bouton et dans leur main droite levée, le sistre. Sorte de crécelle composée d'un certain nombre de tiges métalliques passées horizontalement dans un châssis mince et ovale fait de la même matière et sur lequel est adapté un manche court, le sistre permettait d'obtenir des sons aigus et retentissants et jouait un grand rôle lors des célébrations³. Evoquant la procession du *Navigium Isidis*, Apulée décrit ainsi : « Alors arrive à flots pressés la foule des initiés aux divins mystères [...]. De leurs sistres de bronze, d'argent et même d'or, ils tiraient un son clair et aigu... »⁴.

Parfois, le sistre n'est pas directement tenu en main par l'isiaque, mais représenté au dessus du fronton du relief. Ainsi, dans le relief de Méthé, la femme entoure de son bras droit les épaules de l'homme qui l'accompagne, la main posée sur l'épaule : du fait de cette position, le sistre ne peut pas être intégré dans la scène, mais son importance est telle qu'on le fait quand même figurer au dessus du fronton. En effet, ces deux attributs, le sistre et la situle, sont spécifiques au culte d'Isis dans toute la Méditerranée⁵ – bien qu'en Egypte même, ils soient utilisés dans diverses cérémonies religieuses, autres que le culte d'Isis⁶. On les retrouve durant toute l'époque hellénistique, puis durant la période romaine, comme symboles par excellence du culte isiaque, et principaux attributs d'Isis, de ses prêtres et de ses prêtresses⁷.

¹ Epitaphe d'Isias ([A. 42] = IG II² 9697).

² Epitaphe de Ammia Vibullia ([A. 49] = IG II² 7441).

³ P. BIRCHLER et alii (éds.), *La Musique et la danse dans l'Antiquité*, Unité d'archéologie classique, Université de Genève, 1996, p. 145.

⁴ APULEE, XI, 10, 2 (ét. D.S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, CUF, 1971).

⁵ E.J. WALTERS, *Attic Grave Reliefs*, op. cit., p. 21. Selon F. DUNAND, op. cit., t.III, E.J. Brill, Leyden, 1973, p. 219, il est probable que ce vase, en forme de sein, était destiné aux libations de lait.

⁶ E.J. WALTERS, op. cit., p. 20.

⁷ TIBULLE, I, 3, 23-24 évoque « l'instrument de bronze tant de fois agité » ; OVIDE, *Amours*, II, 13, 11 implore Isis « par son sistre » ; APULEE, *Métamorphoses*, XI, 10, 2 évoque le bruit des sistres dans sa description de la fête. cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. III, op. cit., p. 221.

2.2. L'imagerie instrumentale du culte de Cybèle

Parmi les éléments caractéristiques de l'image traditionnelle de Cybèle à Athènes, si le lion et le trône constituent des attributs divins, faisant référence au caractère propre de la déesse¹, les deux autres symboles, la phiale et le *tympanon*, sont des instruments cultuels, qui renvoient aux actions des fidèles². La phiale est le récipient traditionnellement utilisé par les Grecs pour les libations : elle n'est pas spécifique au culte de Cybèle et sa représentation sur un relief ne permet absolument pas d'identifier une divinité précise³.

Il en va différemment de l'autre insigne cultuel de Cybèle : le *tympanon*. Il s'agit d'un tambourin de taille modeste, dont la peau, de bœuf ou de taureau, était tendue sur un cadre circulaire de bois ou de bronze, de 30 à 50 centimètres de diamètre, qui pouvait être frappé soit à la main, soit à l'aide d'un plectre⁴, et qui devait être tenu de la main gauche, comme l'attestent les nombreux reliefs montrant Cybèle portant le *tympanon*. Il évoque les rites célébrés en l'honneur de la déesse phrygienne, qui s'accompagnaient d'une musique de percussion emphatique⁵. Le *tympanon* constitue, à Athènes, l'attribut de Cybèle par excellence, l'élément qui permet une identification certaine de la déesse. Ainsi, c'est la présence du *tympanon* sur les reliefs funéraires de Chairestratè et de Nicomachè qui permet d'identifier les deux défuntées comme des prêtresses de Cybèle⁶.

Cet attribut, utilisé presque exclusivement dans les cultes orgiastiques de la Grande Mère Cybèle et de son parèdre Attis, mais aussi de Dionysos Bacchos et de Sabazios⁷, rappelle toujours l'origine orientale d'une divinité. Ce type de tambourin n'est, en effet, pas attesté dans la littérature et l'art grec avant le V^e siècle avant J.-C., alors qu'il est d'un usage constant en Orient dès le début du II^e millénaire⁸. Certes, il n'apparaît dans l'iconographie

¹ Le type de la déesse trônant, un lion couché sur les genoux, est proprement oriental. E. WILL, « Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec », *loc. cit.*, p. 101-102, démontre que ce motif, caractéristique de l'Anatolie occidentale, est adapté par les artistes grecs, qui déplacent le lion sous le siège de la déesse, voire, en le dédoublant, assis de part et d'autre du trône.

² L.E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op. cit.*, p. 148.

³ P. VEYNE, « Images de divinités tenant une phiale ou une patère », *Métis* 5, 1990, p. 17-28.

⁴ EURIPIDE, *Bacchantes*, 120-134, évoque ainsi « cet orbe tendu de cuir ». Rien ne permet de croire, comme le suggérait H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, p. 259, que ce tambourin était fabriqué avec la peau des taureaux sacrifiés lors du taurobole.

⁵ Ch. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle : images plurielles de la musique sur les autels tauroboliques de la Gaule Romaine », dans P. BRÛLE et Chr. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 197-218.

⁶ [C. 4] = *IG II² 6288* et [C. 2] = *IG II² 12292*.

⁷ Aristophane, *Lysistrata*, 387-396 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « A-t-elle encore éclaté au jour la licence des femmes, avec leur bruit de tambours, leurs cris répétés de "Vive Sabazios" ».

⁸ Témoignages néo-sumériens et babyloniens : C. SACHTS, *The History of Musical Instruments*, New York, 1940, p. 76; J. RIMMER, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum*, Londres, 1969, p. 23, pl. VI; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Sadie, Londres, 1980, XII, 197;

particulière de la Mère qu'à la fin du VI^e siècle avant J.-C., à Thasos, et ne paraît pas avoir de précédent anatolien¹, mais, en dépit de son apparition récente, le *tympanon* est, en Grèce, l'attribut le plus commun de Cybèle, présent dans la plupart de ses représentations, jusqu'à l'époque romaine tardive.

A Athènes, il figure ainsi de façon récurrente sur plus de la moitié des reliefs votifs du Pirée, les autres étant trop lacunaires ou mutilés pour permettre d'affirmer sa présence. On le retrouve aussi représenté sur des stèles inscrites², tel le relief offert par Timothéa à Attis et Agdistis, à la fin du IV^e siècle avant J.-C., au Pirée³ : la déesse, dont l'origine phrygienne est avérée par l'utilisation de son nom de culte indigène, porte le *tympanon* dans la main gauche, tandis que de la main droite, elle tend une phiale à son parèdre Attis. Notons qu'il s'agit d'un instrument qui, en Grèce, est principalement utilisé par des femmes, les hommes qui en font usage étant considérés comme efféminés⁴ : sur tous les reliefs qui le figurent à Athènes, il est ainsi tenu par une femme, qu'il s'agisse de la déesse elle-même ou d'une de ses prêtresses⁵.

Enfin, le *tympanon* apparaît sur les deux autels tauroboliques retrouvés à Phlya, et datés de la fin du IV^e siècle de notre ère, qui montrent le tambourin, associé à d'autres instruments de musique (syrinx et cymbales), suspendu aux branches d'un pin. Cette représentation est conforme aux modèles des autels romains du *Phrygianum* de Rome⁶ : aucun autel métroaque de l'Empire romain ne représente en effet les musiciens en action, dans le cadre d'une procession ou d'une mise en scène du sacrifice, comme c'était souvent le cas sur les autels dédiés aux dieux de la religion traditionnelle ; seuls certains instruments de

Témoignages égyptiens (Nouvel Empire): C. SACHTS, *The History of Musical Instruments*, op. cit., p. 97 ; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, VI 72, 79; Témoignages assyriens et syro-phéniciens dans J. RIMMER, op. cit., I, p. 388. cf. M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 124.

¹ L. E. ROLLER, *In Search of God The Mother*, op. cit., p. 136. C'est un élément grec, introduit dans l'iconographie de Cybèle, et qui en devient l'attribut essentiel : ce fait illustre, une nouvelle fois, la difficulté à distinguer, à Athènes, la déesse phrygienne de son homologue grecque.

² [C. 3, 26, 24, 25, 4, 2] = IG II² 4609, 4671, 4841, 4842, 6288, et 12292.

³ [C. 26] = IG II² 4671.

⁴ Pour les Grecs, la musique des tambours, qui provoque un état de transe et d'exaltation religieuse, conduit à des dérèglements des sens qui affectent surtout les femmes. Cette mentalité est illustrée par un passage d'ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 387-396. Le *tympanon*, qui permet d'atteindre cet état de transe extatique, est ainsi l'instrument caractéristique des femmes, mais aussi du Galle, suivant l'image stéréotypée de l'eunuque. Contrairement à Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, op. cit., p. 64, qui insiste sur l'importance de l'auto-castration rituelle des Galles, M. F. BASLEZ, « Les Galles d'Anatolie : image et réalités », *Res Antiquae* 1 (2004), p. 233-245, a montré, dans un article récent, que l'image efféminée du Galle en Grèce repose moins sur une castration réelle, que sur son comportement : le galle est celui qui pratique une danse tournoyante extatique, au rythme des cymbales et des tambourins ; ce qui caractérise le Galle de tout temps, et ce qui en fait un personnage efféminé, ce sont ses cheveux longs, son vêtement, sa musique et sa danse.

⁵ Pour les cas où le *tympanon* est tenu par la déesse elle-même : cf. catalogue des reliefs votifs du Pirée, et les dédicaces de Manès et Mika (IG II² 4609) et de Timothéa (IG II² 4671) ; pour les cas où le *tympanon* est aux mains d'une prêtresse de Cybèle : cf. épitaphes de Chairestratè (IG II² 6488) et de Nicomachè (IG II² 12292).

⁶ Ch. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle », loc. cit., p. 197-218.

musique bien particuliers, notamment le *tympanon*, sont représentés sur les différentes faces de l'autel, soit par couple, soit entrecroisés ou mélangés¹.

Tous les instruments de musique employés dans le culte métrouaque, bien connus tant dans l'imagerie que dans la littérature grecque et latine², sont surtout des instruments de percussion, traditionnellement utilisés dans les cultes phrygiens dans le but de déclencher l'enthousiasme, voire la transe. Tout comme le *tympanon*, les cymbales sont d'origine orientale, bien qu'elles soient aussi connues dans la Crète minoenne³. Elles apparaissent cependant plus précocement dans l'art grec, dès les VII^e – VI^e siècles avant J.-C. et sont toujours figurées par paires attachées par un lien. L'utilisation rituelle de la syrinx, instrument à vent constitué par une association de roseaux, lors des cérémonies métrouaques n'est, en revanche, pas attestée de façon assurée. L'image de la syrinx – ou flûte de Pan – sert à évoquer la présence d'Attis : la syrinx, en tant qu'attribut d'Attis, rappelle à la fois l'utilisation des roseaux, omniprésents dans le mythe d'Attis, et l'épisode de l'émasculatation, car il est établi que cet instrument à vent entretient des liens étroits, dans l'Antiquité, avec le thème de la castration⁴.

Prenant acte de cette abondance de la documentation musicale sur les autels tauroboliques, ainsi que sur plusieurs reliefs des époques classique et hellénistique, et relevant plus particulièrement l'omniprésence du *tympanon* sur les reliefs figurant Cybèle, ce dès le début du IV^e siècle avant J.-C., Robert Turcan conclut à « l'importance de l'excitation musicale et de l'accompagnement sonore dans le cérémonial »⁵. Il est d'ailleurs traditionnel, chez les auteurs modernes, d'évoquer la musique métrouaque en des termes peu académiques, à l'unisson du témoignage des Anciens⁶ : on parle volontiers de « tintamarre », de « délire », de « pratiques orgiastiques », autant de qualifications qui sont censées illustrer le caractère

¹ *Ibid.*, p. 204.

² DIODORE, III, 58, 2 (ét. et trad. B. BOMMELAER, CUF, 1989) : « La première elle conçut la flûte à plusieurs tuyaux et elle inventa cymbales et tympanons pour accompagner les jeux et les danses ».

³ M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 125.

⁴ Chr. VENDRIES, « Des plantes et des dieux. Mythes, cultes et musiques dans l'Antiquité gréco-romaine », dans *L'homme, le végétal, la musique*, 1996, p. 94 ; C. FABRE-VASSAS, « Le charme de la syrinx », *L'Homme* 23, 1983, p. 19.

⁵ R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, *op. cit.*, p. 67.

⁶ Les premiers témoignages littéraires concernant le culte de la Mère à Athènes insistent toujours sur la présence des chants et le son des instruments sacrés (cymbales, tambourins, flûtes...) qui conduisent les célébrants à une exaltation sacrée. Cf. : EURIPIDE, *Bacchantes*, 120-134 (ét. et trad. H. GREGOIRE et J. MEUNIER) : « O caverne des Kourètes, antres sacrés de Crète, berceau de Zeus enfant ! C'est au fond de vos grottes que les Korybantes au triple casque ont inventé pour moi cet orbe tendu de cuir ; puis, mariant leurs transports au souffle plus doux des flûtes de Phrygie, ils l'ont remis aux mains de la Mère Rhéa, pour faire écho aux clameurs des bacchantes ».

extatique de la religion métrouaque¹. Il n'est cependant pas certain que les instruments de musique représentés sur ces autels aient réellement résonné dans les sanctuaires à l'occasion du taurobole. Leur représentation peut en effet revêtir une dimension symbolique : le culte métrouaque est l'un des rares sur lequel nous possédons des textes faisant état d'une lecture allégorique et même cosmique des instruments de musique. On a, en particulier, beaucoup glosé – et on s'interroge toujours – sur le sens de la formule grecque rapportée par Clément d'Alexandrie, et reproduite de façon légèrement différente par Firmicus Maternus, et qui aurait été prononcée par les futurs initiés : « J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale, j'ai porté les vases sacrés, j'ai plongé sous le rideau »².

Deux interprétations sont possibles : la formule peut avoir soit un sens littéral et décrire un rituel réellement pratiqué dans le cadre du culte métrouaque, soit un sens allégorique. Ainsi, Pierre Boyancé y voit un « rite de purification musicale » permettant d'accéder à la partie la plus sainte du sanctuaire³. Plus récemment, Philippe Borgeaud a proposé de replacer la formule dans le contexte de « mendicité rituelle analogue à celle des galls collectant de la nourriture dans leur tambourin »⁴. De fait, le tambour sur cadre, comme la cymbale avec sa forme concave très accentuée, pouvaient parfaitement servir de réceptacle pour la nourriture et la boisson⁵.

Dès l'Antiquité, les auteurs grecs et surtout latins ont proposé une lecture symbolique et allégorique de ces instruments culturels : Varron, passant en revue les attributs de la Grande Mère, donne ainsi une interprétation cosmique à propos du *tympanon* et des cymbales métrouaques. Son témoignage nous est rapporté par Augustin : selon lui, le tambourin symbolise le disque terrestre, l'*orbis terrae*, et le fracas des cymbales évoque le heurt des outils agricoles⁶. Varron souligne ainsi le caractère agraire et nourricier de la Grande Mère, déesse de la Terre et des moissons. De même, dans une glose à propos des *Géorgiques* de Virgile, Servius interprète également les cymbales de la Grande Mère comme étant l'image de

¹ Ch. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle », *loc. cit.*, p. 213.

² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 15, 1-3 ; formule légèrement différente chez FIRMICUS MATERNUS, *De l'erreur des religions païennes*, XVIII, 1 (ét. et trad. R. TURCAN, CUF, 1982) : « Il est un temple où, pour être admis dans les parties les plus secrètes du sanctuaire, le candidat voué à la mort déclare : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je me suis instruit à fond des mystères de la religion, je suis devenu myste d'Attis » », ce qui se dit en grec « ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττειως ».

³ P. BOYANCE, « Sur les mystères phrygiens : j'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale », *REA* XXXVII, 1935, p. 161-164.

⁴ Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 162.

⁵ Ch. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle », *loc. cit.*, p. 211.

⁶ VARRON, *Res Rust.* I. 2, 15-16 ; SERVIUS, d'après VIRGILE, *Géorgiques*, 4, 64 ; SÜETONE, *Auguste*, LXVIII.

l'hémicycle du ciel. Dans la littérature latine, la nature des instruments métriques a donc alimenté tout un discours sur le caractère mystique et cosmique de cette musique¹.

3. RITUELS

3.1. Le *marzéah*

Une inscription datée de la fin du IV^e siècle avant J.-C. et trouvée au Pirée², rappelle les honneurs accordés à un Sidonien, Shema'Ba'al, fils de Magon – en grec Diopéithès –, président d'une corporation en charge d'un temple. Ce décret bilingue gréco-phénicien révèle l'existence, à Athènes, d'une communauté religieuse sidonienne, vouée à une divinité dont le nom n'est pas assuré. Le texte ne laisse cependant aucun doute quant au caractère phénicien de la divinité en question, dans la mesure où il mentionne la pratique du *marzéah*, une tradition phénicienne millénaire de convivialité sacrée : c'est une institution que l'on retrouve également en milieu biblique, et qui existe dès le II^e millénaire dans le monde sémitique³.

Cette mention du *marzéah* indique, de façon claire et sans contestation possible, que l'on se trouve dans le cadre d'un culte phénicien traditionnel. Bien que la divinité à laquelle s'adresse le culte ne soit pas nommée, il est probable qu'il s'agisse d'un Ba'al, le dieu traditionnel de Sidon. D'ailleurs, le personnage honoré porte le nom théophore Shama-ba'al,

¹ Ch. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle », *loc. cit.*, p. 213.

² [B. 4] = IG II² 2946. La datation de cette inscription pose question dans la mesure où on ne connaît pas avec certitude le début de l'ère de Sidon : E. RENAN, *RA* XI, 1888, p. 5-7, pl. II-III, fixe comme point de départ de l'ère de Sidon l'année 111 avant J.-C., plaçant cette inscription en 96 avant J.-C. ; cette datation est suivie sans contestation par D. A. DEMETRIOU, *Negotiating Identity : Greek emporia in the archaic and classical Mediterranean*, Baltimore, 2005, p. 282-284. Cependant, une autre datation a été proposée par M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL-CHATONNET, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens au Pirée à la fin du IV^e siècle », *Atti del II Congresso Internazionale di studi fenici e punic*, Rome, 1987 (1991), p. 229-240. Les deux auteurs, en se basant sur les données chiffrées, établissent ainsi une première fourchette de datation : « La précision des données chiffrées et le montant même de l'allocation rapportent incontestablement le décret des Sidoniens d'Athènes à la fin du IV^e siècle ou au tout début du III^e siècle » (p. 230). La précision chronologique donnée par l'intitulé du décret (« la 14^{ème} année du peuple de Sidon ») va aussi dans ce sens : « La mention explicite du « peuple » indique sans doute possible une ère d'autonomie postérieure à la domination achéménide, qui s'achève dans la région à la bataille d'Issos en novembre 333 : avant cette date, les Sidoniens utilisaient en Grèce le mode de datation traditionnel, par année de règne du souverain local » (p. 235). Si l'on compare les données chiffrées à cette précision chronologique, on peut conclure que l'ère de Sidon ici mentionnée est sans doute liée à la victoire d'Alexandre à Issos en 333 avant J.-C. qui lui a ouvert les portes de l'Orient et donc de la Phénicie : la décision de la communauté et le monument lui-même remontent donc à 320/319 avant J.-C. Cette datation est d'ailleurs reprise par G. MANGANARO, « Fenici, Cartaginesi, Numidi tra i Greci » (IV^e – I^e siècle avant J.-C.), *Numismatica e Antichità classiche* 29 (2000), p. 255-268, qui estime que ce décret remontait à la fin du IV^e siècle avant J.-C.

³ F. BRIQUEL-CHATONNET, *Studia Phoenicia : Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Peeters Press, Louvain, 1983, p. 328.

c'est-à-dire littéralement « Ba'al entend ». Ba'al n'est pas en soi un nom de dieu, mais un titre : ce mot sémitique signifie « possesseur », « seigneur », « époux », ou encore « maître », notamment d'un lieu particulier – un Ba'al est ainsi honoré à Sidon comme à Tyr et à Byblos – et renvoie donc à un des grands dieux du panthéon phénicien¹. Le Ba'al de Sidon n'est connu que par la mention de son temple dans l'inscription d'Eshmunazor II et de sa mère Immi-Ashtart² : il apparaît comme un dieu traditionnel des Sidoniens, associé à Astarté, et en qui l'onomastique sidonienne de l'Âge du Bronze Récent, transmise par les textes ougaritiques et amarniens, suggère de reconnaître l'ancien dieu de l'orage Haddu³. Le fait qu'il ne soit pas appelé ici par son nom précis, mais seulement désigné comme « le dieu » s'explique s'il s'agit du dieu tutélaire de Sidon, que les Sidoniens n'avaient pas besoin de nommer pour reconnaître⁴. Il devait donc sans doute exister au Pirée un temple privé de ce Ba'al « poliade », autour duquel se rassemblait la communauté sidonienne du port.

3.2. La « préparation des lits » (*strosis*)

Les inscriptions évoquent un rite particulier et caractéristique du culte de Cybèle et d'Attis, celui de la *strosis*, une pratique qui, d'après son nom, consiste à dresser un lit ou un trône lors des fêtes célébrées en l'honneur du couple divin. En 217/6 avant J.-C., la prêtresse Hiérocléia est ainsi honorée pour avoir « étendu les couvertures sur le lit des divinités »⁵. De même, quelques années plus tard, en 211/10 avant J.-C., Kratéia a, durant son sacerdoce, « préparé le lit pour chaque Attidéia »⁶. Cette préparation du lit, de la couche, a soulevé de nombreux débats quant à son interprétation, débats surtout fondés sur l'emploi du pluriel τῶν θεῶν dans les deux inscriptions. La première, notamment, mentionne τῆς κλίνης τῶν θεῶν, une expression que l'on peut traduire par « le lit des dieux » ou « le lit

¹ F. BRIQUEL-CHATONNET, « Onomastique et religion phénicienne », dans M.-F. BASLEZ et F. PREVOT (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse, Actes du colloque de Paris XII, 27-28 oct. 2000*, De Boccard, Paris, 2005, p. 139 : « La mention des Ba'als (B'LM) dans la Bible s'explique bien ainsi : sous ce titre peuvent se cacher différentes figures divines ou divines hypostases du dieu ».

² [CIS I, 3 = KAI 14 = TSSI III, 28, 17-18. Selon C. BONNET, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », dans L. BODIOU et alii (éds.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 208, le Ba'al de Sidon mentionné dans cette inscription n'est autre qu'Eshmun.

³ P. XELLA, « Eshmun von Sidon », *Mesopotamia – Ugaritica – Biblica* (AOAT 232), Kevelaer – Neukirchen – Vluyn, 1993, p. 481-498 ; E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, op. cit., p. 158.

⁴ H. NIEHR, *Ba'alšamem. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, Peters, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2003, p. 42-43.

⁵ [C. 8] = SEG XVII 36.

⁶ [C. 10] = IG II² 1315.

des déesses ». Le choix de l'une ou l'autre traduction n'est pas anodin, car il détermine l'interprétation de cette pratique rituelle.

Si le rituel concerne « les dieux », le masculin pluriel inclut Attis, le parèdre de Cybèle, et la formule suggère alors un rite funéraire¹. Dans le mythe grec, Attis est le jeune amant de la Mère, qui meurt émasculé – ou éventré par un sanglier selon les versions – : dans tous les cas, le point focal du mythe, dans les sources grecques, repose sur la mort d'Attis et les rites de son enterrement. Or, le mythe reflète sans doute une pratique rituelle réelle, celle du rite funéraire phrygien traditionnellement célébré pour le roi défunt, porteur du titre d'Attis. Cette pratique a survécu dans le mythe et le culte grec, à travers les rites célébrés lors des *Attidéia*, au moment où l'on dresse le lit du dieu. La convergence du mythe et du culte suggère que le rituel de la *strosis* consistait donc à dresser une couche funéraire, sur laquelle l'image d'Attis était promenée, comme lors d'une *ekphora* ordinaire, suivant une pratique déjà bien attestée dans le cadre des *Adonies*, décrite par Plutarque² et Théocrite³.

Cette interprétation paraît la plus vraisemblable car si l'on traduit τῶν θεῶν par « les déesses », se pose alors le problème de la déesse associée à Cybèle et des relations entre les deux divinités. Une solution de repli consiste à supposer une déesse *synnaos*, pour conclure à un rituel d'hospitalité : pour certains, Cybèle aurait ainsi été associée, dans le culte, à la déesse syrienne Atargatis, situation attestée au moins par Apulée⁴. Une hypothèse peut-être plus convaincante conduirait à proposer que l'utilisation du pluriel renvoie au double visage de la déesse, à la fois sauvage et civilisée⁵. En effet, la présence précoce, au Pirée, d'Agdistis et de Nana, pourrait suggérer un culte dans sa forme « pessinontique »⁶, avec un dédoublement de la divinité qui fournirait une solution probante au problème de l'utilisation du pluriel énigmatique (« les déesses »), dans deux décrets des orgéons d'Athènes⁷. La

¹ C'est d'ailleurs ainsi qu'elle est interprétée dans l'étude récente de E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op. cit.* p. 223.

² PLUTARQUE, dans sa *Vie de Nicias*, 13,11, et sa *Vie d'Alcibiade*, 18,5, évoque par deux fois la célébration des *Adonies* à Athènes et la promenade rituelle des images d'Adonis.

³ THEOCRITE, *Idylle*, XV, 131: « Nous, demain à l'aurore, à l'heure de la rosée, toutes ensemble nous le porterons hors de la ville, là où les flots écumant sur le rivage ; et, les cheveux épars, laissant traîner nos robes jusqu'à nos talons, la gorge découverte, nous entonnerons un chant perçant ».

⁴ APULÉE, *Métamorphoses*, IX, 10, relevé par R. TURCAN, « Cybèle et la déesse syrienne. A propos d'un relief du musée de Vienne », *Revue des Etudes Anciennes* 63, 1961, p. 45-54.

⁵ Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux*, *op. cit.*, p. 47.

⁶ [C. 50] = *IG II² 4696*. Nana est la forme grécisée du nom d'une divinité élamite ou babylonienne, traditionnellement identifiée avec la déesse perse Anahita ; c'est aussi, le nom de la jeune mère d'Attis, selon la version rapportée par Arnobe. Cf. *supra* Chapitre 1, p. 66.

⁷ [C. 10] = *IG II² 1315*, l. 14, 18 et 22 et [C. 13] = *IG II² 1329*, l. 14 : l'épigraphie pourrait ainsi sembler confirmer l'interprétation du chrétien Arnobe, qui, au IV^e siècle, met les deux déesses en relation avec le mythe d'Attis.

communauté du Pirée opérerait la même distinction qu'Arnobé dans son récit du mythe, entre deux déesses, Cybèle, la Mère des dieux, et Agdistis, toutes les deux en relation avec Attis. Cette même dualité peut également se refléter dans l'utilisation de certains *naiskoi* attiques, qui ont la particularité de représenter deux fois la déesse¹. Cybèle ne serait donc pas associée à la Déesse Syrienne, mais bien à sa consœur phrygienne, Agdistis, à laquelle elle est parfois identifiée dans le mythe et le culte².

Dans ces deux derniers cas, le rituel de la *strosis* ne peut plus être interprété comme un rite funéraire, mais la mention de la *klinè* peut alors être comprise comme une allusion à une théoxénie, rituel d'invitation des dieux aux banquets attesté dans les cultes grecs traditionnels depuis le milieu du V^e siècle avant J.-C. au moins³. Ce rituel consistant à garnir les lits peut alors être considéré comme un signe de la volonté des dévots d'offrir l'hospitalité à des invités divins⁴ : il constituait l'apogée et le point focal d'une fête incluant des sacrifices et d'autres rituels. La pratique évolue ensuite puisque, dans la deuxième moitié du II^e siècle avant J.-C., en 175/4, la prêtresse se voit désormais chargée de « dresser deux trônes aussi beaux que possible » pour les déesses⁵ : la présence d'un petit trône, d'un siège, rappelle que les déesses sont le plus souvent représentées assises et non couchées⁶.

Cette pratique de la *théoxénia*, bien attestée dans les cultes de la Grande Mère et d'Attis, de Mèn, mais aussi de Sarapis⁷, existe aussi dans ceux des dieux grecs¹. Si elle n'est

¹ G. SFAMENI-GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 51 ; Th. HADZISTELIOU PRICE, « Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought », *JHS* 91 (1971), p. 48-69.

² Cf. *supra* chapitre 1, p. 37 et chapitre 2, p. 101, note 5.

³ M.H. JAMESON, D.R. JORDAN, R.D. KOTANSKI, « A lex sacra from Selinous », *Greek, Roman and Byzantine Monographs* 11, 1993, p. 67-170; L. DUBOIS, « La nouvelle loi sacrée de Sélinonte », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* 147, 2003, p. 105-125.

⁴ M. H. JAMESON, « Theoxenia », dans R. HÄGG, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by Swedish Institute at Athens, 22-24 Nov. 1991, Stockholm, 1994, p. 52: « The preparation of couches came to be the preferred metaphor of a banquet for the gods ». La pratique des hommes mangeant couchés lors des repas a été importée du Proche-Orient en Grèce et est devenue la façon de faire la plus populaire et la plus élégante : sur les reliefs et les vases figurant des scènes de repas, les femmes – à l'exception des hétaires – et les enfants sont représentés mangeant assis sur des chaises, ou sur le bord de la couche de leur mari, tandis les héros, comme les hommes, sont représentés dans la position idéale du repas, c'est-à-dire inclinés, allongés.

⁵ [C. 11] = *IG* II² 1328.

⁶ M. H. JAMESON, « Theoxenia », *loc. cit.*, p. 35-57. Cf. J. M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, De Boccard, Paris, 1982, p. 118, souligne par ailleurs que les dieux grecs eux-mêmes ont rarement été représentés allongés : « L'art grec a montré une certaine réticence à faire adopter la position couchée à l'ensemble des Olympiens ». Ainsi, Apollon et Poséidon ne sont représentés qu'exceptionnellement dans cette position, tandis que les autres dieux – notamment Athéna, Hermès ou Héphaïstos – se contentent de s'asseoir sur un siège lorsqu'ils assistent à un banquet.

⁷ H. C. YOUTIE, « The kline of Sarapis », *HTHR* XLI, 1948, p. 9-29; L. KOENEN, « Eine Einladung zur Kline des Sarapis (P. Colon. inv. 2555) », *ZPE* I, 1967, p. 121-126 ; J. F. GILLIAM, « Invitations to the kline if Sarapis », dans A.E. HANSON (éd.), *Collectanea Papyrologica. Texts published in honor of H. C. YOUTIE*, I, Bonn, Habelt, 1976, p. 315-324.

pas exclusivement propre au culte de Cybèle et Attis, puisque l'expression « préparer le lit » se retrouve, par exemple, dans un décret honorifique pour un prêtre d'Asclépios², elle est cependant caractéristique du culte phrygien.

3.3. La quête publique

Une deuxième pratique est caractéristique du culte de Cybèle, celle de la quête publique, l'*agermos*, bien attestée à Athènes, tant dans les sources littéraires qu'épigraphiques³. Bien que souvent considérée comme d'origine « orientale » – en raison de son attestation fréquente dans les cultes des dieux égyptiens⁴, de la Déesse Syrienne⁵ ou de Cybèle⁶ – la pratique de la quête est aussi mentionnée, quoique plus rarement, dans les cultes grecs⁷, mais surtout en milieu anatolien⁸. Il s'agit d'un rituel directement hérité des *métragyrtes*, prêtres dont le rôle apparaît prépondérant dans le culte de Cybèle au V^e siècle et au IV^e siècle avant J.-C. Etymologiquement, le terme *métragyrte* est formé de deux mots grecs, Μητήρ, la Mère, et ἀγύρτης, le collecteur : le *métragyrte* est donc celui qui recueille l'argent pour la Mère⁹. Outre les sources tardives, tels Julien ou Photius, qui mentionnent l'arrivée d'un *métragyrte* à Athènes et son exécution par les Athéniens, qui le précipitent dans le *barathron* – probablement dans la deuxième moitié du V^e siècle avant J.-C. –¹⁰, les auteurs, principalement comiques, de l'époque classique, font aussi fréquemment référence aux prêtres mendiants de Cybèle. La première occurrence du mot se trouve chez Cratinos, qui utilise deux appellations différentes pour les désigner : dans *Les Fugitives*, il évoque le « mendiant de

¹ Un fragment d'une inscription athénienne, aujourd'hui à Chalcis, datée de 430 av. J.-C. (*IG I³ 255 [LSCG 11]*) mentionne une liste de rituels, parmi lesquels des sacrifices à Eros, Hippolyte, Héraklès ou Glaucos, qui doivent être accomplis dans le cadre d'une subdivision civique, peut être la *trittye*. Une table est mentionnée à trois reprises, en lien avec trois groupes de divinités, et dans la première et la troisième mention, la table est précédée de la référence au fait « d'étendre les couvertures » (στορνύναι) sur quelque chose, sans doute un lit, ou peut être un trône.

² *IG II² 974*, l. 16 : ἔστρωσεν δὲ καὶ τὰς κλίνας.

³ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a ; MENANDRE, cité par CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, VII, 75, 2-4 ; PLATON, *République*, 364c ; *IG II² 1327-1329*.

⁴ Par exemple : *P. Tebt.* 6 ; *LSCG 123* (Samos, II^e siècle avant J.-C.)

⁵ APULEE, *Métamorphoses*, VIII, 24 ; 27-29.

⁶ *Anthologie Palatine VI*, 217-220 ; 237.

⁷ Culte des Nymphes (ESCHYLE, fgrt. 168) ; oracle d'Apollon Koropaios (L. ROBERT, *Hellénica V* (1948), p. 17, l. 27).

⁸ Culte d'Artémis Pergaia à Halicarnasse (*LSAM 73*) ; Culte d'Artémis Boulèphoros à Milet (*LSAM 47*) ; Culte de Zeus Sosipolis (*LSAM 32*). Cf. P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Brill, Leiden, 1982, p. 197.

⁹ L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, loc. cit., p. 165.

¹⁰ Sur la contextualisation historique de ce récit mythique, cf. *supra* Chapitre 1, p. 86-87.

Cybèle » (*agersikybelis*), dans une satire de son contemporain, le prophète Lampon¹ ; dans un fragment d'une autre comédie, *Les Femmes Thraces*, conservé par Photius, il utilise le terme *kybebos*, qui, toujours selon Photius, constitue l'équivalent ionien de *métragyrte*². Les auteurs du IV^e siècle avant J.-C. témoignent aussi de l'existence de ces *métragyrtes* : ainsi, Antiphane, poète comique athénien du début du IV^e siècle avant J.-C. intitule une de ses pièces *Le Métragyrte* ; de même, Ménandre est l'auteur d'une pièce nommée *Le prêtre de Méné* (Méné étant l'équivalent de Cybèle). Un fragment d'une autre comédie de Ménandre, cité par Clément d'Alexandrie, fait également mention d'un prêtre mendiant de Cybèle³. Aristote et Platon évoquent également ce personnage, ce qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement d'un simple motif littéraire comique⁴.

Contrairement aux textes, les inscriptions ne témoignent pas explicitement de l'existence de prêtres mendiants de Cybèle, dans son sanctuaire du Pirée, mais un décret des thiasotes de la déesse, daté de 281/0 avant J.-C., fait référence à un « prêtre » (*hiéréus*) étranger, qui peut probablement être identifié comme tel⁵. Dès 272/1 avant J.-C. cependant, le sacerdoce passe aux mains d'une femme, et on ne trouve plus d'attestation d'un *métragyrte* à Athènes⁶.

Les inscriptions révèlent cependant à deux reprises que la quête ou la collecte publique était encore en usage à Athènes au II^e siècle avant J.-C. Deux décrets de 183/2 et 175/4 mentionnent ainsi *l'agermos*, mené par les dévots de Cybèle⁷. Lors de la collecte, les prêtresses sont assistées des *phialèphores* et d'un groupe de dévotes au statut particulier, qui portent le titre de *ταῖς περὶ τὴν θεὸν οὔσαις*, « l'escorte de la déesse »⁸. Ces collectes n'étaient cependant pas exclusivement réservées aux femmes, puisqu'une autre inscription

¹ CRATINUS, *Les Fugitives*, fr. 66, dans PHOTIUS, s.v. Ἀγερσικύβηλις.

² CRATINUS, dans PHOTIUS, s.v. Κύβηβον· Κρατίνος Θράιπταις τὸν θεοφόρητον. Ἴωνες δὲ τὸν μητραγύρτην καὶ γάλλον νῦν καλούμενον· οὕτως Σιμωνίδης (Sem. Fr. 36W). Id. p. 182, 20 Κύβηβος. ὁ κατεχόμενος τῆι μητρὶ τῶν θεῶν (= Hésich. K 4373).

³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* VII, 75, 2-4 (ét. et trad. C. MONDESERT, Cerf, 2004) : « Ainsi Ménandre le comique, dans sa pièce *Le Cocher* : Je n'aime pas, (dit-il), un dieu qui se promène au dehors

En compagnie d'une vieille, et qui entre dans les maisons,

Figuré sur sa planchette,

à la manière des prêtres mendiants de Cybèle, car tels on voyait ces derniers. C'est pourquoi Antisthène avait raison de leur dire quand ils mendiaient : « Je ne nourris pas la Mère des dieux ; que les dieux la nourrissent ! »

⁴ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a ; PLATON, *République*, 364c.

⁵ [C. 5] = IG II² 1273.

⁶ [C. 6] = IG II² 1316.

⁷ [C. 11] = IG II² 1328 et [C. 13] = IG II² 1329.

⁸ [C. 11] = IG II² 1328.

signale la participation de Chairéas, fils de Dionysios, du dème d'Athmonon, « aux collectes d'argent »¹. Contrairement à la quête sabaziaque, décrite par Démosthène², au cours de laquelle les participants recueillaient des gâteaux, les quêtes en faveur de Cybèle sont des collectes d'argent. Ces quêtes étaient associées à des distributions sacrées, auxquelles pouvaient participer non seulement les *orgéons* de Cybèle, mais aussi les dévotes du Pirée, dans la mesure où ces distributions sacrées avaient probablement lieu dans le *Métrôn* de Cybèle, localisé dans ce dème³.

Le culte de Sabazios comportait lui aussi des quêtes publiques, à l'occasion desquelles les participants recevaient des gâteaux. D'après la description de Démosthène, Eschine reçoit ainsi, lors de la procession, diverses pâtisseries : les ἔνθρουπτα sont des gâteaux imbibés de vin, tandis que les στρεπτοί sont des gâteaux de forme arrondie ; quant aux « gâteaux frais » (νεήλατα), ils étaient, selon Harpocrate⁴, distribués à certains initiés sous le nom d'ambrosie ou de pain des bienheureux.

3.4. L'*oklasma*

L'*oklasma* est une danse extatique orientale, introduite à Athènes dans le culte sabaziaque à l'extrême fin du V^e siècle ou au début du IV^e siècle avant J.-C.⁵. Selon une scholie d'Aristophane, corroborée par un passage de Pollux⁶, les Athéniens de l'époque classique désignaient sous le nom d'*oklasma* une danse orientale qu'ils avaient connue en Asie Mineure et qui se rapprochait des danses dionysiaques⁷. Au cours de la procession sabaziaque, les dévots se livraient à cette danse rituelle, qui imposait à ses exécutants de fléchir les genoux et de tendre les bras en joignant les mains, au son des tambourins⁸ : de

¹ [C. 13] = IG II² 1329.

² DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 260 (ét. et trad. G. MATHIEU, CUF, 1958) : « Pendant le jour, tu conduisais par les rues ces beaux thiasos [...]; tu recevais en récompense des miettes de gâteaux, des pâtisseries rondes, des gâteaux frais ; ce qui vraiment doit vous faire juger heureux ainsi que votre destin ! ».

³ [C. 13] = IG II² 1329.

⁴ HARPOCRATE, s. v. Νεήλατα in *Lexicon in decem oratores atticos*, édité par G. DINDORF, Groningen, 1969, p. 212.

⁵ En témoignent les différentes représentations de cette danse sur des céramiques attiques de cette période, recensées par H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, De Boccard, Paris, p. 148-149, n°79 - 86.

⁶ Schol. Aristophane, *Thesmophories*, v. 1175 ; POLLUX, *Onomasticon*, 4, 100.

⁷ H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, op. cit., p. 148.

⁸ *Ibid.*, p. 149 ; par ailleurs, A. CAQUOT, « Les danses sacrées en Israël et à l'entour », dans D. BERNOT (éd.), *Les danses sacrées*, Paris, 1963, p. 119-143, fournit un certain nombre d'exemples bibliques qui permettent d'établir un parallèle entre les danses tournoyantes et prophétiques du Proche Orient sémitique et cette pratique de l'*oklasma*. A travers notamment l'exemple de David dansant devant l'Arche d'Alliance (*II*

nombreux monuments figurés (vases et terres cuites) attestent de la faveur dont elle jouissait à Athènes¹. Ainsi, le lécythe aryballisque conservé au Musée Britannique, daté du IV^e siècle avant J.-C., figure des danseurs d'*oklasma*, encadrant la procession nocturne de Sabazios, monté sur un chameau². Il est donc probable qu'une effigie du dieu était promenée par les fidèles, au milieu du cortège. De même, le cratère à volutes du Musée de Vienne illustre également une danse de l'*oklasma* en l'honneur du dieu phrygien³. La scène représentée sur le lécythe de Londres ne nous offre peut-être pas l'image précise d'une procession sabaziaque, mais elle trahit l'impression d'étrangeté que ce nouveau culte et ses pratiques exotiques faisaient sur les Athéniens⁴.

3.5. Le taurobole

Un dernier rituel spécifique au culte de Cybèle et Attis, le taurobole⁵, est attesté tardivement à Athènes, à la fin du IV^e siècle de notre ère, par deux autels tauroboliques, provenant du dème de Phlya – actuellement Chalandri –, identifiés comme tels par leurs inscriptions : le premier a été consacré à Attis et Rhéa par un certain Archéléôs – qui participait à des rites mystiques à Argos, en tant que gardien des clés du sanctuaire d'Héra, et

Samuel VI), il montre comment les mouvements enivrants de la danse, ajoutés à l'ambiance musicale des tambourins, des cymbales et des flûtes, procurent au danseur une exaltation de ses facultés, culminant dans l'extase prophétique.

¹ R. M. KELLER, « An Oriental dance on an Attic Vase », *Bulletin of the Fogg Art Museum IX*, 1940, p. 56-58.

² Lécythe aryballisque du Musée Britannique. E 695: cf. Catalogue iconographique [c. 65], fig. 102.

³ H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, op. cit., 1951, p. 148, n° 79 et 80.

⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁵ Le rituel métrouaque du taurobole est connu par une série d'inscriptions de la fin I^e siècle – début du II^e siècle au IV^e siècle de notre ère, mais l'étymologie du mot « taurobole » pose problème, de même que l'origine et la nature de ce sacrifice. Robert DUTHOY, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, E. J. Brill, Leyden, 1969, estimait ainsi que *taurobolium* devait être une latinisation de ταυροβόλιον, qui lui-même est un composé de ταῦρος et de βάλλειν. Le terme « taurobole » désigne, au départ, un type particulier de sacrifice dont les premières attestations remontent à l'Asie Mineure, dans la région de Pergame et d'Ilion. Selon Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux*, op. cit., p. 157, la signification première du mot *taurobolion* désigne un acte assimilant le sacrifice à une chasse réelle ou simulée. A Ilion, au I^e siècle avant J.-C., les *taurobolies* (*ta taurobolia*) sont ainsi accomplies lors des Panathénées en l'honneur d'Athéna ; à Pinara, à la même époque, des *taurobolies* prennent place à côté de chasses, de banquets et de distributions d'argent. Par la suite, ce mot grec évolue, prenant le sens de « tuer et sacrifier un animal », et se répand graduellement dans la partie occidentale de l'Empire, où il est latinisé en *taurobolium*. En 134, un premier taurobole est mentionné par une dédicace de Pouzzoles : à cette date, le rite n'a pas encore été intégré au culte de Cybèle puisqu'il s'agit d'un sacrifice offert à Vénus *Caelestis* (*CIL X* 1596). Une inscription récemment découverte à Bénévent a fourni la plus ancienne preuve de la pratique du taurobole dans le culte métrouaque, dans le monde romain, dès l'époque des Flaviens ou de Trajan. Cf. S. ADAMO MUSCETTOLA, « I Flavi tra Iside e Cibele », *PP* 49 (1994), p. 96-101; et M.G. LANCELLOTTI, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, op. cit., 2002 ; Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 157, a également montré qu'à partir de 160 et jusqu'à la fin du IV^e siècle, toutes les attestations de taurobole (ou de criobole) relèvent du culte de la Mater Magna et d'Attis. Dès lors, et quoi que sa forme la plus ancienne est pu être, il devient, dans le monde romain, un rituel sacrificiel étroitement lié à la Grande Mère, aux côtés de qui Attis est associé, d'abord de façon sporadique, puis, à partir de 228, de façon systématique.

à Lerne, comme porteur de torches de Perséphone – en mémoire de la première célébration du sacrifice du taurobole sur le sol attique¹; le second, élevé par Mousônios le 27 mai 387, commémore un autre taurobole, célébré en 387².

Le sacrifice du taurobole, marqueur tardif du culte de Cybèle, a été réapproprié par le culte impérial³. Il s'agit, dès le départ, d'un rite initiatique et privé, ce qui ne l'empêche pas d'avoir aussi une prétention politique⁴. Il demeure ainsi, jusqu'à la fin, un rituel aristocratique pratiqué pour le salut de l'empereur et de la cité, accompli à des dates variables – puisqu'il n'est jamais inscrit comme une fête du calendrier – par des individus qui le célèbrent à leurs frais et agissent sur une injonction divine. A Athènes, il est célébré par des notables⁵ : Archéléôs, le dédicant du premier autel taurobolique, fréquente le cercle du proconsul Phosphorius⁶ ; de même, Mousônios, le dédicant du second autel, a rang de clarissime et appartient également à un milieu proche du proconsul.

Les modalités du sacrifice lui-même sont mal connues, car elles sont uniquement rapportées par des auteurs chrétiens du IV^e siècle de notre ère⁷, dont le témoignage ne concorde pas toujours avec les données archéologiques et/ou épigraphiques. Des inscriptions antérieures à 250 indiquent que la victime était châtrée à l'occasion du rituel. Après avoir été retranchées, ses *vires* sacralisées étaient manipulées puis transférées jusqu'au lieu de leur

¹ [C. 24] = IG II² 4841.

² [C. 25] = IG II² 4842.

³ Selon M.G. LANCELLOTTI, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, op. cit., p. 114, l'organisation définitive de ce nouveau rite, qui se diffuse à partir de Rome, vers la Gaule, l'Espagne, la Germanie et (peut-être) Athènes, est fixée sous Antonin le Pieux, au II^e siècle de notre ère. Elle est contemporaine de l'institutionnalisation de l'archigallat, qui coïncide avec une appropriation, dans un sens romain, de la prêtrise suprême du culte de la Grande Mère et avec le développement d'un culte romain au « divin » Attis. Accompli par des particuliers, le taurobole est désormais cautionné par l'archigalle et s'effectue pour le salut de l'empereur.

⁴ Ph. BERGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 158.

⁵ Ph. BERGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 159 : l'auteur souligne les liens étroits entre le rituel du taurobole et un cercle de grands aristocrates et intellectuels païens, appartenant au milieu sénatorial, et hostiles au christianisme.

⁶ A Argos, Archéléôs consacre en effet une statue « du très glorieux proconsul Phosphorius », en témoignage de reconnaissance (IG IV 1608).

⁷ PRUDENCE, *Livre des Couronnes, Hymnes*, X, 1006-1050 ; FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, XXVII, 8 (ét. et trad. R. TURCAN, CUF, 1982) : « C'est pour le salut des hommes que le sang vénérable de cet agneau est versé, car il faut que le Fils de Dieu rachète ses saints par l'effusion de son précieux sang et que les hommes libérés par le sang du Christ soient consacrés d'avance par la majesté d'un sang immortel. Le sang répandu au pied des idoles ne vient trouver personne, et pour que le sang du bétail n'aille pas tromper ou perdre les malheureux humains, (sachez que) ce sang pollue au lieu de racheter et que par une série de catastrophes il fait sombrer l'homme dans la mort. Malheureux ceux que rougit l'effusion d'un sang sacrilège (*sacrilegi sanguinis*) ! Ton taurobole ou ton criobole t'inondent des souillures sanglantes du maléfice ».

sépulture : un récipient nommé *kernos* ou *cernus* jouait un rôle central dans ce rite¹. Les deux éléments ne figurent certes jamais ensemble dans les inscriptions, mais l'allusion est suffisante pour déduire le lien, surtout si elle est rapprochée du témoignage de Clément d'Alexandrie qui, dans un contexte mystérique centré sur la Mère, évoque le même ustensile rituel, le *kernos*².

Le vocabulaire employé dans les dédicaces de ces deux autels tauroboliques laisse clairement percevoir la nature initiatique du rite, qui a pour effet de transformer le dédicant « en raison de l'initiation au taurobole »³ : la pratique rituelle du taurobole témoigne donc de l'apparition de mystères dans le culte métroaque – qui était jusqu'alors un culte davantage mystique que réellement mystérique⁴. Le caractère mystérique devient tout à fait explicite dans les deux inscriptions tauroboliques, visible dans l'usage des termes *teleté* ou *mustipolos* et dans la mention de « mots de passe secrets » (τελετης συνθήματα κρυπτά). Archéléos fait d'ailleurs graver l'équivalent figuratif de ces

¹ Ph. BERGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 160-161, s'oppose ainsi à Robert Duthoy et Jeremy B. Rutter qui rejetaient tout lien entre l'utilisation du *kernos* et le sacrifice du taurobole. Il s'appuie pour cela sur le vocabulaire utilisé pour décrire le rite : les verbes *facere* et *celebrare* signifient « accomplir » ; *movere* implique un mouvement, un déplacement ; *suscipere*, *accipere*, *percipere*, *tradere* enfin, désignent trois manières de recevoir et une de transmettre. Ces différents verbes renvoient donc probablement à la manipulation et au transfert des vires dans le *kernos*.

² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Propreptique*, II, 15, 3.

³ [C. 24] = IG II² 4841 : τελετης τ[η]ς ταυροβόλου χάριν. Cf. Ph. BERGEAUD, *La Mère des Dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 161.

⁴ Les scholiastes grecs des époques classique et hellénistique évoquaient pourtant le caractère nocturne du culte phrygien et son établissement dans les montagnes pour définir les rites de Cybèle comme des μυστήρια, accomplis par des groupes de fidèles, essentiellement composés de femmes, dansant au son des tambourins, des crotales et des flûtes, parfois pendant la nuit et dans des lieux incultes – montagnes ou forêts –, les rites de Cybèle aboutissent en effet à un état d'enthousiasme et d'*orgiasmos*, de « manie » divine, par lequel le fidèle atteint une condition de béatitude et de communion avec la déesse, évoquant un rituel d'initiation. Ce tableau, déjà dessiné dans les *Bacchantes* d'Euripide, rapproche les *orgia* célébrées pour Cybèle des rites dionysiaques et des cultes à mystères, alors même qu'à Athènes, on ne possède aucune preuve directe – épigraphique ou littéraire – de l'existence de mystères avant la fin du IV^e siècle de notre ère. Cf. G. SFAMENI-GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 20-21 et G. SFAMENI-GASPARRO, « Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis », dans U. BIANCHI et M.J. VERMASEREN, *La Soteriologia dei Culti orientali nell'Impero Romano*, Actes du colloque international de Rome, 24-28 Septembre 1979, Leiden, E.J. Brill, 1982, p. 472-483 : selon lui, cette hésitation sur l'existence ou non de rites mystériques dans le culte de Cybèle et Attis tient à un problème de vocabulaire et de sémantique lié à l'usage différencié des termes « mystique » (μυστικός) et « mystérique ». Selon Giulia Sfameni-Gasparro, on peut réserver l'adjectif « mystérique » pour indiquer « le côté institutionnel des mysteria, c'est-à-dire l'aspect ésotérique et initiatique qui constitue le propre de ces cultes. Cet adjectif qualifie alors tous les contextes religieux qui [...] connaissent une structure rituelle avec initiation et ésotérisme, dans le cadre d'un lieu de culte et avec un sacerdoce spécialisé ». Avec le terme « mystique », on définit plutôt le contenu et la qualité religieuse spécifique des *mysteria*. Dans ce sens, on appelle donc « mystique » « un culte qui vise à établir un rapport immédiat entre le fidèle et le dieu, en réalisant une interférence profonde entre les plans cosmique, divin et humain, laquelle précisément paraît être un des éléments typiques de la forme religieuse des mystères ». L'adjectif mystique peut aussi qualifier des personnages divins qui sont les protagonistes de « vicissitudes » (souffrance, disparition, mort), tel Attis.

« mots de passe secrets de la *teleté* taurobolique », sur les montants de l'autel qu'il dédie : il s'agit de symboles bien connus du culte de Cybèle – torches, *tympanon*, *pedum*, et phiale.

Figurés symboliquement sur la face latérale droite des deux autels, ces mots de passe secrets permettent d'établir une relation entre le rite du taurobole et certains témoignages transmis par l'Antiquité chrétienne, concernant les mystères de Cybèle et Attis. Ainsi, Clément d'Alexandrie, évoquant l'initié phrygien, lui prête les paroles suivantes : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, j'ai porté le vase cultuel, je me suis glissé sous le rideau du lit »¹, un *synthèma* manifestement modelé sur la formule éleusinienne, formule dont un autre Chrétien, Firmicus Maternus, donne une variante, en la complétant par l'affirmation : « Je suis devenu myste d'Attis »². En dépit de la méfiance qu'inspire le témoignage de ces auteurs chrétiens, dont la partialité à l'égard des cultes païens est bien connue, il est intéressant de noter que trois des éléments mentionnés comme symboles de l'initiation par Clément et Firmicus Maternus, le *tympanon*, les cymbales et le *kernos*, apparaissent explicitement dans le contexte iconographique des inscriptions tauroboliques athénienne, ce qui permet d'établir une relation fonctionnelle entre le rite taurobolique attesté à Athènes et le récit mythique de Clément d'Alexandrie au début du III^e siècle³.

L'apparition des mystères phrygiens à Athènes est particulièrement tardive, comparativement à la situation de l'Occident romain. En effet, alors que le taurobole est couramment attesté dans tout l'Empire dès la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère, il n'apparaît à Athènes qu'à la fin de la période impériale, et exclusivement à Phlya, ce qui nous conduit à nous interroger sur les circonstances de l'émergence de structures mystérieuses dans le culte de Cybèle et Attis : s'agit-il d'un processus d'évolution interne et endogène, à partir

¹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 15, 1-3 (ét. et trad. C. MONDESERT, Cerf, 2004) : « Les Mystères de Déo sont-ils autre chose que l'union amoureuse de Zeus avec sa mère Déméter [...] ? Ce sont les mêmes rites qu'accomplissent les Phrygiens en l'honneur d'Attis, de Cybèle et des Corybantes. Et on a redit à satiété comment Zeus, après avoir arraché au bélier ses deux testicules, les prit et les jeta au beau milieu du sein de Déo, acquittant mensongèrement la peine de sa violence impudique, comme s'il s'était mutilé lui-même ! Faut-il, par surcroît, présenter les symboles de cette initiation ? [...] « J'ai mangé sur le tambour ; j'ai bu à la cymbale ; j'ai porté les vases sacrés ; j'ai pénétré derrière le rideau du lit nuptial ». Le nom de la divinité dont la colère est au départ du drame est Déo, que Clément confond à la fois avec Déméter et avec Rhéa (comme déjà dans *l'Hélène* d'Euripide), sous laquelle on peut aussi reconnaître Cybèle, d'où la référence aux mystères phrygiens. Dans ce passage, Clément d'Alexandrie établit explicitement un lien entre le mythe de Déo, la castration d'un bélier ou d'un taureau par Zeus, et le rituel d'initiation phrygien.

² FIRMICUS MATERNUS, *De l'erreur des Religions Païennes*, XVIII, 1. Voir *supra* p. 110, note 4. Cf. Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux, De Cybèle à la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 163.

³ W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles – Londres, 1979, p. 202, n°17, repris par Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 161 et 167 et M.G. LANCELOTTI, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, *op. cit.*, p. 112. Par conséquent, le taurobole ne correspond en rien au rite décrit, vers 400, par PRUDENCE, *Le Livre des Couronnes, Hymnes*, X, 1006-1050, et en lequel on avait reconnu à tort un taurobole.

du culte mystique de Cybèle, ou résulte-elle plutôt de l'influence de l'atmosphère religieuse locale et plus particulièrement du contexte éleusinien ? Les tenants de la première hypothèse estiment que la présence d'Attis aux côtés de la Mère suggère une influence proprement phrygienne¹, d'autant que des mystères de Cybèle sont attestés en Anatolie dès le IV^e siècle avant J.-C.². Les partisans de la seconde soulignent, pour leur part, que le culte hellénisé de Cybèle, la Mère des Dieux, qui était un culte aux aspects orgiastiques et extatiques, a pu poursuivre son évolution au cours des époques hellénistique et romaine en se dotant de mystères, en vertu de son association et de son assimilation avec Déméter, et de l'influence du modèle éleusinien. En fait, la localisation précise et la chronologie extrêmement tardive de ces deux tauroboles athéniens penchent plutôt en faveur de la seconde hypothèse, celle d'une évolution spécifique à Athènes. Le rituel taurobolique qui y est célébré, bien que présentant sans doute une grande similarité avec celui célébré dans la partie occidentale de la Méditerranée, résulte néanmoins d'une évolution propre au creuset athénien, où se mêlent à la fois des pratiques provenant de l'Occident romain – véhiculant en partie l'héritage phrygien –, et des traditions locales – liées au rôle du *génos* des Lycomides et à leurs liens avec Eleusis³.

4. AMENAGEMENTS CULTUELS

4.1. L'identification d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon

A l'extrémité sud-est de la plaine de Marathon, dans la région connue comme « le Petit Marais » ou « Valtos », ont été découverts les vestiges d'un grand édifice romain datant du II^e siècle après J.-C.⁴. Une série de traits architecturaux caractéristiques – définis grâce à une étude des sanctuaires égyptiens des divinités isiaques⁵ –, fournit des indices relatifs à la nature du culte qui y était célébré.

¹ G. SFAMENI-GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 64.

² En 368-365 avant J.-C., une inscription de Sardes mentionne des mystères de la Grande Déesse dans son Anatolie originelle. Cf. G. SFAMENI-GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, *op. cit.*, p. 67.

³ Cf. *infra* chapitre 6 p. 323.

⁴ I. DEKOULAKOU, « Le sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon », intervention au IV^e colloque international sur les études isiaques : *L'Égypte en Égypte. Présence isiaque en Égypte hellénistique et romaine*, 27-28-29 Novembre 2008, à Liège. Cf. Annexe n°4.

⁵ J.C. GOLVIN, S. 'ABD EL-HAMID, « Le petit Sarapeion romain de Louqsor » in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 81, 1981, p. 125 ; P. AUPERT, « Un Serapieion Argien ? », *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1985, p. 151-177 ; R. SALDITT-TRAPPMANN, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens* (EPRO 15), Leiden, 1970, récemment complété par le colloque qui s'est tenu à Pergame en 2003 : *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches* (Byzas 1), Istanbul, 2005.

Le sanctuaire était entouré d'un mur d'enceinte rectangulaire, avec quatre entrées monumentales ornées de pylônes égyptisants, orientés aux quatre points cardinaux¹. Des statues égyptisantes plus grandes que nature, représentant Isis et une divinité masculine dont l'identité est discutée – sans doute Osiris –, étaient dressées par paires, à l'intérieur et à l'extérieur de chaque pylône, et flanquaient les deux côtés du portail². Sur la porte du *propylon* de l'entrée Nord, un linteau de marbre sculpté en relief, représentait un disque solaire, encerclé par un serpent, peut être le cobra égyptien, connu sous le nom d'*uraeus* en Egypte, le basilic des Grecs. Au centre de l'enceinte, dans l'une des chambres du bâtiment central, ont été découverts une autre statue en marbre d'Isis, plus grande que nature, un sphinx en marbre et environ soixante-dix lampes de très grandes dimensions, ornées des bustes en relief de Sarapis et d'Isis³. Du pylône est de l'enceinte, on débouche dans une cour bordée de portiques, dont le côté sud donne accès à une série de chambres, où les fouilles ont livré un portrait en marbre de Polydeukion et plus d'une centaine de lampes utilisées au milieu du II^e siècle après J.-C.⁴.

L'ensemble des représentations retrouvées sur le site (statues, reliefs, céramiques) permet d'identifier ces vestiges comme les restes d'un sanctuaire des dieux égyptiens. Un témoignage de Philostrate mentionne d'ailleurs l'existence, à Marathon, d'un « sanctuaire de Canope », fréquenté par Hérode Atticus⁵. Il est donc probable que ce sanctuaire anonyme de

¹ I. DEKOULAKOU, « Le sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon », intervention au IV^e colloque international sur les études isiaques : *L'Égypte en Égypte. Présence isiaque en Égypte hellénistique et romaine*, 27-28-29 Novembre 2008, à Liège.

² I. DEKOULAKOU, *loc. cit.*, estime que le dieu représenté n'est autre qu'Osiris, le père d'Isis, ce qui semble probable ; B. PETRAKOS, *Marathon*, The Archaeological Society at Athens, Athènes, 1996, identifie pour sa part la statue du dieu de l'entrée Nord (haute de 2,40 m de haut) au favori d'Hadrien, Antinöos, sans autre indice que le lien existant entre Hérode Atticus et Hadrien. Cf. catalogue iconographique [a.56], fig. 34 et [a.57], fig. 35.

³ Sur le rôle cultuel ou votif des lampes dans les cultes égyptiens, voir de façon générale : M. NILSSON, « Lampen und Kerzen in Kult der Antike », *Opuscula Selecta* III, 1960, p. 181-214 ; Ph. BRUNEAU, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, Leiden, 1975, p. 136, minimise pour sa part l'usage cultuel des lampes : il récuse ainsi l'opinion de plusieurs savants selon laquelle les lampes de l'*Isiëion* d'Érétrie attesteraient de la célébration dans ce sanctuaire de la Fête des Lampes ardentes. Selon Philippe Bruneau, la fonction première de ces lampes n'est pas rituelle : elles ont principalement pour fonction d'éclairer le sanctuaire. Cf. Ph. BRUNEAU, « Les lampes et l'histoire économique et sociale de la Grèce », dans *Céramiques hellénistiques et romaines*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 38 : « Les lampes jouaient un rôle dans la vie religieuse et surtout profane des Grecs. Il est indéniable qu'elle trouvait parfois place dans la vie culturelle, en particulier comme *ex-voto* [...] ; mais il importe de ne pas exagérer cette fonction, comme on l'a trop souvent fait, par exemple, en attribuant aux lampes un emploi funéraire qu'à mon avis elles n'ont jamais tenu ».

⁴ I. DEKOULAKOU, « Le sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon », intervention au IV^e colloque international sur les études isiaques : *L'Égypte en Égypte. Présence isiaque en Égypte hellénistique et romaine*, 27-28-29 Novembre 2008, à Liège.

⁵ PHILOSTRATE, *Vies des Sophistes*, 552-554. La ville de Canope, située sur l'embouchure du Nil, à l'Est d'Alexandrie, porte le nom du capitaine du vaisseau amiral de Ménélas, qui, quand le roi de Sparte rentra chez lui en repartant de Troie, mourut d'une morsure de serpent en Égypte et y fut enterré sur le rivage de la ville qui

Brexiza, qui avait été attribué à la seule Isis sur la base des statues égyptisantes conservées, soit plutôt voué à Isis et à Sarapis ou Osiris-Canope¹. Cette identification est par ailleurs corroborée par les similitudes existant dans la topographie des deux lieux de culte : la région de Brexiza, avec ses eaux abondantes, son île Nisi, au milieu du marais, la proximité de la mer, présentait des avantages particulièrement adaptés au culte des divinités égyptiennes². Le sanctuaire de Marathon se situait en effet à proximité d'un profond canal, le long duquel des petits bateaux pouvaient naviguer, à l'instar de la ville de Canope qui se trouvait sur un canal dérivé d'un bras du Nil³. D'autre part, à Marathon comme à Canope, le sanctuaire des dieux égyptiens est articulé avec des établissements de bains, peut-être des lieux de cure⁴.

Enfin, la datation des lampes, au II^e siècle de notre ère, conforte le témoignage de Philostrate à propos de la fréquentation du sanctuaire par Hérode Atticus⁵. Il est d'ailleurs très possible que ce temple des dieux égyptiens ait été érigé par Hérode Atticus lui-même à Marathon, dans son dème de naissance et de résidence : la construction de ce complexe cultuel aurait en effet pu être motivée par un voyage d'Hérode Atticus en Egypte ou par son désir d'imiter Hadrien, qui avait fait construire une copie du canal et du *Sérapéion* de Canope dans sa villa à Tivoli⁶.

désormais portera son nom (STRABON, XVII, 1, 17). La ville est célèbre pour ses sanctuaires dédiés à Sarapis et Isis. Cf. A. BERNAND, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs : les confins libyques*, t. I, Le Caire, IFAO, 1970, p. 276-279, 294.

¹ Cela est d'autant plus probable que deux dédicaces à Sarapis, à ce jour inédites, ont été découvertes lors des fouilles récentes, menées par I. Dékoulakou.

² R. WILD, *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87, Leiden, 1981; B. PETRAKOS, *Marathon*, The Archaeological Society at Athens, Athènes, 1996, p. 80.

³ STRABON, XVII, 1, 17 : « La ville de Canope [...] a pour principal monument ce temple de Sarapis, objet dans tout le pays de la plus profonde vénération pour les cures merveilleuses dont il est le théâtre [...]. Mais le spectacle le plus curieux à coup sûr est celui de la foule qui, pendant les panégyries ou grandes assemblées, descend d'Alexandrie à Canope par le canal : le canal est alors couvert, jour et nuit, d'embarcations toutes chargées d'hommes et de femmes, qui, au son des instruments, s'y livrent sans repos ni trêve aux danses les plus lascives, tandis qu'à Canope même les auberges qui bordent le canal offrent à tout venant les mêmes facilités pour goûter le double plaisir de la danse et de la bonne chère ».

⁴ A. BERNAND, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs : les confins libyques*, t. I, Le Caire, IFAO, 1970, p. 308 : « Il n'y a aucune raison de mettre en doute la localisation en cet endroit [dans la zone s'étendant au sud du fort Tewfikieh] du fameux Sarapiéion, d'autant plus que les piscines et les établissements de bains qui y ont été découverts ne peuvent étonner dans un sanctuaire guérisseur » ; de même, sur le site de Marathon, au sud du sanctuaire, des fouilles ont mis à jour les ruines d'un grand bain romain, cf. B. PETRAKOS, *Marathon*, The Archaeological Society at Athens, Athènes, 1996, p. 80.

⁵ PHILOSTRATE, *Vies des Sophistes*, 552-554.

⁶ J.C. GRENIER, « La décoration statuaire du *Sérapeum* de la Villa Adriani », *MEFRA* 102, 1990, p. 946.

4.2. Le *koiméterion* des chrétiens

Le mot *κοιμητήριον* est attesté à deux reprises à Athènes, pour désigner un lieu de sépulture de chrétiens : pour la tombe familiale d'Andréas, Athénaïs et Marie¹, comme pour la tombe d'un personnage au nom incertain, Gérontios². L'étymologie du mot *κοιμητήριον* est claire : le substantif dérive du verbe *κείμαι*, qui signifie « être couché »³. Dès la fin du II^e siècle de notre ère, le mot est employé spécifiquement par les chrétiens, en rapport avec la mort, conçue comme un sommeil⁴. Il est massivement attesté dans l'épigraphie chrétienne en Attique ainsi qu'en Macédoine⁵, et le terme est par ailleurs attesté à deux reprises dans la littérature patristique⁶, si bien que la présence du mot est devenue caractéristique du formulaire chrétien⁷. La présence de ce vocable sur les tombes d'Andréas et de Gérontios révèle donc qu'il s'agit de tombes chrétiennes.

Conclusion

Au terme de ce chapitre, on a pu dégager des marqueurs – à la fois rituels, conceptuels, symboliques et iconographiques – qui permettent d'identifier des cultes (utilisation d'un vocabulaire spécifiquement chrétien, objets cultuels caractéristique du judaïsme, rituels propres à Cybèle, tel le taurobole, ou à Sabazios, telle *l'oklasma*) ou tout au moins leur aire d'appartenance culturelle (ainsi la mention du *marzéah* place automatiquement l'inscription dans un contexte culturel et religieux phénicien)

¹ K. T. ZISIOU, *Symmikta* (1892), 13, n°1.

² O. BRONEER, *Hesperia* 2 (1933), p. 414, n°39, fig. 89.

³ Les plus anciennes attestations du mot, pré-chrétiennes, désignent d'ailleurs un dortoir : c'est le cas dans une inscription du sanctuaire d'Amphiaros à Oropos, au IV^e siècle avant J.-C. (*IG VII* 235) et dans une notice d'Athénée dont la source est Diosadas, un historien crétois des IV^e – III^e siècles avant J.-C. (ATHENEE, *Deipnosophistes*, IV, 143c).

⁴ E. REBILLARD, « *Koiméterion* et *coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », dans *MEFRA* 105, 1993, p. 975-1001. Cf. Jn 11, 11 ; 1 Th 4, 13.

⁵ Voir Ch. BAYET, *De Titulis Atticae christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, Paris, 1878, p. 43-46 ; J.S. CREAGHAN et A. E. RAUBITSCHKEK, « Early Christians Epitaphs from Athens », *Hesperia* 16, 1947, p. 1 -54 ; D. FEISSEL, *Recueil des Inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, *BCH suppl.* 8, Paris – Athènes, 1983.

⁶ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, II, XXV, 5 (ét. et trad. G. BARDY, Cerf, 1952) : « Ce récit est confirmé par le nom de Pierre et de Paul qui jusqu'à présent est donné aux cimetières de cette ville » ; ATHANASE, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 13.

⁷ E. REBILLARD, « *Koiméterion* et *coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », *loc. cit.*, p. 978.

DEUXIEME PARTIE

Le cadre athénien : dynamiques civiques

CHAPITRE III

Typologie des cultes orientaux à Athènes

Tous les cultes venus de l'Orient ne s'implantent pas au même moment, ni dans les mêmes régions de l'Attique. Certains apparaissent plus précocement, dès le V^e siècle avant J.-C., d'autres au contraire de façon tardive, seulement à l'époque impériale ; certains sont honorés sur le long terme tandis que d'autres disparaissent rapidement de nos sources ; certains cultes d'immigrés enfin, deviennent progressivement des cultes locaux, tandis que les autres demeurent étrangers. Il s'agit de chercher des explications à ces différences, et de souligner, par là-même, la spécificité du milieu athénien, comme cadre de réception.

L'existence de dynamiques locales peut se lire à travers une grille d'analyse fondée sur trois éléments : tout d'abord, le contexte d'introduction des nouveaux cultes et les agents qui y président, des indicateurs qui permettent d'évaluer le caractère « étranger » ou au contraire « pré-assimilé » des cultes introduits ; puis, la localisation de ces cultes – au Pirée, à Rhamnonte, dans la cité même... – et les déplacements qu'ils peuvent connaître, cette approche spatiale autorisant une interprétation en termes de marginalisation ou, au contraire, d'intégration ; enfin, la composition sociologique de ces communautés de dévots, qui permet de mesurer la proportion d'indigènes, la participation des Athéniens et le caractère cosmopolite ou non de ces cultes. Ce dernier élément, suivant les proportions d'Athéniens et d'étrangers et l'évolution de la participation citoyenne (croissance, stagnation, déclin), peut être interprété en termes de résistance ou d'élitisme... On s'est efforcé d'appliquer cette grille de lecture et d'interprétation aux différents cultes, lorsque la documentation le permettait. Les études du judaïsme et du christianisme sont, en revanche, basées sur des approches différentes, destinées à mettre en évidence la résistance de la cité face à ces monothéismes qui menacent l'équilibre religieux instauré par le polythéisme traditionnel. Ces différences de traitement s'expliquent surtout par la diversité des sources : alors que pour la plupart des cultes venus

d'Anatolie, d'Égypte ou du Proche-Orient, la documentation épigraphique est suffisamment conséquente et variée pour réaliser une étude approfondie mettant en avant des évolutions, elle est beaucoup plus succincte concernant les cultes juif et chrétien : les seules sources traitant de l'implantation du judaïsme et du christianisme à Athènes sont les épitaphes – des inscriptions brèves et pauvres en renseignements sur les rites et les pratiques – et les sources littéraires, souvent tardives et très partiales, qui émanent d'auteurs juifs ou chrétiens pour la plupart.

Au terme de cette introduction, on aboutit à une typologie des « cultes orientaux » introduits à Athènes, répartis en quatre catégories en fonction de leur chronologie : les cultes épisodiques – attestés à Athènes uniquement pour une courte période nettement délimitée – ; les cultes durables, présents à Athènes de l'époque hellénistique à l'époque impériale ; les cultes intermittents et récurrents – pour lesquels, le caractère discontinu et parcimonieux de la documentation pose la question de leur maintien ou de leur réapparition, les deux interprétations pouvant être envisageables – ; et enfin, les cultes tardifs, qui apparaissent seulement à l'époque romaine.

1. LES CULTES EPISODIQUES

1.1. Zeus Carien : un culte familial

On sait grâce à Hérodote qu'au V^e siècle, à Athènes, la famille d'Isagoras célébrait le culte d'un Zeus carien¹. Il s'agissait d'un culte domestique, rendu à une divinité ancestrale par une famille, peut-être d'origine carienne : « Deux hommes s'y trouvaient au premier rang : Clisthène [...] et Isagoras, fils de Teisandros, d'une maison illustre, mais dont je ne saurais indiquer l'origine ; cependant, on sacrifie dans sa famille à Zeus Carien »². Demeuré le culte particulier de cette famille, le culte de Zeus Carien disparaît ensuite, lorsque celle-ci est chassée par Clisthène³.

Le culte de ce dieu carien est cependant réintroduit par la suite sous le nom de Zeus Labraundos, au tournant des IV^e – III^e siècles avant J.-C. Un seul de ses dévots est connu, un

¹ PLUTARQUE, *De la malignité d'Hérodote*, 860 d-e (ét. et trad. G. LACHENAUD, CUF, 1981) : « Il dit aussi qu'Isagoras fut le complice des assiduités de Cléomène auprès de sa femme et, selon son habitude, il mêle aux blâmes, pour en renforcer le crédit, quelques éloges : « Isagoras, fils de Tisandre, était d'une famille estimée mais je ne sais rien de son ascendance éloignée, sinon que sa famille sacrifie à Zeus Carien ». Voyez avec quelle grâce [...] notre écrivain manie la raillerie, expédiant ainsi Isocrate chez les Cariens, comme s'il l'envoyait aux corbeaux ».

² HERODOTE, V, 66.

³ P. FOUCARD, *Revue Archéologique* 10, 1864, p. 404.

étranger du nom de Mènis, fils de Mnésithéos, d'Héraclée¹. L'origine du personnage est incertaine, car un certain nombre de cités de l'Orient antique portent le nom d'Héraclée : cependant, le culte de Zeus Labraundos étant d'abord un culte local – avant de devenir le grand dieu carien par excellence –, Mènis est probablement lui-même originaire de la région de Labraunda, et donc de la cité d'Héraclée du Latmos, située au Nord de Mylasa. Installé à Athènes – peut-être comme métèque –, Mènis a introduit le culte de sa divinité ancestrale et créé un thiasos pour l'honorer : non seulement il est trésorier de l'association, mais il en a également assumé le sacerdoce. Dans tous les cas, il est clair qu'en 298/7 avant J.-C., le culte de Zeus Labraundos n'est que récemment implanté dans la cité, puisque la construction du portique et du fronton du temple est tout juste été achevée grâce à Mènis – raison pour laquelle il est honoré.

Le culte de Zeus Labraundos, comme celui de son homologue carien honoré par Isagoras, ne rencontre pas le succès de certains de ses compatriotes anatoliens : le dieu demeure la divinité ancestrale des immigrés cariens, qui bâtissent un temple en son honneur au Pirée, mais son culte ne touche pas la population athénienne, si bien qu'il disparaît assez rapidement de nos sources, dès le III^e siècle avant J.-C.²

1.2. Ammon : un développement conjoncturel, lié à l'oracle de Siwah

Contexte et vecteurs d'introduction

Ammon est un dieu connu très tôt des Grecs et son culte est adopté de façon précoce à Athènes – par rapport aux autres cultes venus de l'Orient –, en raison de sa fonction oraculaire³. Son introduction à Athènes se fait sous l'influence d'un contexte international particulier, entre la fin du V^e siècle et le début du IV^e siècle avant J.-C. : au cours de cette période, Athènes se trouve souvent en butte à l'hostilité de la faction dirigeante de Delphes,

¹ [C. 49] = IG II² 1271.

² Il n'est néanmoins pas impossible que des dévots de Zeus Labraundos, en provenance de Carie, résident ponctuellement en Attique. Ainsi, à l'époque d'Hadrien, une inscription mentionne un citoyen romain, du nom de Marcus Julius Apellas, qui a été honoré par les Eumolpides. Bien qu'originaire de Mylasa en Carie, il a obtenu aussi la citoyenneté athénienne, puisqu'il est dit "du deme de Marathon". Or, il peut être identifié au personnage du même nom qui a été honoré par deux décrets au sanctuaire de Labraunda près de Mylasa (J. CRAMPA, *Labraunda : Swedish excavations and researches, vol. III, part. 2, The Greek inscriptions, 13-133*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm, 1972, n° 58 et 59).

³ Les témoignages littéraires athéniens soulignent qu'il est honoré au même rang que les grandes divinités oraculaires du monde grec, tels l'Apollon de Delphes ou le Zeus de Dodone. Cf. ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 618-620 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Et nous n'irons pas à Delphes ni à Ammon pour y sacrifier... » ; 716 : « Nous sommes pour vous Ammon, Delphes, Dodone, Phoibos Apollon. »

qui lui rend l'accès à l'oracle difficile¹, si bien que la cité se tourne vers le culte d'Ammon, y trouvant sans doute une alternative, une autre source de prophéties.

Les relations d'Athènes avec l'oracle du dieu, à Siwah, remontent au V^e siècle avant J.-C., mais jusque dans la première moitié du IV^e siècle, les Athéniens n'honorent pas Ammon sur le sol attique et se contentent d'envoyer des théories, chargées de consacrer des offrandes au dieu dans son sanctuaire libyen. L'intérêt d'Athènes pour l'oracle de Siwah conduit, dans un second temps, à l'implantation du culte d'Ammon dans la cité même, probablement durant le deuxième quart du IV^e siècle : à partir de 375 avant J.-C., des offrandes sont consacrées à Ammon et placées sous la garde des Trésoriers d'Athéna, sur l'Acropole², et dans les années 360, un sanctuaire est érigé en Attique pour célébrer son culte³. L'introduction du culte d'Ammon à Athènes résulte manifestement de la volonté de la cité elle-même, soucieuse de s'attirer les faveurs de ce dieu, et surtout de son oracle, dans un contexte marqué par des relations difficiles entre Athènes et Delphes⁴. Au cours de cette période troublée qu'est la première moitié du IV^e siècle avant J.-C., marquée par la montée en puissance de la menace macédonienne, quand la cité a besoin d'être guidée par des oracles, Delphes est souvent contrôlée par des partis qui lui sont politiquement étrangers, sinon hostiles : Démosthène estimait ainsi que la Pythie avait rejoint le camp de Philippe⁵. Même si tous les hommes politiques athéniens n'adoptent pas des positions aussi tranchées que Démosthène, Athènes a clairement dû trouver avantage à maintenir des relations avec Dodone et surtout Siwah, qui pouvaient lui fournir des centres de consultations oraculaires alternatifs⁶.

C'est dans cette optique que l'on peut comprendre la mise en place d'une dévotion officielle à Ammon : en 363 avant J.-C., un citoyen, dont le nom est malheureusement mutilé,

¹ Durant la Guerre du Péloponnèse, les relations entre Athènes et Delphes s'enveniment, le centre oraculaire ayant pris le parti de Sparte. Par la suite, et surtout après 346, l'Amphictionie et le sanctuaire de Delphes tombent entre les mains de Philippe de Macédoine, et se trouvent donc à nouveau dans le camp opposé à Athènes. Cf. H. PARKE et D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Blackwell, Oxford, 1956, p. 193-194, 233-243.

² [A. 2] = IG II² 1415, 1421, 1423, 1424 et 1428.

³ A propos de la datation de cette construction, fixée autour de 363 avant J.-C., cf. *infra* chapitre 4, p. 207.

⁴ C'était déjà l'hypothèse de S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *HthR*, 30, 1937, p. 183-232, qui avait attiré l'attention sur le fait qu'Ammon s'était installé en Attique avant tous les autres dieux égyptiens, et proposait sans doute la bonne explication : « Il possédait un oracle et avait des intermédiaires grecs ».

⁵ ESCHINE, *Contre Ctéphisson*, 130 (ét. et trad. V. MARTIN et G. DE BUDE, CUF, 1952) : « Aminiadès ne nous avait-il pas avertis de prendre garde et d'envoyer à Delphes pour demander au dieu ce qu'il fallait faire ? Et Démosthène ne s'y était-il pas opposé en disant que la Pythie « philippisait » [...] » ; CICERON, *De la divination*, II, 57 (traduction de J. SCHEID et G. FREYBURGER, Les Belles Lettres, 1992) : « Déjà, Démosthène, qui vécut il y a trois siècles, disait que la Pythie « philippisait », c'est-à-dire se rangeait pour ainsi dire aux côtés de Philippe. Il voulait dire par là qu'elle avait été corrompue par Philippe ».

⁶ H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, *op. cit.*, p. 218.

propose à l'Assemblée d'établir une liste d'offrandes pour Ammon¹. En dépit des lacunes de l'inscription, le nom de ce personnage peut probablement être restitué comme Cratinos, sur la base des quelques lettres préservées et d'un rapprochement avec une autre inscription de la même année, dans laquelle un Athénien du même nom propose un décret conférant un privilège exceptionnel, l'octroi de la citoyenneté athénienne, à un Delphien du nom d'Astycratès, exilé de sa cité natale avec dix autres compatriotes, qui reçoivent eux aussi des honneurs secondaires². La concomitance de ces deux décisions laisse penser qu'elles faisaient partie d'une seule et même politique menée par Cratinos, dans le cadre d'un contexte international marqué par la rivalité entre Athènes et Delphes³.

Mais le temps fort du culte d'Ammon à Athènes correspond aux années 330⁴, c'est-à-dire à une période où Athènes se trouve directement menacée par la puissance macédonienne. A ce moment-là, la prise en charge du culte par la cité apparaît nettement et se matérialise par un financement public des sacrifices et par la construction d'équipements annexes à son sanctuaire⁵. Les sacrifices offerts à Ammon et d'autres dieux pour le salut et la sécurité du peuple, juste après la bataille de Chéronée, en 338, montrent qu'Ammon apparaît alors comme un dieu capable de protéger la cité de la menace macédonienne⁶. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le déclin de son culte public à Athènes coïncide avec la visite d'Alexandre à Siwah en 331⁷. Au delà de la consultation d'Alexandre, le centre oraculaire de Siwah semble avoir perdu de son rayonnement et de son importance : peut-être continue-t-il à être consulté à l'époque hellénistique, mais il n'en demeure aucune trace⁸.

Sociologie : un culte d'Athéniens, qui cède le pas à un culte privé d'étrangers

Une étude prosopographique montre qu'à Athènes, les Egyptiens n'ont joué aucun rôle dans l'implantation du culte. Tous les dévots d'Ammon connus en Attique au IV^e siècle sont

¹ SEG XXI 241 : [Κρατ]ίνο[ς].

² IG II² 54. cf. A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Bardo*, Paris, 1936, I, p. 17.

³ A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Bardo*, op. cit., p. 21.

⁴ Trois inscriptions attestent de la vitalité du culte d'Ammon sur le sol attique au cours de ce laps de temps, entre 338 et 332 ([A. 7, 4 et 5] = IG II² 338, 410 et 1496).

⁵ Financement public des sacrifices : [A. 4] = IG II² 410 (sacrifices offerts par les prêtres publics, notamment Pausiades de Phalère, à Ammon et d'autres dieux au Pirée, en 338/7 avant J.-C.) ; [A. 5] = IG II² 1496 (sacrifices à Ammon financés et offerts par les stratèges au Pirée, en 333/2 avant J.-C). Prise en charge par la cité de la construction d'une fontaine devant le temple d'Ammon : [A. 7] = IG II² 338. A propos de ce financement public, cf. *infra* Chapitre 6, p. 269-270.

⁶ [A. 4] = IG II² 410.

⁷ Cf. *infra* chapitre 6, p. 308-309.

⁸ H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, op. cit., p. 221.

des citoyens : le dieu, bien qu'étranger, était considéré comme un dieu hellénisé, assimilable à Zeus¹, en qui les Egyptiens ne reconnaissaient pas leur propre dieu Amon².

Durant tout le IV^e siècle avant J.-C., les Athéniens impliqués dans le culte d'Ammon agissent toujours pour le compte de la cité, dans le cadre de démarches officielles³, si bien que l'on peut s'interroger sur la réalité d'une dévotion populaire à Ammon. Alors qu'Arthur M. Woodward évoquait la dévotion grandissante dont le dieu faisait l'objet à Athènes, au cours du IV^e siècle avant J.-C., dévotion qui se manifestait, disait-il, dans l'abondance des preuves épigraphiques⁴, il convient en réalité de se montrer plus mesuré. En effet, du fait de la reconnaissance publique du culte, les sources qui nous renseignent sur Ammon émanent presque toujours des institutions officielles (assemblée du peuple, Conseil, magistrats...) : ce sont des décrets honorifiques, des listes de sacrifices ou d'offrandes, qui ne témoignent pas d'une dévotion réelle, surtout si l'on s'en tient à la définition moderne du mot, donnée par *Le Grand Larousse encyclopédique* de 1961 : « un zèle pour la religion et les pratiques religieuses » ou un attachement fervent à la religion. Même si le nombre d'inscriptions concernant Ammon augmente effectivement au cours du IV^e siècle avant J.-C., l'absence de dédicaces privées – révélatrices d'un attachement sincère et d'un sentiment religieux personnel – démontre que son culte n'était pas réellement populaire, que ce soit auprès des Athéniens, des Egyptiens émigrés ou des autres étrangers résidant à Athènes.

La seule preuve d'une dévotion plus personnelle – bien que ne relevant pas d'une initiative individuelle – émane d'une association de thiasotes qui, en 262/1, honore certains de ses membres pour avoir construit une annexe au sanctuaire d'Ammon⁵. Les deux personnages mentionnés ne portent pas de démotique, ni d'ethnique, mais l'un d'eux, Aristodémos, fils de Dionysios, peut sans doute être identifié au personnage du même nom,

¹ F. DUNAND, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », dans *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 32, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 83, estime qu'Ammon constitue un cas particulier parmi les autres dieux égyptiens ; M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie Royale de Belgique, 2005, p. 82.

² M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, *op. cit.*, p. 82, indique ainsi que « les Egyptiens de l'époque hellénistique paraissent l'avoir considéré comme un dieu grec, étranger à leur vieux panthéon ». L'oasis de Siwah est, par ailleurs, situé à la frontière de l'Égypte et de la Cyrénaïque : le caractère égyptien du dieu honoré là est donc déjà altéré.

³ On voit ainsi intervenir des théores (*SEG XXI* 241. *IG II²* 1642), des stratèges (*IG II²* 1496), un responsable du service des fontaines (*IG II²* 338) et un prêtre public d'Ammon (*IG II²* 410). Cf. *infra* chapitre 4, p. 205-207.

⁴ A. M. WOODWARD, « Athens and the Oracle of Ammon », *ABSA* 57 (1962), p. 5-13 : « That its influence and repute continued throughout the fourth century is attested not only by Alexander's attitude to it, but by the increasing devotion to the cult of Ammon at Athens, for which we have abundant epigraphical evidence » (p. 5).

⁵ [A. 8] = *IG II²* 1282.

attesté dans une épitaphe de Cyrénaïque, datée du III^e siècle¹. Dans ces conditions, il est tentant de penser que cette association, vouée à Ammon, est constituée d'étrangers, en partie de Cyrénéens² – peut-être des marchands –, pour lesquels le culte d'Ammon est considéré comme un culte ancestral³.

Cela explique le changement de profil du culte entre le IV^e siècle et le III^e siècle : la pratique publique qui prévalait jusqu'alors se voit remplacée par une pratique privée, certes toujours collective, mais résultant cette fois-ci d'une initiative personnelle de la part d'étrangers de passage, qui peuvent de ce fait être considérés comme de réels dévots. Le développement de la forme associative dans le cadre du culte d'Ammon, caractéristique de l'époque hellénistique⁴, permet de faire le lien entre le culte d'Ammon et les autres cultes venus d'Égypte, notamment ceux d'Isis et de Sarapis, qui se développent à Athènes au cours du III^e siècle avant J.-C., en s'appuyant sur ce même phénomène associatif.

Localisation

La situation du sanctuaire d'Ammon demeure source d'interrogations : l'introduction du culte n'étant pas l'initiative d'Égyptiens ou de Libyens, mais le résultat d'une démarche officielle de la cité, la localisation dans le port du Pirée, traditionnellement admise par les historiens, paraît douteuse⁵. Le sanctuaire public d'Ammon a plus probablement été bâti à Athènes même, l'introduction de son culte découlant d'une décision civique. Les sources épigraphiques corroborent cette hypothèse : quatre des sept inscriptions relatives au culte d'Ammon ont ainsi été retrouvées dans la ville, tandis qu'un seul décret associatif, plus tardif

¹ E. BRECCIA, *Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie n°1-568, Iscrizioni greche et latine*, Le Caire, 1911, n°228.

² Une dizaine de Cyrénéens sont attestés à Athènes au III^e siècle avant J.-C. (cf. *RE* s.v. Lakydes ; *AD* 43 (1988) Chron. p. 31 ; *SEG* XII 192 ; *IG* II² 2942, 9131 et 9132 ; *Ag.* XVII 527).

³ Selon F. CHAMOIX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, De Boccard, Paris, 1953, p. 331-339, le culte d'Ammon occupe une place considérable dans la dévotion des Cyrénéens dès son introduction à la fin du VI^e siècle. Sur la vigueur du culte d'Ammon comme culte civique à Cyrène, à l'époque lagide, cf. A. LARONDE, *Cyrène et la Libye hellénistique. Libykai Historiai*, Ed. du CNRS, Paris, 1987, p. 425-427.

⁴ A. SWIDEREK, « La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique », *Eos* LXXVIII (1990), p. 259-271.

⁵ H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus, op. cit.*, p. 217, situe le sanctuaire d'Ammon dans le port du Pirée, sans présenter d'argumentation construite en ce sens ; J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1998, p. 43, admet également la localisation du sanctuaire d'Ammon au Pirée, sur la base du démotique des prêtres et surtout des autres cultes associés (particulièrement Zeus Sôter et Poséidon Pélagios). Pourtant, rien ne prouve que les quatre divinités honorées à l'occasion des sacrifices reçoivent toutes un culte au Pirée : si le culte de Poséidon Pélagios, en raison de la fonction de divinité marine suggérée par son épiclese, doit sans doute bien être célébré en milieu portuaire, et donc au Pirée, en revanche, Zeus Sôter comme Dionysos, sont également honorés à Athènes même, ce qui peut tout aussi bien être le cas d'Ammon.

– et concernant le culte privé du dieu –, provient du Pirée¹. En outre, la construction d'une fontaine près du sanctuaire d'Ammon, par Pythéas d'Alopéké, va dans le même sens : en l'état de nos connaissances, cet architecte-hydraulicien n'a jamais travaillé au Pirée, alors que son action est, au contraire, bien attestée dans la cité – ainsi qu'à Eleusis et Oropos – dans le cadre de la politique de grands travaux lancée sous l'impulsion de Lycurgue².

Le culte d'Ammon n'a donc pas été importé à Athènes par des étrangers – Libyens ou Egyptiens – désireux de témoigner de leur dévotion ancestrale, ni même pour l'usage des citoyens : Ammon est, avant tout, consulté comme dieu oraculaire et son culte est un culte d'Etat, un culte « politique » pourrait-on dire, ce qui explique le faible nombre de dévots. A quelques exceptions près, seuls les officiels en charge, acteurs de la vie religieuse athénienne, interviennent dans ce culte, pour offrir des sacrifices et des dédicaces au nom de l'ensemble de la communauté civique, et non pour manifester une quelconque piété personnelle. Tant qu'Ammon remplit ses fonctions de divinité oraculaire, un culte public est célébré en son honneur dans son sanctuaire de la cité ; ce n'est que dans un second temps, lorsque qu'une association d'étrangers vouée au dieu se constitue, que le culte se transforme et se déplace au Pirée, dans un sanctuaire privé. Ce passage d'un culte public à un culte privé coïncide avec un changement de nature du dieu, qui n'est plus honoré pour sa fonction oraculaire, mais comme une divinité ancestrale.

1.3. Les cultes phéniciens : un succès circonstanciel au IV^e siècle

Contexte et vecteurs d'introduction : le rôle des marchands phéniciens

L'introduction des cultes phéniciens à Athènes se fait au Pirée, au cours du IV^e siècle avant J.-C., à un moment où le port se trouve dans son âge d'or, jouissant d'un essor commercial, entamé au V^e siècle, qui suscite l'admiration des contemporains³. La prospérité

¹Inscriptions retrouvées à Athènes : [A. 2] = IG II² 1415 (375 avant J.-C.), [A. 1] = IG II² 1642 (milieu du IV^e siècle), [A. 4] = IG II² 410 (338 avant J.-C.) et [A. 5] = IG II² 1496 (333/2) ; inscription du Pirée : [A. 8] = IG II² 1282 (262/1). En ce qui concerne les deux dernières inscriptions, l'une a été retrouvée à Oropos ([A. 7] = IG II² 338), dans l'Amphiaraiion, tandis que la dernière a été découverte hors contexte, dans une épave de Mahdia, sans indication précise concernant sa localisation d'origine ([A. 1] = IG II² 1642). Cependant, un petit sanctuaire associatif privé a sans doute existé au Pirée au III^e siècle, pour permettre la célébration du culte par les thiasotes.

²Ch. HABICHT, *ZPE* 77, 1989, p. 83-87; G. ARGOUD, « Inscriptions de Béotie relatives à l'eau », *Boeotia Antiqua* 3, 1993, p. 39-41, n°2.

³THUCYDIDE, II, 38 : dans l'oraison funèbre qu'il prononce en 431, Périclès affirme que les Athéniens voient arriver dans leur cité « tous les produits de toute la terre » ; ISOCRATE, *Panegyrique*, 42 (ét. et trad. G. MATHIEU et E. BREMOND, CUF, 1967) : « Comme un marché (*emporion*) au milieu de la Grèce, elle [Athènes] établit le Pirée où la surabondance est telle que les objets qu'on ne peut trouver ailleurs qu'avec peine

du Pirée est liée à son commerce maritime et à la présence de marchands étrangers, attirés par les mesures favorables mises en œuvre par la cité athénienne¹. L'émigration phénicienne en Attique – attestée dès l'époque des Guerres Médiques et durant toute l'époque où la Phénicie et Chypre sont soumises à la domination achéménide² –, s'intensifie donc au cours du IV^e siècle avant J.-C.³, lorsqu'apparaît dans l'épigraphie athénienne un nouveau type d'homme d'affaires phénicien : l'*emporos*⁴.

Au IV^e siècle avant J.-C., les Athéniens ont créé des conditions juridiques et économiques qui favorisent l'immigration des marchands étrangers en Attique, et les Phéniciens figurent parmi les plus actifs d'entre eux : les Ascalonites, Sidoniens, Tyriens mais aussi Kitiens et Salaminien⁵ installés au Pirée aux IV^e siècle– III^e siècle avant J.-C., sont, pour la plupart, des commerçants ou des armateurs⁶. Ainsi, les Sidoniens installés au Pirée, réunis en un *koinon* pour honorer le Ba'al ancestral de leur cité, sont sans doute des marchands, même si aucun *emporos* n'est mentionné spécifiquement dans l'inscription⁷ : des parallèles avec Délos et Rhodes rendent en effet explicite le fait que les *koina* sont des

et séparément, sont tous faciles à se procurer ici. » ; Vieil Oligarque, II, 7 : « Les spécialités de la Sicile, de l'Égypte, d'Italie, de Chypre, de Lydie, du Pont, du Péloponnèse ou de tout autre pays, les voilà toutes rassemblées en un seul endroit [au Pirée] grâce à la maîtrise de la mer ».

¹ Xénophon, dans ses *Poroi*, proposait plusieurs solutions pour faire fructifier l'économie et le commerce athénien : pour attirer le plus grand nombre possible d'étrangers de passage – afin d'augmenter les revenus de la taxe du 1/50^e – il suggérait de construire des hôtelleries près des ports et des halles de vente dans l'*emporion*, mais également d'améliorer le fonctionnement de la justice dans les affaires commerciales. Dans la pratique, cette politique de la cité visant à attirer les étrangers est visible à travers des mesures concrètes telles que la création d'un épimélète du Pirée, sorte de commissaire du port chargé d'assurer le bon ordre des transactions, la mise en place des *dikai emporai*, et l'octroi de divers privilèges aux métèques et étrangers de passage.

² A. DESTROOPER-GEORGIADIS, « La Phénicie et Chypre à l'époque achéménide. Témoignages numismatiques », dans E. LIPINSKI (éd.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B.C.*, *Studia Phoenicia* 5, Leuven, 1987, p. 339-356.

³ E. LIPINSKI, *Itineraria Phoenicia*, *Studia Phoenicia* XVIII, Leuven, Paris, 2004, p. 169. Les nombreuses stèles funéraires portant des inscriptions bilingues gréco-phéniciennes témoignent de la présence de cette communauté bilingue hétérogène, provenant de différentes cités, telles Sidon et Ascalon, mais aussi Kition et Salamine de Chypre. Sidon : [B. 13] = CIS I 119 = IG II² 10271 ; [B. 4] = IG II² 2946 ; et CIS I 116 = IG II² 10270 (KAI 53 ; TSSI III 40) : il s'agit d'une épitaphe, datée d'autour de 400 avant J.-C., mentionnant un certain Abdtanit, fils d'Abdsémesh, de Sidon ; Ascalon : [B. 1] = CIS I 115 = IG II² 8388 ; Kition : CIS I 117 = IG II² 9034 ; [B. 3] = IG II² 337 ; [B. 5] = IG II² 4636 ; Salamine de Chypre : [B. 12] = IG II² 1290.

⁴ M.-F. BASLEZ, « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », dans E. LIPINSKI (éd.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, *op. cit.*, p. 267-285.

⁵ Ascalonites : IG II² 8388 ; Tyriens : IG II² 342, 10472 ; Sidoniens : IG II² 343, 8388, 10265a et 10270 (pour le IV^e siècle) ; IG II² 10266, 10271, 10272, 10274, 10279 ; SEG XIX 292 (pour le III^e siècle)

⁶ Un décret athénien, daté des environs de 330 avant J.-C., confère la proxénie et l'*enktesis* à deux Tyriens, Apsès et Hiéron, récompensés pour avoir joué un grand rôle dans le commerce des grains à Athènes. (IG II² 342 ; S. D. LAMBERT, *ZPE* 158 (2006), p. 133).

⁷ [B. 4] = IG II² 2946 ; F. BRIQUEL-CHATONNET, dans E. GUBEL (éd.), *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris, 2002, p. 156-157, n°176

associations de marchands¹. D'ailleurs, la communauté des marchands sidoniens est particulièrement active à Athènes au cours du IV^e siècle avant J.-C.²: un décret honorifique, daté de 367 avant J.-C., décerne le titre de proxène au roi des Sidoniens, Straton, et révèle que ces commerçants sidoniens restent citoyens de leur cité et ne s'installent pas comme métèques à Athènes³.

Plusieurs décrets athéniens honorent aussi des commerçants salamiens, tels un personnage au nom très lacunaire Ph[---]o[-] – restitué par Φιλοῦνιον ou Φιλοίτιον selon Kirchner –, qui est célébré pour différents services rendus à la cité – notamment l'importation de grains venant d'Égypte⁴ – ou Hérakleidès, fils de Charikleidès, comblé d'honneurs à Athènes durant une période de pénurie de grains⁵. Enfin, les marchands kitiens sont également actifs à Athènes : en 333/2 avant J.-C., après que la demande de l'ambassade officielle envoyée par la cité – à laquelle renvoie l'appellation vague de « ceux de Kition » – concernant le privilège de l'*enktesis* fut demeurée sans réponse, ce sont bien les *emporoi*, c'est-à-dire les négociants kitiens installés dans le port du Pirée, qui interviennent dans un second temps et obtiennent de l'assemblée le droit d'acquérir un terrain et d'y construire un sanctuaire pour leur divinité ancestrale, Aphrodite (Ourania)⁶.

¹ D. A. DEMETRIOU, *Negotiating Identity: Greek emporia in the archaic and classical Mediterranean*, Baltimore, 2005, p. 282-284. L'auteur rapproche ainsi le *koinon* des Sidoniens du Pirée du *koinon* des Posédoniastes de Berytos à Délos (*IDélos* 1520, 1772-1774 et 1776-1782). Ce terme de *koinon* a posé question, quant à la réalité qu'il recouvre : pour J. TEIXIDOR, « L'assemblée législative en Phénicie », *Syria* 57, 1980, p. 461, le terme désigne non pas le groupe des Sidoniens du Pirée, mais l'assemblée des Sidoniens de métropole, thèse qui doit être réfutée, comme l'ont montré W. AMELING, *ZPE* 81 (1990), p. 188-199 et F. BRIQUEL-CHATONNET et M.-F. BASLEZ, « Un exemple d'intégration au monde grec : les Sidoniens du Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, car rien, dans le texte, ne permet de conclure à l'existence de deux autorités législatives distinctes.

² *IG* II² 343 : un Sidonien, Apollonidès, fils de Démétrios, est honoré pour ses activités dans le commerce des grains ; S.D. LAMBERT, *ZPE* 158 (2006), p. 135, n°50.

³ *CIA* II 86. Cf. C. APICELLA, « Sidon à l'époque hellénistique », *Topoi Suppl.* 4 (2003), p. 142, rappelle que ce décret contient des clauses avantageuses pour les Sidoniens venant à Athènes pour affaires (exemption du *métoikion* pour les Sidoniens domiciliés, exemption de chorégies et de tout contribution...) ; M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^{er} siècle). Immigration et partenariat économique », dans P. BRUN (éd.), *Economies et sociétés en Grèce classique et hellénistique*, *Pallas* 74 (2007), p. 213-236.

⁴ S. D. LAMBERT, *ZPE* 140 (2002) p. 75.

⁵ La cité fit voter pour lui cinq décrets honorifiques entre 330 et 325, pendant la période de disette : en 330/329, il fut le premier des marchands à fournir du blé à bas prix, et, quelques années plus tard, il donna trois mille drachmes pour l'achat de blé (*IG* II² 360= *RO* 95 ; S.D. LAMBERT, *ZPE* 58 (2006), p. 139, n°43). cf. P. GARNSEY, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1996 (1^e édition anglaise : 1988), p. 154-166 ; A. BRESSON, *La cité marchande*, De Boccard, Bordeaux, 2000, p. 190-191. Les auteurs anciens témoignent également des difficultés rencontrées par Athènes pour assurer son approvisionnement en blé au cours de cette période : DEMOSTHENE, XXXIV : *Contre Phormion*, 37 ; PLUTARQUE, *Vie des dix orateurs*, 851 b.

⁶ [A. 6] = *IG* II² 337. Derrière le nom d'Aphrodite, se profile clairement la figure de l'Astarté phénicienne, puisque, à Chypre, Astarté et Aphrodite ont progressivement fusionné au contact d'une grande déesse locale et que Kition, en particulier, le principal centre phénicien de l'île, abritait un important culte d'Astarté. Cf. C. BONNET et V. PIRENNE-DELFORGE, « Deux Déeses en interaction : Astarté et Aphrodite dans le

De même que les marchands sidoniens ont introduit le culte de leur Ba'al poliade, les commerçants chypriotes – Kitiens et Salaminiens – ont emmené avec eux les divinités phéniciennes qu'ils honoraient dans leur cité, plus particulièrement Astarté et Adonis, jouant un rôle déterminant dans la transmission des idées et des cultes venus du Levant sur le sol athénien¹.

Localisation : une marginalisation spatiale

La présence des Phéniciens en Attique s'expliquant par des motivations essentiellement commerciales, il est logique de retrouver les cultes qu'ils pratiquent dans les zones portuaires², à Phalère puis au Pirée.

Ainsi, c'est dans la baie de Phalère, le plus ancien port d'Athènes, antérieur à l'aménagement du Pirée au début du V^e siècle avant J.-C., que l'on rencontre les premières traces d'une communauté phénicienne de taille conséquente, solidement implantée à la fin du IV^e siècle avant J.-C.³. Denys d'Halicarnasse, citant Dinarque, rapporte que, dans le dernier tiers du IV^e siècle avant J.-C., les démotes intentèrent un procès aux Phéniciens installés à Phalère : la réclamation visait à établir les droits historiques des gens du dème sur le sanctuaire local de Poséidon, que les Phéniciens étaient accusés d'avoir usurpé⁴. La construction primitive avait probablement été dédiée par les démotes à Poséidon, père du héros éponyme Hippothoôn, avant d'être récupérée par les Phéniciens pour leur propre culte, grâce à un processus d'identification et d'assimilation. Il faut dire que la vie religieuse du

monde égéen », dans C. BONNET et A. MOTTE (éd.), *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, 1997, p. 264.

¹ Un des grands axes de pénétration des cultes phéniciens en Attique passe par Chypre, et non plus directement en lien avec le Levant : en raison de sa situation géographique et de l'installation des Phéniciens dans l'île à partir du IX^e siècle avant J.-C., Chypre apparaît, en effet, comme un milieu particulièrement favorable aux emprunts, contaminations, et autres assimilations entre la figure de l'Astarté phénicienne et celle d'Aphrodite, elle-même identifiée à la Grande Déesse autochtone. De même, le culte d'Adonis a été importé à Chypre par des immigrants de Phénicie ou de Syrie, et il y est associé au très ancien culte d'Astarté. L'île a ensuite servi d'intermédiaire pour l'arrivée de ces deux cultes à Athènes. Cf. E. RAPTOU, *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI^e s. – IV^e s. avant J.-C.)*, Maison de l'Orient, Lyon, 1999 ; O. MASSON, « Cultes indigènes, cultes orientaux à Chypre », dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960 ; O. MASSON et M. SZNYCER, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève-Paris, 1972 ; S. RIBICHINI, *Adonis: aspetti 'orientali' di un mito greco*, Rome, 1981.

² Parmi les inscriptions de notre corpus relatives à des Phéniciens et des Chypriotes, dix, soit les deux-tiers, proviennent du Pirée ([A. 6 ; B. 11, 12, 14, 4, 7, 8, 5, 6, 9] = IG II² 337, 1261, 1290, 2872, 2946, 4586, 4616, 4636, 4637 ; CIS I 118) – , contre seulement cinq retrouvées à Athènes même ([B. 17, 15, 1, 16] = IG II² 1950, 5183, 8388 ; *Hesperia* 26 (1957), p. 91, n°40).

³ HARPOCRATION, s.v. Ἀλόπη· ... Κερκθόνος θυγάθηρ, ἔξ ἧς καὶ Ποσειδῶνος Ἴπποθ[ών] ὁ τῆς Ἴπποθ[ω]ντίδος φυλῆς ἐπώνυμος, ὡς ... καὶ Δείναρχος ἐν τῇ Διαδικασίᾳ Φαληρέων.

⁴ DENYS D'HALICARNASSE, *Dinarque*, XII, 10, 20 (ét. et trad. G. AUJAC, CUF, 1992): « Réclamation contradictoire des Phaléréens contre les Phéniciens, sur le sacerdoce de Poséidon » (Διαδικασία Φαληρέων πρὸς Φοίνικας ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης τοῦ Ποσειδῶνος). A propos de la procédure de la *diadikasia* engagée contre les Phéniciens de Phalère, cf. *infra* Chapitre 5, p. 260.

dème de Phalère offrait des conditions particulièrement favorables à la contamination entre divinités grecques et phéniciennes, en raison de l'existence du culte de « dieux inconnus » anonymes, du culte du Héros de la Proue – qui rappelle le Pataikos phénicien – et de Poséidon lui-même¹. En raison de sa nature polysémique, cette divinité locale, en qui les habitants du dème voyaient un dieu fondateur, pouvait aisément être assimilée, avec Ba'al Marqod, l'ébranleur du sol², ou encore avec le Ba'al d'Ugarit, avec qui il partageait la fonction de protecteur des marins³.

Par la suite, lorsque le Pirée devient le port principal de la cité athénienne, les Phéniciens s'y installent et s'organisent en communautés, rassemblées autour de sanctuaires dédiés à un de leurs dieux ancestraux⁴ : Astarté et Adonis, le Ba'al de Sidon, Sakon... Ces cultes ne sont attestés qu'au Pirée et ils ne sortent jamais de l'enclave phénicienne dans laquelle ils ont été introduits : cette limitation géographique constitue un indice de leur marginalisation.

Sociologie : l'importance du substrat ethnique et de la référence identitaire

Si l'origine ethnique des Levantins est clairement phénicienne – ce qu'indique le recours au bilinguisme dans les inscriptions⁵ –, celle des marchands chypriotes prête davantage à discussion, Grecs et Phéniciens cohabitant de façon ancienne dans l'île. Kition, colonie phénicienne dépendante de Tyr, a conservé des liens étroits avec sa métropole, ce qui explique le peuplement phénicien de la cité⁶ : à Athènes, la plupart des épitaphes de Kitiens sont ainsi rédigées à la fois en grec et en phénicien, signe très net de l'origine phénicienne des

¹ M. F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », dans *Studia Phoenicia IV : Religio Phoenica*, Société des Etudes Classiques, Namur, 1986, p. 291-292.

² M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité*, op. cit., p. 102.

³ Cet aspect particulier du Ba'al d'Ugarit est attesté par le poème de “ Ba'al et la mer », contant l'affrontement du dieu de l'orage Ba'al et du dieu de la mer Yam, découvert sur une tablette d'Ugarit en 1931. Il s'agit d'une étiologie expliquant comment le Ba'al du Saphon, le dieu national d'Ugarit, a établi sa domination sur la mer et pourquoi il mérite un culte particulier de la part des gens de mer. La fonction marine du Ba'al d'Ugarit est par ailleurs attestée par la nature des *ex-voto* découverts dans son temple : de nombreuses ancres de pierre ont ainsi été dédiées au dieu de l'orage, patron de la cité maritime d'Ugarit et protecteur des navigateurs. Cf. E. LIPINSKI, *Baal et la mer selon les mythes d'Ugarit*, Section d'histoire et de philologie orientales de l'Université de Liège (G 30), 1991, p. 7.

⁴ J. TEIXIDOR, « L'assemblée législative en Phénicie », loc. cit., p. 461; M. YON, *Kition-Bambula V*, n°159 ; G. MANGANARO, « Fenici, Cartaginesi, Numidi tra i Greci » (IV^e – I^{er} siècle avant J.-C.), *Numismatica e Antichità classica* 29 (2000), p. 255-268

⁵ Epitaphes bilingues : CIS I 115 = IG II² 8388 ; CIS I 116 = IG II² 10270 : CIS I 117 = IG II² 9034 ; CIS I 119 = IG II² 10271 ; le décret du *koimon* des Sidoniens honorant leur Ba'al (IG II² 2946) est également rédigé en grec et phénicien; quant à la dédicace d'un autel à Sakon, elle est gravée seulement en phénicien (CIS I, 118).

⁶ I. MICHAELIDOU-NICOLAOU, « Repercussions of the Phoenician presence in Cyprus », dans *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B.C*, *Studia Phoenicia* 5, Leuven, 1987, p. 331-338.

défunts¹. Seule une dédicace à Aphrodite Ourania est faite par une Kitienne, qui porte le nom grec d'Aristocléia, sans équivalence phénicienne² : il peut s'agir alors d'une Grecque, honorant la déesse phénicienne de sa cité d'origine.

La situation des Salamiens est différente, en raison des liens anciens existant entre la cité chypriote et Athènes. Les auteurs athéniens rappellent à plusieurs reprises la parenté mythique qui unit les deux cités³ : dès le V^e siècle avant J.-C., Euripide faisait déclarer à Teucros, le fils de Télamon, souverain légendaire de l'île de Salamine proche de l'Attique, et père d'Ajax, qu'il allait « au pays maritime de Chypre transférant en souvenir de son insulaire patrie le nom de Salamine à ce nouveau séjour »⁴ ; au IV^e siècle, Isocrate rapportait aussi qu'après avoir pris Troie, « étant arrivé à Chypre, il fonda Salamine, qu'il appela du nom de sa première patrie, et où il a laissé la famille qui y règne encore actuellement »⁵.

Outre ce mythe de fondation, des relations beaucoup plus concrètes lient les deux cités à partir du règne d'Evagoras : avec l'arrivée au pouvoir de celui-ci, probablement autour de 411, les rapports entre Athènes et Salamine prennent une ampleur sans précédent⁶. Evagoras reçoit des privilèges exceptionnels de la cité athénienne, en échange de son action politique et économique⁷ : pour le remercier d'avoir persuadé Artaxerxès de remettre les trières phéniciennes au commandement de Conon, sa statue est érigée sur l'Agora, près de celle de Conon et de son fils Timothée⁸ ; de plus, lui et ses fils se voient décerner le droit de cité par les Athéniens⁹. Sa politique d'hellénisme rend Salamine tellement attractive aux yeux des Grecs, qu'une petite communauté d'Athéniens s'y installe, constituant une Cour autour du souverain, et bénéficiant de ses largesses¹⁰ : Conon, le stratège athénien, y séjourne, par exemple, de 405 à 397, avant de remporter la bataille de Cnide et de rentrer à Athènes¹¹ ; de

¹ *IG* II² 9031, 9032, 9033, 9034, 9035, 9036 ; *Ag.* XVII 521 ; *AM* 67 (1942), 220, n°12 ; *SEG* 14, 205.1.

² [B. 5] = *IG* II² 4636.

³ M. YON, « La fondation de Salamine », dans *Salamine de Chypre. Histoire et Archéologie*, Etat des recherches, Lyon, 13-17 Mars 1978, CNRS Editions, 1980, p. 71-80 ; A. HERMARY, « Les ascendances légendaires des rois chypriotes. Quelques messages iconographiques », *Hommage à Marguerite Yon, Cahiers – Centre d'Etudes Chypriotes* 32 (2002), p. 275-283.

⁴ EURIPIDE, *Hélène*, 147-150.

⁵ ISOCRATE, *Evagoras*, 18.

⁶ J. POUILLOUX, « Athènes et Salamine de Chypre », *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1975, p. 111-121.

⁷ Andocide se flatte ainsi d'avoir amené le souverain à envoyer un convoi de blé vers Athènes à un moment de crise (ANDOCIDE, *Sur son retour*, 21).

⁸ J. POUILLOUX, « Athènes et Salamine de Chypre », *loc. cit.*, p. 117.

⁹ *IG* II² 113.

¹⁰ J. POUILLOUX, « Athènes et Salamine de Chypre », *loc. cit.*, p. 117. ISOCRATE, *Evagoras*, 51-52, affirme ainsi que Salamine de Chypre abritait une communauté athénienne, constituée de gens puissants et influents, principalement des exilés politiques et des grands commerçants, engagés dans l'importation de blé.

¹¹ D'après LYSIAS, *Sur les biens d'Aristophane*, 36-40, il y a pris femme et y a eu un fils, et il s'y est installé avec une partie de sa famille puisqu'un de ses neveux continue par la suite de résider à Salamine pour gérer la fortune de son oncle.

même, un de ses collaborateurs, Nicophémos, est lui aussi réfugié dans l'île, avec sa femme et sa fille¹ ; Andocide y fait également plusieurs séjours². Un peu plus tard, au milieu du IV^e siècle avant J.-C., les Athéniens mènent aussi des campagnes militaires à Chypre, telle l'expédition de Phocion³.

Si ces Athéniens présents à Salamine, de façon ponctuelle – exilés et mercenaires – ont participé à la politique d'hellénisation de la cité chypriote, il n'est cependant pas certain qu'ils aient joué un rôle actif dans la diffusion des divinités phéniciennes à Athènes. Leur présence atteste simplement d'un peuplement grec de la cité, qui vient se greffer sur le substrat phénicien⁴ : Isocrate indique d'ailleurs que c'est Evagoras qui a fait de Salamine la plus grecque des cités chypriotes et révèle, à cette occasion, la pratique des mariages mixtes entre Chypriotes et Athéniennes⁵. Dans ces conditions, les marchands salamiens installés à Athènes sont sans doute des Grecs : l'épimélète désigné pour l'organisation des sacrifices à Aphrodite et la préparation des Adonies, [---]idès, fils de Euboulos, porte d'ailleurs un patronyme grec⁶.

A l'exception des Salamiens, l'origine phénicienne des marchands levantins et chypriotes – Tyriens, Sidoniens, Beyroutiens, Kitiens – , responsables de l'introduction des cultes d'Astarté, Adonis, Haddu – le Ba'al de Sidon – ou encore Sakon, ne fait pas de doute : le substrat ethnique apparaît comme prépondérant, ce qui explique que ces cultes aient été présentés comme des « cultes ancestraux »⁷. Ils sont célébrés par des communautés

¹ LYSIAS, *Sur les biens d'Aristophane*, 44. cf. E. RAPTOU, *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI^e s. – IV^e s. av. J.-C.)*, loc. cit., p. 159.

² ANDOCIDE, *Sur les Mystères*, 4 et 132; *Sur son retour*, 20-21.

³ E. RAPTOU, *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI^e s. – IV^e s. av. J.-C.)*, loc. cit., p. 261-262. Au milieu du IV^e siècle avant J.-C., le roi légitime de Salamine, Evagoras II, est chassé par un usurpateur, Pnytagoras. Le roi achéménide Artaxerxès III décide alors d'intervenir et charge de cette mission le dynaste de Carie Idrieus. Celui-ci envoie à Chypre, vers 346/5 avant J.-C., une armée commandée par le général athénien Phocion, un mercenaire à son service, pour renverser l'usurpateur et rétablir Evagoras II sur le trône, mais l'expédition se solde par un échec.

⁴ M. SZNYCER, « Salamine et les Phéniciens », in *Salamine de Chypre. Histoire et Archéologie*, op. cit., p. 123-129.

⁵ ISOCRATE, *Evagoras*, 49-50 (ét. et trad. G. MATHIEU et E. BREMOND, CUF, 1967) : « Avant qu'Evagoras s'emparât du pouvoir, les habitants [...] considéraient comme les meilleurs chefs ceux qui manifestaient le plus de cruauté à l'égard des Grecs. Aujourd'hui, ils ont tellement évolué qu'ils rivalisent à qui paraîtra le meilleur ami des Grecs, qu'ils fondent leurs familles en choisissant pour la plupart leurs femmes parmi nous, qu'ils prennent plaisir aux choses et aux habitudes grecques plus qu'aux leurs ».

⁶ On peut suggérer, parmi les restitutions possibles de ce nom, des noms comme Hérakleidès ou Apollonidès, noms grecs traditionnels, mais aussi métonymes communément utilisés pour rendre des noms théophores formés sur la base Melqart– ou Mikl– .

⁷ [B. 12] = IG II² 1290 : au milieu du III^e siècle avant J.-C., un décret associatif indique que les Salamiens de Chypre se sont groupés en *koinon*, autour du culte de leurs « dieux ancestraux », mentionnés sous les noms d'Aphrodite et d'Adonis.

solidement organisées et étroitement solidaires – comme cela fut aussi le cas à Délos¹ –, disposant de chefs et de cadres – notaires, suffètes, épimélètes ...² – et présentant une forte référence identitaire. Ainsi, à la fin du IV^e siècle avant J.-C., un décret révèle l'organisation communautaire des Sidoniens au Pirée, structurés autour du sanctuaire et du culte de leur dieu ancestral Ba'al, identifié à l'ancien dieu de l'orage Haddu³. L'inscription – composée d'une version phénicienne et d'une version grecque, la seconde réduite à la formule votive⁴ – relate les honneurs accordés par cette communauté à l'un de ses membres, Shema'ba'al – ou Diopeithès en grec –, fils de Magon, en remerciement d'un acte d'évergétisme : il est présenté comme « le chef de la communauté, préposé au temple », une charge sans doute similaire à celle d'épimélète. Ce titre est repris, au pluriel, un peu plus loin dans le décret, si bien qu'on peut conclure que la communauté sidonienne du Pirée était dirigée par un collège de magistrats. De même, au milieu du III^e siècle avant J.-C., la communauté salaminienne du Pirée semble bien structurée⁵, avec l'existence d'un « épimélète », responsable des sacrifices à Aphrodite et de la préparation des *Adonies*⁶.

Qu'ils se soient considérés comme des expatriés ou des immigrants définitifs, ces associations communautaires devaient permettre aux étrangers de maintenir une identité⁷. Ce besoin identitaire de conserver les traditions ancestrales est visible chez les Phéniciens installés à Athènes, chez qui la référence ethnique ou ancestrale fut systématique sous une forme ou sous une autre⁸ : les attaches civiques demeurent le lien le plus important, le ciment

¹ M.F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 206-208

² [B. 9] = CIS I, 118 : la mention d'un suffète et d'un notaire est le signe de l'existence au Pirée, au IV^e siècle avant J.-C., d'une communauté phénicienne organisée sur le modèle phénicien traditionnel. Cf. G. BUNNENS, *L'Expansion phénicienne en Méditerranée : essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut historique Belge de Rome, Rome, 1979, p. 287 : le titre phénicien de *špt*, de « suffète », c'est-à-dire de juges – terme également attesté en accadien, *šāpitum*, et en hébreu, *šophêt* –, est surtout connu à Carthage, où ils désignent les magistrats suprêmes de la cité, mais il est également attesté à Tyr au VI^e siècle avant J.-C., selon le *Chronicon* d'Eusèbe de Césarée et l'historien Flavius Josèphe.

³ [B. 4] = IG II² 2946 ; E. RENAN, *Revue Archéologique*, I, 1888, p. 5-7. Sur la différence entre le Ba'al de Sidon et Eshmun, cf. P. XELLA, « Eshmun von Sidon », *Mesopotamia – Ugaritica – Biblica* (AOAT 232), Kevelaer – Neukirchen – Vluyn, 1993, p. 481-498 et R. A. STUCKY, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon. Griechische, römische, kyprische und phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis zum 3. Jahrhundert nach Chr.*, *Antike Kunst* 17 (1993) ; R.A. STUCKY, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, *Antike Kunst* 19 (2005). Cf. *supra* chapitre 2, p. 113.

⁴ F. BRIQUEL-CHATONNET et M.-F. BASLEZ, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens au Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, p. 229-240.

⁵ L'organisation salaminienne est évidente par rapport aux marchands de Kition (IG II² 337).

⁶ [B. 12] = IG II² 1290.

⁷ M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^{er} s). Immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 213-236.

⁸ M.F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 237.

principal de ces communautés d'immigrés phéniciens, pour les Chypriotes comme pour les Levantins. En effet, il n'existe pas d'« identité phénicienne » collective : l'ethnique « Phénicien » lui-même est d'origine grecque et résulte d'une perception extérieure de la civilisation concernée. Or, si les Grecs étaient à même de percevoir, de l'extérieur et de loin, une telle réalité, floue et fluctuante quant à sa délimitation dans l'espace, les Phéniciens ne s'identifiaient pas comme tels¹. Les inscriptions athéniennes mentionnent des « Tyriens », des « Sidoniens », des « Kitiens », autant de désignations qui renvoient à des identités poliades et locales. Le décret des Sidoniens du Pirée est particulièrement éclairant à ce titre puisqu'il insiste sur le fait que le *koinon* n'est ouvert qu'aux seuls citoyens de Sidon² : cela met en avant l'attachement à la cité d'origine comme critère d'identité et, par opposition, de démarcation par rapport aux autres étrangers³. Or, dans ce processus de différenciation identitaire, les cultes jouent un rôle essentiel en permettant l'affirmation d'une spécificité propre. Chaque cité phénicienne fait en effet fonctionner un panthéon assez semblable à celui de sa voisine, mais au sein duquel elle met en avant des divinités tutélaires ou des configurations cultuelles spécifiques⁴ : les Sidoniens du Pirée honorent ainsi le Ba'al de Sidon⁵, insistant sur son caractère poliade pour le distinguer des Ba'al de Tyr, d'Ascalon...

Pour résumer, les cultes phéniciens ont été introduits à Athènes grâce à la présence d'un important substrat ethnique – constitué par les communautés marchandes levantines et chypriotes, installées dans les ports athéniens, à Phalère, et surtout au Pirée – et ont donc, dans une large mesure, conservé leurs traditions ancestrales intactes. Leur implantation en Attique a été facilitée par les autorités athéniennes, soucieuses de contenter les marchands phéniciens, dont le rôle était vital pour l'économie athénienne au cours du IV^e siècle avant J.-C. : la vogue d'introduction des cultes phéniciens à Athènes coïncide, en effet, avec une période durant laquelle la cité doit reconsidérer son approvisionnement en blés et s'inscrire

¹ C. BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes », Peeters, Paris – Louvain, 2009, p. 295- 308.

² [B. 4] = IG II² 2946.

³ W. AMELING, « KOINON TΩN ΣΙΔΩΝΙΩΝ », *ZPE* 81 (1990), p. 189-199 : l'expression « *koinon* des Sidoniens » insiste sur l'importance de l'identité nationale.

⁴ C. BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », *loc. cit.*, p. 297.

⁵ [B. 4] = IG II² 2946.

dans le cadre plus vaste d'une politique commerciale favorable aux marchands étrangers, capables d'éviter la pénurie de grains¹.

L'identité religieuse des dévots phéniciens apparaissant, à Athènes, indissociable de l'appartenance ethnique², le problème se pose alors d'évaluer la capacité des cultes introduits à se répandre hors de leur milieu de réception initial et à gagner d'autres couches de la société. Les cultes phéniciens déclinent en effet à partir du moment où l'importance commerciale du Pirée décroît au profit de Rhodes ou de Délos, attirant les marchands vers de nouveaux centres portuaires, et entraînant la diminution de la population chypriote en Attique, à partir de la fin du III^e siècle avant J.-C.

2. LES CULTES DURABLES

2.1. La Mère des Dieux phrygienne : une hellénisation rapide

Contexte et vecteurs d'introduction

Dès le IV^e siècle avant J.-C., le culte de Cybèle est introduit à Athènes par des prêtres étrangers, les *métragyrtes*, attestés à plusieurs reprises dans les sources littéraires³. Mais la plus ancienne référence certaine à Cybèle est une dédicace, découverte au Pirée et datée de la fin du IV^e siècle avant J.-C., dans laquelle deux personnages, Mika et Manès, sans doute un couple, consacrent un *naiskos* de marbre à la Mère des Dieux⁴. La femme, Mika, porte un

¹ M. WHITBY, « The grain trade of Athens in the fourth century B.C », dans H. PARKINS et C. SMITH (éd.), *Trade, traders and the ancient city*, Routledge, Londres, 1998, p. 102-128 : en raison du déséquilibre existant entre la production locale et la consommation, Athènes doit importer des quantités substantielles de blés, pour subvenir aux besoins de la population de l'Attique. Cette dépendance à l'égard de la production étrangère rend Athènes vulnérable. Or, si au V^e siècle avant J.-C., la suprématie maritime et l'impérialisme d'Athènes assurent la sécurité de l'approvisionnement en grains de la cité, les choses changent au IV^e siècle, lorsque l'autorité athénienne disparaît : la cité doit alors recourir à une série de mesures protectrices et incitatrices. La législation athénienne vise ainsi à contrôler et stimuler le commerce du grains en renforçant l'attraction du marché athénien et en encourageant les marchands étrangers à s'installer au Pirée pour y faire commerce. Entre 331 et 324, Athènes est ainsi touchée par une pénurie de blé durable, qui place toute la Grèce et le bassin égéen dans une situation difficile. Cf. Chr. HABICHT, *Athènes hellénistique, Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 44.

² Les Sidoniens se réunissent ainsi autour de leur Ba'al (*IG II² 2946*), les Kitiens autour de leur déesse ancestrale Aphrodite (*IG II² 337*), les Salamiens autour d'Aphrodite et Adonis (*IG II² 1290*). Cf. N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage*, *op. cit.*, p. 9.

³ Cf. *supra* chapitre 1, p. 88, note 7 et chapitre 2, p. 117, notes 1-5.

⁴ [C. 3] = *IG II² 4609*.

nom grec¹, même si son origine n'est pas précisée. En revanche, Manès est un nom typiquement phrygien, assez courant chez les esclaves de cette origine². Une inscription contemporaine mentionne un personnage du même nom, qui offre une dédicace à Artémis, dans la région du Laurion³ : or, dans le mythe phrygien – tout au moins dans la version du sanctuaire de Pessinonte –, Cybèle est associée à une autre déesse anatolienne, Nanaia, hellénisée sous le nom d'Artémis Nana, qui est connue par ailleurs au Laurion grâce à une dédicace consacrée par un esclave du nom d'Attis⁴. Si l'on admet que la dédicace offerte à Artémis par Manès est adressée à cette divinité anatolienne, il semble alors cohérent de penser qu'un même personnage, d'origine phrygienne, a sacrifié à ses deux divinités ancestrales, Cybèle – honorée sous le nom grec de Mère des Dieux – et Nanaia – désignée comme Artémis. La différence de localisation entre les deux inscriptions ne rend pas cette identification plus douteuse : Manès était peut-être un esclave, employé dans les mines de plomb argentifère du Laurion – où il sacrifie à Artémis (Nana) – avant d'être affranchi par la suite et de s'établir au Pirée. Deux esclaves du nom de Manès sont en effet affranchis à Athènes dans les années 330-320 avant J.-C.⁵.

Cette première attestation épigraphique de Cybèle témoigne d'une démarche individuelle, de la part d'un étranger, probablement d'origine phrygienne, désireux d'honorer sa déesse ancestrale.

Progressivement, ces étrangers – sans doute originaires d'Anatolie – se regroupent et se rassemblent en une association, de façon à pouvoir mener des célébrations collectives en l'honneur de la déesse. Dans les années 280 avant J.-C., un thiasse d'étrangers honorant la Mère des Dieux phrygienne s'est ainsi constitué⁶. Le nom de l'archonte éponyme ayant disparu, la datation de ce décret pose problème : la question est d'autant plus importante que cette inscription est la seule à mentionner un thiasse de Cybèle, toutes les autres ne faisant état que d'une association d'*orgéons* de la Mère des Dieux. Il s'agit donc de déterminer si ce thiasse, principalement composé d'étrangers⁷, a préexisté ou non à la communauté des *orgéons*.

¹ Une inscription attique contemporaine (datée des années 325-320 avant J.-C.) mentionne également une Grecque originaire d'Érétie, dénommée Mika. Cf. G. HOFFMANN, « A propos de la stèle funéraire attique de Mika, fille d'Hippoklès. Quelques questions méthodologiques », *Pallas* 75 (2007), p. 177-187.

² ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 525-526 l'utilise pour désigner les esclaves et les sots.

³ [C. 47] = *IG* II² 4633.

⁴ [C. 46] = M. SALLIORA-OIKONOMAKOU, *Sounion*, 165, n°83.

⁵ *IG* II² 1553, 24 et *SEG* XVIII 36 A, 209.

⁶ [C. 5] = *IG* II² 1273.

⁷ Deux des personnages cités, le prêtre Céphalion d'Héraclée et l'épimélète Sôtérichos de Trézène, sont des étrangers mentionnant leur ethnique, tandis que le troisième, Leukôn, ne fournit ni patronyme ni démotique et peut probablement être identifié comme un esclave

La datation repose sur l'identification de l'archonte Nicias. Or, trois archontes portant ce nom ont été en charge au cours du III^e siècle avant J.-C. : Nicias I en 296/5 avant J.-C., qui a eu pour successeur Nicostratos ; Nicias II, en 282/1, dont le successeur est Ourias ; et enfin Nicias III Ὀτρυνεύς, en 266/5, dont le successeur n'est pas connu avec certitude. Les historiens ont proposé plusieurs datations, sur la base de la restitution du nom de l'archonte manquant : une datation haute, à la fin des années 280 avant J.-C., soutenue entre autres par Benjamin D. Meritt et Ilias Arnaoutoglou¹ ; une datation basse, dans les années 220, défendue par Alexander N. Oikonomidès² ; enfin, entre les deux, Robin Osborne attribue à ce décret la date de 265/4 avant J.-C.³

Parmi toutes ces datations, celle proposée par Benjamin D. Meritt et Ilias Arnaoutoglou me semble la plus convaincante : en comparant ce décret, qui concerne un groupe de thiasotes⁴, avec le décret daté de l'archontat de Lysitheidès⁵, qui rassemble à la fois des thiasotes et des *orgéons*, puis avec les suivants⁶, ne mentionnant plus que des *orgéons*, on peut conclure qu'un thiasote d'étrangers a précédé la constitution d'une communauté d'*orgéons* citoyens, avant de lui céder la place⁷. Or, la nouvelle datation de l'archonte Lysitheidès située l'inscription au formulaire mixte en 272/1 avant J.-C., si bien que le décret du thiasote est

¹ L'éditeur des *IG II²* a ainsi daté ce décret de l'année de l'archonte Ἀριστόνυμος, qui suit Νικίας III, soit 281/0 avant J.-C., reportée maintenant à 279/8 suivant la liste établie par B.D. MERITT, « Athenians archons 347/6-48/7 », *Historia* 26, p. 161-191 ; W. FERGUSON, « Polyektos and the Soteria », *AJPh* 55, p. 318-336 suggère que l'inscription puisse être datée de l'archonte Πειθίδημος ; B.D. MERITT, « Greek Inscriptions », *Hespéria* 7 (1938), p. 108-109 propose de dater le document de l'année suivant l'archontat, nouvellement découvert alors, de Nicias II et restaure donc : [ἐπὶ Οὐρί]ου ἄρχοντος [μη]νὸς Ἀνθεστηριῶν[ος], dont l'archontat daterait de 282/1 avant J.-C.

² A. N. OIKONOMIDES, *ZPE* 32 (1978), p. 85-86 restaure à la ligne 1 : [ἐπὶ Εὐξεί]νου ἄρχοντος]. Il date donc ce décret de 222/1 avant J.-C., l'archontat de Nicias étant situé en 223/2.

³ M. J. OSBORNE, « The Archons of *IG II²* 1273 », dans A. MATTHAIIOU et G. MALOUCHIU (éd.), *ΑΤΤΙΚΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ*, *Mélanges en l'honneur de Adolf Wilhelm*, Athènes, 2004, p. 199-211 propose une autre datation : il date le décret de l'archontat d'Euboulos (en 265/4), successeur de Nicias III (266/5), en s'appuyant sur la taille de l'espace manquant.

⁴ [C. 5] = *IG II²* 1273.

⁵ [C. 6] = *IG II²* 1316 : ce décret a longtemps posé question en raison de la double mention des thiasotes et des *orgéons*. Les couronnes commémorent en effet les honneurs rendus à Agathion et sa femme par les thiasotes, tandis que, dans le corps du texte, ces mêmes personnages sont honorés par des *orgéons*. Plusieurs explications peuvent être avancées pour éclairer cette situation : la plus simple suppose une erreur du lapicide ; pour L. Roller, au contraire, cette double mention est la preuve qu'il n'y avait pas de différence nette entre les deux groupes et que thiasotes et *orgéons* ont pu travailler ensemble ; l'hypothèse que je retiendrais est celle développée par I. Arnaoutoglou, selon laquelle ce décret témoigne d'un moment précis dans l'histoire du culte de Cybèle à Athènes, celui où le groupement des *orgéons* se substitue aux thiasotes. Ce décret correspondrait donc aux tout premiers temps de l'existence de cette association d'*orgéons*, et présente donc un caractère exceptionnel, ce qui explique qu'à cette date, la structure de l'association ne soit pas encore totalement fixée : alors que les autres décrets d'*orgéons* des Cybèle (tous postérieurs à celui-ci) datent du mois de Mounychion, celui-ci est daté du mois d'Hékatombéion ; de plus, alors que les autres honorent seulement la prêtresse, celui-ci lui associe également son mari, dont le statut au sein de l'association n'est pas spécifié avec précision.

⁶ [C. 7, 9, 10, 12, 11, 13, 15] = *IG II²* 1301, 1314, 1315, 1327, 1328, 1329, 1334.

⁷ W. S. FERGUSON, « The Attic Orgeones », *Harvard Theological Review* 37, 1944, p. 61-140.

nécessairement antérieur à cette date et doit donc remonter à l'archontat de Nicias II et de son successeur, Ourias, en 282/1.

Indépendamment de ces considérations, d'autres éléments soulignent la particularité de cette inscription des thiasotes par rapport aux autres et permettent d'affirmer son antériorité : d'une part, la prêtrise de Cybèle y est détenue par un homme, un étranger, alors que dans tous les autres décrets, elle est confiée à des prêtresses ; d'autre part, en 281/0 avant J.-C., la réunion du thiasos a lieu au mois d'Anthéstérion¹, tandis que les orgéons, eux, se réunissent toujours au mois de Mounychiôn, et que le décret mixte de 272/1 est pris en Hékatombéion². Tous ses éléments convergents permettent de dater ce décret des thiasotes de la Mère des Dieux de 282/1 avant J.-C.

A la fin des années 280, le culte de Cybèle reste encore un culte d'étrangers, mais très vite, dans les années suivantes, il gagne les faveurs des Athéniens et subit une certaine hellénisation. La déesse phrygienne bénéficie sans doute de l'amalgame avec la Mère grecque, honorée sur l'Agora depuis le V^e siècle avant J.-C. : bien qu'étrangère, Cybèle n'est pas une figure totalement inconnue des Athéniens, puisqu'elle est bien attestée dans les sources littéraires du V^e siècle avant J.-C., notamment dans les pièces de théâtre d'Euripide³ et d'Aristophane⁴, qui ont grandement contribué à familiariser son image auprès de la population athénienne, expliquant sans doute le succès rapide rencontré par le culte de la déesse phrygienne en Attique.

Sociologie

Dès les années 270 avant J.-C en effet, le culte privé de Cybèle passe aux mains des citoyens athéniens : le rapport étrangers / citoyens s'inverse, les étrangers se faisant moins présents tandis que les citoyens entrent en masse dans le culte⁵. Le basculement, dans les décrets associatifs, du groupement des thiasotes au profit de celui des *orgéons*, visible dans

¹ [C. 5] = *IG II²* 1273.

² [C. 6] = *IG II²* 1316.

³ EURIPIDE, *Bacchantes*, 58-61, 120-134.

⁴ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 875-877 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Le prêtre : ... le phrygile Sabazios, l'autruche mère des dieux et des hommes... | Pisthétairos : Maîtresse Cybèle, autruche, mère de Cléocrite ! »

⁵ Parmi les orgéons connus nommément, on recense ainsi : en 272/1 avant J.-C., Agathon, fils d'Agathoclès, du dème de Phlya (*IG II* 1316; en 217/6 avant J.-C., Hiérocléia, femme d'Antigénès de Lamptres (*SEG XVII* 36); en 213/2, Paramonos, fils de Parméniskos, du dème des Epieikides; en 211/0, Dionysodôros, fils de Zopuros, d'Alopéké (*IG II²* 1315); en 178/7 avant J.-C., Euktémon, fils d'Eumaridès, de Steiria, Hermaios, fils d'Hermogénès des Péonides, Néon du dème de Cholargos, et Simon, fils de Simon de Poros (*IG II²* 1327; le dernier personnage est également attesté dans l'inscription contemporaine *IG II²* 1328); en 175/4, Onèsikritos, fils de Dioclès, du Pirée et Chairéas fils de Dionysios, d'Athmonon (*IG II²* 1329).

l'inscription honorifique de 272/1 avant J.-C., est en ce sens très révélateur¹. Les étrangers ne disparaissent pas pour autant des sources : en 220 avant J.-C., une femme du nom de Delphis, ne portant ni patronyme ni démotique, offre une dédicace à la Mère des Dieux et aux dieux égyptiens². Ce nom étant extrêmement rare à Athènes – on en dénombre seulement trois occurrences –, et la dédicace provenant de Rhamnonte, il peut s'agir de la fille ou de l'épouse d'un soldat étranger (mercenaire, isotèle ou *paroikos*) installé dans la forteresse. De même, en 178/7 avant J.-C., un décret des orgéons de Cybèle mentionne comme épimélète un certain Ergasiôn, probablement un étranger ou un esclave : c'est le seul personnage de l'inscription, parmi les cinq cités, qui ne mentionne ni patronyme ni démotique³. Enfin, en 175/4 avant J.-C., les orgéons de Cybèle, suivant les recommandations du conseil des anciennes prêtresses, nomment comme zacore à vie de la déesse une certaine Métrodôra, fille d'Euaxis. Celle-ci ne mentionne ni démotique ni ethnique et elle a traditionnellement été considérée comme une Athénienne. Son nom peut cependant suggérer une origine étrangère, car l'étude onomastique montre que les noms en Métro-, dérivés de celui de la Mère, comme Métrodôros ou Métrodôra, sont fréquemment portés par des natifs d'Asie Mineure, la région d'origine de Cybèle⁴.

Le culte de Cybèle, introduit à Athènes par des étrangers, au IV^e siècle avant J.-C., a très vite attiré des citoyens athéniens, qui s'y sont massivement investis. Ce changement dans le profil sociologique des dévots s'explique par les transformations qui affectent le culte, une fois celui-ci implanté à Athènes : au contact de la Mère athénienne installée sur l'Agora, le culte de Cybèle se modifie – afin de se rendre plus attractif aux yeux des citoyens – à tel point que les étrangers, ne s'y reconnaissant plus, le délaissent peu à peu. La rupture dans la pratique du culte survient entre le IV^e siècle avant J.-C. – moment où le culte demeure majoritairement réservé aux étrangers, marqué par des pratiques rituelles phrygiennes, telle la quête publique célébrée par un *métragyrtè* – et le milieu du III^e siècle avant J.-C., moment où le culte, s'hellénisant progressivement, s'ouvre aux citoyens, provoquant des répercussions sur son clergé⁵. A partir du III^e siècle avant J.-C., l'hellénisation du culte conduit ainsi à la mise en place, à Athènes, d'un type d'organisation cultuelle, caractérisé par l'instauration de

¹ [C. 6] = *IG* II² 1316.

² [A. 9] = *SEG* XL 199.

³ [C. 12] = *IG* II² 1327.

⁴ R. PARKER, « Theophoric Names and the History of Greek Religion », dans S. HORNBLOWER et E. MATTHEWS (éds.), *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford University Press, 2000, p. 53-79.

⁵ Cf. *infra* chapitre 4, p. 225-226, 232 ; chapitre 6, p. 333.

prêtresses, qui diffère profondément de celui de Pessinonte¹. Deux changements majeurs – la transformation du sacerdoce et le basculement du groupement des thiasotes à celui des orgéons – interviennent donc au cours du III^e siècle avant J.-C., témoignant d’une rupture dans l’évolution de la pratique associative et de l’organisation du culte. Dans le dernier tiers du III^e siècle, la réorganisation formelle du culte est achevée : Maria Grazia Lancellotti estime que cité d’Athènes a alors entièrement pris en charge le culte², mais rien ne permet d’être aussi catégorique, car il n’y a aucune trace d’une intervention des autorités publiques dans le culte métraoïque.

Quoi qu’il en soit, les transformations mises en œuvre pour permettre l’adaptation au milieu athénien sont suffisamment efficaces pour garantir la pérennité du culte métraoïque en Attique jusqu’à la fin de l’époque impériale. Au fil du temps, le culte a évolué pour répondre aux attentes des dévots athéniens, soucieux d’établir des contacts plus personnels avec la divinité : les formes de dévotion s’individualisent ainsi à partir du II^e siècle avant J.-C. A dater de ce moment, les décrets associatifs cèdent progressivement la place à des dédicaces individuelles, qui nous renseignent moins sur les pratiques cultuelles que sur le sentiment religieux des dévots métraoïques. Cette évolution, d’un culte associatif vers un culte célébré à titre individuel, se poursuit jusqu’à la fin de l’époque impériale, moment où apparaît à Phlya le sacrifice initiatique du taurobole³.

Localisation

Outre sa permanence chronologique, le succès du culte est également visible dans sa diffusion spatiale : d’abord attesté au Pirée, le culte se répand ensuite dans d’autres régions de l’Attique, notamment à Phlya, où il gagne sans doute d’autres milieux – liés aux élites intellectuelles et politiques – et prend une tonalité mystérieuse plus marquée⁴. Au regard du succès qu’il rencontre auprès des citoyens, le culte s’implante aussi très probablement à Athènes, dans la cité même – où Cybèle peut profiter de l’amalgame avec la Mère des dieux de l’Agora –, mais en l’absence d’un théonyme précisément identifiable, il est impossible de trancher entre les inscriptions relevant de l’une ou de l’autre des ses deux divinités, si bien que cela reste du domaine de la supposition.

¹ M. LANCELOTTI, *Attis. Between Myth and History*, op. cit., p. 65.

² M.G. LANCELOTTI, *Attis. Between Myth and History*, op. cit., p. 64.

³ Cf. *infra* chapitre 2, p. 120.

⁴ Cf. *infra* chapitre 2, p. 120-121.

2.2. Les cultes isiaques : l'importance croissante d'Isis

Contexte et vecteurs d'introduction

En 333 avant J.-C, un décret octroyant l'*enktesis* aux marchands de Kition révèle qu'à une date antérieure non précisée, des Egyptiens ont obtenu le droit de fonder un sanctuaire pour Isis¹. L'introduction du culte de la déesse égyptienne à Athènes au IV^e siècle avant J.-C. résulte d'une initiative privée, répondant aux besoins d'une communauté d'origine égyptienne désireuse de continuer d'honorer une divinité topique. Cette communauté d'Egyptiens, installée au Pirée dès la fin du V^e siècle avant J.-C.² et vraisemblablement composée de marchands³, se voit octroyer le privilège de l'*enktesis* grâce à la protection accordée par certains Athéniens appartenant aux élites dirigeantes, tel Lycurgue⁴. Ce sanctuaire privé ne semble pas avoir été fréquenté par d'autres dévots que les membres de la communauté initiale des marchands égyptiens qui l'avaient fait construire.

De la fin du IV^e siècle avant J.-C jusqu'au dernier tiers du III^e siècle avant J.-C, le culte d'Isis disparaît des sources athéniennes⁵. Ce silence des sources s'explique, selon Jon D. Mikalson, par la disparition pure et simple de ce culte, qui se serait éteint sous la domination macédonienne anti-égyptienne⁶, car Athènes se trouve placée sous la tutelle antigonide à plusieurs reprises au cours de la période⁷. Or, la cité athénienne a lourdement

¹ [A. 6] = IG II² 337.

² F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. II, op. cit.*, p. 4-5, 23. Une dizaine de documents (inscriptions et sources littéraires) mentionnant des Egyptiens atteste de l'existence de cette communauté égyptienne au cours des V^e siècle – IV^e siècle avant J.-C. : IG I³ 1341 bis (Ag. XVII 396 = IG II² 7967) ; IG II² 7968 ; STRATTIS, fr. 34 (PCG VII, p. 639) ; ARCHIPPOS, fr. 23 (PCG II, p. 546), qui mentionne un marchand de poisson, du nom de Hermaios ; Is. V, 7 f. ; 40 ; D. XXI, 163 ; SEG XLIV (1994) 193 : épitaphe d'Isias, fille d'Apollonios d'Alexandrie. DEMOSTHENE, *Contre Midias*, 163, évoque également « le métèque, l'Egyptien Pamphile ».

³ Par exemple, dans un de ses discours, Hypéride s'attaque à un métèque égyptien, issu d'une famille de parfumeurs installés au Pirée depuis trois générations. HYPERIDE, *Contre Athénogène*, 3 (ét. et trad. G. COLIN, CUF, 1946) : « Elle arrivait à de pareils résultats [...] avec le concours d'un homme comme Athénogène, un logographe, un pilier d'agora, et, pour comble, un Egyptien » ; 19 : « mais cet homme, qui est parfumeur comme son père et son grand-père, qu'on voit à demeure sur l'agora tous les jours de l'année, qui possède trois magasins de parfumerie, et qui s'en fait présenter les comptes mois par mois [...] ».

⁴ Sur l'implication de Lycurgue dans l'introduction du culte d'Isis à Athènes, cf. *infra* Chapitre 4, p. 209-211.

⁵ En l'état de notre documentation, le culte d'Isis, attesté à Athènes en 333 avant J.-C. (IG II² 337), disparaît des sources jusqu'en 220 avant J.-C. (RICIS 101/0502) : cette absence peut s'expliquer de deux manières, soit par une disparition pure et simple du culte, soit par des lacunes de notre documentation, liées aux aléas des découvertes.

⁶ J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens, op. cit.*, p. 146.

⁷ Cf. Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique. histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 2000 (1^{ère} éd. 1995) : Athènes est ainsi directement placée sous la domination antigonide entre 323 et 317, durant la guerre lamiaque, puis de 307 à 301 et de 295 à 387, après que Démétrios Poliorcète se soit, par

ressenti ce protectorat macédonien : elle a, en particulier, fortement subi les conséquences des guerres opposant Antigone et Démétrios aux autres diadoques, ainsi que la suite des luttes entre Antigonides et Lagides¹. Cependant, il est très improbable que les rois macédoniens aient mené une quelconque politique religieuse anti-égyptienne, visant à l'interdiction du culte d'Isis : la disparition du culte de la déesse égyptienne ne peut s'expliquer par une volonté délibérée des Antigonides. Mais, l'état de guerre quasi-permanent qui découle de la présence macédonienne sur le sol attique provoque une insécurité des routes maritimes, qui nuit aux échanges et pose le problème de l'approvisionnement de la cité. A partir de 322 avant J.-C, l'installation d'une garnison macédonienne dans la forteresse de Mounychie entraîne la rupture partielle des liens entre la cité et son port du Pirée² : en outre, la présence dans le port d'une garnison étrangère à la solde des Antigonides constitue une grave entrave économique, qui a pu conduire à la rupture – ou tout au moins à un affaiblissement considérable – des relations commerciales avec l'Égypte³. De fait, l'étude prosopographique témoigne d'une importante diminution de la présence égyptienne au Pirée au cours de cette période⁴. Dans ces conditions, le culte d'Isis introduit dans les années 330 avant J.-C. étant lié à la présence de commerçants égyptiens au Pirée, leur départ, en privant la déesse de ses dévots, aurait conduit à la disparition de son culte en Attique⁵.

Les données onomastiques contredisent en apparence cette hypothèse, une étude superficielle laissant penser que des familles athéniennes s'intéressent au culte d'Isis dès la fin

deux fois, emparé de la ville, puis à nouveau de 268 à 228, après la victoire d'Antigone Gonatas dans la guerre de Chrémonidès ; d'autre part, même quand Athènes recouvre son indépendance, des garnisons macédoniennes sont maintenues dans les grandes forteresses de l'Attique, comme au Pirée, entre 287 et 268.

¹ M-Th. LE DINAHET, « Athènes : économie et société de 338 à 87 av. J.-C. », dans M. DEBIDOUR (éd.), *Economies et sociétés dans la Grèce égéenne*, Ed. du Temps, Nantes, 2007, p. 210

² G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford University Press, 2007, p. 49. Dans le cadre du contrôle de l'Attique exercé par les Macédoniens, le Pirée représente un enjeu stratégique de première importance.

³ Ainsi, Ch. HABICHT, « Athens and the Ptolemies », *Classical Antiquity* 11 (1992), p. 68, évoquant la guerre de Chrémonidès et ses conséquences sur les relations entre Athènes et l'Égypte : « During these years [261-229], from the viewpoint of the court at Alexandria, Athens was in the enemy's camp ».

⁴ Cf. annexe n°1. Si l'on excepte les Alexandrins, la présence d'Égyptiens, désignés par leur ethnique ou le nom de leur cité d'origine (Saïs ou Abydos), n'est visible à Athènes que pour le V^e siècle et le IV^e siècle avant J.-C. (*IG I*³ 1340 ; *IG II*² 7967 ; *IG II*² 7968 ; STRATTIS, frgt. 34 (*PCG* 7, p. 369), ARCHIPPOS, cité par ATHENEE, 227 a (*PCG* 2, p. 546, frgt. 23).

⁵ Il ne s'agit donc pas ici de postuler un quelconque impérialisme religieux des Ptolémées, dont l'existence a, par ailleurs, été vivement dénoncée par Edouard Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 323-30 av. J.-C., Seuil Points Histoire, p. 204-206. Son analyse a été reprise par F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. II, op. cit., p. 4 sqq., ainsi que par R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, op. cit., p. 83 : « A Athènes et au Pirée, ils [les succès d'Isis et Sarapis] ne doivent rien à l'impérialisme des Lagides ».

du IV^e siècle avant J.-C.¹. En témoignerait l'apparition, au tournant du V^e siècle – IV^e siècle avant J.-C., de deux noms théophores formés sur celui d'Isis : Isidôra et Isigénès. Le premier est porté par une femme que Martin J. Osborne et Sean G. Byrne identifient comme étant peut-être Athénienne². Rien n'est moins assuré cependant car l'épithète mentionne uniquement le nom de la défunte, sans patronyme, ni démotique ou ethnique³. L'autre inscription, datée de 325 avant J.-C, signale un certain Diodôros, fils d'Isigénès, du dème de Rhamnonte⁴ : cet Isigénès serait né au début du IV^e siècle avant J.-C et l'inscription constituerait la preuve que le culte d'Isis a, dès cette période, touché des citoyens athéniens, quoique de façon encore discrète⁵. Néanmoins, le caractère réellement exceptionnel de l'inscription soulève des doutes quant à son authenticité⁶. Actuellement, l'existence même de cet Isigénès est remise en cause : le nom n'est attesté que par cette seule inscription, aujourd'hui perdue et connue, en outre, uniquement par une transcription défectueuse de la pierre. Celle-ci a seulement été lue au XVIII^e siècle par Richard Chandler qui a, par ailleurs, commis une quinzaine d'erreurs prouvées en la déchiffrant⁷. Il faut donc très probablement rejeter la lecture traditionnellement acceptée et restituer non pas Isigénès, mais plutôt – comme le suggère Robert Parker⁸ – Epigénès, un nom couramment porté à Athènes au IV^e siècle avant J.-C⁹. Dès lors, les données onomastiques ne permettent plus de conclure à l'implication de citoyens athéniens dans le culte d'Isis avant le milieu du III^e siècle avant J.-C., si bien que l'hypothèse précédemment formulée conserve toute sa pertinence : jusqu'aux

¹ F. DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol, Leyden, Brill, 1973, p. 5-6.

² M.J.OSBORNE et S.G. BYRNE, *Lexicon of Greek Personal Names, vol. II : Attica*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

³ *IG II² 11739*.

⁴ *IG II² 1927*.

⁵ En s'appuyant sur la présence de ce nom, Sterling DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *loc. cit.*, p. 183-232, avait affirmé qu'au IV^e siècle avant J.-C., la rareté des noms isiaques révélait, chez les Athéniens, un enthousiasme sporadique, qui était le fait de quelques individus isolés. Cette thèse est reprise par F. DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, op. cit.*, p. 5-6.

⁶ Hormis cette inscription douteuse, tous les autres noms théophores attribuables à des Athéniens n'apparaissent qu'à partir du II^e siècle avant J.-C., soit près de 200 ans après.

⁷ Hypothèse développée par R. PARKER, « Theophoric Names and the History of Greek Religion », *loc. cit.*, p. 53-79. Cf. K. CHANDLER, *Hesperia* 3 (1934), p. 188.

⁸ R. PARKER, « Theophoric Names and the History of Greek Religion », *loc. cit.*, p. 74.

⁹ *Le Lexicon of Greek personal Names, vol. II: Attica*, relève ainsi plus d'une trentaine d'occurrences de ce nom à Athènes, pour le IV^e siècle avant J.-C. (pour celles concernant de façon assurée des citoyens athéniens : *Ag.* XV, 14, 61; *ID* 104-22 (a); *IG II² 354, 1230, 1570, 1613, 1620, 1622, 1623, 1626, 1628-1629, 1631-1632, 1635, 1926, 5380, 5436, 6031, 6216, 6607, 6929, 6999; Hesperia* 8 (1939) p. 5, n°3; *SEG XVI* 160, *XXI* 578, *XXVIII* 103, 148).

années 220 avant J.-C, le culte d'Isis est demeuré très largement un culte national, réservé aux Egyptiens, et cantonné au Pirée, qui n'a pas touché la population athénienne¹.

La situation se présente différemment dans le cadre de la diffusion des cultes égyptiens à partir des années 220 avant J.-C, diffusion marquée par la réapparition d'Isis sur le sol athénien et par l'introduction d'un autre dieu venu d'Égypte, Sarapis, son parèdre dans la religion égyptienne de l'époque ptolémaïque. Une inscription de 220 avant J.-C., récemment mise à jour et émanant d'une association de Sarapiastes de Rhamnonte, montre que ce culte n'est pas diffusé par les Egyptiens eux-mêmes, mais par des Athéniens². Cette découverte éclaire d'un jour nouveau le décret – connu depuis longtemps – des Sarapiastes d'Athènes³. Celui-ci, postérieur de quelques années, remontant à 215/4 avant J.-C⁴, mentionnait onze membres dont aucun ne portait de démotique ni de patronyme : Kirchner et Thomas Brady estimaient, sans fondement bien précis, que les trois dirigeants masculins – l'épimélète, le trésorier et le secrétaire – étaient citoyens, mais considéraient la *proeranistria* Nikippè comme une étrangère⁵. Plus logiquement, Sterling Dow affirmait que l'absence de démotique et de patronyme révélait qu'aucun des membres de l'association n'était citoyen athénien⁶. A sa suite, les historiens sont, pour la plupart, tombés d'accord pour considérer cette association de

¹ F. DUNAND, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », *loc. cit.*, p. 74 : « La religion égyptienne est d'abord [...] une religion d'étrangers, pratiquée essentiellement par des Egyptiens, résidant en Grèce ».

² B. PETRAKOS, *Ὁ δῆμος τοῦ Ῥαμνοῦντος. II. Οἱ Ἐπιγραφές*, Athinaï 1999, n°59 : jusqu'à il y a peu, seul était connu le petit fragment supérieur qui ne nous apprenait rien. Deux nouveaux fragments permettent aujourd'hui d'avoir l'essentiel du texte : il s'agit d'un décret d'une association de Sarapiastes en l'honneur d'Apollodôros, fils de Sôgénéns, du dème d'Otrynè.

³ [A. 11] = IG II² 1292.

⁴ F. Dunand, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », *loc. cit.*, p. 74, datait ce décret de 250 avant J.-C. et estimait que tous les membres de l'association étaient des métèques ([A. 11] = IG II² 1292). En fait, la date de l'inscription est aujourd'hui corrigée : en effet, si le début du décret, l'intitulé, est mutilé et n'a donc pas conservé le nom de l'archonte en place au moment de la décision, les considérants révèlent en revanche le nom de l'archonte de l'année précédente ; il s'agit d'Hagnias, dont l'archontat peut-être daté de 215/4 avant J.-C. et non pas de 251/0. L'inscription est, par conséquent, postérieure au décret des Sarapiastes de Rhamnonte, daté de 220 avant J.-C.

⁵ J. KIRCHNER, *Prosopographia attica*, G. Reimer, Berlin, 1901; Th. BRADY, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330 – 30 B.C.)*, University of Missouri, Columbia, 1935, p. 20-21.

⁶ S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *loc. cit.*, p. 197, envisage les différentes raisons pouvant expliquer que les démotiques aient été omis : ce peut être parce qu'ils étaient familiers à tous les membres, ou alors pour gagner de la place sur la stèle (l'association ne disposant pas de fonds suffisants), ou encore pour éviter de mettre en avant une distinction entre les citoyens et les autres. Il démontre aussi qu'alors que, jusqu'au IV^e siècle avant J.-C., les clubs de citoyens (ὄργεῶνες) omettaient souvent de spécifier leur patronyme ou leur démotique, il n'en va plus de même à partir de 300 avant J.-C., les décrets émanant d'ὄργεῶνες spécifiant alors toujours qu'ils sont le fait d'un des ὄργεῶνες ou mentionnant les démotiques de leurs membres. En vertu de ces informations, il retient finalement l'hypothèse selon laquelle les Sarapiastes mentionnés dans ce décret ne sont pas citoyens athéniens.

Sarapiastes comme une association de métèques ou d'esclaves¹. La thèse traditionnellement admise concernant cette inscription de 215/4 consistait donc à faire des Sarapiastes d'Athènes une association d'étrangers, originaires de l'Égypte lagide, qui auraient joué un rôle initial primordial dans l'introduction de Sarapis et Isis, en encourageant la diffusion de leurs divinités tutélaires auprès des citoyens².

Or, la découverte et la publication récentes de l'inscription de Rhamnonte obligent à rouvrir le dossier puisque, dans ce décret honorifique, antérieur de cinq ans à celui des Sarapiastes d'Athènes, tous les membres de l'association cités sont citoyens athéniens, mentionnant leur dème et/ou leur filiation³. Pour autant, considérer les Sarapiastes d'Athènes comme des citoyens athéniens en se basant sur l'exemple de ceux de Rhamnonte est probablement erroné. Ilias Arnaoutoglou a récemment souligné qu'il était vain de vouloir relier obstinément les deux associations comme relevant d'un profil commun. Il considère – à mon sens, avec justesse – que les Sarapiastes d'Athènes et ceux de Rhamnonte appartiennent à deux moules sociologiques différents : aucun des membres mentionnés dans le décret des Sarapiastes d'Athènes ne porte de marques externes de citoyenneté, si bien que Sterling Dow a probablement raison de penser qu'il s'agit de non-Athéniens ; d'un autre côté, les membres des Sarapiastes de Rhamnonte sont, pour leur part, tous des citoyens athéniens. Ces deux associations doivent, par conséquent, être considérées comme fonctionnant indépendamment l'une de l'autre⁴.

Deux autres arguments penchent en faveur d'une telle distinction : d'une part, la nature des récompenses honorifiques, et d'autre part, la différence de structure entre les deux associations. Les Sarapiastes de Rhamnonte attribuent, en effet, à leurs bienfaiteurs une couronne d'or alors que le groupe des Sarapiastes d'Athènes se contente d'offrir une couronne d'olivier, ce qui révèle la différence de potentiel financier entre les deux associations. En

¹ L'onomastique favorise en partie cette interprétation : ainsi, l'un des Sarapiastes cités, Séleucos, porte un nom dynastique qui peut révéler qu'il est originaire du royaume séleucidide. Selon Ch. HABICHT, « Foreign names in Athenian Nomenclature », dans S. HORNBLLOWER et E. MATTHEWS, *Greek Personal Names*, p. 121, même si certains citoyens athéniens peuvent introduire des noms étrangers dans la nomenclature athénienne en nommant leurs fils d'après le nom d'un roi hellénistique, il est néanmoins probable qu'à cette date, il s'agisse bel et bien d'un étranger : sur les quarante-deux occurrences de ce nom que l'on relève à Athènes, il s'agit de la seule attestation de ce nom pour le III^e siècle avant J.-C. ; toutes les autres occurrences de ce nom font leur apparition au siècle suivant, au cours du II^e siècle, voire plus tard.

² F. DUNAND, *Isis, Mère des Dieux*, Errance, Paris, 2000, p. 72.

³ Cette nouvelle inscription remet donc totalement en cause l'affirmation de J.D. Mikalson, selon lequel les cultes étrangers (et *a fortiori* le culte d'Isis) n'attiraient pas de citoyens avant le II^e siècle avant J.-C. cf. J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1998, p. 157 : de fait, avant cette découverte, la première preuve de la participation de citoyens athéniens au culte d'Isis ou Sarapis remontait à 133/2 (*RICIS* 101/0204).

⁴ I. ARNAOUTOGLU, « Group and Individuals in IRhamnous 59 (SEG 49.161) », dans J. Ch. COUVENHES et S. MILANEZI (éds.), *Individus, groupes et politique à Athènes, de Solon à Mithridate*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2007, p. 326.

outre, le groupe des Sarapiastes de Rhamnonte ne semble pas être arrivé pleinement à maturité – comme il est naturel pour un groupe récemment constitué sans centre cultuel : ils mentionnent seulement des hiéropes chargés des sacrifices. Au contraire, les Sarapiastes d'Athènes sont organisés de façon beaucoup plus structurée (avec trésorier, secrétaire...), ce qui indique qu'ils existaient depuis plus longtemps. Les deux groupes de Sarapiastes s'avèrent donc indépendants l'un de l'autre : celui d'Athènes, probablement fondé de façon plus ancienne, doté d'un potentiel financier plus limité, est sans doute composé d'étrangers, tandis que celui de Rhamnonte, plus récent et visiblement plus riche, est formé de citoyens. La présence de ces deux associations de Sarapiastes ne résulte donc pas d'une évolution diachronique, caractérisée par le passage d'une association d'étrangers à un groupe de citoyens, mais la coexistence de ces deux groupes, totalement différents, et sans lien l'un avec l'autre révèle l'existence de milieux et de conditions de réception variées, d'un endroit à l'autre de l'Attique.

La localisation de l'inscription des Sarapiastes de 220 avant J.-C. est intéressante dans la mesure où elle se situe, non dans le port du Pirée, mais dans le dème de Rhamnonte, ce qui suggère des vecteurs d'introduction autres que les marchands. Les agents responsables de cette introduction semblent plutôt avoir été des soldats, puisque plusieurs des personnages cités sont des Athéniens, stationnés dans la forteresse de Rhamnonte¹ : la situation est donc radicalement différente de celle qui avait présidé à l'introduction d'Isis au Pirée au IV^e siècle avant J.-C. car les commerçants égyptiens ne jouent aucun rôle dans l'implantation du culte de Sarapis, associé à Isis, dans le dernier tiers du III^e siècle avant J.-C.

Les guerres hellénistiques ont eu pour conséquence le transfert, temporaire ou permanent, d'un très grand nombre de personnes – captifs, otages, fugitifs, esclaves... Les déplacements de troupes en fonction des fondations militaires, ainsi que le service des mercenaires participent aussi de cette mobilité internationale croissante², qui n'est pas sans influence sur les transferts culturels : le voyage des idées et croyances religieuses résulte ainsi, en partie, d'une mobilité causée par les guerres et l'emploi des mercenaires³. En ce qui concerne plus particulièrement les échanges entre Athènes et l'Égypte, la question est de

¹ Notamment Démoklès, fils de Smikythos, du dème d'Eupyrides et Antiphanès, du dème d'Oion ([A. 10] = *RICIS* 101/0502, l. 35).

² A. CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World*, Blackwell, 2005, p. 149.

³ F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, volume édité par C. BONNET et F. VAN HAEPEREN, Nino Aragno Editore, Turin, 2006 ; M.-F. BASLEZ, « Le culte de la Déesse Syrienne dans le monde hellénistique. Traditions et interprétations », dans C. BONNET et A. MOTTE (dir.), *Les Syncretismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 229-248. ; Cl. ANTONETTI, *Les Étolien : image et religion*, Paris, 1990, p. 234.

savoir si ce sont des soldats étrangers, installés en Attique, ou des Athéniens engagés comme mercenaires dans les armées ptolémaïques, qui sont à l'origine de l'introduction et de la diffusion du culte de Sarapis à Rhamnonte.

Il est possible que les Athéniens aient rencontré Sarapis au contact des troupes lagides installées en Attique, car, durant la première moitié du III^e siècle avant J.-C, certains forts de l'Attique ont abrité des garnisons lagides, venues lutter contre le roi macédonien. Au cours de la guerre de Chrémonidès, en particulier, un décret de Rhamnonte honorant le stratège Epicharès prouve que Ptolémée II s'est allié aux Athéniens, auxquels il envoie sa flotte, commandée par le général Patroklos¹. Celui-ci occupe et fortifie la petite île de Gaidouronisi², près de Sounion, établit un vaste camp sur la péninsule de Koroni, dans la baie de Porto Raphti³, et installe aussi ses forces à Rhamnonte et à Vouliagmeni, sur la côte occidentale – à mi-chemin entre le Pirée et Sounion –⁴. Par ailleurs, les fouilles ont mis en évidence l'existence d'un autre établissement ptolémaïque à Hélioupolis – dans la banlieue moderne d'Athènes – en activité dans les années 260, et même plus tôt, dans les années 280⁵. Cependant, rien n'assure que ces troupes d'occupation ont contribué à la diffusion du culte de Sarapis et Isis sur le sol attique⁶ : les sites occupés n'ont, en effet, livré aucune trace – archéologique ou épigraphique – d'une dévotion ou de pratiques cultuelles célébrées en l'honneur d'Isis et Sarapis.

¹ *IRhamnonte* 3, l. 23.

² Pausanias confirme que les Ptolémées ont établi un fort juste au nord de du cap Sounion, sur la petite île de Gaidouronisi (l'actuelle Patroklou Charax). PAUSANIAS, I, 1, 1 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, CUF, 1992) : « En continuant à naviguer plus avant, il ya le Laurion où les Athéniens avaient autrefois des mines d'argent ; il y a ensuite une île déserte sans grande étendue qu el'on nomme l'île de Patrocle, car Patrocle y a construit un rempart et établi un camp retranché ; c'était l'amiral commandant la flotte des trières égyptiennes que Ptolémée, fils de Ptolémée, lui-même fils de Lagos, avait envoyé au secours des Athéniens quand Antigone, le fils de Démétrios, qui les avait attaqués par terre avec son armée, ravageait leur pays ».

³ Les fouilles de la presqu'île de Koroni, sur la côte est, à mi-chemin de Rhamnonte, au Nord, et de Sounion, au Sud, confirment une courte occupation du site dans les années 260 en lien avec la présence des troupes lagides, dans le contexte de la guerre de Chrémonidès. Cf. J. R. MCCREDIE, *Fortified Military Camps in Attica*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, Hesperia suppl. 11, 1966; Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, *op. cit.*, p. 163: sur les quelques trente monnaies recueillies sur le site, les trois quarts (soit vingt-quatre), étaient des monnaies de Ptolémée II ; G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 129, 155.

⁴ J. R. MCCREDIE, *Fortified Military Camps in Attica*, *op. cit.*, p. 113.

⁵ G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 157. La présence ptolémaïque a, sans doute, permis aux Athéniens d'assurer la sécurité du territoire attique et de défendre la *chôra* afin de préserver les récoltes cf. Annexe 5.

⁶ M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, De Boccard, Paris, 1987, p. 951-979, recense un certain nombre d'exemples dans lesquels des soldats étrangers ont importé avec eux leur dieu ancestral dans le pays où ils se trouvent installés en garnison : il évoque ainsi, entre autres, le cas d'un groupement de Béotiens, installés en Egypte dans le nome Xoïte, qui construisent une enceinte sacrée pour une de leurs divinités ethnique, Zeus Basileus, le dieu de Lébadéia, honoré par l'ensemble de la Confédération Béotienne

Outre les troupes égyptiennes proprement dites, des étrangers d'une autre origine, engagés comme mercenaires dans les armées ptolémaïques, ont pu adopter le culte des divinités associées à la dynastie lagide – c'est-à-dire Isis et Sarapis –, avant de les ramener ensuite en Attique. A Rhamnonte, les citoyens athéniens en garnison et les démotés côtoyaient en effet des mercenaires étrangers de diverses origines, commandés par un stratège athénien particulier, le stratège *epi tous xenous*¹. Par ailleurs, la présence d'un *xenagos* – c'est-à-dire d'un commandant de soldats non athéniens – est attestée à Rhamnonte, de même que celle d'un *hégémôn* – qui désigne de façon plus générale le commandant de troupes non athéniennes ou mixtes –, ce qui confirme la présence de mercenaires étrangers dans la forteresse. Même si ces mercenaires ne constituent qu'une minorité des soldats cantonnés à Rhamnonte, ils ont pu contribuer à diffuser les cultes isiaques, rencontrés lors de précédentes campagnes en Egypte ou sous les ordres des Lagides², d'autant que nombre d'entre eux sont originaires de Crète, d'Ionie et de Carie³, c'est-à-dire de régions qui entretiennent des liens étroits avec l'Egypte à l'époque ptolémaïque. Au III^e siècle avant J.-C., beaucoup de Crétois se rendent ainsi en Egypte pour servir comme mercenaires dans l'armée des Ptolémées et y rencontrent Sarapis, qu'ils emmènent avec eux par la suite, au gré de leurs déplacements⁴. D'autre part, au cours de cette même période, les régions méridionales de l'Asie Mineure – dont l'Ionie, la Carie et les cités côtières – sont placées sous contrôle lagide : dans ces conditions, les mercenaires originaires de ces régions et stationnés dans la forteresse de Rhamnonte peuvent être considérés comme de potentiels vecteurs de diffusion des cultes égyptiens en Attique.

Mais le culte de Sarapis et de sa parèdre Isis a également pu être introduit en Attique par des Athéniens, ayant eux-mêmes préalablement servis en Egypte dans les armées du roi ptolémaïque, à partir du dernier tiers du IV^e siècle avant J.-C. Au III^e siècle avant J.-C., après la mise en place des grandes monarchies hellénistiques, les Athéniens sont de plus en plus

¹ *Ibid.*, p. 183.

² M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, *op. cit.*, p. 999-1000. Ainsi, l'épimélète des Sarapiastes d'Athènes, mentionné dans un décret honorifique en 215/4 avant J.-C. (*IG II² 1292*), pourrait éventuellement être identifié avec le mercenaire béotien du même nom, Olympichos de Tanagra, en service à Athènes dans ces années là, et attesté dans une autre inscription (*IG II² 1958, 4*).

³ M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, *op. cit.*, II, p. 1158-1159, 1208, cite, entre autres : pour les Crétois attestés à Rhamnonte vers 240 avant J.-C., Argaios, (*IG II² 1286, 2-3*), [-]ndros (*IG II² 1286*) et [-]taios (*IG II² 1286*); pour les Ioniens, Dionysios, fils d'Artémidôros de Clazomène, officier mercenaire à Rhamnonte à la fin du III^e siècle avant J.-C. (*IG II² 1312*) et [-] de Clazomène, attesté à Rhamnonte en 249 avant J.-C. (*IG II² 1286*). Les Cariens, quant à eux, sont très nombreux dans les garnisons de l'Attique au tournant du IV^e – III^e siècle, vers 300 avant J.-C. (cf. *IG II² 1956*).

⁴ P.M. FRASER, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *Opuscula Atheniensi* III (1960), p. 1-54.

nombreux à s'engager dans les armées lagides¹. En dépit des affirmations de Marcel Launey², ces Athéniens, au service des Ptolémées, découvrent les pratiques religieuses égyptiennes et, au contact des dieux locaux, s'impliquent dans de nouvelles dévotions : pour preuve, une inscription du premier tiers du III^e siècle avant J.-C. révèle qu'un Athénien, du nom d'Aristodémos, installé comme clérouque en Egypte, rend un culte au couple divin Isis - Sarapis³. La situation n'est cependant pas réellement représentative ni exemplaire, car un clérouque s'installe de façon permanente et définitive dans le pays – ce qui suppose des interactions plus étroites avec le milieu local –, à la différence des vétérans, qui regagnent leur patrie, une fois leur service achevé.

Mais, une fois acquise cette expérience de la protection des dieux égyptiens, le mercenaire athénien doit, sans doute, être tenté de les ramener avec lui, au retour dans sa patrie⁴. Le fait d'honorer Sarapis pouvant être interprété comme une marque de la souveraineté ptolémaïque⁵, il est probable que ce culte a rencontré un certain succès dans les armées lagides : dans ces conditions, les mercenaires athéniens au service des Ptolémées peuvent avoir adhéré à ce culte et contribué à sa diffusion, une fois rentrés dans leur pays d'origine⁶. L'inscription de Rhamnonte révèle d'ailleurs que ce sont des citoyens athéniens, affectés pour un temps à la garnison de la forteresse qui, les premiers, rendent un culte à

¹ *Prosopographia Ptolemaica*, vol. X: *Foreign ethnics in Hellenistic Egypt*, Peeters, 2002, recense ainsi les Athéniens attestés en Egypte pour le III^e siècle avant J.-C. La plupart de ces Athéniens sont des militaires et, en même temps, des clérouques, exploitant un *kléros*, parmi lesquels : Aristôn (E13), Glaukôn, fils d'Étéocle, parèdre et *synboulos* de Ptolémée II (E17), Epikratès (E23, *PP* VI 16172), Epiménès (E25), Eukratès (E26, *PP* VI 14705), Eupolis (E27, *PP* II 2898, IV 9253, VIII 1680a), Hédulos (E29, *PP* VI 16688), Héracléitos, fils de Héracléitos (E 30), Héracléitos, fils de Philippos (E31, *PP* I, 87, VI 16397-99), Hipposthénès (E33), Nestôr (E41, *PP* IV 12252), Pollias (E45, *PP* VI 16194), Ptolémaïos (E47, *P.IV* 9492), , Pythagoras (E48, *PP* IV 8920a), Sôsinhéos (E50, *PP* VI 16715), Timothéos (E 52, *PP* VI 16718), Phylarchos (E 53, *PP* VI 16963), Chrémonidès, fils d'Étéocle, navarque entre 263 et 246 (E54, *PP* VI 14636).

² M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, *op. cit.*, p. 999-1000 estimait, pour sa part, que les soldats grecs engagés en Orient avaient davantage contribué à diffuser leurs propres cultes qu'à favoriser l'importation de cultes orientaux en Grèce : « Si les Grecs, après un séjour limité en Orient, comme mercenaires ou auxiliaires, reviennent dans leur patrie, ils ne sont généralement pas assez orientalisés pour rapporter avec eux des cultes asiatiques ou égyptiens. »

³ *SEG* XXIV 1166 (E. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie Ptolémaïque*, IFAO, Le Caire, 2001, n°2, p. 19-20): Δηλοκ[λῆς ἐπ]οίε[ι] | Ἀριστόδη[μο]ς Διο.ου ἸΑθηναῖος Σαράπει καὶ Ἴσι (« Déloklès a exécuté (la statue); Aristodémos, fils de Diodotos, Athénien, (a consacré) à Sarapis et à Isis »).

⁴ A. CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 149.

⁵ Ainsi, à Salamine de Chypre, entre 247 et 221 avant J.-C., un Athénien du nom de Philinos, fils de Philotimos, consacre une base de marbre à Sarapis et au couple royal lagide, Ptolémée III et Bérénice II, « les dieux Evergètes » (*OGIS* 63 ; *SIRIS* 352).

⁶ On peut établir un parallèle entre ce phénomène et l'action des vétérans étoliens qui, au cours du III^e siècle, ont ramené le culte de la Déesse Syrienne à Phystion. Cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, *op. cit.*, p. 993 : l'existence, à une date aussi haute, d'un culte de l'Aphrodite Syrienne, dans un canton de la montagneuse Etolie, en dehors des voies commerciales, dans une région où rien n'indique la présence d'une immigration syrienne, ne peut s'expliquer que par une importation due aux Etoliens eux-mêmes, anciens pirates ou plutôt anciens mercenaires revenus d'Orient ; cette hypothèse a été reprise plus récemment par Cl. ANTONETTI, *Les Etoliens. Image et religion*, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 232-234.

Sarapis, dans le cadre d'une association privée¹. Plusieurs personnages désignés comme responsables ne sont pas des Athéniens ordinaires mais sont substantiellement impliqués dans la vie sociale de la forteresse de Rhamnonte²: Démoklès, du dème d'Eupyrides et Antiphanès du dème d'Oion, deux des garnisaires Sarapiastes, choisis comme commissaires pour l'érection de la stèle, sont mentionnés par ailleurs dans plusieurs autres décrets de Rhamnonte³. Cependant, rien ne permet d'affirmer avec certitude que ces garnisaires, dévots de Sarapis, ont servi auparavant en Egypte.

Quoi qu'il en soit, le rôle des soldats – Athéniens ou mercenaires étrangers – paraît primordial dans l'introduction du culte du couple Sarapis et Isis en Attique: ce sont eux qui diffusent ces cultes depuis la forteresse de Rhamnonte, auprès des citoyens, et en premier lieu, auprès de leurs voisins immédiats, les démotés⁴.

Sociologie : un développement rapide parmi les Athéniens

Dès les années 220 avant J.-C, les cultes de Sarapis et d'Isis – ainsi que de toutes les divinités qui gravitent autour d'eux – s'ouvrent aux citoyens athéniens. Si l'implantation initiale du culte de Sarapis et de sa parèdre Isis peut avoir été impulsée par des motifs d'ordre privé, résultant d'adhésions individuelles, son succès et sa diffusion en Attique s'expliquent avant tout par l'accueil favorable que lui réserve la cité, désireuse de témoigner sa gratitude et sa reconnaissance au roi lagide pour les faveurs dont elle bénéficie⁵.

Dans un contexte marqué par la puissance menaçante de la Macédoine, la cité d'Athènes cherche, en effet, à se placer sous la protection de la dynastie rivale, celle des Ptolémées. Il est intéressant de souligner que les premières inscriptions mentionnant Sarapis sont postérieures à 229, marquant le début d'un renouveau pour Athènes, qui reprend son indépendance après la mort du roi macédonien Démétrios II⁶. A cette époque, les Ptolémées apparaissent comme les garants de l'autonomie athénienne et la cité mène une véritable politique pro-lagide, qui se traduit concrètement par plusieurs mesures : en 224/3, les

¹ B. C. PETRAKOS, *Ὁ δῆμος τοῦ Ῥαμνοῦντος. I*, Athènes, 1999.

² I. ARNAOUTOGLOU, « Group and Individuals in IRhamnons 59 (SEG 49.161) », *loc. cit.*, p. 323

³ B. C. PETRAKOS, *Ὁ δῆμος τοῦ Ῥαμνοῦντος. II. Οἱ Ἐπιγραφές*, Athènes, 1999, n° 22, 24, 26, 33 et 44.

⁴ Deux membres des Sarapiastes ainsi que le premier prêtre connu d'Isis en Attique sont en effet originaires du dème de Rhamnonte : il s'agit du prêtre Hégésias de Rhamnonte ([A. 9] = SEG XL 199) et de Kléodôridès du dème de Rhamnonte et Aphtonétos, fils d'Aphtonétos, du dème de Rhamnonte ([A. 10] = SEG XLIX 161).

⁵ Ch. HABICHT, « Athens and the Ptolemies », *loc. cit.*, p. 74.

⁶ Si les premières attestations d'un culte voué à Sarapis sont effectivement postérieures à 229, l'organisation très structurée du groupe des Sarapiastes d'Athènes laisse cependant penser que l'association existait depuis un certain temps déjà en 215 ([A. 11] = IG II² 1292).

Athéniens introduisent ainsi le culte officiel de Ptolémée III Evergète et de sa femme Bérénice ; dans le même temps, une nouvelle tribu est créée, la *Ptolémaïs*, et un nouveau dème est nommé *Berenikidai*¹. Les bonnes relations entretenues par Athènes avec l’Égypte sont également soulignées par l’octroi de la *politeia* à Castor d’Alexandrie et à Thraséas d’Aspendos². Comme, au même moment, le sacerdoce des dieux égyptiens passe aux mains d’un citoyen athénien, il semble logique de penser que la reconnaissance publique du culte de Sarapis et Isis survient dans ces mêmes années 226/5-222/1³ : la propagande et l’idéologie ptolémaïque ont en effet conduit, à cette époque, à une assimilation croissante du couple divin égyptien au couple royal lagide⁴. Dans ces conditions, cette officialisation est étroitement associée à des considérations non-religieuses, et notamment à des raisons politico-commerciales, selon le même schéma que celui de l’introduction du culte de Bendis, deux siècles plus tôt⁵.

Après avoir été une première fois introduite au Pirée par les marchands égyptiens, Isis réapparaît donc aux côtés de Sarapis, par l’intermédiaire de mercenaires grecs, voire même de soldats athéniens, au milieu du III^e siècle avant J.-C., et ce n’est que dans un second temps, à partir des années 220 avant J.-C., que la cité athénienne donne à ce culte la publicité nécessaire pour se développer, dans le cadre d’une politique extérieure pro-lagide.

Une des différences majeures entre le culte de l’Isis égyptienne, tel qu’il avait été introduit avant 333/2 avant J.-C et le culte du couple Sarapis - Isis, tient à l’origine ethnique des dévots : alors qu’au IV^e siècle avant J.-C., le culte avait été introduit par et pour des Égyptiens, à partir du III^e siècle avant J.-C., les fidèles et les membres du clergé des cultes

¹ I. ARNAOUTOGLU, « *Group and Individuals in IRhannous 59 (SEG 49.161)* », *loc. cit.*, p. 328.

² SEG XXXIX 1426 ; IG II² 836 ; IG II² 838.

³ F. DUNAND, *Le Culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, *op. cit.*, p. 9, estime en effet qu’il vaut mieux faire remonter l’adoption de ce culte au règne de Ptolémée III (mort en 221) plutôt qu’à celui de Ptolémée IV, qui paraît avoir favorisé le culte de Dionysos davantage que celui de Sarapis : « même si l’on s’accorde à considérer l’introduction des cultes égyptiens en Grèce comme le résultat d’un appel des Grecs plutôt que comme un des effets de la propagande des Lagides, il paraît probable que le prestige des souverains comme Philadelphie ou même Evergète et le désir d’entretenir de bonnes relations avec eux ont favorisé, dans les cités du monde grec, l’installation de la religion étrangère... » ; I. ARNAOUTOGLU, « *Group and Individuals in IRhannous 59 (SEG 49.161)* », *loc. cit.*, p. 327-330.

⁴ R.A. HAZZARD, *Imagination of a Monarchy : Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto – Buffalo – Londres, University of Toronto Press, 2000, p. 118. Cette assimilation est surtout visible à partir du règne de Ptolémée IV et Arsinoé (E. BERTRAND, *Inscriptions grecques d’Alexandrie Ptolémaïque*, IFAO, Le Caire, 2001, n°18, 19 et 20, p. 52-59; OGIS 82), mais remonte au règne de Ptolémée II et Arsinoé II.

⁵ L’introduction du culte de Bendis à Athènes, à la fin du V^e siècle avant J.-C., est liée aux traités conclus avec les Thraces vers 413. Cf. M. P. NILSSON, « Bendis in Athens », *Opuscula Selecta linguis Anglica, Francogallica, Germanica, conscripta*, vol. 3, 1969, p. 55-80; J.D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 140.

isiaques sont presque tous Athéniens. Seuls quelques étrangers, originaires d'Asie Mineure¹ ou de Syrie – de Laodicée ou d'Antioche –, apparaissent encore dans notre documentation. Si la présence de dévots syriens peut s'expliquer par l'existence, à Laodicée, d'un culte privé d'Isis et Sarapis célébré par des prêtres d'origine égyptienne², la présence des Milésiens s'avère plus problématique. Milet est certes sous domination ptolémaïque pendant une bonne partie du III^e siècle avant J.-C, mais on n'y trouve pourtant aucune trace d'un culte isiaque avant le II^e siècle de notre ère³. De ce fait, Zopuros de Milet, zacore d'Isis à Athènes, au I^e siècle avant J.-C⁴, n'honorait sans doute pas les dieux égyptiens dans sa patrie d'origine : au contraire, ce Milésien a probablement rencontré Isis et Sarapis après son arrivée à Athènes.

Loin de l'image véhiculée par les discours des auteurs anciens comme Cicéron et Juvénal⁵, qui faisaient des cultes égyptiens une religion de pauvres gens, crédules et naïfs, une étude sociologique montre qu'il existait, à Athènes, une grande disparité de fonction économique, de statut social et de dignité entre les fidèles de ces cultes isiaques. Il y avait certainement des esclaves, mais leur importance reste difficile à déterminer. Dans le décret des Sarapiastes d'Athènes de 215/4 avant J.-C, par exemple, aucun des membres ne mentionnent de patronyme⁶, ce qui constitue, en général, un indice de l'origine servile d'une personne ; mais la situation n'est pas si simple dans ce cas précis, car tous les membres de l'association ne peuvent être considérés comme des esclaves. Ainsi, même si le culte d'Isis – et des autres dieux égyptiens – comptait, à Athènes, des esclaves parmi ses fidèles, ceux-ci ne sont que peu visibles dans les sources, et ce ne sont certainement pas eux qui ont joué un rôle déterminant dans la diffusion du culte en Attique. Au contraire, dès son arrivée à Athènes, le culte d'Isis a obtenu la faveur de certains personnages appartenant aux classes sociales les plus hautes, parmi lesquels Lycurgue⁷. Le culte d'Isis n'est donc pas un culte des pauvres gens, qui gagne tardivement les élites à l'époque romaine⁸.

¹ Ainsi Aphrodisios, fils de Pistocratès de Tyane ([A. 17] = *IG* II² 4697), Métrodoros de Chalcédoine ([A. 14] = *RICIS* 101/0204) et sept Milésiens : Zopuros ([A. 23] = *IG* II² 4702), Synphérôn fils de Zosimos ([A. 30] = *IG* II² 6148), Isias, fille de Simonidès ([A. 42] = *IG* II² 9697), une autre Isias ([A. 28] = *IG* II² 9691), Eisiôn, fils de Sôsigénès ([A. 45] = *IG* II² 6485), Eukarpos, fils d'Euporos ([A. 61] = *IG* II² 6311), et enfin, une Milésienne anonyme ([A. 43] = *IG* II² 7667).

² P. ROUSSEL, « Décret des Péliganes de Laodicée-sur-mer », *Syria* 23 (1942), p. 21-32.

³ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, III, op. cit.*, p. 49-50.

⁴ [A. 23] = *IG* II² 4702.

⁵ CICERON, *De la Divination*, I, 58, 132 ; JUVENAL, VI, 526-534.

⁶ [A. 11] = *IG* II² 1292.

⁷ [A. 6] = *IG* II² 337. Pour l'implication des citoyens et une étude prosopographique des Athéniens investis dans les cultes égyptiens, cf. Chapitre 4.

⁸ E. MUNIZ-GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *Numen* 52 (2005), p. 278.

Avec l'époque impériale, des transformations interviennent chez les dévots et au sein même du clergé isiaque : Athènes est touchée par les évolutions générales qui affectent l'ensemble de l'Empire, notamment dans la première moitié du II^e siècle de notre ère, à partir du règne d'Hadrien.

Dès le I^e siècle avant J.-C., un premier changement survient, avec l'implication croissante des femmes dans les cultes venus d'Égypte. Durant l'époque hellénistique, la présence féminine dans les sources athéniennes était quantitativement infime¹ : contrairement aux préjugés des auteurs anciens – et de certains historiens modernes –², l'exemple athénien démontre que les femmes n'occupaient pas une place centrale dans le culte hellénistique et ne pouvaient pas être considérées comme un des principaux vecteurs de sa diffusion et de son succès : néanmoins, dès le III^e siècle avant J.-C., une femme détient la charge officielle de *proeranistria*, dans l'association des Sarapiastes d'Athènes³.

La situation change avec l'époque romaine : à partir de la deuxième moitié du I^e siècle avant J.-C., les femmes s'investissent de plus en plus dans les cultes égyptiens⁴. Le problème consiste à identifier le facteur déclencheur, justifiant cette mutation de l'attitude et des mentalités des Athéniennes. Or, les données épigraphiques montrent que c'est précisément au même moment que le culte d'Isis s'affirme aux dépens de celui de son parèdre Sarapis. Ce renforcement de la prépondérance d'Isis peut être lié au passage à Athènes d'Antoine et Cléopâtre, la « Nouvelle Isis »⁵ : un décret de la *Boulè*, qui régit le culte d'Isis, témoigne sans doute de leur soutien et de leur intervention en faveur du culte isiaque⁶. La coïncidence entre les deux phénomènes est remarquable et permet de conclure que le développement particulier du culte d'Isis – visible dans la multiplication des noms théophores

¹ Jusqu'au milieu du I^e siècle avant J.-C., seules six femmes étaient mentionnées ([A. 11, 19, 20, 16, 9] = *IG* II² 1292, 3498, 3727; *RICIS* 101/0206 et 101/0501). Pour l'implication des Athéniennes dans les cultes isiaques, cf. *infra* chapitre 4, p. 227-234.

² FLAVIUS JOSEPHÉ, *Antiquités Juives*, XVIII, 72 ; TIBULLE, *Elégies*, I, 3, 23-32 ; OVIDE, *Les Amours*, II, 16-18; pour les historiens modernes: F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4^e éd., 1929, p. 20; S.K. HEYOB, *The Cult of Isis among women in the graeco-world*, E. J. Brill, Leyden, 1975. cf. *infra* chapitre 4, p. 228, notes 1-2.

³ En 215 avant J.-C., Nikippè apparaît parmi les dirigeants des Sarapiastes d'Athènes ([A. 11] = *IG* II² 1292).

⁴ 35 femmes sont recensées pour cette période. Cf. Annexe 9.

⁵ PLUTARQUE, *Antoine*, LXII (ét. et trad. R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, CUF, 1977) : « Après ces réjouissances, Antoine [...] s'embarqua pour Athènes, où de nouveau il passa son temps dans les divertissements et les spectacles. Cléopâtre, jalouse des honneurs qu'Octavie avait reçus des Athéniens (car Octavie avait été très populaire auprès d'eux), gagna le peuple par de grandes libéralités. Les Athéniens lui votèrent des honneurs et envoyèrent des députés lui porter le décret dans sa maison : l'un d'eux était Antoine, au titre de citoyen d'Athènes, et, arrivé devant elle, il prononça un discours au nom de la cité ».

⁶ [A. 29] = *RICIS* n°101/0402 ; J.H. OLIVER, « Attic Text Reflecting the Influence of Cleopatra », *Greek Roman and Byzantine Studies* 6 (1965), p. 291-294 : ce décret de la *Boulè* daterait en effet d'avant la bataille d'Actium, probablement de 37 avant J.-C. ou de peu après, quand Antoine épouse Cléopâtre.

isiaques au II^e siècle de notre ère¹ – amène les femmes à s’investir davantage dans les cultes égyptiens à partir de l’époque impériale.

Les autres transformations qui affectent les cultes isiaques sont liées à l’élitisme croissant du pouvoir religieux dans l’Athènes romaine². S’il est difficile de déterminer avec précision à quelles couches sociales appartenaient tous les acteurs des cultes isiaques durant l’époque hellénistique, un fait demeure indiscutable : à partir des I^e - II^e siècles de notre ère, et plus particulièrement à partir du règne d’Hadrien, on assiste à une participation croissante des élites athéniennes, un phénomène visible à la fois dans les dédicaces et dans la multiplication des épitaphes onéreuses³. A partir de l’époque d’Hadrien, les plus grandes familles athéniennes s’intéressent aux cultes isiaques : l’archonte éponyme Claudios Phocas, membre de la plus fameuse des familles athéniennes de Marathon au II^e siècle, la riche famille des *Claudii* – à laquelle appartient également l’homme d’Etat et évergète Hérode Atticus – porte le titre de « néocore du Grand Sarapis » dans une inscription datée du tournant des II^e-III^e siècles de notre ère⁴ ; or, la charge d’archonte éponyme est une charge extrêmement coûteuse, qui se trouve au sommet de la hiérarchie des magistratures à Athènes : elle assure à son détenteur la plus haute dignité et le plus grand prestige⁵. Les prêtres des dieux égyptiens à Athènes sont eux-mêmes souvent d’un rang social élevé, comme en témoigne le cas de Dionysios de Marathon, connu par ailleurs pour avoir été cosmète sous l’archontat d’Hérode Atticus en 126/127⁶.

Le II^e siècle de notre ère apparaît comme un moment clé de l’évolution des cultes égyptiens à Athènes, qui peut être mis en relation avec la politique menée par les Antonins, et plus spécialement par Hadrien. Cet empereur, qui a séjourné à trois reprises à Athènes, a

¹ Cf. Annexe 7.

² E. MUNIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 255-282. Cf. *infra* Chapitre 4, p. 239.

³ E. J. WALTERS, *Attic grave reliefs that represent women in the dress of Isis*, *Hesperia Suppl.* 22, Princeton, 1988.

⁴ [A. 57] = *IG II²* 3681. Il a également été gymnasiarque entre 183 /4 et 191/2 et a atteint la dignité d’archonte éponyme entre 196/7-205/6 (*IG II²* 2113). cf. E.J. WALTERS, « Predominance of Women in the cult of Isis in Roman Athens: funerary monuments from the Agora excavations and Athens », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Actes du I^{er} colloque international sur les études isiaques, Poitiers, 8-10 Avril 1999, Leiden/ Cologne/ New York, 2000, p. 84.

⁵ S. FOLLET, *Athènes au I^e et au III^e siècle*, *op. cit.*, p. 299, rappelle ainsi « le caractère aristocratique de l’archontat, qu’exercent tour à tour les membres des quelques grandes familles et des étrangers distingués ».

⁶ *IG II²* 3733.

marqué la cité de son empreinte¹ : sous son règne, et sans doute en une volonté d'imitation de l'empereur², les cultes égyptiens connaissent une faveur particulière à Athènes. Que l'influence d'Hadrien ait été déterminante dans les transformations qui affectent les cultes isiaques à cette époque transparaît dans l'élitisme croissant de ces cultes à partir de son règne : les élites athéniennes s'intéressent aux cultes d'Isis et des autres divinités de son cercle en vertu d'un processus de mimétisme, d'imitation de l'empereur³.

L'intérêt porté par Hadrien à la religion égyptienne ne s'éteint pas avec lui, même si Antonin puis Marc-Aurèle ne manifestent qu'un enthousiasme plutôt tiède à l'égard de ces cultes : l'étude numismatique montre ainsi que c'est à la fin de l'époque antonine que l'image du pied votif de Sarapis fait son apparition sur les monnaies et que Commode, le dernier des Antonins, a même conféré à Sarapis la fonction de protecteur de l'empereur, faisant de son culte un culte dynastique⁴.

Localisation : un succès visible dans la diffusion spatiale des cultes isiaques

L'étude des lieux de cultes concernant les divinités égyptiennes en Attique permet de mettre en évidence la diffusion spatiale de ces cultes, un indice de leur succès et de leur popularité auprès des Athéniens.

Le culte d'Isis est introduit de façon précoce au Pirée au IV^e siècle avant J.-C., dans un sanctuaire privé où la déesse est honorée seule, en tant que divinité topique et ancestrale : ce culte indigène égyptien est remplacé, à partir de la deuxième moitié du III^e siècle avant J.-C., par un culte plus hellénisé d'Isis, peut-être diffusé depuis Memphis ou Alexandrie⁵, qui

¹ P. GRAINDOR, *Athènes sous Hadrien*, Le Caire, 1934. Il y fait preuve d'évergétisme, lançant une politique de grands travaux dans la cité.

² Après son séjour à Alexandrie en 130, le prince favorise en effet les cultes égyptiens, allant même jusqu'à créer de toutes pièces le culte d'un dieu nouveau, Antinoüs. L'intérêt de l'empereur pour l'Égypte le conduit à aménager dans sa villa de Tibur un faux Canope, aboutissant à un « Sérapéum », qui a livré toute une série de statues égyptiennes ou égyptisantes représentant Isis, Osiris, Harpocrate, Apis ou encore son favori, Antinoos, en dieu égyptien. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, op. cit., p. 93 ; J.C. GRENIER, « La décoration statuaire du Sérapéum de la Villa Adriani », *MEFRA* 102, 1990, p. 946. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. II, op. cit., p. 151, relativise au contraire le rôle des empereurs romains et plus particulièrement d'Hadrien : « On ne peut donc affirmer que le II^e siècle est, pour le culte égyptien, un siècle privilégié ».

³ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, II, op. cit., p. 152 : « Le culte égyptien à Athènes ne paraît pas avoir bénéficié des faveurs des empereurs, même les plus égyptophiles. Il n'est pas certain cependant, que leur influence soit totalement négligeable ; le comportement d'un empereur bien disposé envers la religion égyptienne [...] a pu servir de modèle à leurs sujets, à Athènes, comme ailleurs ; sans doute était-il de bon ton d'imiter leurs préférences en matière religieuse ».

⁴ J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, vol. I : *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p. 386 sqq.

⁵ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. I, op. cit., p. 71 ; 80 : Alexandrie aurait été le creuset où auraient fusionné l'ancien culte pharaonique, le culte des souverains lagides et le culte

s'implante presque simultanément en deux endroits de l'Attique, à Rhamnonte – dès les années 220 avant J.-C. – et dans la cité d'Athènes même, en lien avec la politique athénienne pro-lagide de l'époque.

A Athènes, trois lieux de cultes différents ont été découverts. Le plus ancien, le centre principal des cultes égyptiens à Athènes, est situé au nord de l'Acropole, entre la cathédrale et l'agora romaine : il demeure en fonction du III^e siècle avant J.-C. jusqu'au II^e siècle de notre ère. D'après Pausanias, il s'agirait d'un sanctuaire de Sarapis (ἱερόν Σαράπιδος), un *Sarapiéion*¹ : c'est là un indice important, qui prouve que la déesse Isis demeure alors dans l'ombre de son parèdre, puisqu'elle n'est encore qu'une divinité *synnaos*. Cette situation montre que l'appellation aujourd'hui conventionnelle de « cultes isiaques »², pour désigner les cultes venus d'Égypte, qui se diffusent dans le Bassin méditerranéen durant les époques hellénistique et romaine, n'est pas sans ambiguïté, puisqu'elle implique une suprématie d'Isis sur les autres divinités égyptiennes, suprématie qui n'est pas visible à Athènes durant l'époque hellénistique. D'un point de vue strictement quantitatif, Isis et Sarapis apparaissent aussi souvent l'un que l'autre dans les dédicaces, entre le IV^e siècle et le I^e siècle avant J.-C.³, et le vocabulaire employé dans les inscriptions penche même en faveur d'une prééminence de Sarapis : les dévots du couple divin égyptien se baptisent « Sarapiastes » et non « Isiastes », dans les deux décrets d'associations conservés. Un dernier élément va dans ce sens : l'absence de spécialisation de la prêtrise athénienne des dieux égyptiens. A l'époque hellénistique, le prêtre ne rend pas, en effet, un culte exclusif à l'une ou l'autre des divinités ; au contraire, le culte s'adresse, dans la plupart des cas, au couple divin Isis / Sarapis et aux dieux *synnaoi*

d'Isis et Sarapis. Selon la thèse la plus communément admise, c'est à Alexandrie qu'est née l'Isis hellénistique, et la personnalité qu'elle reçoit est entièrement nouvelle. Mais, si l'« élargissement » de la personnalité d'Isis à l'époque ptolémaïque est indéniable, F. Dunand montre que celui-ci n'est pas, loin s'en faut, le seul résultat d'apports étrangers grecs. M. MALAISE, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », *loc. cit.*, p. 17 estime qu'en dépit de l'hypothèse conventionnelle soutenue, entre autres, par G. VANDEBEEK, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, *op. cit.*, p. 157-158, et par R. MERKELBACH, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, *op. cit.*, p. VIII, on ne relève aucune trace du rôle joué par des Alexandrins dans l'expansion isiaque du III^e siècle. Ainsi, à Athènes, si l'introduction du culte de Sarapis et la réapparition du culte d'Isis à Athènes, coïncident avec les premières attestations de la présence d'Alexandrins dans la cité, ceux-ci ne semblent cependant pas avoir pris une part active à l'implantation de ces cultes. Cf. annexe 1.

¹ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, I, 18, 4 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, CUF, 1992) : « Quand on descend de là [du Prytanée] vers le bas de la ville, il y a un sanctuaire de Sarapis, un dieu que les Athéniens ont reçu de Ptolémée et ont introduit chez eux ». Pour la localisation des sanctuaires isiaques à Athènes, cf. annexe 3.

² « Isiaque » est la francisation du terme latin, *isiacus* (au pluriel, *isiaci*), utilisé dans les inscriptions romaines pour désigner le ou les fidèles d'Isis (*SIRIS* 487, 489, 536, 538-539, 560). En grec, de façon beaucoup plus rare, on trouve les équivalents *Eisiakos* (*SIRIS* 284, en Carie) ou *Isiakoi* (*SIRIS* 44), mais les Grecs ont en générale préféré les dérivés en -stai comme *Eisiastai* ou *Isiastai* (*SIRIS* 177, 178, 238, 239, 250), sur le même modèle que les *Sarapiastai*. Cf. M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, *op. cit.*, p. 25-27.

³ Cf. tableau des occurrences de Sarapis et Isis dans les dédicaces, Annexe 6.

(Anubis, Harpocrate...)¹. Le sacerdoce est donc commun à tous les dieux venus d'Égypte : les inscriptions attestent l'existence d'un prêtre, célébrant le culte de plusieurs dieux égyptiens², et même, d'un prêtre de Sarapis³, mais jamais d'un prêtre d'Isis seule. La déesse est toujours honorée dans le même sanctuaire que son parèdre – comme une divinité *synnaos* – et par un clergé qui leur est commun.

Jusqu'à la fin du II^e siècle avant J.-C., la supériorité de Sarapis sur Isis est donc manifeste. Ce n'est qu'à partir du I^e siècle avant notre ère que les rapports de force s'inversent et qu'Isis affirme sa prépondérance : deux séries monétaires, frappées durant le premier quart du siècle⁴, portent en effet un symbole isiaque ou une représentation d'Isis elle-même, signe du succès rencontré par la déesse auprès des élites dirigeantes et des pouvoirs officiels. En raison de cette popularité, les historiens et les archéologues ont estimé que les deux autres sanctuaires isiaques découverts à Athènes devaient être des *Isiéia*⁵. Le plus ancien *Isiéion* d'Athènes est celui du versant méridional de l'Acropole, bâti entre le théâtre de Dionysos et l'odéon d'Hérode Atticus, sur la terrasse du milieu⁶. Il aurait été édifié autour du I^e siècle avant J.-C. – sur les fondations d'un ancien sanctuaire d'Aphrodite ἐφ' Ἰππολυτῶ, situé dans le voisinage de l'*Asklépieion*⁷, mentionné, au V^e siècle avant J.-C., par Euripide dans une de ses tragédies⁸ – et il demeure en fonction jusqu'aux II^e – III^e siècles de notre ère⁹.

¹ Cela changera avec l'époque impériale, où l'on observe une spécialisation croissante des fonctions et des sacerdoce. Cf. *infra* chapitre 6, p. 240.

² [A. 12, 23, 14, 16, 9] = *IG* II² 4692 et 4702 ; *RICIS* 101/0204, 101/0206 et 101/0501.

³ [A. 13] = *RICIS* 101/0203.

⁴ L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, De Boccard, Paris, 2008, p. 87-88. Pour la présentation du débat sur la datation des ces séries monétaires, cf. *infra* chapitre 4, p. 212, n. 1.

⁵ Une seule inscription, datée de 220, fait explicitement mention d'un *Isiéion* à Athènes, localisé sans doute sur l'Agora ([A. 67] = *RICIS* 101/0214). En revanche, l'*Isiéion* du versant sud de l'Acropole est identifié comme tel uniquement sur la base des nombreuses dédicaces adressées à Isis.

⁶ Cf. Annexe 14.

⁷ S. WALKER, « A Sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian Acropolis », *ABSA* 74, 1979, p. 243-257; S. B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, J.C. Greben, Amsterdam, 1989.

⁸ EURIPIDE, *Hippolyte*, 30 (ét. et trad. L. MERIDIÉ, CUF, 1960): « Et avant de venir ici à Trézène, juste auprès du roc de Pallas, en vue de cette terre, elle fonda un temple de Cypris, sous l'empire d'un amour manifeste. A Hippolyte elle a désormais, par ce monument, associé le nom d'une déesse ». Ce sanctuaire d'Aphrodite est également évoqué par Pausanias (I, 22, 1), qui, décrivant son parcours dans Athènes, évoque tous les monuments qu'il voit sur le trajet entre l'*Asklépieion* et l'entrée Ouest de l'Acropole : or, parmi les sanctuaires évoqués, il mentionne un temple de Thémis – dont on sait qu'il se trouvait sur la terrasse du milieu – et la tombe d'Hippolyte. Le sanctuaire d'Aphrodite ἐφ' Ἰππολυτῶ se trouvait donc bien dans le voisinage de l'*Asklépieion*. Or, il semble que l'*Isiéion* soit érigée justement sur les bases de cet ancien sanctuaire, du fait d'une association, d'une assimilation entre Isis et Aphrodite. La découverte d'une stèle de marbre supportant un ensemble statuaire souligne l'interconnexion entre les deux cultes (*IG* II² 4994) : sur cette inscription datée du I^{er} siècle avant J.-C. sont mentionnés côte à côte les noms des divinités honorées sur la terrasse du milieu du versant sud de l'Acropole (les Nymphes, Pan, Hermès, Aphrodite et Isis).

⁹ Dès le I^e siècle avant J.-C., Isis est honorée en ce lieu et plusieurs inscriptions se rattachant à ce temple, permettent de suivre son existence tout au long de l'époque impériale : au tournant des I^{er} – II^e siècles de notre ère, une zacore d'Isis fait une dédicace, retrouvée près des Propylées, et qui peut être rattachée à cet *Isiéion*

Enfin, au III^e siècle de notre ère – voire peut-être à une date antérieure – ,un deuxième *Isièion*, a probablement été construit à Athènes, près de l’Agora, ce qui expliquerait le grand nombre de fragments (reliefs, statues et lampes) représentant Isis, Sarapis et Harpocrate trouvés sur place. Une inscription mentionne d’ailleurs un prêtre de Sarapis et un prêtre d’Horus « dans l’*Isièion* », et il semble qu’on ne puisse pas identifier ce sanctuaire à celui du versant Sud de l’Acropole¹. Un autre sanctuaire des dieux égyptiens aurait donc existé près de l’Agora, dans lequel là encore, la prédominance d’Isis n’exclut pas l’existence des autres dieux, puisqu’on y trouve des prêtres de Sarapis et d’Horus.

L’importance nouvelle acquise par Isis au cours du I^e siècle avant J.-C. se manifeste aussi par la fondation d’un nouvel *Isièion* à Teithras, en activité du I^e siècle avant J.-C. au I^e siècle de notre ère, pour lequel la *Boulè* édicte un règlement religieux².

Pour finir, un sanctuaire des dieux égyptiens est attesté, de façon plus tardive, à partir du II^e siècle de notre ère, à Marathon – sans doute en lien avec la présence d’Hérode Atticus : ce sanctuaire n’est connu que par des fouilles archéologiques relativement récentes, dont les résultats n’ont pas encore été définitivement publiés, et il est donc difficile de déterminer avec exactitude à quelle divinité précise il était dédié. Néanmoins, les éléments dont nous disposons – statues, lampes... – permettent de déduire que le sanctuaire était voué à plusieurs divinités égyptiennes parmi lesquelles Isis, mais aussi sans doute Horus et Osiris, un indice de la réégyptianisation de ces cultes à l’époque d’Hadrien. En outre, la découverte, dans ce sanctuaire, de deux nouvelles dédicaces adressées à Sarapis montre que ce dieu était toujours populaire en Attique à une date tardive : l’image traditionnelle de la primauté acquise par Isis à l’époque impériale masque donc sans doute une réalité plus complexe, car Sarapis n’est pas définitivement éclipsé par sa parèdre dans l’Athènes romaine. Au contraire, à la fin du II^e ou du début du III^e siècle de notre ère, le titre de « néocore du Très Grand Sarapis » est encore attesté à deux reprises, signe indiscutable de l’importance du dieu encore à cette époque³.

([A. 35] = *IG* II² 4770). En 120 après J.-C., sous le règne d’Hadrien, une inscription – retrouvée par Lord Elgin, sur le versant méridional de l’Acropole – , rappelle la reconstruction d’un temple d’Isis par une femme, qui occupe les fonctions de *lychnaptria* et d’*oneirocrita* ([A. 37] = *IG* II² 4771) : elle révèle que la dédicante a rebâti (plutôt que réellement construit) le temple, en consacrant le fronton, les colonnes et le chancel. Selon S. Walker, « A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis », *loc. cit.*, p. 247, le temple ainsi restauré est bien l’*Isièion* du versant sud de l’Acropole. Deux autres inscriptions peuvent être rattachées à cet *Isièion* proche de l’*Asklépièion*, car découvertes dans les environs : une dédicace d’un certain Eukarpos, sans doute le zacore d’Isis mentionné dans l’inscription précédente, qui consacre dans l’*Isièion* une statue d’*Asclépios*, ce qui constitue un indice des liens qui unissent Isis et le dieu guérisseur, vers 120 après J.-C. ([A. 38] = *IG* II² 4772) ; et enfin, un peu plus tard, une dédicace d’une femme du nom de Gaïs en l’honneur de Sarapis cette fois-ci ([A. 55] = *IG* II² 4815).

¹ [A. 67] = *RICIS* n° 101/0214.

² [A. 21] = *RICIS* n° 101/0401.

³ [A. 57] = *IG* II² 3681 et [A. 58] = *RICIS* 101/0231.

3. LES CULTES INTERMITTENTS ET RECURRENENTS

3.1. Sabazios

Dès l'époque classique, le dieu thraco-phrygien Sabazios a noué des liens étroits avec le culte bacchique¹, à tel point qu'au I^e siècle avant J.-C., Diodore affirmait que Sabazios était une forme ancienne et sauvage de Dionysos, pour lequel étaient célébrés des rites nocturnes et secrets². A Athènes, le rapprochement entre les deux divinités s'effectue très rapidement, par le biais de plusieurs facteurs : deux divinités mineures, Zagreus et Iacchos, bien attestées en Attique dans le cadre des Mystères d'Eleusis, jouent un rôle d'intermédiaires essentiels dans ce processus d'assimilation de Dionysos avec Sabazios, mais les deux dieux peuvent aussi être identifiés l'un à l'autre sur la base d'une paternité commune – puisqu'ils sont tous deux fils de Zeus³ – et surtout, de fonctions similaires.

A la fin du V^e siècle avant J.-C., Aristophane présente ainsi Sabazios comme un dieu de l'ivresse et de l'extase, un dieu « qui apporte le sommeil »⁴, suivant une fonction semblable à celle occupée par Dionysos lors des Mystères d'Agrai⁵. Dès l'époque classique, les Athéniens tendent donc à identifier Sabazios avec Dionysos, comme deux divinités de l'ivresse, Sabazios enivrant par une sorte de bière, la *sabaia*, tout comme Dionysos enivrait par le vin. Dieu du « jus fermenté », Sabazios s'apparentait en outre à Dionysos par les rites corybantiques de ses adorateurs comme par certaines modalités du cérémonial initiatique⁶. Un peu plus tard, au IV^e siècle avant J.-C., Théophraste révèle en effet qu'il existait des mystères

¹ Dans les *Hymnes orphiques*, s.v. Σαβαζίου, n°48 (Quandt), Sabazios est décrit comme le père de Dionysos ; à l'inverse, STRABON, X, 3, 15 et HARPOCRATE, s. v. Σαβοί (citant Mnaséas de Patara) en font le fils de celui-ci. Enfin, JEAN LE LYDIEN, *De Mensibus*, 4, 51 et HESYCHIUS, s. v. Σαβάδιος font de Sabazios le Dionysos phrygien. Cf. I. TASSIGNON, « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* XI (1998), p. 189-208.

² DIODORE, IV, 4, 1 (traduit par A. BIANQUIS, Les Belles Lettres, 1997) : « Cependant, certains racontent qu'il y a eu aussi un second Dionysios, qui, chronologiquement, devance celui-là de beaucoup. Ils disent, en effet, qu'un Dionysios est né de Zeus et de Perséphone, qui est appelé par certain Sabazios et dont la naissance, les sacrifices et les honneurs sont célébrés de nuit et en secret à cause du déshonneur qui accompagnait cette union. Ils racontent qu'il se distingua des autres par sa perspicacité, qu'il fut le premier à entreprendre d'atteler des bœufs sous le joug, grâce auxquels il put semer des graines ; et c'est justement pour cela qu'il est représenté cornu ».

³ Outre DIODORE, IV, 4, 1, d'autres auteurs anciens font de Sabazios le fils de Zeus et de Perséphone : JEAN LE LYDIEN, *De Mensibus*, IV, 51 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 16, 2.

⁴ ARISTOPHANE, *Guêpes*, 8-10 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1948) : « Le second serviteur : Mais es-tu fou, je te prie, ou pris du délire des Corybantes ? Le premier serviteur : Non pas, mais un sommeil me tient, qui vient de Sabazios. Le second serviteur : Alors tu sers le même Sabazios que moi. Car moi aussi tout à l'heure, j'ai senti fondre sur mes paupières, comme un Mède, un sommeil branlant. »

⁵ H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1991 (1^{ère} éd. 1951), p. 438 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 298.

⁶ H. JEANMAIRE, *Dionysos, op. cit.*, p. 95 : la confusion de Sabazios avec Dionysos s'explique « par l'analogie ou la quasi-identité des rites en honneur dans les thiasés où se groupaient leurs adorateurs ».

sabaziaques¹ : le verbe τελέω – qui signifie, dans son sens large « accomplir » ou « célébrer » –, employé avec le nom du dieu au datif comme c'est ici le cas, devient spécifique et désigne exclusivement « l'initiation aux mystères ».

Dans un autre passage de ses *Caractères*, Théophraste établit par ailleurs une relation entre Sabazios et le serpent², lien rappelé également par les témoignages de Clément d'Alexandrie et de Firmicus Maternus, qui désignent tous deux Sabazios comme un « dieu qui passe à travers le sein »³. Ce rite du serpent passant sur le sein de l'initié rappelle le mythe de la naissance de Sabazios, selon lequel Zeus aurait pris la forme d'un dragon pour s'unir à Perséphone. Ce même mythe identifie Sabazios à Zagreus, le dieu cornu démembré par les Titans : or Zagreus est un aspect de Dionysos, d'où une assimilation entre Sabazios et Dionysos-Zagreus⁴.

L'assimilation de Sabazios avec Dionysos est aussi nettement perceptible dans le témoignage d'un de ses détracteurs, Démosthène, qui dépeint des cérémonies nocturnes d'initiation aux mystères de Sabazios, suivies de processions⁵ : les pratiques corybantiques, ainsi que l'usage de flûtes et de tambourins qui plongent les mystes dans des trances extatiques, s'apparentent étroitement à l'orgiasme dionysiaque, décrit dans les *Bacchantes* d'Euripide⁶. Les titres d'ἄρχος – c'est-à-dire le chef de chœur, celui qui donne le signal du chant ou de la danse –, de προηγμένων – le conducteur de la procession –, de κίττοφόρος et de λικνοφόρος – les porteurs du thyrses couronné de lierre et du van sacré – confirment aussi une association étroite avec Dionysos⁷. Le rapprochement se fait, cette fois-ci, par l'intermédiaire de Iacchos, le Dionysos éleusinien : les acclamations rituelles rapportées par Démosthène sont en effet calquées sur le modèle de celles du culte des déesses éleusiniennes, faisant référence à la figure divine de Iacchos, personnalisation du cri rituel poussé à l'occasion des Mystères d'Eleusis. Iacchos étant progressivement identifié au Dionysos

¹ THEOPHRASTE, *Caractères XXVII : Le Tard Instruit*, 8 (ét. et trad. O. NAVARRE, CUF, 1952) : « Dans les mystères de Sabazios, il s'efforce de provoquer par ses poses l'admiration du prêtre qui l'initie ».

² THEOPHRASTE, *Caractères XVI : Le Superstitieux*, 4 (ét. et trad. O. NAVARRE, CUF, 1952) : « A-t-il aperçu dans sa maison un serpent : si c'est un serpent joufflu, il invoque Sabazios ; si c'est un serpent sacré, il élève immédiatement à l'endroit même une chapelle ».

³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 16, 2 (ét. et trad. C. MONDESERT, Cerf, 2004) : « En tout cas, dans les mystères de Sabazios, le mot symbolique pour ceux qu'on initie est « le dieu qui passe par le sein » : c'est un serpent qu'on fait passer dans leur sein, témoignage de l'inconduite de Zeus. » ; FIRMICUS MATERNUS, *De l'erreur des religions païennes*, X, 2 (ét. et trad. R. TURCAN, CUF, 1982) : « Les adorateurs de Jupiter Sabazios font glisser un serpent au long du sein quand ils initient ».

⁴ M. DARAKI, *Dionysos et la Déesse-Mère*, Flammarion, Paris, 1985, p. 132.

⁵ DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 260 (ét. et trad. G. MATHIEU, CUF, 1958) : « Pendant le jour, tu conduisais par les rues ces beaux thiasos couronnés de fenouil et de peuplier blanc, tu maniais les serpents joufflus et les élevais au-dessus de ta tête, tu criais : « Evohé ! Sabohé ! », tu dansais sur l'air : « Hyès ! Attès ! Attès ! Hyès ! » ; les vieilles femmes t'appelaient coryphée, premier guide, porte-lierre, porte-van ».

⁶ EURIPIDE, *Bacchantes*, 677-774.

⁷ H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, op. cit., p. 95-06.

éleusinien¹, ce rapprochement entre Iacchos et Dionysos d'une part, et Iacchos et Sabazios, d'autre part, justifie et explique l'assimilation qui s'opère, à Athènes, entre Sabazios et Dionysos.

L'intérêt du texte de Démosthène réside aussi dans le fait qu'il témoigne de l'implication précoce d'Athéniens dans le culte de Sabazios – y compris de citoyens investis dans la vie politique de la cité, comme Eschine. A la lumière de cet exemple, les quatre hiéropes, qui honorent Sabazios dans une dédicace, en 342/1 avant J.-C., sans mentionner leur patronyme ni leur démotique, peuvent être considérés comme des Athéniens, d'autant que l'onomastique n'indique pas une origine étrangère². Ainsi, du fait de l'assimilation très rapide du dieu thraco-phrygien à Dionysos à Athènes, – par le biais du rapprochement de Sabazios avec Zagreus et Iacchos, deux divinités mineures considérées comme des aspects de Dionysos –, le culte de Sabazios est célébré par des citoyens, dès le IV^e siècle avant J.-C. : il n'apparaît pas comme un élément neuf et n'apporte rien de nouveau, ni par ses rituels orgiastiques – proches de ceux de Dionysos –, ni par la célébration de mystères – sur le modèle éleusinien. L'absence d'apport extérieur explique que Sabazios ne rencontre pas, auprès de la population athénienne, le succès de certains de ses compatriotes, notamment Cybèle : au cours des siècles suivants, le culte n'est plus attesté que de façon ponctuelle, ce qui laisse penser qu'il n'était pas très populaire, sans doute en raison de la concurrence directe du culte dionysiaque, dans lequel il s'est peut-être dilué³.

¹ EURIPIDE, *Bacchantes*, v. 723-726 (ét. et trad. H. GREGOIRE et J. MEUNIER) : « Or, c'était le moment convenu : les thyrses s'agitaient pour la course bachique ; et toutes, d'une voix, invoquaient Iacchos, Bromios, fils de Zeus. » ; d'autre part, une annotation à un vers d'Aristophane semble avoir conservé le souvenir d'une invocation adressée à Dionysos pour provoquer son épiphanie aux Lénéés, : « Au concours dionysiaque des Lénéés, le dadouque, une torche à la main, prononce : appelez le dieu, et les auditeurs crient : fils de Sémélé, Iacchos, donneur de richesses ». cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, G. Olms, Hildesheim, 1966 (éd. revue et augmentée de celle de 1932) ; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, op. cit., p. 47, p. 437 : « On confondit Dionysos avec Iacchos, d'autant plus facilement que la consonance de ce dernier nom évoquait celui de Bacchos ».

² [C. 43] = IG II² 2932 : ces quatre personnages sont classés parmi les Athéniens par M.J. OSBORNE et S.G. BYRNE, *A Lexicon of Greek Personal Names, II : Attica*, Clarendon Press Oxford,. Cf. liste prosopographique n°264, 273, 286 et 300.

³ Le succès de Dionysos a sans doute éclipsé Sabazios, car, en Attique, son culte a pris, dès le VI^e siècle avant J.-C., une importance incontestable. A partir de Pisistrate, quatre fêtes sont célébrées en son honneur : les Dionysies rustiques, en Poséidôn, les Lénéennes, en Gaméliion, les Anthestéries, au mois d'Anthéstérion, et enfin, les Grandes Dionysies, au mois d'Elaphébolion. A la fin de la Guerre du Péloponnèse, on assisterait même à un renouveau dionysiaque à Athènes, avec une vogue particulière pour le culte extatique et les pratiques féminines (en lien avec les Ménades). A l'époque impériale, le culte de Dionysos continue de jouir, à Athènes, d'un prestige considérable, dont témoigne la vitalité des associations religieuses dionysiaques, notamment celle des Iobachches. Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, op. cit., p. 40, 163-164 ; A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos : les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Akanthus, Zurich, 2003, p. 199, souligne que ce succès de Dionysos à l'époque romaine s'explique par l'adoption du dieu par le pouvoir et par l'investissement croissant de nombre de dignitaires et des grands personnages dans son culte : à Athènes par exemple, les Iobachches sont placés sous la protection de la famille d'Hérode.

Pourtant, à la fin du II^e siècle avant J.-C., un décret des Sabaziastes révèle que le dieu continue de rassembler des dévots, puisque l'inscription comporte une longue liste de cinquante-trois noms, parmi lesquels les citoyens athéniens sont largement majoritaires. A ce moment-là, le culte a connu quelques évolutions : il est toujours célébré dans un cadre associatif privé, mais alors qu'au IV^e siècle avant J.-C., le témoignage de Démosthène montrait Glaucothéa faisant office de prêtresse chargée de l'initiation des nouveaux mystes, son fils Eschine jouant un rôle d'assistant religieux, à la fin du II^e siècle avant J.-C., les Sabaziastes ont désormais à leur tête un prêtre étranger, Zénon d'Antioche. Le culte paraît donc avoir évolué, à la manière du culte d'Ammon – mais à l'inverse des autres cultes importés d'Anatolie –, en s'ouvrant aux étrangers : il est d'ailleurs célébré au Pirée, et non plus dans la cité même.

L'époque romaine est marquée par l'apparition d'un « Sabazios nouveau » : dans le courant du I^e siècle avant J.-C., une figure divine en grande partie inédite est construite dans l'Occident romanisé, puis diffusée dans le reste du Bassin méditerranéen, faisant de Sabazios un dieu du ciel, capable d'influencer le destin de ses fidèles, se rapprochant ainsi du caractère d'un dieu universel¹. C'est également à partir de ce moment que se développent les offrandes de mains sabaziaques, qui illustrent la nouvelle orientation du culte et symbolisent le pouvoir sauveur de ce dieu désormais tout-puissant. Ainsi, à Athènes, la consécration d'une main sabaziaque à Zeus Sabazios, au I^e siècle de notre ère, marque une rupture par rapport à l'époque précédente : le processus d'intégration locale, qui avait conduit à une assimilation de la figure de Sabazios avec celle d'un Dionysos attique, cède la place à un phénomène d'ampleur plus vaste, qui affecte l'ensemble du monde méditerranéen. Sabazios est désormais identifié à Zeus, conformément à une assimilation avérée de longue date dans certaines régions – basée sur leur caractère commun de grand dieu « maître des cieux et de l'orage » –, mais qui n'avait jamais été attestée à Athènes avant l'époque impériale. A partir de ce moment, la figure de Sabazios honorée à Athènes ne correspond plus à celle élaborée dans le creuset local dès la fin du V^e siècle avant J.-C., mais à une figure universelle, qui se répand dans tout l'Empire romain.

¹ J.M. PAILLER, « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006, p. 257-293.

3.2. Mèn

Contexte et vecteurs d'introduction : le rôle des esclaves anatoliens

Au IV^e siècle avant J.-C., le culte de Mèn est attesté dans la région de Sounion et de Thorikos¹, c'est-à-dire dans le district minier du Laurion, une région où se concentre, dès la fin des Guerres Médiques, une importante main d'œuvre servile² : dans ce contexte particulier, les dévots du dieu, ne mentionnant jamais ni patronyme ni ethnique, peuvent aisément être identifiés comme des esclaves employés dans les mines. Une étude onomastique des quelques vingt dévots de Mèn apparaissant dans les inscriptions permet, en outre, de déterminer leur origine ethnique³ : la plupart portent, en effet, des noms peu fréquents à Athènes, qui témoignent clairement d'une origine étrangère et anatolienne⁴. Les sources athéniennes classiques fournissent un éclairage complémentaire, en confirmant, par ailleurs, qu'à partir de la Guerre du Péloponnèse, les Cariens et les autres peuples anatoliens deviennent majoritaires au sein de la population servile athénienne⁵. Or, le culte de Mèn est particulièrement populaire

¹ [C. 32 et 31] = IG II² 2937 et 2940 ; [C. 33-34] = M. SALLIORA-OIKONOMAKOU, *Sounion* 167, n°101 ; *Sounion*, 166/167, n°87.

² XENOPHON, *Poroi*, 4, 14 ; XENOPHON, *Mémorables*, 2, 5, 2 ; PLUTARQUE, *Vie de Nicias*, 4, 2 ; THUCYDIDE, 7, 27, 5 : à l'occasion de l'affaire de Décélie, plus de 20 000 esclaves, en grande partie des χειροτέχνοι qui travaillaient dans les mines et les ateliers métallurgiques, passent à l'ennemi. Cf. S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden, 1955 ; D. MORIN et A. PHOTIADES, « Nouvelles recherches sur les mines antiques du Laurion », *Pallas* 67 (2005), p. 327-358 ; D. MORIN, *Les mines antiques du Laurion. L'argent et la puissance d'Athènes*, Bibliothèque de Travail de l'Institut Coopératif de l'Ecole Moderne (ICEM), Publications de l'Ecole moderne Française (PEMF), Cannes, 2004 ; Cl. DOMERGUE, *Les Mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Picard, Paris, 2008, p. 180-181.

³ [C. 31-34] = IG II² 2937, 2940 ; SEG LIV (2004) 236 et 388.

⁴ Parmi la liste de dévots de Mèn, certains portent des noms grecs, répandus parmi les esclaves, tels Καλλίας, Ἀρτεμίδωρος, Σωσίας ou Ἐρμαῖος, tandis que d'autres portent un nom clairement étranger, tel Κάδους, qui est un nom lydien. Cf. O. MASSON, « Le nom des esclaves dans la Grèce antique », dans *Actes du colloque sur l'esclavage de 1971*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1973, p. 17 ; L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Personennamen*, Verlag, Prague, 1964, p. 208, § 500-11 ; Μάνης est un nom typiquement phrygien : Th. REINACH, *Revue des Etudes Grecques*, 2, 1889, p. 94-95 ; L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris, 1963, p. 532 ; Ἄττας, un nom indigène asianique ; Σαγγάριος, un nom topique renvoyant au fleuve de Pessinonte. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, op. cit., p. 536 : à propos du nom Saggarios, l'auteur explique « qu'on l'a séparé du mot 'scythique', 'hache d'armes' et rapprochée du nom du fleuve d'Asie Mineure et de l'anthroponyme de l'Asie Mineure centrale et nord-occidentale » ; Μάης et Τίβειος, des noms paphlagoniens : S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laurion*, Mainz, 1955-1956, p. 128-130 ; L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, op. cit., p. 529-532 : ces deux noms apparaissent dans la liste de noms paphlagoniens donnée par Strabon, XIII, 52. Opposition de L. ZGUSTA, *Die Personennamen der gr. Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Prague, 1955, p. 11-12, 413 § 1156, qui les considérait comme des noms grecs.

⁵ R. MEIGGS et D. LEWIS, *Greek Historical Inscriptions*, 1969, n°79 : parmi les trente-cinq esclaves dont l'origine est connue de façon certaine, on dénombre, entre autres, douze Thraces, sept Cariens, trois Scythes, trois οἰκογενεῖς, deux Syriens, un Lydien, un Phrygien, et un Cappadocien. ARISTOPHANE, *Cavaliers*, 173 et *Ploutos*, 624, 1100. Cf. Y. GARLAN, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, 1995, p. 53.

en Anatolie, surtout en Phrygie, en Carie et en Pisidie¹ : il est donc probable que ces esclaves, originaires des régions de l'arrière-pays des cités grecques d'Asie Mineure, ont emporté leur dieu ancestral avec eux lorsqu'ils ont été emmenés pour servir dans les mines du Laurion au IV^e siècle avant J.-C., jouant ainsi un rôle déterminant dans l'introduction de ce culte en Attique.

Localisation : la région minière du Laurion et le Pirée

Deux centres du culte de Mèn apparaissent en Attique, correspondant à deux contextes culturels différents, l'un, au Laurion, et l'autre, au Pirée. Au regard des agents responsables de son introduction au IV^e siècle, il n'est pas étonnant de rencontrer Mèn en premier lieu dans une zone où la population servile est particulièrement nombreuse, dans les mines du Laurion. Dans la région de Sounion, en particulier, dès le IV^e siècle, les esclaves lydiens, phrygiens, cariens, pisidiens ou pamphyliens se sont rassemblés en associations d'éranistes pour célébrer le culte de leur dieu ancestral². Par la suite, au III^e siècle avant J.-C., la pratique du culte de Mèn, se transforme : la dédicace faite par Mitradatès et sa femme témoigne d'une nouvelle forme de dévotion, plus individualisée³. Mithridate étant un nom d'origine iranienne, particulièrement bien attesté dans le Pont⁴, il s'agit sans doute d'un couple d'étrangers, mais la question de leur statut reste entière : s'agit-il de libres ou de non-libres ? L'inscription ayant été retrouvée dans la région du Laurion, on est tenté de penser qu'il s'agit d'esclaves, comme dans le cadre des listes d'éranistes du siècle précédent. Cependant, ce type de dévotion privée se rapproche davantage des formes du culte attestées en un autre endroit de l'Attique, dans le port du Pirée, à partir de la même époque.

¹ Mèn est le nom d'un dieu phrygien, mais il est également honoré en Carie, plus particulièrement à la frontière entre la Carie et la Phrygie, à Attouda et Karoura, où il porte une épithète locale : Mèn Karou. Cf. A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, De Boccard, Paris, 1958, p. 182-183, 475.

² Le culte de Mèn est bien attesté dans ces régions d'Anatolie, surtout en Phrygie et Pisidie : E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis, I, The Monuments and Inscriptions*, Leiden, E.J. Brill, 1971, recense ainsi dans son corpus une soixantaine d'inscriptions et reliefs en provenance de la Lydie (CMRDM I, 28-87), plus d'une douzaine en Phrygie (CMRDM I, 90-102), et près d'une trentaine en Pisidie et Pamphylie (CMRDM I, 103-117 ; 121-130 ; 133-134 ; 136-137). Si E. LANE ne recense que deux inscriptions concernant Mèn en Carie, A. LAUMONIER, *Les Cultes indigènes en Carie, op. cit.*, p. 182-183, a cependant montré que ce dieu y est aussi honoré sous l'épithète locale de *Karou*. Sur le développement du culte de Mèn en Phrygie et Pisidie, cf. A. VAN HAEPEREN-POURBAIX, « Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Men », *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne : Mélanges en l'honneur du Pr. P. Naster*, Louvain la Neuve, 1984, p. 221-257 et E. LANE, « Men : A Neglected Cult of Roman Asia Minor », *loc. cit.*, p. 2161-2166.

³ [C. 37] = IG II² 4684.

⁴ R. SCHMITT, « Armenische Namen », dans W. BREIDBACH et Ph. HUYSE (éd.), *Selected Onomastic Writings*, New York, 2000, p. 207-222.

Au-delà du III^e siècle avant J.-C., le culte de Mèn disparaît de la région du Laurion, pour ne réapparaître que plusieurs siècles plus tard, à l'époque impériale. Au I^e siècle de notre ère en effet, trois inscriptions, découvertes dans la région, mentionnent un certain Xanthos, originaire de Lycie, qui consacre une petite pierre inscrite à Mèn et se présente explicitement comme le chef d'un érane de Mèn et le fondateur de son sanctuaire, dont il établit le règlement religieux¹. Dans la version la plus détaillée de celui-ci, il se présente de façon ambiguë comme Ξάνθος Λύκιος Γαίου Ὀρβίου, une formulation qui laisse planer des doutes quant à son statut². En effet, la localisation de l'inscription, dans la région du Laurion, là où le culte de Mèn avait été introduit et pratiqué au IV^e siècle par une main d'œuvre servile, pourrait porter à croire que Xanthos était effectivement un esclave lycien, appartenant à Gaius Orbus³. Cependant, en l'espace de quatre siècles, la situation a changé dans le Laurion : Strabon rappelle que les mines d'argent ont été abandonnées au I^e siècle avant J.-C., si bien que la région n'abrite plus l'importante population servile de l'époque classique et du début de l'époque hellénistique⁴. Dans ces conditions, une nouvelle interprétation, proposée par Simone Follet, me semble possible : Xanthos ne serait pas un esclave mais plutôt un citoyen romain, originaire de Lycie et fils de Gaius Orbius⁵. Il aurait choisi la région du Laurion pour y implanter un sanctuaire de Mèn en raison de l'existence, dans le passé, d'un culte pour le dieu à cet endroit. Le culte de Mèn est donc réintroduit au Laurion par un étranger originaire d'Asie Mineure, qui honore le dieu sous la même épiclese de *Tyrannos* que les esclaves du IV^e siècle avant J.-C.⁶.

¹ [C. 40] = IG II² 4856 : dédicace à Mèn Tyrannos par Xanthos ; [C. 41-42] = IG II² 1365 et 1366 : les deux inscriptions contiennent des versions semblables d'un règlement religieux concernant l'accès au sanctuaire de Mèn, la seconde étant cependant beaucoup plus détaillée que la première.

² [C. 42] = IG II² 1366.

³ C'est d'ailleurs ce que la plupart des historiens ont pensé jusqu'à une date récente : cf. C. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités*, Paris, 1877-1918, III, ii, p. 1397 ; E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, III, E.J. Brill, Leyden, 1976, p. 8-9 ; E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, E. J. Brill, Leyden, 2005, p. 11.

⁴ STRABON, *Géographie* IX, 1, 23 (ét. et trad. R. BALADIE, CUF, 1996) : « Quant aux mines d'argent de l'Attique, elles étaient au début remarquablement productives, mais sont aujourd'hui épuisées. Ceux qui les exploitent voyant leur rendement faiblir, firent même fondre les anciens résidus et scories et trouvèrent encore le moyen d'en extraire de l'argent pur ».

⁵ S. FOLLET, « Les Italiens à Athènes (II^e siècle avant J.-C. – I^e siècle après J.-C.) », dans Ch. MÜLLER et Cl. HASENOHR (éds.), *Les Italiens dans le monde grec, II^e siècle avant J.-C. – I^e siècle après J.-C., Circulation, activités, intégration*, Paris, 2002, p. 79-88.

⁶ Cette épiclese est par ailleurs attestée à Thasos (CMRDM 15), Pergame (CMRDM 30) et surtout en Lydie (CMRDM 36, 53, 61 et A8).

Le second centre du culte de Mèn se situe dans le port du Pirée, où il est introduit un siècle après son implantation dans le Laurion. Deux dédicaces pour le dieu ont été consacrées au III^e siècle avant J.-C., par des couples, dans le *Métrôon* : la plus ancienne est l'œuvre de Démétrios et de sa femme Erôtion¹ ; l'autre est faite par Dionysios et Babulia². La situation du culte de Mèn au Pirée se présente différemment de celle du Laurion : d'une part, les dévotions au dieu prennent la forme d'initiatives privées individuelles, sans traces d'une organisation collective telle que celle observée dans le district minier ; d'autre part, dans le port, le culte de Mèn s'insère nettement dans un contexte culturel phrygien – puisqu'il est honoré dans le *Métrôon*, en association avec la Mère des dieux Cybèle –, ce qui n'était pas le cas au Laurion³. Ces différences notables – entre un culte associatif d'esclaves au Laurion et des formes de culte plus individuelles et plus tardives au Pirée – amènent à penser que les dévots ne sont pas les mêmes dans les deux cas et que les vecteurs de diffusion ont changé entre le IV^e siècle et le III^e siècle avant J.-C.⁴.

Sociologie : un culte d'esclaves et d'immigrés

En Attique, les esclaves originaires de Phrygie, de Carie et des autres régions d'Asie Mineure constituent l'immense majorité des dévots de Mèn Tyrannos à l'époque hellénistique. Cela fait de Mèn une exception, un cas à part : dans les autres cultes d'origine anatolienne, en effet – notamment dans les cultes de Cybèle et Attis et de Sabazios –, la participation des esclaves est très faible, proportionnellement à l'importance de la main d'œuvre servile originaire de ces régions. C'est peut-être pour cette raison que ce culte, à l'inverse du culte de Cybèle et Attis par exemple, ne gagne jamais les faveurs des citoyens athéniens, la présence massive de non-libres constituant un facteur répulsif pour tous les libres. Mais cette approche sociologique des dévots de Mèn n'explique pas, à elle seule, le faible succès remporté par le dieu à Athènes : la raison en tient aussi à la personnalité même de Mèn, qui est avant tout un

¹ [C. 35] = IG II² 4687a.

² [C. 36] = IG II² 4685. Babulia étant un nom phrygien, dont on retrouve la racine dans beaucoup de noms d'Asie Mineure, il peut s'agir, dans le deuxième cas, d'étrangers de passage ou même, d'affranchis L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Personennamen*, Prague, 1964, p. 116, § 133-17. Cependant, le nom Βαβυλία est authentiquement grec selon M. LEUMANN, *Glotta* 32 (1953), p. 220.

³ Une telle association entre Cybèle et Mèn est attestée à de nombreuses reprises en Anatolie, notamment à Trapézopolis, Hiéropolis et Laodicée. Cf. A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, op. cit., p. 476 et 511.

⁴ Contrairement à ce qu'affirmait Paul Perdrizet, Mèn n'a donc pas suivi les mêmes circuits que Cybèle, Attis ou Sabazios et son introduction en Attique ne s'est pas faite par le biais des mêmes intermédiaires. Cf. P. PERDRIZET, « Mèn », loc. cit., p. 75 : « En Grèce, ce culte s'introduisit dans les mêmes villes que les autres cultes phrygiens, en même temps et pour les mêmes raisons ».

dieu lunaire. Or la religion gréco-romaine possédait ses propres dieux lunaires : les fonctions dans lesquelles Mèn excellait étaient donc dévolues, en Grèce, à d'autres dieux, dont les cultes étaient bien implantés¹. Mèn n'apportant rien de nouveau, son culte s'est limité aux natifs d'Asie Mineure qui l'ont importé en Attique, en un lieu où il ne s'est jamais acclimaté².

Même à l'époque impériale, lorsque le profil sociologique des dévots évolue et qu'ils comptent désormais dans leurs rangs des citoyens romains, le culte de Mèn demeure une affaire d'étrangers : Xanthos, le fondateur d'un sanctuaire et le chef d'un érane de Mèn, bien que citoyen romain, se présente explicitement comme Lycien³ ; le cas d'Aurélios Epaphroditos, prêtre et stoliste d'Isis et Sarapis, auteur d'une dédicace pour Mèn Ouranios au début du III^e siècle est plus incertain⁴ : la dédicace qu'il consacre à Athènes présentant un caractère exceptionnel – du fait de l'association avec le couple Isis et Sarapis –, son geste se comprend comme une marque de dévotion personnelle à l'égard d'un dieu ancestral, qui s'explique si Aurélios Epaphroditos est effectivement originaire d'Asie Mineure – peut-être de Milet⁵.

Un seul témoignage épigraphique va à l'encontre de cette vision, et révèle une certaine adaptation de Mèn au milieu athénien, en tant que dieu de la végétation, protecteur des récoltes⁶ : le caractère exceptionnel de cette inscription ne permet cependant pas de généraliser à l'échelle de la cité, mais montre simplement que certains Athéniens ont réalisé leur propre amalgame entre des divinités locales et des divinités étrangères.

¹ Notamment celui d'Artémis, qui, en vertu de son association avec Séléné, occupe des fonctions lunaires, de même que son frère Apollon, assimilé à Hélios, apparaît comme un dieu solaire.

² G. LABARRE, « Les origines et la diffusion du culte de Mèn », *loc. cit.*, p. 410.

³ [C. 42] = *IG II²* 1366.

⁴ [C. 39] = *IG II²* 4818.

⁵ Sept Aurélios Epaphroditos sont connus à Athènes pour le III^e siècle, dont au moins six citoyens athéniens : trois éphèbes (*IG II²* 2235 et 2214), un sophroniste (*IG II²* 2235), un prêtre et secrétaire, du dème d'Acharnes (*IG II²* 1949), et un dédicant à Isis, Aurélios Epaphroditos, du dème de Sphettos ou de Kettos (*RICIS* 101/0232) ; le dernier dédicant ne mentionne pas de démotique (*IG II²* 2904). Par ailleurs, un Epaphroditos est affranchi à Athènes au tournant des II^e – III^e siècles et peut donc avoir reçu le gentilice Aurélios en même temps que la citoyenneté romaine en 212 (*SIRIS* 28). D'autre part, plusieurs Milésiens du nom d'Epaphroditos sont attestés à Athènes aux II^e – III^e siècles : il est donc possible que ce dédicant à Mèn, qui est, en même temps, prêtre d'Isis et Sarapis, soit l'un d'entre eux, ayant reçu la citoyenneté romaine en 212 ; c'est d'autant plus probable qu'on sait par ailleurs que les Milésiens se sont particulièrement investis à Athènes dans le clergé isiaque à partir de l'époque impériale (cf. *supra* p. 165, note 3). L'origine anatolienne du personnage est aussi confortée par la désignation de Mèn comme Ouranios, une épiclèse qui est typique de cette région. Cf. E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis, III : Interpretations and testimonia*, Leyden, E. J. Brill, 1976, p. 76, recense ainsi, outre le cas attique, deux occurrences de cette épiclèse en Lydie (*CMRDM* 32 et 83), deux également en Lycaonie et Cilicie (*CMRDM* 156 et A5), une en Pisidie (*CMRDM* 129), et trois dans la région de Dorylaeum (*CMRDM* 92, 94, 95).

⁶ [C. 38] = *IG II²* 4876.

3.3. Agdistis

Les deux temps de l'introduction d'Agdistis en Attique : un contexte et des vecteurs différents

Le culte d'Agdistis apparaît pour la première fois au Pirée, au IV^e siècle avant J.-C, dans une dédicace où la déesse est mentionnée aux côtés d'Attis¹. L'origine de la dédicante pose question : il peut s'agir d'une citoyenne athénienne, le nom de Timothéa étant commun en Grèce². Pourtant, plusieurs éléments nous amènent à en douter : la Mère est ici honorée sous son nom phrygien d'Agdistis, ce qui est extrêmement rare en Grèce³ ; de plus, la localisation au Pirée, porte d'entrée des cultes d'immigrés, conduit à penser que la dédicante est étrangère ; enfin, le culte d'Agdistis n'est, par la suite, plus attesté en Attique avant le I^e siècle avant notre ère – date à laquelle il réapparaît, mais dans un lieu différent. Cela confirme qu'il s'agit d'une manifestation ponctuelle du culte d'Agdistis sur le sol athénien, d'une dédicace consacrée par une étrangère de passage, pour honorer sa déesse nationale. On peut alors supposer, comme le suggérait Friederike Naumann, que Timothéa est originaire de Phrygie⁴, hypothèse corroborée par un mythe de déluge phrygien, où apparaît, dans la version hellénisée de Plutarque, une Timothéa, femme d'Anchyros, le fils du légendaire roi Midas⁵. Dans ses conditions, la présence de cette étrangère au Pirée, au IV^e siècle, est probablement liée à une activité marchande.

Par la suite, le culte d'Agdistis disparaît d'Athènes pendant trois siècles, avant de réapparaître à Rhamnonte, au I^e siècle avant J.-C⁶ : les ethniques des λιτουργοὶ cités dans le décret de la Boulè montrent que les dévots d'Agdistis sont alors tous des étrangers, des *xénoi*. A cette date, il est peu probable qu'ils soient des descendants des mercenaires fixés à

¹ [C. 26] = IG II² 4671.

² M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *Cahiers Glotz VII*, 1996, p. 40.

³ Sur le caractère topique de ce théonyme, cf. chapitre 1, p. 37.

⁴ F. NAUMANN, *Der Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst* (Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 28), Tübingen, 1983.

⁵ PLUTARQUE, *Parallèles mineurs*, 10 (ét. et trad. J. BOULOGNE, CUF, 2002 : [Sous le règne de Midas, une inondation survenue à Célène en Phrygie forma un vaste gouffre, dans lequel plusieurs maisons furent abîmées avec ceux qui les habitaient. Midas, sur la réponse de l'oracle, qui lui dit que le gouffre se refermerait s'il y jetait ce qu'il avait de plus précieux, y fit jeter de l'or et de l'argent, mais inutilement] « Or, Anchouros, le fils de Midas réfléchit que rien n'était plus précieux dans la vie qu'une âme humaine ; il embrassa celui qui l'avait engendré et son épouse Timothéa, puis il se précipita à cheval dans l'espace du gouffre ».

⁶ P. ROUSSEL, *REA XXXII*, 1930, p. 5.

Rhamnonte aux temps de l'occupation macédonienne¹, soldats auxquels les Athéniens avaient accordé, plus ou moins volontairement, certains privilèges civiques, les élevant à la condition d'*isotélai* ou de *paroikoi*²: ce sont sans doute plutôt des soldats en activité, accompagnés de leurs femmes³.

Le basculement géographique du culte d'Agdistis, du Pirée à Rhamnonte, qui s'opère entre le IV^e et le I^e siècle avant notre ère, est révélateur d'un changement d'acteurs et de nouvelles modalités d'implantation : l'existence de ce culte étranger, dans ce canton reculé de l'Attique, s'explique non plus par le rôle des marchands en activité dans le port, mais par la présence de soldats, de mercenaires, qui l'ont apporté avec eux⁴.

Sociologie : un culte d'étrangers, qui attire quelques Athéniennes

Dans le dernier tiers du I^e siècle avant J.-C., les dévots d'Agdistis sont tous des étrangers, mais aucun d'eux ne semble originaire de Phrygie, la patrie de la déesse – Agdistis étant le nom topique donné à la Mère phrygienne à Pessinonte – : les deux *ankônophores*,

¹ Cette hypothèse est développée par P. ROUSSEL, « Un sanctuaire d'Agdistis à Rhamnonte », *Revue des études anciennes* 32, 1930, p. 5-8, qui considérait le culte d'Agdistis comme un culte militaire et nationaliste, pratiqué par des mercenaires qui auraient vécu en vase clos pendant cent cinquante ans, dans cette forteresse des confins de l'Attique.

² Les *paroikoi* sont bien attestés à Rhamnonte, mais seulement pour le III^e siècle ; au-delà, ils disparaissent des sources, soit qu'ils se fondent à la population environnante, soit qu'ils aient quitté la forteresse. Cf. B.C. PETRAKOS, *O dêmos tou rhamnountos. II. Oi epigraphes*, Athènes, 1999, n°23 (après 229 avant J.-C.), n°27 (entre 250 et 200 avant J.-C.), n°30 (après 229), n°38 (218/7 avant J.-C.), n°40-42 (après 229), n°43 (215/4 avant J.-C.), n°47 (212/1), et n°51 (209/8-208/7). Voir aussi Ph. GAUTHIER, « Métèques, périèques et paroikoi: bilan et points d'interrogation », dans R. LONIS (éd.), *L'Étranger dans le monde grec*, Nancy, 1988, p. 23-46 ; F. PAPAZOGLU, *LAOI et PAROIKOI. Recherches sur la structure de la société hellénistique*, Etudes d'Histoire Ancienne 1. Belgrade, 1997, p. 211 ; G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, op. cit., p. 186-187. Au contraire, J.Ch. COUVENHES, « Les décrets des paroikoi de Rhamnonte », dans *Individus, groupes et politiques à Athènes*, op. cit., p. 293-315, estime que les *paroikoi* demeurent présents dans la forteresse jusqu'à la fin du II^e siècle – début du I^e siècle avant J.-C.

³ Il peut notamment s'agir de mercenaires, installés à Athènes pendant les guerres mithridatiques. En 87/6, l'Attique se trouve en effet au cœur des hostilités entre Rome et le roi du Pont : le lieutenant de Mithridate, Archélaos, a installé son quartier général au Pirée, tandis qu'un Athénien, Aristion, partisan du roi du Pont, est institué « tyran » d'Athènes. Sylla, quant à lui, installe l'armée romaine à Eleusis, et met le siège à la ville et au port, où ont lieu des combats particulièrement violents. Dans ce contexte, la forteresse de Rhamnonte a certainement joué un rôle militaire, d'autant qu'un décret du Conseil (SEG 43 22), qui remonte aux années 80, autorise le stratège de la côte à entreprendre des réparations de la forteresse, réparations qui font sans doute suite à la guerre contre Sylla. Cf. Chr. HABICHT, *Athènes hellénistique*, op. cit., p. 336. A propos de la présence de femmes dans la forteresse, cf. A. CHANIOTIS, « Foreign Soldiers – Native Girls ? Constructing and crossing Boundaries in Hellenistic Cities with Foreign Garrisons », dans A. CHANIOTIS et P. DUCREY (éd.), *Army and Power in the Ancient World*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2002, p. 111: en s'appuyant sur l'exemple des mercenaires crétois en Attique, l'auteur démontre que les inscriptions de nombreuses garnisons témoignent de la présence de femmes, qui suivent les armées hellénistiques, et qu'on peut identifier comme des dépendantes des membres de la garnison – femmes, filles, sœurs –.

⁴ Sur le rôle des mercenaires dans la diffusion des cultes orientaux, cf. p. 157-159 et p. 182 note 2. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, 2007, p. 104, estime pourtant que « rien ne prédisposait Agdistis à rassembler une communauté cosmopolite de mercenaires, car c'était une divinité fonctionnelle de la montagne et une figure tout à fait locale des panthéons phrygien et pisidien ».

Nicias et un inconnu, [...], fils de Dionysios, sont respectivement originaires de Karystos, en Eubée, et de Milet ; quand aux deux femmes qui occupent la charge d'*adamma*, elles ne portent pas d'ethnique, mais peuvent néanmoins être considérées comme étrangères : elles sont probablement les filles – ou moins probablement les épouses¹ – des deux *ankônophores*. Ce cosmopolitisme du personnel cultuel interdit de donner au culte d'Agdistis un caractère nationaliste.

Seul le prêtre – désigné par le titre ἐπιτίθηνος –, Zénon, fils de Zénon d'Antioche, peut éventuellement être porteur d'une certaine tradition religieuse phrygienne : si l'on considère que son ethnique renvoie, non pas à la célèbre capitale du royaume séleucide, Antioche sur l'Oronte, mais plutôt à Antioche de Pisidie – cité fondée par les Séleucides, au III^e siècle avant J.-C, aux confins de la Phrygie et de la Pisidie² –, Zénon peut alors avoir été instruit des rites phrygiens d'Agdistis et les pratiquer dans le milieu cosmopolite de la forteresse de Rhamnonte.

Cela expliquerait la structure du groupe, et plus particulièrement l'existence d'une fonction sacerdotale spécifique au culte d'Agdistis, celle d'*adamma*. Alors que les *ankônophores* assument une fonction, somme toute traditionnelle, de porteurs de vases³, et sont attestés dans le cadre d'autres cultes⁴, la charge d'*adamma* apparaît, à l'inverse, comme une caractéristique exclusive du culte d'Agdistis à Athènes. La signification du terme « *adamma* » demeure dans une large mesure un mystère⁵. Selon le lexicographe Hésychius, le

¹ S'il est fréquent de voir un couple marié assumer conjointement un sacerdoce dans les cultes d'étrangers – par exemple, à Délos, le sacerdoce d'Hagnè Théa est assumé conjointement par « le prêtre Nikôn, fils d'Apollônios, et par la prêtresse, sa femme, Onèsakô, fille de Xénon » (G. SIEBERT, *BCH* 92, 1968, p. 359-374) –, dans ce cas précis, la formulation de l'inscription laisse davantage penser que les deux *adamma* sont les filles de l'*ankônophore*. Cependant, si Stratonikè n'est pas la fille de Dionysios de Milet, il peut s'agir de son épouse, qui pourrait alors être identifiée à la fille d'un compatriote, Asklépiadès, de Milet, mentionnée dans une épitaphe à Athènes au début de l'époque impériale (*IG* II² 9879).

² V. BLONDEAU, « L'épitaphe de Néroutia Matrona et de son époux Quintius Kallineikos », dans Th. DREW-BEAR et alii (éd.), *Actes du Ier colloque international sur Antioche de Pisidie*, De Boccard, Paris, 2002, p. 225 : Ἀντιόχεια ἢ πρὸς Πισιδίᾳ καλουμένη (STRABON XII, 8, 14), bien que située au sud de la chaîne montagneuse du Sultan Dağ, doit être considérée du point de vue ethnique et culturel, comme une ville phrygienne en territoire pisidien. L'influence culturelle phrygienne du côté d'Antioche est en effet attestée par plusieurs indices, en particulier la présence de textes en néo-phrygien. Cf. Th. DREW-BEAR, *BCH* 114, 1990, p. 697 n. 66 ; Cl. BRIKHE et Th. DREW-BEAR, « Huit inscriptions néo-phrygiennes », dans R. GUSMANI et alii (éd.), *Frigi e Frigio : Atti del I° Simposio Internazionale, Roma, ottobre 1995*, Rome, 1997, p. 75, n. 9.

³ Le sens de ce terme a été élucidé par K.I. RHOMAIU, *Ἑλληνικά* 1, 1928, p.240-241, d'après le texte d'Artémidore, *La Clé des Songes*, I, 74 ; M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », *loc. cit.*, p. 116. A propos du rituel de type hydrophorie, qu'implique l'existence d'une telle charge, et des liens entre le culte d'Agdistis à Rhamnonte et le culte métrouaque, cf. *infra* Chapitre 6, p. 324, note 2.

⁴ Notamment dans le culte de Belela : [D. 5] = *IG* II² 2361.

⁵ W. FAUTH, « Adamma Kubaba », *Glotta* 45 (1967), p. 129-148 ; W. FAUTH, « Phrig. Adamma in Attis-Hymnen der Nassener ? », *Indogermanische Forschungen (IF)* 82 (1977), p. 80-86, considère ainsi qu'Adamma était une lointaine divinité anatolienne androgyne, peut-être assimilable à Kubaba, la déesse hittite qui aurait

titre d' « ἄδαμμα » est une alternative de la forme « Attis »¹, nom porté par le grand prêtre de la Mère des dieux à Pessinonte²: l'inscription de Rhamnonte montre donc, si on admet cette hypothèse, que le titre d' « Attis » ou d' « ἄδαμμα » – dont on ignore la nature, mais qui est relié au culte d'Agdistis –, est confié à des femmes en Attique, contrairement à la tradition phrygienne³.

Ce décret de la Boulè témoigne de l'absence des Athéniens dans le culte d'Agdistis, et, à l'inverse, du rôle joué par les étrangers. Au II^e siècle et au III^e siècle de notre ère, la majorité des dévots d'Agdistis demeure encore des étrangers : une inscription, retrouvée dans le *téléstérion* de la forteresse de Rhamnonte, dresse une liste de ces dévots⁴, qui comprend, entre autres, deux Milésiens et un étranger de Tanagra, les autres ne portant ni démotique, ni ethnique. Cette prédominance des étrangers prouve que, contrairement au culte de la Mère des Dieux au Pirée, le culte d'Agdistis reste assez marginal à Athènes, cantonné à ce dème reculé de l'Attique, même après plusieurs siècles d'existence en milieu athénien : cela laisse supposer que les rites et les pratiques cultuelles ont été moins transformés que ceux de la Mère phrygienne. Des changements interviennent cependant dans le culte d'Agdistis : suivant une évolution semblable à celle qui affecte la prêtrise de Cybèle, le sacerdoce qui, au I^e siècle avant J.-C., était confié à un étranger, Zénon d'Antioche⁵, passe ensuite, à partir du II^e siècle de notre ère, aux mains d'une Athénienne⁶. Le culte gagne donc certains milieux citoyens, sans doute celui des dévotes de Rhamnonte, mais n'y trouve qu'un faible écho : il ne sort probablement pas du cadre local de la forteresse et de ses environs et ne se diffuse que par contact avec le voisinage immédiat.

inspiré la Mère phrygienne Cybèle. Une fois Kubaba introduite en Anatolie, Adamma aurait été réinterprétée comme un épiclèse de la Déesse-Mère. A ce propos, voir aussi : D.M. COSI, « Adamma : un problema e qualche proposta », *Atti e Mem. Acc. Patavina di Sc. Lett. Arti* 88 (1975-1976), III, Cl. Sc. Morali, p. 149-156 ; P. XELLA, « Materiali per Adamma. Ricerche su una dea siro-anatolica », *Studi e materiali di storia delle religioni (SMSR)* 65 (1999), p. 19-30 ; M. G. LANCELOTTI, « Adamma, Adamma o Adamas? A proposito di Hip. Ref. V. 9.8 », *SMSR* 65 (1999), p. 177-190.

¹ HESYCHIUS, s.v. ἄδαμνείν.

² L. ROLLER, « Attis on Greek votive monuments: Greek god or Phrygian? », *Hesperia* 63 (1994), p. 245-262.

³ D.M. COSI, « Adamma : un problema e qualche proposta », *loc. cit.*, p. 154 : « L'adamma che troviamo a Rhamnonte potrebbe in conclusione essere un titolo sacerdotale femminile legato piuttosto che ad Attis ad Agdistis/Cibele/Kubaba, portato in Attica da mercenari che l'hanno mantenuto, come epiteto delle dea, dalle antichità anatoliche ».

⁴ B.C. PETRAKOS, *PAAH* (1999) [2002], p. 20-21, n°23 (*SEG LI* [2001] n°150).

⁵ [C. 27] = J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte*, n°24, p. 139-141.

⁶ On connaît ainsi deux prêtresses d'Agdistis : Mousikè, fille d'Aphrodisios, du dème de Phlya, honorée dans une dédicace en 163/4 de notre ère ([C. 29] = B. C. PETRAKOS, *PAAH* (1999) [2002], p. 17-19, n°20) et une jeune fille anonyme du dème des Krôpides ([C. 28] = B.C. PETRAKOS, « Ἀνασκαφή Ῥαμνοῦντος », *PAAH* 154 (1999), p. 19, n°21).

3.4. Théa Syria

Contexte et vecteurs d'introduction

Le culte de la Déesse Syrienne s'implante à Athènes au cours du III^e siècle avant J.-C. Les acteurs de cette introduction sont difficiles à identifier : un seul personnage est nommément cité, le prophète Kallistratos, qui ne mentionne ni patronyme, ni démotique, ce qui laisse penser qu'il s'agit d'un étranger. Les autres thiasotes pourraient être des Syriens, puisque l'inscription mentionne l'existence de pratiques rituelles ancestrales, renvoyant à une tradition indigène. Cependant, le fait que l'association rende un culte à la seule déesse, et non pas au couple formé par Hadad et Atargatis, rend cette hypothèse douteuse. En effet, à Délos par exemple, la fidélité au binôme constitué par le dieu et sa parèdre demeure la règle jusqu'au II^e siècle avant J.-C., tant dans le cercle hiérapolitain que chez les Laodicéens ou les Antiochéens¹. En règle générale, les Syriens rendent donc un culte à leurs *théoi patrioi* : de ce fait, lorsque la déesse syrienne est honorée seule, comme c'est ici le cas, il est possible d'en déduire qu'il s'agit d'étrangers d'autre origine, ayant peut-être rencontré la déesse en Syrie, avant de ramener son culte avec eux.

Davantage que des marchands, ces étrangers sont sans doute des mercenaires, ayant servi dans les armées séleucides avant de s'installer à Athènes. Cette hypothèse s'appuie sur le parallèle offert par la situation en Etolie, où le culte de la déesse syrienne a très certainement été importé à Phistyon par des mercenaires de retour de quelques campagnes asiatiques, à peu près au même moment, soit à la fin du III^e siècle avant J.-C.². La localisation de la première inscription retrouvée en Attique et datant du milieu du III^e siècle ne contredit pas cette hypothèse : découverte dans la cité même, elle peut émaner de mercenaires stationnés au *Mouséion*, puisque la forteresse athénienne a abrité une garnison à la solde du roi macédonien après la guerre de Chrémonidès, de 262 à 255³.

¹ Au milieu du II^e siècle avant J.-C., le thiasos des Syriens est encore « regroupé » par Hadad et Hagnè Théos (ID 2226, 2247, 2257-2259, 2280-2283). Ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du II^e siècle, soit plus d'un siècle après l'inscription athénienne, que cette tradition subit des altérations qui témoignent de la prépondérance croissante qui est alors donnée à la déesse. Cf. M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e – I^{er} siècle avant notre ère)*, op. cit., p. 84.

² Cf. Cl. ANTONETTI, *Les Etoliens. Image et religion*, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 232-234.

³ G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, op. cit., p. 148.

Localisation : de la cité au Pirée

Au début du I^e siècle avant J.-C., le culte de la Déesse Syrienne apparaît au Pirée, où il demeure attesté jusqu'au III^e siècle de notre ère¹. Le déplacement de son culte, d'Athènes vers le port, peut s'expliquer de deux façons, faisant appel à des vecteurs différents. Les responsables peuvent être soit des marchands, soit des soldats ou des mercenaires, si bien que le développement du culte d'Atargatis au Pirée peut résulter de l'influence des relations commerciales étroites liant le port athénien avec Délos, ou de l'héritage des garnisons étrangères installées à Mounychie au III^e siècle avant J.-C.

La première hypothèse pose la question des liens existant entre le culte athénien de la Déesse Syrienne et la pratique de ce même culte à Délos. Dans l'île, l'officialisation du culte de la déesse intervient en 118/7 avant J.-C.², avec la création d'un sacerdoce d'Hagnè Aphrodite détenu par un Athénien – tandis que jusqu'alors le culte indigène des *Théoi Patrioi* était assuré par des prêtres hiéropolitains³. En raison des liens étroits qui unissent Athènes et Délos à cette époque⁴, il est tentant de penser que les Athéniens séjournant dans l'île à la fin du II^e siècle avant J.-C. – probablement pour des raisons commerciales, Délos étant alors le principal centre portuaire de la Méditerranée occidentale – ont pu s'investir dans le culte de la déesse à Délos, et le ramener par la suite au Pirée, une fois de retour dans leur cité⁵. Plusieurs éléments contredisent cependant cette hypothèse en apparence séduisante : d'une part,

¹ [D. 2] = IG II² 1337 (95/4 avant J.-C.).

² Cette date a été fixée par P. ROUSSEL, *Délos, colonie athénienne*, De Boccard, Paris, 1987 (1ère éd. 1916), p. 257, qui écrit à ce sujet : « il y a toute raison de croire que le changement de régime avait déjà été effectué en 118/7. Le prêtre d'Hagnè Aphrodite, qui dédie à cette date un *naos* et une statue [= ID 2227], doit être un Athénien ». Cette datation est acceptée par M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, op. cit., p. 84. En revanche, elle est discutée par Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, op. cit., p. 468, qui estime que l'officialisation du culte ne peut être fixée avec précision, mais qu'elle survient entre 128/7 – date à laquelle le prêtre est encore un Hiéropolitain (ID 2226) – et 112/1 – date à laquelle est attesté le premier prêtre athénien de façon certaine (ID 2229).

³ M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, op. cit., p. 85.

⁴ A cette époque, Délos est colonie athénienne, et entretient des liens étroits avec la cité, à tel point que P. ROUSSEL, *Délos, colonie athénienne*, op. cit., p. 64, estime qu'« on ne peut distinguer nettement Athéniens de Délos et Athéniens de la cité-mère ». La religion, en particulier, est l'occasion de communication constante entre la colonie et la métropole : les familles installées dans l'île ne brisent pas les liens religieux qui les rattachent à la cité.

⁵ W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, op. cit., p. 426-427, suggérait ainsi que nombre de personnages qui jouèrent un rôle politique important à Athènes à l'extrême fin du II^e ou au début du I^e siècle avant J.-C. étaient des marchands d'esclaves enrichis à Délos. Sans préciser aussi nettement la nature de leur négoce, P. ROUSSEL, *Délos, colonie athénienne*, op. cit., p. 65-67, a également montré que si la plupart des Athéniens qui apparaissent à Délos assumaient des fonctions officielles – hiéropes, gymnasiarques, prêtres... – beaucoup devaient aussi avoir des activités commerciales parallèles : « Le mouvement de va-et-vient qui unit Délos à Athènes, emportant et ramenant les individus semble impliquer l'existence d'un corps important de marchands et d'hommes d'affaires dont les intérêts étaient à Délos aussi bien qu'au Pirée et à Athènes ».

l'appellation officielle d'Hagnè Aphrodite n'a pas attiré les faveurs des dévots à Délos même¹ – ce qui rend douteux sa transposition ultérieure à Athènes – ; d'autre part, et de façon beaucoup plus significative, Atargatis n'est jamais honorée à Athènes sous le théonyme d'Hagnè Aphrodite : elle y est désignée sous le nom exotique de Déesse Syrienne ou d'Aphrodite Syrienne. En conséquence, le développement du culte d'Atargatis au Pirée s'opère indépendamment de la situation délienne.

Au contraire, *Syria Théa* correspond à l'appellation sous laquelle les mercenaires avaient introduit le culte de la déesse d'Hiérapolis un peu partout en Grèce au III^e siècle² : par conséquent, le culte de l'Aphrodite Syrienne au Pirée constitue un héritage de la présence de mercenaires dans les garnisons du Pirée. Son implantation peut d'ailleurs être plus ancienne, si l'on suppose une éventuelle cohabitation de la Déesse Syrienne avec la Mère phrygienne dans le *métrôon* de Cybèle au Pirée³. Dans le livre IX des *Métamorphoses*, Apulée se fait l'écho de cette tradition d'hospitalité⁴ : les galles mendiants de la *Dea Syria* profitent d'un hébergement dans le *Métrôon* du lieu pour dérober un calice en or sur les coussins de la Grande Mère. Ce passage montre que les prêtres ambulants de la Déesse Syrienne pouvaient célébrer leurs « offices » dans les sanctuaires phrygiens, libéralement mis à leur profit par les galles de la Magna Mater. Or, à Athènes, plusieurs décrets associatifs révèlent qu'un culte était célébré dans le *métrôon* du Pirée, non seulement en l'honneur de Cybèle, mais pour « les déesses », sans autre précision⁵ : l'emploi du pluriel permettrait

¹ Le culte de la déesse syrienne, honorée sous son nom officiel d'Aphrodite Hagnè ne rencontre que peu de faveurs auprès des fidèles à Délos: on dénombre seulement 5 dédicaces adressées à la déesse sous ce nom : deux d'entre elles émanent d'Athéniens (*ID* 2246 et 2274), deux autres de Phéniciens, et une dernière d'une Grecque d'origine inconnue. La majeure partie des dédicaces individuelles est adressée à Atargatis (*ID* 2226, 2247, 2258, 2259, 2261, 2264, 2283, 2285, 2289, 2298, 2301) ; Hagnè Théos (*ID* 2225, 2273, 2286, 2287) ; Hagnè Théos Aphrodite (*ID* 2290, 2253, 2221, 2256, 2284) ; Hagnè Théos Atargatis (*ID* 2294, 2299) ; ou encore à Hagnè Aphrodite Syria Théos : *ID* 2245, 2250, 2251, 2252, 2275. cf. M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 86.

² Liste des occurrences des différentes appellations de la déesse syrienne recensées par J.L. LIGHTFOOT, *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford University Press, 2003, p. 537 : pour les attestations du théonyme Συρία θεός, cf. *supra* p. 70, note 6 ; l'appellation Ἀφροδίτη Συρία, pour sa part, est recensée à Olbia (TOLSTOJ, p. 24-25, n.25) ; au Pirée (*IG* II² 1337) ; et à Mylasa (*MDAI* (A) 15 (1890) p. 259).

³ R. TURCAN, « Cybèle et la déesse syrienne. A propos d'un relief du musée de Vienne », *Revue des Etudes Anciennes* 63 (1961), p. 45-54, considère ainsi que, le plus souvent, la Phrygienne donnait l'hospitalité à sa « sœur », qui apparaît comme un parent pauvre, vivant de la charité métrôaque ; de même, Ph. BORGÉAUD, « Itinéraires proches-orientaux de la Mère », dans S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA, *La Questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai 1999), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, 2001, p. 117-127, confirme l'importance de la solidarité culturelle entre la Déesse Syrienne et la Mère des Dieux anatolienne : « Proximité des sanctuaires, partage de prêtrises, hospitalité mêlée de conflits internes : ces rencontres [...] ne démontrent pas seulement [...] une affinité entre deux figures divines exotiques, l'une anatolienne, l'autre syrienne, elles témoignent aussi et plus précisément, d'un effort à la fois rituel et théologique visant à les rapprocher dans le cadre d'une interprétation de type comparatiste, sinon hénouthéiste » (p. 122).

⁴ APULÉE, *Métamorphoses*, IX, 10.

⁵ [C. 8] = *SEG* XVII 36 (217/216 av. J.-C.) et [C. 10] = *IG* II² 1315 (211/210 av. J.-C.)

d'inclure Atargatis dans le culte de Cybèle, suivant un processus d'amalgame assez courant chez les Grecs et les Romains¹. Cette interprétation ne fait aucun doute pour Robert Turcan qui estime « qu'au II^e siècle avant notre ère, la Grande Mère avait fait une place dans son temple du Pirée à l'Aphrodite Orientale »². Cependant, bien qu'il s'agisse d'une hypothèse séduisante, l'expression « les déesses » doit probablement être interprétée différemment, en référence à Agdistis et au double visage de la Mère, grec et phrygien, sauvage ou civilisatrice³.

Sociologie : un culte qui gagne les faveurs athéniennes au gré de son succès dans l'Empire

Dès le tournant des II^e - I^e siècle avant J.-C., le culte de la déesse syrienne gagne les faveurs des Grecs et même des citoyens : un décret des orgéons d'Atargatis, daté de 95/4, mentionne ainsi la présence d'un certain Satyros, fils de Méniskos, du dème d'Aixonè, aux côtés de la prêtresse corinthienne Nikasis, fille de Philiskos⁴. Par la suite, au cours de l'époque impériale, le culte s'ouvre encore davantage aux citoyens, et la prêtrise passe aux mains d'une Athénienne⁵.

Les associations vouées au culte de la déesse syrienne ont donc constitué un mode d'organisation durable, qui a survécu au moins jusqu'au III^e siècle de notre ère à Athènes. Si l'implantation de ce culte syrien survient au III^e siècle avant J.-C., sa diffusion et sa pérennité dans la cité athénienne s'explique ensuite en lien avec la conquête de la Syrie par Rome, en 63 avant J.-C.⁶, et le succès plus général que le culte rencontre dans le reste de l'Empire Romain, induisant des changements : le culte de la Déesse Syrienne, tel qu'il est célébré à Athènes à l'époque impériale, n'est plus à proprement parler syrien, puisqu'aucune référence ne fait alors allusion à des pratiques conformes aux traditions ancestrales.

Alors que les Chypriotes s'efforçaient de donner une identité de façade neutre voire hellénisée à leurs dieux ancestraux, en omettant les épiclèses pouvant rappeler leur origine étrangère, les dévots de la Déesse Syrienne tendent au contraire à mettre en avant son

¹ C'est l'hypothèse soutenue également par M. F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 237, pour qui cet amalgame eut lieu seulement lorsque le culte syrien se développe en milieu cosmopolite, comme c'est le cas à Athènes, où le sanctuaire des orgéons de la Grande Mère du Pirée accueille une autre déesse, sans doute la Déesse Syrienne.

² R. TURCAN, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 139.

³ Cf. *infra* p. 101, 115 note 5.

⁴ [D. 2] = IG II² 1337.

⁵ C'est le cas dans un décret des orgéons de Belelan, daté du début du III^e siècle de notre ère, qui mentionne une certaine Neikè, fille de Ménophilos, du dème de Mélité, comme prêtresse de la déesse syrienne ([D. 5] = IG II² 2361).

⁶ E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, *op. cit.*, p. 508-511.

caractère allogène et exotique. Il y a là une ambiguïté et un paradoxe intéressants à souligner, entre un culte d'origine phénicienne, introduit et célébré par des Phéniciens de Chypre, mais qui s'efforce de présenter un visage hellénisé, et un culte qui affiche clairement le caractère étranger de sa déesse, mais dans lequel aucun des membres du clergé ni des dévots n'est d'origine sémitique. La permanence de la désignation d'Atargatis comme la *Théa Syria* à Athènes jusqu'au III^e siècle de notre ère souligne la personnalité très marquée de la déesse syrienne, qui assume son caractère d'étrangère. Son intégration et son évolution contrastent donc fortement avec celle d'Isis ou de Cybèle qui avaient pu s'identifier, parfois assez profondément, à des déesses grecques, notamment Déméter, mais aussi Rhéa. Elle met en évidence une personnalité beaucoup moins souple de la déesse syrienne¹. En raison de cette particularité, celle-ci ne bénéficie pas à Athènes d'un engouement aussi important que les deux grandes déesses égyptienne ou anatolienne, ni même que sa consœur phénicienne.

4. LES NOUVEAUX CULTES DE L'ÉPOQUE IMPÉRIALE : L'INFLUENCE ROMAINE ?

4.1. Circonstances et conditions de l'implantation du judaïsme à Athènes²

En ce qui concerne les conditions de l'introduction du judaïsme à Athènes, la problématique se pose différemment des autres cultes venus d'Orient, en termes d'intégration ou au contraire de résistance, du fait de la rareté des témoignages.

Pendant l'époque hellénistique, il n'existe pas à Athènes de communauté juive, structurée ou non³, bien que les Athéniens aient entretenu des rapports avec les Juifs de Judée à l'époque des Maccabées, à partir du II^e siècle avant J.-C., puis à nouveau sous Hérode le Grand⁴. L'épithète de Simon, fils d'Ananias constitue la trace la plus ancienne d'une

¹ M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 88.

² L. B. URDAHL, « Jews in Attica », *Symbolae Osloenses*, 43 (1968), p. 39-56, le premier à avoir mené une étude sur les inscriptions juives d'Athènes, en recensait une douzaine en 1968, mais ce nombre est, en réalité, plus réduit, plusieurs des personnages ayant été retenus comme juifs devant en fait être rejetés, tels les porteurs des noms de type Sambathis (*JG* II² 7931), qui sont bien connus en Asie Mineure en dehors du milieu juif. Cf. *Revue des Etudes Juives*, vol 65-66 (1913), p. 223 ; H.C. YOUTIE, « Sambathis », *HThR* 37 (1944), p. 209-218 ; B. P. NYSTROM, « A Symbol of Hope from Thessalonica », *HThR* 74 (1981), n°3, p. 325-330.

³ La situation athénienne est, en ce sens, différente de celle d'autres cités grecques – spécialement des grands centres marchands, tels Thessalonique ou Corinthe – qui abritent au contraire, d'importantes communautés juives. Les Actes des Apôtres révèlent d'ailleurs les heurts qui opposent ces communautés juives aux prédications de Paul : à Thessalonique, les juifs poursuivent ainsi Paul et Silas jusqu'à Bérée (*Actes*, 17, 5-13), tandis qu'à Corinthe, ils le conduisent devant le tribunal du gouverneur (*Actes*, 18, 12).

⁴ Deux inscriptions, trouvées sur la base d'une statue dédiée à Hérode le Grand, témoignent des liens existants entre Athènes, le peuple athénien, et le roi Hérode. Les actions d'évergétisme de celui-ci à l'égard de la cité d'Athènes, ont pu bénéficier à la communauté juive installée dans la cité. Cf. : D. NOY, A. PANAYOTOV et

« diaspora » juive à Athènes, remontant au II^e siècle avant J.-C.¹. Mais en raison de son caractère isolé, cette inscription funéraire n'est cependant pas représentative d'un important mouvement d'émigration. Simon, fils d'Ananias, était peut-être un des envoyés du grand prêtre Hyrcan I, de la dynastie des Maccabées, à Athènes : il existait, en effet, à cette époque, des relations d'évergétisme entre le peuple athénien, et le grand prêtre du Temple et ethnarque de Judée, Hyrcan I². En vertu de ces relations, les Athéniens ont dû entretenir des contacts avec les Juifs de Judée, par l'échange d'ambassades, mais sans que des Juifs ne s'installent pour autant à Athènes ou n'y implantent leur culte.

C'est seulement à partir du I^e siècle après J.-C. que l'on trouve les premiers indices de l'existence d'une petite communauté juive à Athènes³, selon la tradition des *Actes des Apôtres* – que les fouilles n'ont cependant pas confirmée – : au I^e siècle de notre ère, Paul visite, en effet, la synagogue d'Athènes et s'adresse à la communauté juive installée dans la cité⁴. Si cette communauté existait réellement, sa taille devait être extrêmement réduite, car

H. BLOEDHORN, *Inscriptiones Judaicae Orientis, vol 1 : Eastern Europe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, p. 162-164, n°38 et 39.

¹ [E. 2] = IG II² 12609. L'identification de Simon, fils d'Ananias, comme Juif n'a pas été immédiatement admise. Le doute portait sur la restitution du nom de la ligne 1, qui, selon l'orthographe, peut être considéré comme grec ou juif. Kirchner avait publié cette inscription sous la forme Σῖμ<ο>ν ou Σῖμ<ω>ν, et l'avait considérée comme juive, car bien que le nom Σῖμων soit authentiquement grec, c'est aussi la transcription d'un nom juif : cette forme Σῖμων, clairement grecque, a en effet été adoptée très tôt à l'époque hellénistique comme l'équivalent grec de la forme biblique « Simon ». Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 418, établit par exemple une distinction entre la forme Συμμεών, qu'il utilise pour désigner le fils biblique de Joseph, et la forme Σῖμων, qu'il utilise pour ses contemporains porteurs du même nom. Dans les années 1950, Markellos Th. Mitsos, *Polemon* 4 (1951), Symmeikta p. 32 : *Elç Hellenica* III (1946), ayant revu la pierre, a constaté qu'il manque, non pas une, mais deux lettres à la ligne 1, si bien qu'il propose de restituer : Σῖμ<εώ>ν. Or ce nom étant inconnu en grec, il ne peut que transcrire le nom juif Shime'on. Cette restitution est par la suite contestée par Jeanne et Louis Robert, *Bull. Ep.* 1955, 89 et *Bull. Ep.* 1958, 211, qui estiment que la lacune était non gravée et que l'inscription portait bien le nom de Σῖμ<ο>ν, nom qui, pris de façon isolée, peut aussi bien être grec que juif, mais qui, associé au patronyme Ἀνανίας, qui est clairement un nom araméen, permet d'identifier, de façon assurée, le personnage comme un Juif. Sur la question de l'identité juive de Simon, voir aussi L. ROBERT, *Hellenica*, III, 101; T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part I : Palestine 330 BC – 200 CE*, Mohr Siebeck, 2002, p. 226-227.

² FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, 14, 149-155 cite un décret du peuple athénien, daté de 106/5 av. J.-C., honorant Hyrcan I pour ses bienfaits, mais il est difficile de déterminer avec certitude la valeur historique de cette preuve.

³ Les sources concernant les communautés juives de Grèce et de Macédoine sont si fragmentaires et si peu nombreuses qu'elles rendent impossible une étude approfondie et satisfaisante sur la question. Cela conduit d'ailleurs John M. G. BARCLAY à exclure ces régions de son étude sur la Diaspora juive en Méditerranée. Cette diaspora se manifeste de façon plus précoce en Egypte, où la présence juive est attestée dès la mort d'Alexandre. En revanche, dans les autres régions du bassin méditerranéen, l'essaimage juif ne devient réellement visible qu'au cours du I^e siècle de notre ère. Cf. J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 B.C.E. – 30 C.E.)*, Edinburgh, 1996, p. 10-11, 231.

⁴ *Actes des Apôtres*, 17, 17. A cette date, l'existence d'une synagogue à Athènes n'est pas attestée par l'archéologie : H. A THOMPSON, puis A.T. KRAABEL, l'ont identifié – probablement à tort – au Métroon construit sur l'Agora au II^e siècle avant J.-C., sur la base du plan basilical de l'édifice et de la découverte d'un relief représentant les insignes cultuels juifs. Un petit mur, avec un revêtement en marbre du Pentélique (8,5×8×1,0-1,3 cm), portant une image d'une *menorah*, flanquée par un *lulab* et probablement un *shofar*, a été

l'épigraphie n'a conservé que trois épitaphes juives pour cette période¹ : celle d'Ammia de Jérusalem, celle d'Ammia de Samarie et celle de Théodôra de Samarie².

Au II^e et au III^e siècles, cette communauté s'est suffisamment développée pour justifier l'installation d'une école juive, destinée aux seuls enfants juifs, comme l'indique l'épitaphe d'un certain Benjamin, fils de Lacharès, désigné comme « *proscholos* », c'est-à-dire maître d'école³. La présence juive se maintient à Athènes au cours des siècles suivants, puisque des Juifs sont encore attestés au III^e et au IV^e siècles de notre ère, tel Démétrios, fils de Démétrios, qui se présente explicitement comme « *Ioudaios* », dans son épitaphe découverte au Pirée⁴.

Au total, la rareté des sources révèle l'absence d'une communauté juive importante et témoigne de la forte résistance opposée au judaïsme par le milieu athénien. Cette résistance ne constitue pas une caractéristique hellénique : elle ne peut être comprise qu'au regard des conditions locales spécifiques à Athènes, car les autres cités de Grèce continentale – et notamment la cité voisine de Corinthe – ne manifestent pas les mêmes réticences et accueillent des communautés juives de la Diaspora. La différence d'attitude entre Athènes et Corinthe à l'égard des Juifs s'explique par des destinées opposées : alors que Corinthe est, à

en effet été mis à jour en 1933 à quelques mètres du coin nord-ouest du Mètrôn de l'Agora. Cf. H. A. THOMPSON, « Buildings on the West Side of the Agora », *Hesperia* 6 (1937), p. 115-217; H. A. THOMPSON, *The Athenian Agora: A Guide to the Excavations and Museum*, Athènes, 1976, p. 33, fig. 10; A.T. KRAABEL, « The Diaspora synagogue : archaeological and epigraphic evidence since Sukenik », *ANRW* II.19.I, Berlin – New York, 1979, p. 505-507 ; D. URMAN, P. V. M. FLESHER, *Ancient Synagogues : historical analysis and archaeological discovery*, Leiden, 1995, p. 125-126.

¹ Les deux épitaphes mentionnant des femmes du nom de Matthaia – que J. et L. ROBERT, *Bull. Ep.* 1969, n°206, et L. B. URDAHL, « Jews in Attica », *Symbolae Osloenses*, 43 (1968), p. 39-56, identifiaient comme Juives, sur la base de l'onomastique, considérant Matthaia comme la forme féminine du nom hébraïque Matthaïas – doivent en fait appartenir à des étrangères non juives : la première est une Syrienne originaire d'Antioche ([E. 10] = *CIJ* I² 715d = *IG* II² 8231), tandis que la seconde est une Phénicienne, fille de Philon d'Arados et épouse de Sokratès de Sidon ([E. 4] = *CIJ* I² 715f = *IG* II² 8358). Cf. J.-P. REY COQUAIS, *Arados et sa Pérée aux époques grecque et byzantine : recueil des témoignages littéraires anciens, suivi de recherches sur les sites, l'histoire, la civilisation*, P. Geuthner, Paris, 1974.

² Ces épitaphes se rapportent en effet à des femmes qui peuvent être identifiées comme juives, de par l'onomastique et leur origine ethnique. Ammia est un nom vraisemblablement sémitique, communément choisi par les Juifs, bien que pas exclusivement : il apparaît dans des inscriptions juives de Sicile et de Rome, mais était également populaire chez les non-Juifs, et particulièrement bien attesté dans les provinces romaines d'Asie et de Sicile. Dans ce cas précis, l'identification des défuntes comme juives repose donc également sur leur ethnique – l'une est originaire de Jérusalem ([E. 3] = *CIJ* I² 715a = *IG* II² 8934), l'autre de Samarie ([E. 5] = *IG* II² 10219) –, qui corrobore les données fournies par l'onomastique. Il en va de même de l'inscription pour Théodôra, fille de Thémisôn ([E. 6] = *IG* II² 10220) : ce nom est bien attesté parmi les Juifs de Palestine et de la Diaspora (dans des inscriptions en Egypte, Rome, Porto Cyrénaïque, Egine, Crète, Apamée, Tyr...). Thémison en revanche n'est jamais attesté par ailleurs dans une inscription juive ou samaritaine. Sur le nom Ammia, cf. D. NOY, A. PANAYOTOV et H. BLOEDHORN (éds.), *Inscriptiones Judaicae Orientis, I: Eastern Europe*, Mohr Siebeck, 2004, p. 145.

³ [E. 7] = *IG* II² 10949 (*CIJ* I² 715b). La lecture du nom a été discutée : J. Kirch, suivie par G. Klaffenbach, *Hellenica* III, 101, lisait Βενιδάης, tandis que M. T. Mitsos, *Polemon* 4 (1951), Symmeikta p. 32 : Εἰς Hellenica III (1946), restitue à la place : Βενιαμης.

⁴ [E. 9] = *CIJ* I² (1975) 715i.

l'époque romaine, une ville commerçante dynamique¹, attirant une population cosmopolite – y compris juive –, Athènes est devenue une ville « intellectuelle », conservatrice des valeurs de la culture grecque traditionnelle, et donc relativement fermée aux innovations religieuses tel le monothéisme juif.

4.2. Zeus Stratios

Ce culte indigène, provenant de la région du Pont, est introduit tardivement en Attique au cours du I^e siècle de notre ère, par des étrangers originaires d'Amasia², l'ancienne capitale du royaume du Pont et le foyer principal de la diffusion du culte de Zeus Stratios. Après la conquête du Pont par Pompée et sa transformation en province, Amasia se voit accorder le statut de cité grecque, car de nombreux Grecs y résidaient déjà, après avoir servi dans les armées de Mithridate³ ; par la suite, en 3-2 avant J.-C, sous Auguste, Amasia entre dans l'Empire Romain comme métropole du district du Pont Galactique, lui-même intégré à la province de Galatie⁴. Au cours du siècle suivant, les descendants des mercenaires grecs installés dans la cité ont pu s'établir à Athènes, en emmenant avec eux le dieu de la région, Zeus Stratios : ainsi s'expliquerait l'introduction tardive du culte de Zeus Stratios à Athènes.

Ce culte reste un culte d'étrangers⁵ – on pourrait presque parler de culte national – qui n'atteint pas la population athénienne : seul un personnage, Démétrios, qui ne mentionne ni ethnique, ni patronyme, ni démotique, pourrait éventuellement être considéré comme un citoyen athénien mais cette identification est extrêmement douteuse, faute d'éléments probants⁶.

¹ A l'époque romaine, Corinthe doit sa richesse au commerce : AELIUS ARISTIDE, *Orationes*, XLVI, 22, vante ainsi Corinthe et en fait le centre commercial de la Grèce ; PLUTARQUE, *Œuvres morales*, 831 A, fait d'elle un des trois grands centres bancaires grecs, avec Athènes et Patras, tandis que DION CASSIUS, *Orationes*, 37, 8, met le marchand au premier rang des visiteurs de Corinthe.

² Au I^e siècle après J.-C., Polémôn et Dométianos d'Amasia consacrent ainsi une chapelle à Zeus Stratios ([C. 51 et 52] = *IG II²* 4723 et 4736). Par la suite, sur les onze personnages qui font une dédicace à Zeus Stratios, six, soit plus de la moitié, sont originaires d'Amasia : outre Polémôn et Dométianos d'Amasia, mentionnons Diotimos, Hypsikratès, Droséros et Séuéros d'Amasia ([C. 56] = *IG II²* 4844). Les autres ne précisent pas leur cité d'origine : quatre d'entre eux, issus d'une même famille, sans doute des frères, sont des citoyens romains d'origine indéterminée, qui peuvent également être originaires du Pont ([C. 54] = *IG II²* 4785).

³ D'après STRABON, XII, 3, 39 (ét. et trad. F. LASSERRE, CUF, 1981), la guerre entre Rome et Mithridate a causé la ruine de la cité : « On voit aussi dans notre pays nombre de forteresses en ruines et de grandes étendues de territoire désert à cause de la guerre contre Mithridate ».

⁴ J. DALAISON, *L'Atelier d'Amaseia du Pont. Recherches historiques et numismatiques*, op. cit., p. 21.

⁵ Sur l'attachement des Amaséiens au culte local de Zeus Stratios, comme moyen d'affirmation de leur fierté civique et de leur identité, cf. *supra* chapitre 1, p. 83.

⁶ [C. 55] = *IG II²* 4812.

4.3. Athènes : un bastion de résistance au christianisme

Contrairement à la théorie de Paul Graindor, qui affirmait que « dans la deuxième moitié du I^e siècle après J.-C., le christianisme est introduit à Athènes avec l'arrivée de Paul et le discours qu'il prononce en cette ville ¹», les sources dont nous disposons montrent au contraire que la christianisation d'Athènes a été tardive : les sources épigraphiques font défaut jusqu'au IV^e siècle après J.-C., et même à ce moment-là, seule une dizaine d'inscriptions mentionne la présence de Chrétiens en Attique². La christianisation de la cité est surtout attestée après l'époque constantinienne, et plus particulièrement à partir des V^e – VI^e siècles de notre ère³. Les difficultés rencontrées par le christianisme pour s'implanter à Athènes – mises en parallèle avec la faible présence juive – confirment qu'Athènes demeure le foyer intellectuel du polythéisme, très réfractaire au monothéisme, même au Bas-Empire⁴.

Le récit du passage de Paul à Athènes, dans la deuxième moitié du I^e siècle de notre ère, apparaît ainsi comme une mise en scène des incompatibilités du christianisme avec le milieu athénien⁵, puisque Paul et son dieu sont violemment rejetés par la majorité des Athéniens. Les *Actes des Apôtres* rapportent cependant que certains d'entre eux sont sensibles au message chrétien, tel Denys l'Aréopagite, le premier Athénien converti par Paul, qui devient par la suite évêque de l'Eglise d'Athènes⁶. Bien que ces récits ne trouvent aucun écho dans la documentation épigraphique et archéologique, une petite communauté chrétienne a effectivement dû se constituer à Athènes, puisque Eusèbe évoque le martyr de Publius,

¹ P. GRAINDOR, *Athènes de Tibère à Trajan*, Le Caire, 1939, p. 116.

² [F. 1-3; F. 5-10] = CIA III 3435 et 3525; IG II/III² 13326 ; 13389; 13443 ; 13444 ; 13445; E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki, 1997, n°231 et 238. A ces neuf inscriptions attestées comme chrétiennes, s'ajoute une épitaphe, dont le caractère chrétien n'est pas assuré : [F. 4] = E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, op. cit., n°154.)

³ F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, vol. I, E.J. Brill, Leyden, 1993, p. 284-285.

⁴ G.D.R. SANDERS, « Archaeological Evidence for Early Christianity and the End of Hellenic Religion in Corinth, dans D. N. SCHOWALTER et S. J. FRIESEN (éd.), *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, p. 419: « Athens, as a university town in late antiquity, is now acknowledged to have relinquished its ties to Hellenic deities slowly and quite reluctantly ».

⁵ *Actes des Apôtres*, XVII, 15-34. cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres: un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^e siècle*, Ed. Du Cerf, Paris, 2007; M. F. BASLEZ, *Saint Paul: artisan d'un monde chrétien*, Fayard, 2008 (nouvelle édition revue et augmentée).

⁶ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, III, IV, 10 (ét. et trad. G. BARDY, Cerf, 1952) : « En outre, l'Aréopagite, qui s'appelle Denys et dont Luc a écrit, dans les Actes, qu'après le discours de Paul aux Athéniens sur l'Aréopage, il fut le premier à croire, un autre Denys, un ancien, qui fut le pasteur de l'Eglise de Corinthe, rapporte qu'il fut le premier évêque de l'Eglise d'Athènes. » ; IV, 23, 3 : « Il montre de plus que Denys l'Aréopagite, après avoir été converti à la foi par l'apôtre Paul, selon le récit des Actes, reçut le premier l'épiscopat de l'Eglise d'Athènes. »

évêque d'Athènes, au II^e siècle de notre ère¹. La date de ce martyr est incertaine mais beaucoup d'auteurs la fixent au temps de Marc-Aurèle, c'est-à-dire entre 161 et 170², date qui correspond aux révélations de Denys de Corinthe³ : dans la lettre qu'il adresse aux Athéniens, l'évêque de Corinthe dénonce une situation qui a encore laissé des traces au moment où il écrit, ce qui implique l'évocation de faits récents. Il mentionne le successeur de Publius, Quadratus, élevé à l'épiscopat après le martyr de Publius⁴. Les noms latins portés par les évêques athéniens, tels Publius et Quadratus, suggèrent que ceux-ci sont venus de Corinthe – qui est, à cette époque, une colonie romaine – ce qui explique et justifie l'intervention de Denys⁵.

Dans le même temps, les textes littéraires indiquent que le christianisme pénètre parmi les élites intellectuelles : Eusèbe, dans sa *Chronique*, affirme ainsi que c'est à Athènes qu'Aristide et un autre philosophe chrétien du nom de Quadratus exposent leurs *Apologies* respectives à l'empereur Hadrien, peu de temps après son initiation aux Mystères d'Eleusis⁶. Aristide se présente d'ailleurs dans l'adresse de son *Apologie*, comme un « philosophe athénien »⁷. Quand au second apologiste, Quadratus, il est identifié par Jérôme à l'évêque du même nom, qui succède à Publius sous Marc-Aurèle⁸. D'autres intellectuels chrétiens ont

¹ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 23, 2-3 (ét. et trad. G. BARDY, Cerf, 1952) : « Sa lettre aux Athéniens est une exhortation à la foi et à la conduite selon l'Évangile : (Denys) les blâme de s'en être peu inquiétés et d'avoir abandonné, ou peu s'en faut, la parole (du Christ) depuis que leur chef Publius avait été martyrisé lors des persécutions qui arrivèrent alors. Il rappelle que Quadratus fut installé pour leur évêque après le martyr de Publius et il témoigne que celui-ci mit tout son zèle à rassembler les fidèles et à allumer leur foi. »

² La date de ce martyr a été fixée de façon ancienne par J. ZEILLER, dans A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, I, p. 312-313. Elle a été confirmée, plus récemment par A. M. LA BONNARDIERE et B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien*, Beauchesne, Paris, 1989, p. 53.

³ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 23, 2-3.

⁴ Il semble difficile, au vu de cette succession, d'identifier ce Quadratus avec l'apologiste du même nom qui vivait au temps d'Hadrien et qui, toujours d'après Eusèbe, offrit son apologie à l'empereur. Cette identification est d'ailleurs assez tardive, puisque c'est Jérôme qui l'affirme pour la première fois.

⁵ Détruite en 146 avant J.-C., Corinthe est reconstruite en 44 avant J.-C. par Jules César, qui en fait une colonie pour ses vétérans. En 29 avant J.-C., elle devient la capitale de l'Achaïe. Dans ces conditions, la présence romaine explique l'usage de pratiques onomastiques et épigraphiques latines. Au I^{er} siècle de notre ère, abritant une population très cosmopolite, Corinthe rassemble une importante communauté chrétienne, attestée par les épîtres pauliniennes (Épître aux Thessaloniens, Épître aux Corinthiens). Cf. G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus, Paul, Jean*, Labor et Fides, Genève, 1996, p. 91-138; M. M. MITCHELL, « Paul's Letters to Corinth: The Interpretive Intertwining of Literary and Historical Reconstruction », dans D. N. SCHOWALTER et S. J. FRIESEN (éd.), *Urban Religion in Roman Corinth*, op. cit., p. 307-338.

⁶ EUSEBE DE CESAREE, *Chron. Ad ann.* 124-126 : « Quand Hadrien fut initié aux rites d'Eleusis (à l'automne 124), il fit de nombreux dons aux Athéniens. Quadratus, disciple des apôtres et Aristide d'Athènes, philosophe qui était des nôtres, offrirent à Hadrien leurs ouvrages pour la défense de la religion chrétienne » ; EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 3, 1 et 3.

⁷ B. POUDERON, *D'Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Laval, 1997, p. 365. L'adresse de l'*Apologie*, dans la version syriaque et le fragment arménien le présente également comme un « philosophe athénien ».

⁸ JÉRÔME, *De Viris Illustribus* 19 (ét. et trad. par l'abbé BAREILLE, Paris, 1878) : « Quadratus, disciple des apôtres, à la mort de Publius, évêque d'Athènes, couronné du martyre pour sa foi en Jésus-Christ, lui succéda [...]

également séjourné à Athènes, tels le philosophe et apologiste Athénagoras d'Athènes – qui est supposé avoir écrit une *Apologie* adressée à l'empereur Marc Aurèle¹ –, ou Pantainos, le fondateur de l'École chrétienne d'Alexandrie, mais aussi et surtout Clément d'Alexandrie². L'exemple de Clément – et peut-être aussi, avant lui, d'Athénagoras et de Pantène –, est particulièrement révélateur de la résistance athénienne, car cet Athénien d'origine, formé dans les écoles philosophiques de la cité, se voit contraint d'émigrer à Alexandrie après sa conversion³. La présence d'une « *intelligentsia* chrétienne⁴ » ne fait donc pas d'Athènes un centre de rayonnement du christianisme, puisqu'au contraire, après leur conversion, ces philosophes doivent quitter la cité.

Jusqu'au III^e siècle, seules les sources littéraires, émanant d'auteurs chrétiens tardifs, attestent de l'existence d'une petite communauté chrétienne, sans qu'aucun témoignage épigraphique ou archéologique ne vienne étayer sa présence : ce silence de la documentation témoigne de la difficile pénétration du christianisme en Attique et de la résistance qu'il rencontre au sein de la population athénienne. Le premier Chrétien à être attesté épigraphiquement à Athènes est un certain Maurus, fils de Victorinus⁵ : dans son épitaphe, datée de la fin du III^e siècle ou du début du IV^e siècle, il se désigne lui-même comme « un fidèle chrétien (χριστιανὸς πιστὸς) »⁶, utilisant une expression qui révèle qu'à cette époque,

Hadrien étant venu passé l'hiver à Athènes, [...] Quadrat porte à l'empereur un livre composé en faveur de notre religion ».

¹ L'adresse de sa *Supplique* le présente en effet comme un « philosophe athénien ».

² Le témoignage de Philippe de Sidè nous a été transmis indirectement, dans un abrégé conservé dans un document unique, le codex *Baroccianus gr.* 142, fol. 216¹, 1. 39 – 216^V, 1. 15 : « Comme le dit Philippe de Sidè dans son livre XXIV, Athénagore dirigea le premier le *didaskaléion* d'Alexandrie [...]. Philippe ajoute que Clément, l'auteur des *Stromates*, fut son élève et Pantène, celui de Clément. Pantène, lui aussi Athénien, était un philosophe pythagoricien. » ; EPIPHANE, *Panarion* 32, 6, 1, citant le propre témoignage de CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* I, 11, 1 et *Protreptique*, 2, 16, 1.

³ Clément d'Alexandrie est né très probablement à Athènes en l'an 150 de notre ère, de parents païens. Il y acquiert une très vaste culture hellénique, s'y fait peut-être initier aux Mystères d'Eleusis, avant de se convertir au christianisme, dans des circonstances qui demeurent obscures. Cf. C. DAUDE, « Discours et conversion chez Clément d'Alexandrie », dans M. M. MACTOUX et E. GENY (éd.), *Discours religieux dans l'Antiquité : Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995*, Annales littéraires de Besançon, 1995, p. 41.

⁴ B. POUDERON et J. DORE (dir.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Actes du colloque de Paris, 2 - 3 septembre 1996*, Beauchesne, Paris, 1998, p. 245 : « Le second pôle de l'*intelligentsia* chrétienne est Athènes. Il n'est pas habituel que l'on fasse mention d'une « école d'Athènes » dans le sens où l'on parle d'une « école d'Alexandrie ». Pourtant, si l'on dresse la liste des intellectuels chrétiens qui ont séjourné à Athènes au cours du II^e siècle, nous constatons qu'ils sont de loin les plus nombreux ».

⁵ Le nom Maurus, et son patronyme, Victorinus, sont couramment attestés dans l'onomastique africaine de l'époque : vingt cinq Chrétiens du nom de Victorinus sont ainsi attestés en Afrique entre le IV^e et le VI^e siècle (contre seulement douze occurrences en Italie et aucune dans le diocèse d'Asie au cours de la même période). Cf. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 1 : Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Ed. du CNRS, Paris, 1982, p. 1195-1202. Il est donc envisageable qu'il s'agisse d'Africains.

⁶ [F. 1] = CIA 3435. Cette datation haute est proposée par C.M. BAYET, « Inscriptions chrétiennes de l'Attique », *BCH* 1 (1877), p. 391, Pl. XIV, n°1 (sur la base de plusieurs éléments : la forme de l'*epsilon*, du *sigma* et de l'*oméga* est typique des II^e – IV^e siècle après J.-C. ; en outre, l'inscription n'emploie pas le

l'adhésion à la nouvelle religion était encore inhabituelle dans la cité, et constituait un élément de différenciation.

Au IV^e siècle, la présence chrétienne commence à se faire plus visible, peut-être sous l'influence du patronage impérial¹ : neuf inscriptions funéraires chrétiennes ont été retrouvées pour cette période². Dans les plus anciennes, les défunts continuent de se désigner explicitement comme *χριστιανὸς* ou *πιστὸς*³, pour se démarquer et manifester leur appartenance à une petite minorité dont ils sont fiers d'être membres. La plupart des Chrétiens mentionnés dans ces épitaphes du IV^e siècle portent des noms grecs ou sémitiques, permettant de penser qu'il s'agit d'anciens païens ou de Juifs, convertis au christianisme⁴. Cependant, à cette date, le christianisme n'est déjà plus seulement une religion de convertis : il existe des

terme *κοιμητήριον*, pour désigner la tombe alors que cette expression est invariablement utilisée dans les épitaphes postérieures à la fin du IV^e siècle. L'adjectif grec *πιστός*, qui est rendu en français par « fidèle », sert à traduire la racine hébraïque *'mn* : dans la Bible, le terme *pistos* connote une des caractéristique du serviteur exemplaire et les adeptes du Christ sont ainsi qualifiés de *pistoi* : 2 Co 6. 15 ; Col. 1,2 (Épître de la Captivité) ; *Épîtres pastorales* : 1 Tm 3, 11 ; 4, 3 ; 4, 10 ; 4, 12 ; 5, 16 ; 6,2 ; Tt 1, 6. Le verbe *pisteuô* (croire) est aussi utilisé pour évoquer les adhérents de Jésus : Rm 1. 16 ; 9. 33 ; 10. 11 ; 1 Co 1. 21 ; Ga 3. 22 ; Ep. 1. 19.

¹ A partir de Constantin, la plupart des empereurs sont chrétiens, qu'ils soient orthodoxes nicéens comme Constant, Valentinien I, Gratien et Théodose, ou ariens comme Constance II et Valens. La conversion de Constantin, si elle marque l'acte fondateur de l'évolution qui mènera à l'empire chrétien, ne s'accompagne pourtant pas de réelles mesures de christianisation de la population de l'Empire. Les trois fils qui lui succèdent, élevés dans la nouvelle religion, semblent adopter une attitude beaucoup plus radicale, en théorie, à l'égard du paganisme, mais que rien ne vient étayer dans leurs actions : sous leurs règnes, la christianisation de l'Empire, stimulée depuis le ralliement de Constantin, se poursuit, sans qu'on puisse pour autant les considérer comme les fondateurs d'un véritable empire chrétien. Ce n'est que sous Gratien et Théodose que les empereurs rompent avec la politique de tolérance à l'égard du paganisme : Gratien et Théodose se font en effet les champions de l'unité religieuse, derrière l'orthodoxie catholique et les artisans d'une christianisation totale de l'Etat et de la société. Cf. Y. MODERAN, *L'Empire romain tardif, 235-395 apr. J.-C.*, Ellipses, Paris, 2003, p. 104-111; 155.

² La plupart de ces inscriptions chrétiennes athéniennes sont attribuées au IV^e siècle sur la base de critères externes – tels que la phraséologie, la référence explicite à la qualité de Chrétiens, la forme et la typographie des lettres – ce qui rend leur datation sujette à débat. La seule inscription que l'on puisse réellement dater de la deuxième moitié du IV^e siècle en s'appuyant sur des arguments plus solides est l'épitaphe de l'ouvrier en soie Dionysios, serviteur du proconsul Ploutarchos. Un proconsul d'Achaïe du nom de Ploutarchos est en effet connu par des épigrammes de Mégare : il était en fonction sous Constans, entre 337 et 350 ; par ailleurs, son père, peut avoir été Evagrius, préfet du Prétoire d'Orient sous Constantin, et son fils, Ploutarchos, le *praeses* des îles sous Julien (cf. L. ROBERT, *Hellenica* IV, p. 94-102)

³ *Χριστιανός* : épitaphe de Sambatis et Démarchè ([F. 2] = CIA 3525); *πιστός* : Épitaphe de Philippos ([F. 7] = IG II/III² 13389).

⁴ Ainsi, Andréas et Athénaïs ([F. 3] = D. FEISSEL, *BCH* 101 (1977), p. 226-227, fig. 7), Eugénios ([F. 5] = E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki, 1997, p. 238, n°197), Zôsïmianè ([F. 6] = IG III Add. 3516a), Philippos ([F. 7] = IG II/III² 13389), Inachos ([F. 8] = IG II/III² 13443) ou encore Karpos et Karpimè ([F. 9] = IG II/III² 13444) peuvent être identifiés comme d'anciens païens, ayant abandonné le polythéisme traditionnel pour se convertir au christianisme. C'est encore plus probablement le cas de Chrétiens portant un nom théophore païen tel Dionysios, l'esclave du proconsul Ploutarchos ([F. 10] = IG III 3513). En revanche, Sambatis ([F. 2] = CIA III 3525) peut éventuellement être considérée comme une Juive convertie car son nom est un nom sémitique, la forme féminine du nom biblique Shabtaï, couramment portée dans l'onomastique juive, en raison du rapprochement avec le *Sabbath*. Cependant, si ce nom et ses dérivés sont très populaires au sein des communautés juives de la Diaspora, ils perdent rapidement leur caractère juif, notamment en Egypte, où ils sont communément portés par les païens, puis plus tard, par les Chrétiens. Cf. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part III: The Western Diaspora (330 BCE – 650 CE)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, p. 188

familles de tradition chrétienne, qui donnent à leurs enfants un nom biblique dès leur naissance. Ainsi, l'épithète familiale pour Andréas et Athénaïs montre que ceux-ci ont donné à leur fille le prénom de Marie, ce qui prouve qu'elle a été élevée dans la foi chrétienne, contrairement à ses parents¹. Ces quelques témoignages épigraphiques épars révèlent l'existence d'une petite communauté chrétienne athénienne, représentée en 325, au Concile de Nicée, par l'évêque Pistos².

Toutefois, les Chrétiens demeurent extrêmement minoritaires au sein de la population athénienne, qui reste très attachée à ses cultes traditionnels. Le cas du rhéteur chrétien Prohérésios est, en ce sens, éclairant³: né en 276 en Arménie, il arrive à Athènes au tournant du IV^e siècle de notre ère, et y devient l'élève de Julien. A la mort de celui-ci, en 333, devenu maître, il s'attire rapidement l'hostilité des autres maîtres athéniens, qui le condamnent à l'exil, entre 337 et 340⁴. A cette époque, la moitié occidentale de l'Empire romain est aux mains de Constant (337-350), qui, dans la lignée de son père, mène une politique religieuse pro-chrétienne⁵. Or, en tant que rhéteur grec et chrétien, Prohérésios appartient à une catégorie de personnes extrêmement rares à cette époque, ce qui fait de lui un instrument particulièrement utile pour la propagande du régime de Constant⁶. Celui-ci appuie donc son retour à Athènes⁷, pour promouvoir la religion chrétienne dans une cité qui constitue un des bastions du paganisme traditionnel. L'importance accordée à Prohérésios dans le cadre de la politique impériale s'explique d'autant plus qu'il fait figure d'exception dans le milieu intellectuel athénien : à cette époque, la plupart des élites dirigeantes et intellectuelles de la

¹ [F. 3] = D. FEISSEL, *BCH* 101 (1977), p. 226-227, fig. 7 (*SEG* XXVII (1977), n°30).

² H. GELZER et alii (éds.), *Patrum Nicaenorum Nomina Graece*, Teubner, Stuttgart et Leipzig, 1995, p. 70 : XXXVII. Ἀγαίας : 204. Πιστός Ἀθηνῶν,| 205. Βάρσος Βυωτίας,| 206. Στρατήγιος Ὑφεστίας ; D.I. MANSI, *Collectio Sacrorum conciliorum*, II, 701 B ; E. HONIGMAN, « The Original Lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon », *Byzantion, Revues des Etudes Byzantines* 17 (1942-1943), p. 48 et 191. L'étude onomastique est intéressante dans le cas de l'évêque Pistos, car ce nom est tiré de l'adjectif grec πιστός (Cf. *supra* p. 197, note 1). Le fait qu'un évêque porte ce nom n'est pas anodin : il peut s'agir d'un païen ayant choisi de changer son nom au moment de sa conversion, pour souligner son changement de vie et de croyances.

³ En dépit des affirmations de R. GOULET, « Prohérésios le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes », *Antiquité tardive* 8, 2000, p. 209-222, Prohérésios est clairement chrétien. Cf. E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, 2006, p. 48.

⁴ E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, *op. cit.*, p. 58

⁵ D'abord soumis à la tutelle de son frère aîné Constantin II, Constant se rebelle contre lui en 339, occupe l'Italie et s'empare de tout l'Occident lors de la bataille d'Aquilée, au cours de laquelle Constantin II est tué, en 340. Cf. Y. MODERAN, *L'Empire romain tardif, 235-395 apr. J.-C.*, *op. cit.*, p. 98.

⁶ E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, *op. cit.*, p. 59.

⁷ Dans son récit, EUNAPE, 10, 7, rapporte que Prohérésios avait été appelé en Gaule à la cour de Constant, où son éloquence lui vaut d'obtenir une place d'honneur à la table impériale, puis d'être envoyé à Rome où une statue lui est érigée. Avant de revenir à Athènes, le sophiste reçoit également de l'empereur le titre honorifique de *stratopédarque* et le tribut de certaines îles au bénéfice du ravitaillement d'Athènes. Cf. Ch. VOGLER, *Constance II et l'administration impériale*, Strasbourg, 1979, p. 117.

citée est demeurée majoritairement païenne¹, comme le soulignent les écrits de Libanios qui, relatant ses années d'études à Athènes, entre 336 et 340, ne fait aucune mention de la présence de Chrétiens dans la cité².

D'autres témoignages révèlent cependant que Prohérésios réunit autour de lui un petit groupe d'étudiants chrétiens³, duquel se détachent les deux figures principales de Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze – qui suivent aussi par ailleurs les cours du rhéteur païen Himérios –, et qui, par la suite, jouent un grand rôle dans le développement de l'Eglise de Cappadoce⁴. Grégoire de Nazianze (329-390) est un fervent chrétien, avant même son arrivée à Athènes, puisque son père est évêque et que lui-même le remplace ensuite sur le siège épiscopal de Nazianze. Il fournit un témoignage de première main sur la vie étudiante à Athènes dans les années 350-358, lors de l'oraison funèbre qu'il écrit pour son ami Basile (à la mort de celui-ci, en 379), dans laquelle, il dénonce la vigueur des cultes polythéistes à Athènes et les idoles⁵.

¹ Cf. E. SIRONEN, « Life and Administration of Late Roman Attica in the Light of Public Inscriptions », dans P. CASTREN (éd.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens (A.D. 267-529)*, Helsinki, 1994, p. 15-62). Parmi les inscriptions tardives d'Athènes plusieurs sont des dédicaces païennes émanant des élites : par exemple, Nicagoras, fils de Nicagoras, qui dédie un épigramme à Pan au début du IV^e siècle de notre ère est le fils de Nicagoras le Dadouque (cf. K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, American Philological Society, Philadelphie, 1974, p. 64-66) ; de même, les deux autels tauroboliques de Phlya ont été élevés respectivement par un membre des plus grandes familles athéniennes, Archélaôs (*IG II² 4841*), et par un clarissime, Mousônios (*IG II² 4842*).

² LIBANIOS, *Autobiographie*, I,25. cf. P. CASTREN, « Paganism and Christianity in Athens and vicinity during the 4th to the 6th century », in B. WARD-PERKINS et G.P. BROGIOLO (éds.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leyde, 1999, p. 211-223.

³ Grégoire de Nazianze mentionne ainsi l'existence, à Athènes, dans les années 350, d'un petit groupe d'étudiants chrétiens pratiquant leur culte et se rendant à l'église régulièrement, au sein de ce milieu païen GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 43, 21 (ét. et trad. J. BERNARDI, Cerf, 1992) : « Chaque groupe porte une dénomination tirée de ses origines ou de son implantation, des pratiques ou des actions qui lui sont propres : pour nous, la grande affaire et le titre suprême consistaient à être chrétiens et à en porter le nom ». cf. J. BERNARDI, « Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du IV^e siècle », *REG* 1990, p. 79-84.

⁴ Grégoire de Nazianze, évêque de Nazianze, puis de Constantinople, est aussi un théologien et un docteur de l'Eglise, qui a passé sa vie à lutter contre l'arianisme ; quant à Basile de Césarée, c'est l'un des principaux Pères de l'Eglise (et ce aussi bien pour l'Eglise orthodoxe grecque, que pour l'Eglise catholique), reconnu également dès l'origine comme Docteur de l'Eglise. Tous deux sont fêtés lors de la « fête des trois docteurs œcuméniques » le 31 janvier, avec saint Jean Chrysostome.

⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 43 : *Pour le grand Basile. Oraison funèbre*, 21 : « Pour être bref, Athènes est nuisible aux autres dans le domaine de l'âme – ce n'est pas à la légère que les hommes pieux sont de cet avis -, car elle est plus riche de la mauvaise richesse [idoles] que le reste de la Grèce, et il est difficile de ne pas se laisser entraîner par ses panégyristes et ses défenseurs. Mais à nous elle n'a fait aucun tort, parce que nous avions l'esprit solide et cuirassé. Au contraire, s'il l'on peut aller jusqu'au paradoxe, c'est un lieu qui nous a affermis dans la foi parce que nous avons reconnu ce qu'elle a de trompeur et de mauvais aloi, parce que nous avons méprisé les démons à l'endroit même où on les admire. Et s'il est un fleuve qui coule à travers l'eau de mer en conservant sa douceur ou si on croit à son existence, s'il est un animal qui bondit dans ce feu qui se saisit de tout, c'est ce que nous étions au milieu de tous nos camarades ».

Ce conservatisme religieux est encouragé durant le règne de Julien l’Apostat (361-363), qui tente de procéder à une restauration religieuse et culturelle à l’échelle de l’Empire¹ : quelques années plus tard, lors de la visite de Jean Chrysostome à Athènes, durant l’hiver 367/8, le conseil de la cité athénienne, les rhéteurs et les sophistes, sont encore majoritairement des défenseurs de l’ancienne religion².

Ces différents témoignages d’auteurs chrétiens – que confirme l’absence de données épigraphiques – sont révélateurs du fort attachement des Athéniens à leurs pratiques et à leurs cultes traditionnels et de la faible proportion de monothéistes que comptait la cité, encore à cette époque. Même si une petite communauté chrétienne existe depuis plusieurs siècles à Athènes et connaît une certaine croissance au temps de Constantin (324-337), les tenants de l’ancienne religion demeurent majoritaires dans la cité jusqu’à la fin du IV^e siècle de notre ère³. Bien que l’argument *ex silentio* soit toujours dangereux et doive être manié avec prudence, il n’en reste pas moins que la faiblesse des vestiges témoignant du christianisme avant la fin du IV^e siècle après J.-C. donne à réfléchir. Une communauté chrétienne conséquente aurait laissé des traces à Athènes, à moins qu’elle n’ait été contrainte à une clandestinité absolue par des persécutions : or, les sources littéraires prouvent la présence de Chrétiens au grand jour, notamment lors des conciles. Dans ces conditions, si les traces d’une communauté chrétienne à Athènes sont si évanescences, c’est qu’elle ne constituait encore qu’un groupe marginal à cette époque⁴.

¹ Prohérésios, justement, subit les conséquences du revirement de la politique impériale : cf. EUNAPE DE SARDES, *Vie des Sophistes*, XIII : « Il [Himérios] se rendit auprès de l’empereur Julien pour faire ses preuves devant lui, avec l’espoir d’être bien vu de ce prince, qui nourrissait alors un certain ressentiment contre Prohérésios ». Julien en effet, bien qu’élevé dans la doctrine chrétienne, s’engage, dès son avènement, dans un combat ouvert contre le christianisme, à la fois théorique et législatif : il annule, entre autres, les mesures païennes prises par Constant et Constance II et retire son soutien financier à l’Eglise. Cf. Y. MODERAN, *L’Empire romain tardif, 235-395 apr. J.-C., op. cit.*, p. 138-140.

² GEORGE D’ALEXANDRIE, *Vie de Jean Chrysostome*, dans PHOTIUS, *Bibliothèque* 96, 79 a (ét. et trad. R. HENRY, CUF, 1960) : « Il se rendit donc à Athènes pour acquérir les connaissances qui lui manquaient et, parce qu’il avait en peu de temps surpassé tous les autres, il suscita la jalousie d’Anthémios, qui était alors prêtre d’Athéna et passait pour le premier des sages de la ville. Et le préfet de la ville (il avait nom Démosthène) convoqua le sage Jean en grande cérémonie ; celui-ci se présenta en toute humilité ; une discussion s’engagea entre lui et Anthémios ; Jean l’emporta par sa sagesse, son intelligence et sa piété. Et un premier miracle fut réalisé alors : Anthémios, possédé par le démon, fut délivré par la parole de Jean et par sa prière ; il se fit même baptiser, avec toute sa maison par l’évêque de la ville. Le préfet, lui aussi, se fit instruire, (car il était baptisé depuis longtemps) et une foule d’autres païens se joignit à eux. L’évêque de la ville allait consacrer Jean et lui céder sons siège épiscopal ; mais dès qu’il l’eut appris, Jean repris en secret et en hâte le bateau pour son pays ». F. R. TROMBLEY, *Hellenic religion and Christianization c. 370-529*, vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1993, p. 295 : l’auteur, chrétien, insiste surtout sur leur conversion miraculeuse, obtenue grâce à Jean Chrysostome

³ F. R. TROMBLEY, *Hellenic religion and Christianization c. 370-529*, vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1993, p. 292.

⁴ Y. THEBERT, « A propos du ‘trionphe du christianisme’ », *Dialogues d’Histoire ancienne, Quaderni di Storia* (1988), XIV, n°27, p. 288.

Cette résistance athénienne au christianisme – comme auparavant au judaïsme – s’explique surtout par la volonté d’Athènes de se présenter comme le conservatoire de la Grèce, des valeurs et de la culture hellénique¹. En effet, Gerd Theissen a établi un lien entre le processus d’intégration à la société romaine – qui implique une mise à distance des origines ethniques et culturelles autochtones – et le christianisme primitif² : selon lui, la christianisation va de paire avec la romanisation. Au regard de cette théorie, il n’est pas étonnant que le christianisme n’ait trouvé que peu d’écho à Athènes, alors qu’il rencontrait un grand succès dans des villes et des régions moins attachées ou intégrées à la tradition culturelle grecque – telle Corinthe ou Philippes – . La résistance athénienne au christianisme – et aux monothéismes en général – ne s’explique pas exclusivement en termes de réaction religieuse, mais peut aussi être interprétée comme la volonté de la cité de maintenir intactes la culture et la civilisation grecque, dont elle entend incarner les valeurs encore à la fin de l’Empire Romain.

Conclusion

La part du contexte international apparaît souvent déterminante dans l’implantation à Athènes des nouveaux cultes venus d’Orient. Le premier exemple en est le culte d’Ammon, introduit à Athènes dans le dernier tiers du V^e siècle avant J.-C., en pleine guerre du Péloponnèse, dans un contexte marqué par l’hostilité croissante de l’oracle de Delphes à l’égard d’Athènes³. Au IV^e siècle, les préoccupations athéniennes ont changé et sont surtout d’ordre économique et commercial⁴ : or, les deux grandes divinités orientales introduites en

¹ Dès l’époque d’Hadrien, Athènes est devenue le centre du Panhellénion. Cf. P. GRAINDOR, *Athènes sous Hadrien*, *op. cit.*, p. 102: « [...] Athènes, de par le prestige de ses écrivains, de ses penseurs, de ses artistes, s’était imposée, depuis longtemps, comme centre intellectuel, religieux, moral, de l’hellénisme ».

² G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, *op. cit.*, p. 127 : « Ce n’est certainement pas un hasard si, d’après les *Actes*, 17, Paul n’eut aucun succès dans une Athènes fière de sa tradition, alors qu’à Corinthe, il put gagner « un peuple nombreux ». Dans une ville de fondation récente, très hétérogène sur le plan culturel, l’aspiration à une nouvelle identité sociale et culturelle peut se développer plus facilement que dans ce centre culturel indiscuté qu’était Athènes ».

³ H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Blackwell, Oxford, 1967, p. 216.

⁴ L’attention athénienne se porte alors prioritairement sur les biens alimentaires, notamment le blé, et sur les matériaux stratégiques, tel le bois, nécessaire à la pérennité de sa flotte. En témoignent les nombreuses mesures prises en faveur des marchands étrangers, qu’il s’agisse de décrets honorifiques ou de la mise en place des « *dikai emporai* ». La catégorie des « *dikai emporai* » est définie strictement par une loi athénienne citée par Démosthène, *Contre Zénothémis*, XXXII, 1 (ét. et trad. L. GERNET, CUF, 1954) : « Les lois, juges, accordent des actions aux patrons (naukèroi) et aux négociants (emporoi) pour obligations contractées dans le commerce de ou vers Athènes et pour celles qui sont constatées par écrit : elles ajoutent qu’une action intentée en dehors de ces cas n’est pas recevable ». Les « *dikai emporai* » ont donc deux caractéristiques : d’une part, elles sont supraciviques, cette procédure judiciaire accueillant, en effet, des Athéniens, mais aussi des métèques et des

Attique au cours de cette période, Isis et Astarté, sont précisément les divinités ancestrales des Egyptiens et des Phéniciens, qui constituent les deux communautés de marchands les plus importantes du bassin méditerranéen. La place du contexte international dans le choix de l'introduction de nouveaux cultes est particulièrement visible dans le cas des cultes isiaques : leur développement, à la fin du III^e siècle avant J.-C., peut s'expliquer, en grande partie, par la politique pro-lagide menée par Athènes, face au danger représenté par la monarchie antigonide. L'officialisation rapide des cultes isiaques à Athènes peut ainsi s'expliquer probablement par des motivations liées à la politique extérieure, davantage qu'à de réels critères religieux.

D'autre part, certaines évolutions témoignent de l'influence du pouvoir impérial sur la popularité de tel ou tel culte : des traces de cette influence sont visibles dans le succès rencontré par Isis auprès des élites, à partir du règne d'Hadrien, ou encore dans la diffusion du culte de la Théa Syria dans le bassin méditerranéen une fois la Syrie transformée en province romaine.

Cette étude nous conduit à établir une distinction entre deux types de cultes venus d'Orient : d'une part, les cultes exercés par des groupes d'immigrants ethniquement très fermés, qui restent fidèles dans leurs formes linguistiques et cultuelles à leur pays d'origine et demeurent des phénomènes ponctuels et éphémères – tels les cultes phéniciens ou cariens – ; et d'autre part, les cultes plus largement hellénisés, qui associent un vocabulaire religieux local à des références moins spécifiques à une origine exotique et exercent sur les gens du crû une grande force d'attraction, tels les cultes de Cybèle et Attis ou d'Isis et Sarapis. Ainsi, les cultes qui connaissent la plus grande postérité sont ceux qui ont su se diffuser hors de leur milieu de réception initial et intéresser la population athénienne en se transformant pour répondre aux attentes de ces nouveaux dévots. A l'époque hellénistique, le culte d'Isis, de même que les autres cultes isiaques, ne s'est pas développé au Pirée, point d'introduction traditionnel des cultes orientaux en Attique, mais à Rhamnonte et à Athènes même. On peut en déduire que ces cultes isiaques, ayant déjà été passés au filtre de l'hellénisation à Alexandrie, ou dans l'armée, rencontraient un grand succès à Athènes, d'autant que leur implantation participait de la politique ouvertement pro-lagide d'Athènes à cette époque. De

étrangers (comme à Rhodes ou Byzance) ; d'autre part, elles attestent une grande rigueur puisque jusqu'au paiement de l'amende, le commerçant condamné est emprisonné. Cf. Ch. PEBARTHE, « Commerce et commerçants à Athènes à l'époque de Démosthène », dans *Economies et sociétés en Grèce classique et hellénistique*, *Pallas* 74 (2007), p. 161-178. Ainsi, dès le V^e siècle, Xénophon, dans ses *Poroi*, encourageait les Athéniens à honorer les étrangers qui commercent avec Athènes pour augmenter les revenus de la cité

fait, contrairement à certains cultes orientaux qui sont demeurés dans le cadre privé, les cultes isiaques, et notamment ceux de Sarapis et Isis, sont assez rapidement reconnus officiellement, et acceptés comme des cultes publics.

La mise en avant d'étapes particulières au développement de chaque culte sur le sol attique souligne l'existence d'une conjoncture locale spécifique et d'une évolution propre à Athènes. Ayant mis en évidence les raisons pour lesquelles les cultes orientaux s'implantent dans la cité, il s'agit maintenant de se pencher sur les transformations qu'ils y subissent et les changements qu'ils génèrent dans la vie religieuse athénienne.

CHAPITRE IV

L'inégale implication des Athéniens

L'introduction, dans la cité athénienne, de nouveaux cultes venus d'Orient pose le problème des rapports qu'ils ont entretenus avec la population locale, des rapports qui peuvent aller du rejet catégorique au succès, en passant par une acceptation indifférente. La question est de savoir si ces cultes sont demeurés des identifiants ethniques et culturels – ce qui impliquerait leur fermeture à tout élément allogène au groupe initial – ou si, au contraire, ils ont subi un processus d'acculturation, traduisant un effort d'ouverture à d'autres milieux et à d'autres catégories sociales.

Certains cultes venus du bassin oriental de la Méditerranée, ont ainsi pu constituer des nouveautés séduisantes par leurs rituels, leurs pratiques ou leurs croyances, exerçant un attrait suffisant pour sortir de leur milieu de réception initiale et gagner les faveurs de la population athénienne. De ce fait, les Athéniens ont pu s'impliquer progressivement dans les cultes venus du Proche Orient et d'Égypte, soit à titre privé, soit officiellement, au nom de la cité, lorsqu'ils ont été désignés pour remplir certaines charges. Selon les cas, cette participation ne revêt pas le même sens : d'une part, il peut s'agir d'une marque de dévotion volontaire et individuelle, d'autre part, d'un témoignage de piété civique lorsque le culte a été reconnu publiquement ou simplement autorisé par la cité. Les Athéniens interviennent alors dans certains cultes orientaux au même titre que dans n'importe quel autre culte civique : leur implication ne révèle pas un changement de la mentalité religieuse, mais prend au contraire les formes de la piété la plus courante, puisqu'ils agissent pour le compte de la communauté des citoyens toute entière, en assumant des charges religieuses déléguées par la cité.

Cet investissement des Athéniens et des Athéniennes dans ces nouveaux cultes peut se manifester de différentes façons : ils peuvent agir en tant que simples dévots, en manifestant leur piété et leur foi par des offrandes ou des dédicaces, ou encore en adhérant à des associations religieuses ; mais, ils peuvent aussi prendre une part plus active au culte, en assumant un sacerdoce ou une charge d'assistant cultuel. Quelque soit leur degré

d'investissement, l'intérêt des Athéniens pour les cultes venus d'Anatolie, d'Égypte ou de Syrie ne les détourne pas de leurs cultes traditionnels : on n'assiste pas à un rejet des anciens dieux au profit de nouveaux, mais plutôt à un élargissement du panthéon honoré par les Athéniens. Les nouveaux cultes côtoient les anciens, et ne présentent aucune volonté d'exclusivisme : honorer Cybèle ou Isis n'implique pas de renoncer à célébrer le culte des divinités ancestrales telles qu'Athéna, Dionysos ou Déméter. Au contraire, les inscriptions soulignent l'existence d'un grand éclectisme religieux au sein de la population athénienne.

1. MAGISTRATS ET PERSONNALITES DE LA CITE

Il s'agit, dans un premier temps, d'étudier les différents officiels athéniens qui participent aux cultes venus d'Orient, que ce soient les théores, les stratèges ou les prêtres publics, agissant au nom de la cité.

1.1. Les acteurs du culte d'Ammon à Athènes

Avant même l'introduction de son culte sur le sol attique, les Athéniens avaient pris l'habitude d'envoyer des offrandes à Ammon, dans son sanctuaire oraculaire de Siwah, par l'intermédiaire de théores ou ambassadeurs sacrés. La date de ces théories n'est pas connue avec certitude, mais les premières remontent sans doute au V^e siècle avant J.-C., si l'on en croit les sources littéraires¹. Par le biais de ces ambassades, les Athéniens se sont familiarisés avec le dieu et son culte, facilitant ainsi son introduction en Attique probablement dès le début du IV^e siècle avant J.-C. La première mention épigraphique concernant des théores, envoyés par la cité pour consulter le sanctuaire oraculaire d'Ammon à Siwah, remonte à la première moitié du IV^e siècle avant J.-C.². Ces ambassadeurs sacrés, qui consacrent à Ammon une série d'objets en or et en argent, sont tous citoyens et plusieurs d'entre eux peuvent être identifiés avec précision. Certains sont de grands aristocrates, appartenant aux familles nobles d'Athènes, tel Kallias, fils de Tèloklès, de la tribu Pandionis : il a épousé la sœur d'Andocide,

¹ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 618-620 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Et nous n'irons pas à Delphes ni à Ammon pour y sacrifier... » ; EURIPIDE, *Alceste*, 112 (ét. et trad. L. MERIDIÈRE, CUF, 1961) : « Il n'est point de lieu sur terre où dépêcher un navire, ni la Lycie, ni l'aride séjour d'Ammon, pour délivrer la vie de l'infortunée » ; PLUTARQUE, *Cimon*, 18, 7 ; *Nicias*, 13, 2.

² [A. 1] = IG II² 1642.

membre de la famille des Kérykes, un des *génos* les plus anciens et les plus illustres d'Athènes¹ ; il s'agit d'un aristocrate, connu par ailleurs pour avoir occupé une charge de gymnasiarque au début du IV^e siècle avant J.-C.².

D'autres théores appartiennent aux classes dirigeantes athéniennes, de par leur richesse et leurs activités, mais sans être issus des grands *génè* aristocratiques : il en va ainsi de Chabrias, fils de Ktésippos, du dème d'Aixonè, dont le père a été triérarque en 377/6 avant J.-C. En tant que commandant de la flotte athénienne, il a lui-même mené des campagnes maritimes, puis a servi en Egypte sous les ordres du roi Tachos, vers 360 avant J.-C., avant d'être élu stratège en 357/6 avant J.-C.³. Il est apparenté, par mariage, à un certain Eryximaque, le beau-frère de Cléon : ils ont épousé deux sœurs, les filles du riche Polyaratos, du dème de Cholargès⁴. Chabrias a assumé de nombreuses liturgies et a même remporté les concours Pythiques de 374⁵ : il s'agit donc d'un personnage appartenant aux familles dirigeantes athéniennes, qui assume un rôle public de premier plan.

Enfin, certains théores appartiennent à des couches sociales moins aisées : leur niveau de fortune étant moindre, ils sont moins actifs dans la vie civique, et par conséquent moins connus : Eupolémos, du dème de Probalinthos peut éventuellement être identifié avec le personnage du même nom mentionné dans un discours de Démosthène⁶ ; Hiéronymos, fils de Xénophantos, pourrait être le descendant du poète dithyrambique du même nom⁷ ; Chairécratès, fils de Sôtélès, peut sans doute être identifié au frère de Chairéphôn, l'associé de Socrate et le souffre-douleur d'Aristophane⁸ ; Chion, du dème des Keiriades, est également connu comme clérouque à Imbros en 352/1 avant J.-C.⁹ ; enfin, Charinos, fils de Charônides,

¹ ANDOCIDE, *Sur les Mystères*, 42 (ét. et trad. G. DALMEYDA, CUF, 1960) : « Nous l'invitons à se rendre chez Callias, fils de Téloclès, pour que celui-ci soit aussi présent à l'accord. – Voilà comment il perdait aussi mon beau-frère » ; A. M. WOODWARD, « Athens and the Oracle of Ammon », *BSA* 57, 1962, p. 5-13 : l'identification est permise en raison de la rareté du patronyme Τηλοκλήης.

² La tâche du gymnasiarque consiste à sélectionner des athlètes de sa tribu et un entraîneur, à les entretenir pendant leur entraînement et à leur fournir le matériel. Si son équipe remporte le concours, il doit dédier un monument aux dieux. La gymnasiarchie requiert donc des fonds non négligeables, ce qui explique qu'elle ne puisse être assumée que par les membres des familles dirigeantes aisées, tels, au V^e siècle avant J.-C., les riches Alcibiade, Nicias et Andocide. Cf. ISOCRATE, *Sur l'attelage*, XVI, 35 ; PLUTARQUE, *Nicias*, 3 ; ANDOCIDE, *Sur les mystères*, 132.

³ Cf. *IG* II² 21, 2, 21 ; *IG* III 18 ; 124, 20 ; 404, 12 ; 1606, 79 ; 1607, 20, 115, 126, 145 ; 1609, 95, 116 ; 1623, 73 ; 3040, 2.

⁴ Cf. MOSSE, « La classe politique à Athènes au IV^e siècle », dans W. EDER (éd.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995, p. 67-77.

⁵ J.K. DAVIES, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford, 1971, n. 22, n°15086, 560-561.

⁶ DEMOSTHÈNE, *Plaidoyers Civils*, XLIII : *Contre Macartatos, Sur la succession d'Hagnias*.

⁷ J. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, I, Berlin, 1901, n°7556, suggère ainsi qu'il s'agit du petit-fils du poète, en se basant sur Aristophane, *Acharniens*, 386, et *Schol. Aristoph. Nuées*, 348.

⁸ A. M. WOODWARD, « Athens and the Oracle of Ammon », *ABSA* 57, 1962, p. 12.

⁹ *Ibid.* p. 12 ; *PA* 15554.

est mentionné par ailleurs, dans un décret de la *Boulè*, qui l'honore d'une couronne¹. Son identification au frère de Charias, fils de Charônidès, du dème d'Euonymon, soutenue par Lewis, doit sans doute être rejetée, en raison de la différence chronologique – un écart de plus de 30 ans – entre les deux inscriptions². Tous ces personnages sont des Athéniens appartenant à des familles suffisamment aisées pour leur permettre de participer à la théorie.

Outre les théores, d'autres officiels athéniens sont impliqués dans le culte d'Ammon : en 333/2 avant J.-C., une inscription mentionne ainsi des sacrifices en l'honneur du dieu, réalisés par les stratèges³. Ce sacrifice public offert à Ammon par les stratèges est un indicateur sûr de la reconnaissance officielle du culte dans les années 330, même si on peut s'interroger sur le sens à donner à cette cérémonie unique : il ne s'agit pas, en effet, d'une fête célébrée annuellement en l'honneur d'Ammon, puisqu'elle n'est pas attestée pour les années précédentes, ni suivantes. En raison de son caractère exceptionnel, le sacrifice offert en 333/2 avant J.-C. devait avoir une fonction bien définie, commémorant ou marquant un événement précis.

Une première hypothèse serait qu'il a été célébré à l'occasion de l'inauguration du sanctuaire d'Ammon, mentionné dans une autre inscription attique⁴. Les indices fournis par les données épigraphiques montrent cependant que le temple en question a dû être bâti plus tôt dans le siècle. En effet, en 363 avant J.-C., une phiale d'argent, dédiée à Ammon, « disparaît » de l'opisthodomos du Parthénon, dans lequel elle était conservée depuis plus d'une douzaine d'années⁵ : Arthur M. Woodward supposait que cette phiale avait été retirée de l'Acropole pour être transférée dans le propre sanctuaire d'Ammon, faisant ainsi remonter la construction de celui-ci à la fin des années 360. En fait, la phiale a sans doute été refondue, puisqu'il est d'usage de recycler les offrandes à Athènes. Si l'idée d'un « retrait » de la phiale telle quelle ne correspond pas aux pratiques grecques de l'époque, rien n'autorise cependant à exclure totalement l'hypothèse de Woodward concernant la date de la construction du sanctuaire d'Ammon. La refonte de la phiale peut très bien s'inscrire dans ce contexte : Ammon disposant désormais d'un sanctuaire particulier, la phiale qui lui avait été consacrée dans

¹ *IG* II² 2829.

² A. M. WOODWARD, *loc. cit.*, p. 5-13.

³ [A. 5] = *IG* II² 1496, 95-97.

⁴ C'est la thèse que suggérait P. FOUCART, *Des associations religieuses chez les grecs : Thiasés, Éranes, Orgéons*, Arno Press, New York, 1975 (1^{ère} éd. 1873).

⁵ La première attestation remonte à 375 avant J.-C. ([A. 5] = *IG* II² 1415,6) ; puis régulièrement attestée dans *IG* II² 1421, 63 ; *IG* II² 1421 ; *IG* II² 1423 ; *IG* II² 1424a, 176 ; *IG* II² 1428, 73. A.M. WOODWARD, « Athens and the oracle of Ammon », *loc. cit.*, p. 5-6.

l'opisthodomé a pu être refondue, afin de libérer de l'espace pour d'autres offrandes. Dans ces conditions, le sacrifice exceptionnellement célébré pour Ammon en 333/2 avant J.-C. ne peut guère revêtir une fonction inaugurale, le sanctuaire ayant été bâti trente ans plus tôt.

Une deuxième hypothèse, plus probable, consiste à penser que ce sacrifice, célébré au milieu de l'été 333, commémore la dédicace de la nouvelle trirème *Ammonias*, dont une des fonctions était de conduire les théories au sanctuaire oraculaire de Siwah¹. Au V^e siècle, Athènes possédait deux trirèmes sacrées, la *Paralienne* et la *Salaminienne*, dont la fonction spéciale était de conduire les ambassades religieuses. Or dans le dernier tiers du IV^e siècle, le nom de *Salaminienne* disparaît et, à la place, la seconde des deux trirèmes sacrées est baptisée *Ammonias*². Malheureusement, aucune indication claire ne permet de fixer la date et les circonstances de cette innovation remarquable et certains historiens ont pensé que ce changement de nom pouvait s'expliquer par la visite d'Alexandre à l'oracle d'Ammon en 331 avant J.-C.³. En réalité, cela semble douteux car Alexandre était peu populaire à Athènes à cette période⁴ : il est davantage probable que le changement soit survenu quelques années plus tôt, et que ce soit précisément à cette occasion que les stratèges offrent un sacrifice public à Ammon en 333/2 avant J.-C.⁵.

Les stratèges, comme les théores, en faisant offrandes et sacrifices au dieu, ne font que remplir les obligations de leur charge, mais d'autres Athéniens, occupant des fonctions officielles ou ayant un rôle public, interviennent de façon plus décisive dans l'introduction des cultes venus d'Égypte et de Chypre.

¹ M. WOODWARD, « Athens and the oracle of Ammon », *loc. cit.*, p. 219.

² ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 61,7 (ét. et trad. G. MATHIEU et B. HAUSSOULIER, CUF, 1962) : « Sont encore élus à main levée : un trésorier de la galère paralienne, et, en outre, un trésorier de la galère d'Ammon » ; DINARQUE, fragm. 14, 2. D'après ses deux auteurs, on peut fixer le terminus *ante quem* peu après 330 avant J.-C.

³ L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Un concurrent du christianisme*, Desclées, Tournai, 1956, p. 143 ; P. JOUGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Albin Michel, Paris, 1972 (1^e éd. 1926), p. 125.

⁴ A l'été 331, les Spartiates, sous le commandement du roi Agis, entrent en guerre contre la Macédoine. Si les Athéniens ne soutiennent pas l'action des Lacédémoniens, Démade étant habilement parvenu à s'y opposer, les sources révèlent cependant l'existence d'un fort parti anti-macédonien dans la cité à cette époque : c'est notamment à cette époque qu'appartient probablement le discours *Sur les traités avec Alexandre*, œuvre d'un orateur inconnu, conservée dans le corpus démosthénien, qui stigmatise les violations du traité et les ruptures de la paix provoquées par Alexandre et incite à déclarer la guerre à celui-ci. Un discours contemporain d'Hypéride contient des griefs semblables : il se plaint de ce qu'Alexandre et Olympias font parfois des revendications illégales ou déraisonnables et demande que l'on se défende face à de telles exigences au sein du Synédron de la Ligue de Corinthe (cf. Chr. HABICHT, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 40). Ce contexte rend donc hautement improbable l'hypothèse selon laquelle les Athéniens auraient rebaptisé leur trirème *Ammonias*, pour honorer le dieu qui se proclame le « père d'Alexandre » après la venue de ce dernier à son oracle de Siwah.

⁵ H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, *op. cit.*, p. 218-219.

1.2. Le concours des hommes politiques et des magistrats : le rôle de Lycurgue :

Si, d'après le décret d'*enktèsis* conservé¹, les Egyptiens sont à l'origine de l'introduction d'Isis à Athènes, le culte de cette déesse a cependant été instauré grâce au soutien de certains citoyens athéniens. Le scholiaste d'Aristophane nous précise d'ailleurs que les Egyptiens célébraient le culte d'Isis sous la protection de Lycurgue². L'identification de ce personnage est problématique : s'agit-il ou non du grand homme politique qui gouverne Athènes dans les années 330-320 avant J.-C. ? Au XIX^e siècle, Köhler pensait qu'il s'agissait plutôt de son grand-père³, surnommé Ibis, « l'oiseau échassier » par Aristophane⁴, en raison de son goût pour la religion égyptienne⁵. Lycurgue l'Ancien aurait d'ailleurs été tourné en dérision précisément pour cette action par les auteurs comiques contemporains. Leurs railleries nous apprennent en effet que l'Athénien Lycurgue l'Ancien était le protecteur attitré des Egyptiens et de leur culte : Cratinos rapporte que Lycurgue était revêtu de la *καλάσιρις* – la longue robe de lin en honneur chez les Egyptiens –⁶ ; Phérécrate, de son côté, appelle les Egyptiens *Λυκούργου πατριῶται*⁷. Si l'on admet cette hypothèse, l'établissement du culte d'Isis à Athènes remonterait à la fin du V^e siècle avant J.-C., peu avant la mort de Lycurgue l'Ancien, qui périt lors de la tyrannie des Trente⁸ : dans la dernière phrase du décret de 333/2, Lycurgue rappellerait le rôle joué par son grand-père dans l'établissement du culte égyptien à Athènes. En fait, cette théorie doit être rejetée car elle conduit à fixer l'introduction du culte d'Isis à Athènes à une date trop ancienne, dès la fin du V^e siècle avant J.-C., alors qu'aucun témoignage ne prouve l'existence d'un sanctuaire de la déesse égyptienne à Athènes à cette période.

¹ [A. 6] = IG II² 337.

² P. SALMON, *La Politique égyptienne d'Athènes, VI^e – V^e siècle avant J.-C.*, Bruxelles, Palais des Académies, 1981 (1^{ère} éd.: 1965), p. 230.

³ Sur la généalogie de Lycurgue, fils de Lycophron, du dème de Boutades, cf. *stemma* VIII.

⁴ U. KÖHLER, *Hermès* 5, 1871, p. 352 ; ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1296 : par ce surnom d'Ibis, l'auteur tourne en dérision le grand père de Lycurgue en le présentant comme un partisan des cultes égyptiens.

⁵ L'ibis est en effet un animal sacré en Egypte, représentant le dieu Thot.

⁶ CRATINOS, *Δηλιάδες*, frag. 30 (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, 1957).

⁷ PHERECRATE, *Ἄγριοι*, frag. 11 (J.M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, 1957).

⁸ Cette thèse est notamment développée par U. KÖHLER, « Studien zu den Attischen Psephismen », *Hermes* 5 (1871), p. 328-353 : ce serait Lycurgue l'Ancien qui aurait proposé d'octroyer l'*enktèsis* aux Egyptiens, peu avant sa mort, durant la tyrannie des Trente, soit à la fin du V^e siècle avant J.-C. Cette datation est aujourd'hui remise en cause, dans la mesure où il n'existe aucune autre preuve de la présence d'un culte d'Isis à Athènes au cours de cette période, à l'exception, peut-être de l'inscription concernant Diodôros, fils d'un hypothétique Isigénès (IG II² 1727). A ce propos, voir *supra* Chapitre 3, p. 156-157. Cf. F. DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. II, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 5-6 ; R. SIMMS, « Isis in Classical Athens », *CJ* 84, n°3, 1989, p. 217-218.

Il semble plutôt que ce soit Lycurgue lui-même, et non son grand père homonyme, qui soit à l'origine de l'établissement d'un sanctuaire d'Isis au Pirée. De fait, c'est Lycurgue qui propose, dans un amendement, d'accorder le privilège de *l'enktèsis* aux marchands de Kition, afin qu'ils puissent construire un sanctuaire à leur déesse Astarté, et tout porte à croire qu'il mentionne comme précédent un autre décret, voté également à son instigation, concernant les Egyptiens et leur déesse. Il ne lui était pas nécessaire de s'appuyer sur les actions passées de son grand-père pour octroyer aux marchands de Kition ce qu'ils réclamaient : le préalable qu'il mentionne est sans doute beaucoup plus récent. Lycurgue, fils de Lycophon, du dème de Boutades est donc bien celui qui a donné aux marchands égyptiens le droit de construire un sanctuaire pour Isis, peu de temps avant d'octroyer ce même privilège aux marchands chypriotes. Mais quelles raisons ont présidé à son action ? Est-ce, parce qu'à l'image de son grand père, il éprouvait une attirance pour les cultes égyptiens et phéniciens ? Sterling Dow, et par la suite Jan Pecirka, ont supposé que Lycurgue aurait agi en raison de son intérêt pour les questions religieuses, et plus particulièrement pour les affaires égyptiennes, goût qu'il aurait hérité de son grand-père¹, mais cette supposition est sujette à caution : rien ne prouve de façon certaine que Lycurgue ait été particulièrement attiré par les nouveaux cultes égyptiens ou phéniciens : son activité religieuse, si elle est effectivement intense, est presque entièrement tournée vers les cultes d'Etat, bien que n'étant pas hostile à toute innovation religieuse².

Il faut donc chercher aux motivations de Lycurgue une origine autre que purement religieuse, en lien avec le contexte international de la période. Au moment où les cultes d'Isis et de l'Aphrodite chypriote sont introduits au Pirée, Athènes se relève à peine du conflit qui l'a opposée au roi de Macédoine, Philippe II. C'est dans ce contexte politique et militaire bien précis que s'inscrit l'action de Lycurgue, qui, au lendemain de la défaite de Chéronée, cherche avant tout à restaurer la grandeur et la splendeur d'Athènes, telle qu'elle avait pu être au temps de son apogée sous Périclès : il entreprend ainsi de refaire de la cité le grand centre

¹ S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *HthR*, 30, 1937, p. 183-232 et J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktèsis in Attic Inscriptions*, Chicago, 1967, p. 59, estiment en effet que Lycurgue le Jeune aurait été le défenseur des intérêts d'Isis et que ce serait à son initiative qu'aurait été voté l'octroi de *l'enktèsis* aux marchands égyptiens. Selon eux, trois arguments penchent en faveur d'une telle interprétation : Lycurgue le Jeune aurait hérité de l'intérêt de son grand père pour la religion égyptienne ; il a toujours montré un grand intérêt pour les affaires religieuses ; enfin, la mention du précédent égyptien dans le cadre du décret pour les marchands chypriotes vise à rappeler sa propre action, qui s'est sans doute déroulée dans un passé assez proche pour être mentionné.

² Il entreprend ainsi la restauration du théâtre de Dionysos, la rénovation du sanctuaire de Déméter et Corè à Eleusis, ou encore régleme la procession des Mystères en interdisant aux femmes de mener la *pompè*. Cf. Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 1995, 2000 (version française) ; J.D.MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 23.

culturel et commercial de la Grèce. A cette fin, son programme inclut des projets tels que la construction de monuments publics, la réorganisation de l'armée et de l'éphébie, la réparation des fortifications, la reconstitution d'une flotte ou encore la revitalisation de la vie civique et du sentiment religieux. C'est dans cette même politique que s'inscrit le droit d'*enktesis* accordé aux Egyptiens, et, par la suite, aux Chypriotes¹ : Lycurgue s'efforce de renforcer l'attractivité d'Athènes pour les étrangers, par une politique libérale, dans la droite ligne des recommandations de Xénophon dans ses *Poroi* ou des réflexions d'Isocrate². En effet, les marchands étrangers revêtent une importance capitale pour la santé et le dynamisme du commerce athénien au Pirée, un commerce vital au succès d'un programme aussi ambitieux. Le rôle des marchands étrangers est surtout fondamental pour l'approvisionnement en grains de la cité, ce qui est visible dans la multiplication des décrets honorant les importateurs de céréales dans les années 330-320³ – soit, au moment même de l'introduction à Athènes d'Isis et d'Astarté⁴. En particulier, le commerce entre Athènes et l'Egypte, grenier à blé, était d'une importance majeure pour l'économie athénienne. C'est donc en regard de ce contexte économique bien particulier que l'on comprend le geste de Lycurgue : le droit d'*enktesis* octroyé aux marchands égyptiens, comme plus tard aux Kitiens, vise avant tout à encourager le commerce étranger.

Les dirigeants athéniens peuvent ainsi être parfois amenés à promouvoir certaines innovations religieuses, lorsque celles-ci sont dictées par la politique extérieure athénienne et le contexte international, comme le montrait déjà l'exemple de Cratinos, favorisant le culte d'Ammon, dans des circonstances marquées par la tension des relations entre Athènes et le sanctuaire oraculaire de Delphes⁵. L'action de ces hommes politiques – tels Cratinos, mais surtout Lycurgue –, si elle favorise l'implantation de nouveaux cultes égyptiens ou phéniciens, ne peut cependant pas être entendue exclusivement comme une marque de dévotion, dans la mesure où elle est davantage motivée par des raisons politiques et économiques : elle n'est

¹ R.R. SIMMS, « Isis in Classical Athens », *loc. cit.*, p. 216-221 : selon elle, le geste de Lycurgue ne répond pas à une finalité religieuse mais économique.

² E. PERRIN-SAMINADAYAR, « Images, statut et accueil des étrangers à Athènes à l'époque hellénistique », dans D. NOURRISSON et Y. PERRIN (dir.), *Le Barbare, l'étranger : images de l'autre*, Actes du colloque organisé par le CERHI à Saint-Etienne, les 14-15 Mai 2004, PUSE, Saint-Etienne, 2005, p. 67-92.

³ Dès les années 350, les décrets honorant les marchands de grains se multiplient, en liaison avec l'avancée de Philippe II vers les détroits.

⁴ S. D. LAMBERT, « Athenian State Laws and Decrees 352/1-322/1 : III Decrees Honouring Foreigners. A. Citizenship, Proxeny, and Euergesies », *ZPE* 158 (2006), p. 115-158.

⁵ Cf. *supra* chapitre 3, p. 135-136.

pourtant pas dénuée de tout caractère religieux, puisque le polythéisme est, par essence, fonctionnel.

Par ailleurs, à trois reprises, des magistrats monétaires athéniens font frapper des monnaies portant au revers un symbole isiaque¹: en 93/2 avant J.-C., Déméas et Hermoklès font représenter sur leurs monnaies le *basiléion* d'Isis²; en 83/2 avant J.-C., Architimos et Démétrios font frapper des monnaies avec la figure d'Isis debout³; cette figure est enfin reprise en 73/2 avant J.-C. par les deux magistrats en charge cette année-là, Déméas – sans doute le même que celui qui était en fonction quelques vingt ans plus tôt⁴ – et Kallikratidès. Au moins deux de ces magistrats appartiennent à des familles importantes : Hermoklès a été pythaïste en 128/7 avant J.-C.⁵ et éphèbe en 119/8 avant J.-C.⁶, tandis que le fils d'Architimos est thesmothète en 56/5 avant J.-C.⁷. En faisant frapper ces symboles isiaques sur les monnaies émises par la cité, ces magistrats expriment peut-être leur attachement à la déesse. Leur démarche ne peut cependant pas être comprise comme un acte de prosélytisme ou une forme de propagande iconographique visant à favoriser la diffusion du culte isiaque dans toutes les couches de la population athénienne, puisque d'autres divinités grecques traditionnelles sont fréquemment figurées sur ces mêmes monnaies : en revanche, l'apparition de ces symboles

¹ La datation de ces monnaies est objet de débats. Les dates retenues ici sont celles proposées par Ch. HABICHT, « Zu den Münzmagistraten der Silberprägung des Neuen Stils », *Chiron* 21 (1991), p. 1-23, postérieures d'une trentaine d'années à celles avancées par M. THOMPSON, *The New Style silver Coinage of Athens*, The American Numismatic Society, New York, 1961, n°1050-1066, 1169, 1173-1178 et 1232-1232a, qui datait ces trois séries de monnaies de 125/4 avant J.-C., 117/6 avant J.-C. et 107/6 avant J.-C. La nouvelle datation a cependant été acceptée par M. THOMPSON, après la publication de l'article de O. MØRKHOLM, « The Chronology of the New Style Coinage of Athens », *ANSMN* 29 (1984), p. 29-42. cf. Catalogue des sources iconographiques [a.34].

² Le *basiléion* est la coiffure caractéristique d'Isis, l'emblème isiaque par excellence à l'époque gréco-romaine : il s'agit de la couronne hathorique formée du disque solaire entouré de cornes de vache et flanqué, entre autres, de plumes ou d'épis de blé. Cf. M. MALAISE, « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », in *Studien zur Altägyptischen Kultur* 4 (1976), p. 215-236. Le *basiléion* apparaît également comme contremarque sur une monnaie athénienne unique : il s'agit d'un tétradrachme aux noms de Mithridate et d'Aristion, daté du premier mois de l'année 87/6 avant J.-C., qui présente la particularité d'avoir été retravaillé au revers, où la coiffe d'Isis est venue contrebalancer les symboles pontiques de l'étoile et du croissant. Cf. F. DE CALLATAÏ, *L'histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain, 1997, p. 304 ; L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, De Boccard, Paris, 2008, p. 88.

³ Sur ce type monétaire de l'Isis en pied, cf. L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, op. cit., p. 25.

⁴ M. THOMPSON, *The New Style silver Coinage of Athens*, op. cit., p. 558.

⁵ K. KARILA-COHEN, « Les Pythaïstes athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^e siècle avant notre ère », dans M. F. BASLEZ et F. PREVOT, *Prosopographie et histoire religieuse*, Actes du colloque de Paris XII les 27-28 Octobre 2000, De Boccard, 2005, p. 74 : en raison du caractère liturgique de la Pythaïde, une grosse part des dépenses était à la charge des participants. Les Pythaïstes sont donc recrutés parmi des volontaires appartenant à des familles aisées d'Athènes.

⁶ *IG II²* 1008. cf. *Chiron* 21 (1991), p. 5.

⁷ *IG II²* 1717, 11.

isiaques dans le monnayage attique est un indice net de l'égyptomanie athénienne au cours de cette période¹.

On peut d'emblée remarquer que l'intervention d'hommes politiques, de stratèges ou de magistrats se fait presque exclusivement au bénéfice des cultes égyptiens, indiquant la place particulière que ceux-ci occupent au sein de la cité athénienne. Il est important de souligner qu'une telle intervention, de la part d'Athéniens, officiellement en poste pour la cité, implique que les cultes qui bénéficient de cette protection sont soit célébrés publiquement – et donc élevés au rang de cultes civiques, comme dans le cas d'Ammon, et par la suite, d'Isis et Sarapis – soit au moins reconnus et tolérés officiellement – comme pour l'Aphrodite de Kition.

2. PARTICIPATION PRIVEE

Quand ils n'occupent pas de charge officielle qui les oblige à agir au nom de la cité, les Athéniens peuvent aussi s'impliquer dans les cultes égyptiens, syriens ou anatoliens à titre privé.

2.1. Les dédicants : l'inégal engouement suscité par les différents cultes.

L'étude de ces dédicaces, offertes par des Athéniens, montre l'inégal succès rencontré par les cultes égyptiens, anatoliens ou phéniciens, auprès de la population athénienne. Le panel de divinités honorées par des citoyens dans ces inscriptions est en effet réduit : outre le couple de dieux venus d'Egypte, Sarapis et Isis, seule Cybèle reçoit, de façon certaine, des témoignages de dévotions de la part des Athéniens. Le phénomène d'élitisme de la vie religieuse athénienne, qui apparaissait très clairement à travers l'étude prosopographique des dévots d'Isis², se manifeste également dans le culte métrouaque : les élites s'investissent dans le culte de Cybèle jusqu'à la fin de la période, puisque l'une des inscriptions les plus tardives, datée de 386/7, gravée sur un autel taurobolique retrouvé à Phlya, mentionne un taurobole au cours duquel un clarissime du nom de Mousônios a reçu l'initiation³.

¹ Sur l'égyptomanie, cf. J. M. HUMBERT, *L'Egyptomanie dans l'art occidental*, Paris, 1989 ; *Egyptomania*, Paris-Ottawa-Vienne, 1994-1995 ; et les actes du colloque *L'Egyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, Paris, 1996.

² cf. *infra* p. 239.

³ [C. 25] = IG II² 4842.

En ce qui concerne les dédicaces adressées à Zeus Stratios, à Sabazios et à Aphrodite Ourania, la situation est plus complexe : pour Zeus Stratios en effet, on ne peut déterminer avec certitude le statut de Démétrios et des quatre frères identifiés comme citoyens romains. Il semble cependant peu probable qu'il s'agisse d'Athéniens, dans la mesure où le culte de Zeus Stratios paraît bien être un culte local, importé par des immigrants originaires d'Amasia.

Pour Sabazios, la situation se présente différemment : une dédicace mentionne quatre hiéropes, qui ont consacré une statue à Sabazios en 342/1 avant J.-C.¹. Ces quatre personnages, bien que ne portant ni patronyme, ni démotique, sont probablement des citoyens athéniens : l'onomastique ne révèle en effet aucune trace d'origine ou d'influence orientale et ces noms – à l'exception de Mantithéos qui demeure assez rare – sont très répandus dans l'Athènes du IV^e siècle avant notre ère². En outre, le culte de Sabazios est déjà bien attesté à Athènes, où il est pratiqué par des Athéniens depuis au moins un demi-siècle comme en témoignent les initiations sabaziaques menées par Glaucothéa, la mère d'Eschine. Par conséquent, il est très probable que les quatre hiéropes sacrifiant à Sabazios soient également des citoyens athéniens.

Deux dédicaces, retrouvées au Pirée, et adressées à Aphrodite Ourania posent enfin la question de l'implication des Athéniens dans les cultes phéniciens. La simultanéité entre la disparition de la présence phénicienne au Pirée et le déclin des cultes chyprio-phéniciens tend à prouver que le substrat ethnique constituait un élément nécessaire à la survie de ces cultes et permet de penser que ceux-ci n'ont pas particulièrement touché les citoyens athéniens. Pourtant, par deux fois, des Athéniens consacrent à Aphrodite Ourania une base de marbre : la difficulté réside dans le fait que le nom d'Aphrodite Ourania peut tout aussi bien renvoyer à la déesse phénicienne qu'à son homologue grecque. La première de ces dédicaces problématiques est offerte à Aphrodite, par Kallistion, fille d'Onèsandros, du dème du Pirée, au milieu du IV^e siècle avant J.-C.³ : au vu du statut de la dédicante et du prêtre –peut-être citoyen athénien, bien que ne mentionnant ni démotique ni patronyme⁴ –, il paraît vraisemblable de penser que la dédicace est destinée non à Astarté, mais à la déesse grecque honorée dans l'*Aphrodision* du Pirée depuis le V^e siècle avant J.-C. Cependant, le fait que la dédicante soit originaire du dème du Pirée, et donc d'un milieu populaire hautement cosmopolite, au sein duquel la population phénicienne occupe une place importante à cette

¹ [C. 43] = IG II² 2932.

² Cf. M. J. OSBORNE, S.G. BYRNE, *The Foreign Residents of Athens. An Annex to the Lexicon of Greek Personal Names: Attica*, Studia Hellenistica 33, Louvain, 1996.

³ [B. 7] = IG II² 4586.

⁴ C'est en tout cas le point de vue des éditeurs du *LGP*N, qui classe Kikôn parmi les citoyens athéniens.

époque, peut conduire à nuancer cette idée initiale et à envisager que Kallistion, au contact des marchands étrangers, en soit venue à honorer la déesse phénicienne, à la suite d'un phénomène d'acculturation. Cette hypothèse n'est cependant envisageable que si l'on accepte de considérer le prêtre Kikôn comme un étranger, et non un Athénien. Or ce nom ne semble pas témoigner d'une quelconque origine étrangère, encore moins phénicienne, si bien que l'on peut probablement considérer que cette dédicace s'adresse bel et bien à l'Aphrodite grecque.

Une autre dédicace, de la même période mais ne mentionnant pas le nom de la divinité, s'avère tout aussi problématique¹: le dédicant est encore un citoyen athénien, Néoklès, du dème de Thorikos, mais l'inscription mentionne également une femme du nom de Dôris, qui aurait fait le sacrifice. La présence de cette prêtresse – et son statut – soulève une interrogation : si la déesse est la même que celle de l'inscription précédente, pourquoi est-elle honorée par une prêtresse à la fin du IV^e siècle avant J.-C. alors que le culte avait un desservant masculin moins d'un demi-siècle plus tôt ? La réponse tient sans doute au fait qu'en dépit de l'homonymie, il ne s'agit pas de la même déesse. Il faut supposer que Dôris est une étrangère, qui agit soit en tant qu'« experte » sacrificielle, soit comme prêtresse de la déesse chypro-phénicienne². Il existait, en effet, des prêtresses (*khnt*) dans la religion phénicienne, puisqu'une inscription mentionne l'existence d'une prêtresse d'Astarté, Gérard-Milk, à Sidon ou à Tyr³ ; à Sidon toujours, au V^e siècle avant J.-C., la reine-mère d'Eshmunazor II est également « prêtresse » (*khnt*) d'Astarté⁴. Dans ces conditions, la dédicace offerte par Néoklès, en dépit de son statut de citoyen athénien, s'adresserait bien à la déesse chypro-phénicienne, d'autant que la consécration a lieu au Pirée. Néoklès fait sans doute partie de cette population cosmopolite qui gravite autour de l'*emporion*, et peut-être entretient-il des relations avec les marchands phéniciens, ce qui pourrait expliquer une certaine acculturation religieuse.

¹ [B. 8] = IG II² 4616.

² A Priène comme à Délos, l'« expert » sacrificiel reste un indigène immigré. Dans le règlement de Priène relatif au culte des divinités égyptiennes, vers 200 avant J.-C., il est ainsi expressément signifié que le prêtre devra désigner un Egyptien, pour accomplir en spécialiste les sacrifices (*LSA* n°36) ; de même, à Délos, la « Chronique du Sarapieion » témoigne que ce sont les descendants d'un prêtre venu de Memphis qui détiennent le sacerdoce de Sarapis (*IG* XI 1299), et qu'ils sont toujours assistés d'un onéirocite égyptien (Ph. ROUSSEL, *Cultes égyptiens à Délos du III^e siècle au I^{er} siècle avant J.-C.*, Nancy, 1916, p. 94-97, n°15, 15 bis, 16, 16 bis).

³ E. PUECH, « Un cratère phénicien inscrit : rites et croyances », *Transeuphratène* 8 (1994), p. 47-73 ; C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome, 1996, p. 30-31.

⁴ E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Peeters, Leuven, 1995, p. 451.

Au total, une seule inscription semble faire état de la dévotion d'un Athénien à l'Aphrodite chypriote. Ce silence des sources peut être considéré comme un argument *a silentio* prouvant l'absence de participation des Athéniens aux cultes phéniciens.

La situation est identique dans les cultes des divinités anatoliennes, que ce soient Artémis Nana, Zeus Stratios, Zeus Labraundos, Mèn ou même Agdistis. Ces cultes n'ont, en effet, pas attiré de citoyens athéniens parmi leurs fidèles, ou alors de façon exceptionnelle, ce qui explique l'absence de dédicaces en leur honneur.

2.2. Membres d'association¹

L'étude des membres des associations religieuses vouées aux dieux venus de l'Orient met une nouvelle fois en avant l'implication des Athéniens dans la même catégorie de cultes préalablement repérés, à savoir ceux d'Isis, de Sarapis, de Sabazios et de Cybèle. Les citoyens sont ainsi bien présents parmi les Sarapiastes comme dans les rangs des orgéons de Cybèle. La prosopographie ne fournit malheureusement que peu de renseignements sur le niveau social de ces Athéniens, membres des associations religieuses égyptiennes et métrôaques. En revanche, l'abondance des données concernant les dévots de Sabazios permet de dresser un profil sociologique des Sabaziastes.

A la fin du II^e siècle avant J.-C., les Sabaziastes forment une assemblée cosmopolite, dans laquelle les Athéniens occupent une position prépondérante : sur les 53 membres cités dans un décret de cette association en 103/2 avant J.-C., 36 sont citoyens, contre seulement 13 métèques et quatre esclaves². Parmi ces citoyens, certains sont connus par d'autres inscriptions comme éphèbes : c'est le cas, entre autres, de Sôsigénès II, fils de Sôsigénès I, du dème de Probalinthos, éphèbe en 119/8 avant J.-C.³; d'Athénodotos, fils d'Athénodotos, du dème d'Oinoé et de Diogénès, du dème d'Amphitropè, éphèbes en 111/10 avant J.-C.⁴; d'Aristonikos, fils d'Aristonikos, du dème d'Oa, en 107/6 avant J.-C.⁵; et enfin, de Ôkyménès,

¹ Sont exclus de cette catégorie les prêtres et prêtresses, qui seront traités plus loin. Cf. *infra*. III. Membres du clergé, p. 234.

² [C. 44] = IG II² 1335.

³ IG II² 1008 IV 108.

⁴ IG II² 2983.

⁵ IG II² 1011 III 99.

du dème de Probalinthos, pythaïste-éphèbe à Delphes en 128/7 avant J.-C.¹. Or, les transformations de l'éphébie au cours de l'époque hellénistique, qui semblent achevées vers 88 avant J.-C.², répondent aux exigences d'une clientèle dont le profil transparaît clairement : ce sont des jeunes gens issus des familles aisées, désireux d'acquiescer, dans l'institution, une culture plus spécialisée³. Les Sabaziastes qui ont été éphèbes appartiennent donc à l'élite athénienne. Le niveau de fortune des familles concernées corrobore cette idée : du fait du désengagement financier de la cité, l'autofinancement de l'éphébie par les jeunes gens et leurs familles est devenu la règle⁴.

Un autre Sabaziaste, Démétrios d'Alopéké, est attesté comme magistrat monétaire en 132/1 avant J.-C.⁵, puis comme cosmète en 116/5 avant J.-C.⁶. Or, si dans l'Athènes classique, le cosmète est un magistrat, sa fonction se transforme en liturgie à l'époque hellénistique⁷. Les cosmètes appartiennent donc aux couches aisées de la population athénienne, à des familles possédant les capacités financières requises pour faire preuve d'évergétisme.

Autre personnage appartenant aux classes aisées de la société athénienne, Philostratos II, fils de Philostratos I, du dème de Colones, pythaïste-éphèbe à Delphes en 106/5 avant J.-C. : la prosopographie souligne que la Pythaïde est une fête de notables, qui regroupe tant l'élite économique que politique⁸. La famille de Philostratos appartient aux élites politiques depuis plusieurs générations, puisqu'il compte parmi ses ancêtres un personnage bien connu, Philostratos, fils de Dionysios, du dème de Colones, dont le père fut chorège des *Dionysies*

¹ *FD III* 2, 24, I 36.

² E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, Culture, et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88) : un tout petit monde*, op. cit., p. 51.

³ *Ibid.*, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 399-403. Prendre part à l'institution suppose que l'on accepte de sacrifier une année entière de revenus, sans recevoir en contrepartie aucune indemnité de la part de la cité : les éphèbes appartenaient donc aux familles les plus fortunées d'Athènes, qui constituaient l'élite de la société athénienne, formant un petit cercle relativement fermé. Ce sont en effet les mêmes familles qui envoient leurs jeunes dans l'institution et qui en assurent l'encadrement : ainsi, l'éphèbe Diogénès, fils de Dionysios du dème d'Amphitropè, est-il parent de Ἀμμώνιος Διονυσίου Ἀμφιτροπῆθεν, melléphèbe à Athènes en 94/3 (*IG II²* 2991, 6) ; de même, Sôsigénès, est parent d'un melléphèbe du même nom, qui consacre une stèle aux Muses en 95/4 (*IG II²* 2986, 10).

⁵ M. THOMPSON, *The New Style Silver Coinage of Athens*, op. cit., p. 558.

⁶ *IG II²* 1009.

⁷ M.F. BASLEZ (dir.), *Économies et sociétés en Grèce ancienne, 478-88 av. J.-C.*, 2007, p. 349 : au cours de l'époque hellénistique, le cosmète prend ainsi en charge l'essentiel des dépenses liées à sa fonction – financement des prix pour les concours, des sacrifices, de l'entretien du matériel et des bâtiments –, contribuant à l'autofinancement, au moins partiel, de l'institution, comme le signalent plusieurs textes par lesquels la cité, chaque année, l'en remercie.

⁸ K. KARILA-COHEN, « La Pythaïde et la socialisation des élites athéniennes aux II^e et au I^{er} siècle avant J.-C. », dans J. Ch. COUVENHES, S. MILANEZI (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes : recherches et perspectives, Actes du colloque de Tours (7-8 mars 2005)*, PUF, 2007, p. 367.

dans les années 360, puis triérarque peu après, vers 357/6 avant J.-C. Sa richesse lui permet d'intervenir très activement dans la vie politique athénienne¹.

Cette forte présence de notables athéniens dans le culte de Sabazios peut s'expliquer dans la mesure où Sabazios, s'il est bien considéré comme un nouveau dieu par les Athéniens, présente cependant un visage moins oriental qu'hellénisé, en raison de son identification rapide avec Dionysos. L'hostilité manifestée à son égard par les sources littéraires athéniennes, qui le moquent et le parodient comme une importation étrangère, réservée aux femmes et aux classes sociales les plus basses, ne correspond pas à la réalité présentée par les données iconographiques de la céramique attique et par les sources épigraphiques, qui nous révèlent au contraire, la participation de nombreux citoyens, appartenant aux couches moyennes et hautes de la société, au culte de Sabazios².

La nature des sources fausse quelque peu les impressions en donnant au culte de Sabazios une importance qui ne reflète sans doute pas la réalité : le nombre de Sabaziastes connus et identifiés ne correspond pas, proportionnellement, au poids réel du culte par rapport aux autres. La différence tient au fait qu'on possède une liste plus ou moins complète des éranistes de Sabazios, alors qu'une telle source n'existe pas pour les orgéons de Cybèle ou les Sarapiastes, pour lesquels seuls les personnages honorés sont connus.

Par rapport aux dédicaces, l'étude des inscriptions relatives aux associations religieuses témoigne d'une participation plus grande des Athéniens aux cultes venus de l'Orient : à l'époque hellénistique, des citoyens sont ainsi attestés dans des associations honorant Ammon, Agdistis, mais aussi la Déesse Syrienne³. Enfin, à l'époque impériale, les orgéons de Belela honorent des divinités variées, parmi lesquelles la Déesse Syrienne et Oraia.

Contrairement aux associations de l'époque hellénistique, qui rassemblaient des personnages de milieux sociaux et géographiques variés, celle vouée à Belela présente une composition sociologiquement homogène, formée de citoyens athéniens appartenant à des classes aisées, mais sans plus, à la catégorie des bouleutes plutôt qu'aux Premiers de la cité⁴. Dans l'ensemble, les membres appartiennent au milieu du gymnase, et sont, pour la plupart,

¹ Il est l'accusateur de Chabrias ; il a adopté Phainippos, adversaire de Démosthène, et a été témoin de ce même Démosthène dans son procès contre Néera. Cf. E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, Culture, et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88) : un tout petit monde*, op. cit., p.390-391, E-940.

²[C. 44] = IG II² 1335.

³ Xénophon, du dème de Thria, membre d'un koinon d'Agdistis ([C. 27] = J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte*, n°24) ; Aristodémos, fils de Dionysos, membre d'un thiasse d'Ammon ([A. 8] = IG II² 1282) ; Satyros, fils de Méniskos, du dème d'Aixonè, orgéon de l'Aphrodite Syrienne ([D. 2] = IG II² 1337).

⁴ M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », loc. cit., p. 108.

issus des mêmes familles : on voit se côtoyer des pères et leurs fils, tandis que leurs filles et sœurs sont honorées comme prêtresses¹. Les 29 orgéons et prêtresses du synode de Belela se structurent ainsi autour de plusieurs noyaux familiaux comme celui de Philon, du dème des Daidalides, membre d'une famille athénienne qui fournit trois prêtresses et deux orgéons, ou celui d'Eutykidès, auquel se rattachent trois orgéons – Hyakinthos le Jeune, Bacchis et Euphrantas². L'un d'entre eux, Hyakinthos est également attesté dans le cadre du gymnase, dans la catégorie des *épengraphoi*, ce qui signale peut-être une origine étrangère³. D'autres étrangers apatrides sont également mentionnés dans la deuxième moitié de la liste des orgéons, où ils sont maintenus dans une position d'infériorité, à la suite des citoyens, comme sur les rôles éphébiques de la période, ce qui souligne nettement la discrimination statutaire⁴.

La présence de ces noyaux familiaux dans le culte de Belela soulève la question plus générale du rôle joué par les familles dans l'implantation des nouveaux cultes à Athènes : on sait qu'à Délos, par exemple, le culte de Sarapis et Isis avait été introduit par un Egyptien, et que sa permanence dans l'île avait été assurée, dans un premier temps, par une tradition familiale, garantissant la continuité du culte⁵. Il s'agit donc de déterminer si des phénomènes semblables s'observent à Athènes. Si le Zeus Carien honoré par Isagoras et sa famille, au début du V^e siècle, paraît bien avoir été introduit comme une divinité familiale, sur le même principe que Sarapis à Délos, en revanche, cette dévotion particulière ne se répand pas dans le voisinage et demeure strictement circonscrite au cadre de la maisonnée⁶. Cependant, à l'époque hellénistique, d'autres groupes familiaux ont été des vecteurs de l'introduction de certains cultes, mais aussi de leur diffusion sur le sol attique : ainsi, les cultes phéniciens ont sans doute été emmenés en Attique par des familles d'étrangers, mais sans que l'on puisse

¹ Cf. *stemma* n°3 à 6.

² M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », dans S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches* (I^{er} s. a. C. – III^e s. p. C.), Actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7-8 Juillet 2000, De Boccard, Paris, 2004, p. 109.

³ *IG II² 2121*, l. 14. L'épineuse question du statut de ces *épengraphoi* fait toujours débat ; tous ne sont pas des étrangers, comme le démontre Eric PERRIN-SAMINADAYAR, « L'éphébie attique de la crise mithridatique à Hadrien », dans *L'Hellénisme d'époque romaine, op. cit.*, p. 98, n. 60 : « On retrouve parmi les *épengraphoi* cités dans une liste des environs de 125 (*IG II² 2033 + 2064*) [...] des jeunes gens mentionnés avec leur démotique, ce qui interdit de faire des *épengraphoi* l'équivalent des xénoi de l'époque hellénistique ou des personnages en situation transitoire en attendant l'octroi de la citoyenneté. La catégorie mêle donc des jeunes gens aux statuts différents ».

⁴ M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », *loc. cit.*, p. 110.

⁵ Une inscription en prose de la fin du III^e siècle – début du II^e siècle avant J.-C., retrace ainsi l'historique du culte de Sarapis à Délos (*IG XI 4, 1299*) : elle nous apprend que l'édification du premier sanctuaire qui « appartient en propre » à Sarapis fut l'œuvre du prêtre Apollonios ; qu'auparavant, le culte avait été célébré par le père d'Apollonios, Démétrios ; et enfin, que c'est son grand père, lui aussi nommé Apollonios, qui, « Egyptien de la classe sacerdotale », avait le premier apporté d'Egypte à Délos le culte de son dieu. Cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis...*, vol. II, *op. cit.*, p. 85-87.

⁶ HERODOTE, V, 66. Le culte disparaît en même temps que la famille d'Isagoras.

réellement distinguer le rôle plus prégnant d'une famille particulière. En revanche, dans le cas du culte d'Agdistis, à Rhamnonte, trois des charges principales de l'association sont assumées par le père et ses deux filles¹. L'héritage familial en matière religieuse est aussi visible dans la transmission héréditaire du sacerdoce, et notamment de la charge de zacore, dans le culte de Cybèle comme dans celui d'Isis². A l'époque romaine, on observe enfin une tendance nette au regroupement familial dans le cadre associatif : parents, frères, sœurs, se retrouvent au sein d'une même association, qui apparaît alors comme un prolongement de la famille³, suivant un modèle qui n'est pas oriental, mais qui reprend l'exemple de la phratrie ou du dème classique.

Cette présence de citoyens athéniens dans les associations vouées à des divinités venues d'Orient soulève une interrogation : témoigne-t-elle d'un engagement religieux réel, ou s'agit-il d'une question de notoriété sociale ? La réponse à cette interrogation varie certainement en fonction des cas. Dans le cas des Sabaziastes, il est possible que l'adhésion au groupe soit motivée par la recherche d'un certain prestige social, puisque les membres appartiennent aux classes supérieures de la cité. En revanche, dans le cas des orgéons de Belela, la situation paraît différente : à l'époque impériale, la notoriété sociale et publique passe surtout par la détention de sacerdoce prestigieux, et non par l'adhésion à des associations. Les membres du groupe, s'ils appartiennent aux classes moyennes aisées, ne font d'ailleurs pas partie des élites dirigeantes, ce qui exclut une quête de notoriété publique. Le choix d'adhérer à tel ou tel groupe se fonde en fait sur deux types de critères de nature différente : les facteurs sociaux entrent naturellement en compte, puisque c'est souvent la recherche de relations de sociabilité entre individus appartenant à un même milieu socio-culturel qui conduit les Athéniens à entrer dans une association. Mais les considérations religieuses ne sont pas absentes pour autant, puisque, face à la variété et à la multitude des associations existant à Athènes, c'est le choix du dieu patron qui détermine la décision finale⁴.

¹ [C. 27] = J. POULLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte*, n°24, p. 139-141 : Dionysios de Milet occupe la fonction d'*ankônophore*, tandis que ses deux filles, Chrôtoi et Stratonikè, détiennent la charge d'*adamma*.

² Culte de Cybèle : Métrodôra succède à sa mère comme zacore de Cybèle en 176/5 avant J.-C. ([C. 11] = *IG II*² 1328). Culte d'Isis : la zacore Kranaé transmet sa charge à son fils Eukarpos ([A. 35, 37-38] = *IG II*² 4770, 4771, 4772).

³ L'exemple des orgéons de Belela peut-être mis en parallèle avec le cas des Iobacches, qui favorise un recrutement très largement familial en offrant des conditions exceptionnelles aux fils des membres actifs. L'association devient ainsi le cadre de la célébration de tous les grands moments de la vie familiale : naissance, éphébie, majorité, mariage (*IG II*² 1368). Les associations privées de l'époque romaine assument ainsi le rôle anciennement joué par les tribus et les phratries athéniennes. Cf. S. D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Michigan, 1993.

⁴ S. D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, *op. cit.*, p. 114, souligne que les préoccupations sociales ne doivent pas faire oublier la nature profondément religieuse de ces associations puisque ce sont les pratiques rituelles et les moments du culte qui rythment le calendrier des réunions et la vie de ces associations.

Ainsi, un Athénien qui intègre une association métrouque ou isiaque choisit volontairement d'honorer Cybèle ou Isis, plutôt que des divinités traditionnelles.

2.3. Bienfaiteurs

Cette catégorie inclut d'une part, les dédicants qui consacrent des constructions entières aux dieux, et pas seulement un *ex-voto* du type autel ou statue, et d'autre part, les personnages honorés pour avoir accompli des bienfaits exceptionnels auxquels ils n'étaient pas tenus par leur charge. Dans les décrets honorifiques en effet, il faut faire la distinction entre les officiels honorés à leur sortie de charge, de façon traditionnelle, parce qu'ils ont correctement assumé leur office et ceux qui ont droit à des honneurs particuliers, parce qu'ils ont fait preuve de zèle, de « libéralités », en prenant à leurs charges des frais collectifs tels que l'entretien du sanctuaire, la fourniture de sacrifices, ou encore la restauration de monuments – ce que Paul Veyne définit comme un « évergétisme *ob honorem* »¹. Cette différence est visible dans les honneurs rendus : une simple couronne est accordée à ceux qui ont seulement accompli leur devoir, sans faire preuve de zèle, tandis que des honneurs combinés sont réservés à ceux qui ont apporté une contribution substantielle². Ne sont donc retenus dans cette liste de bienfaiteurs que les personnages dont l'action sort de l'ordinaire, qui font preuve d'un évergétisme réel, reconnu dans les honneurs particuliers qu'ils reçoivent – autres que l'éloge, la couronne d'olivier et la proclamation publique. Deux types de bienfaiteurs apparaissent ainsi : ceux qui ont fait des dons en argent et ceux qui ont offert des biens en nature – constructions, terrains...

Un certain nombre d'Athéniens font preuve de générosité en s'impliquant financièrement de façon conséquente mais exclusive, dans les cultes d'Isis et de Cybèle.

Ainsi, dans les premiers temps de l'introduction d'Isis et Sarapis en Attique, les Sarapiastes de Rhamnonte avaient besoin d'un emplacement, sans doute dans le périmètre de la forteresse, pour édifier un sanctuaire pour ces deux divinités : un décret honorifique pour Apollodôros, fils de Sôgénéès, du dème d'Otrynè, daté de 220 avant J.-C.³, révèle qu'ils s'étaient adressés à ce citoyen au sujet d'un terrain qui lui appartenait et qu'ils voulaient lui

¹ P. VEYNE, *Le Pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris 1976, p. 216.

² I. N. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious associations in Hellenistic Athens*, Academy of Athens, 2003, p. 152.

³ [A. 10] = *RICIS* n°101/0502.

acheter. Apollodôros refusa de le leur vendre et le leur offrit gracieusement, s'attirant la gratitude des membres de l'association, qui l'honorent de l'éloge et de la proclamation publique traditionnelle, mais aussi d'une couronne d'or, qui constitue un honneur exceptionnel (*mégistai timai*), réservé aux bienfaiteurs¹. De fait, si les dons de biens matériels ou d'argent sont courants à Athènes et bien attestés dans les sources littéraires², la donation de terrain constitue, en revanche, une situation rare : il s'agit d'un acte radicalement différent, qui touche au concept de patrimoine, d'*oikos* et d'intégrité de l'héritage. Les dons de terre *inter vivos* étaient très exceptionnels : seulement deux parallèles épigraphiques sont connus à Athènes, auxquels peut s'ajouter un témoignage littéraire³. L'acte d'évergétisme d'Apollodôros revêt donc un caractère inhabituel : l'inscription des Sarapiastes, si elle mentionne bien le transfert de propriété à titre gratuit (ἔδωκε δὲ ἄνευ τιμῆς), ne préserve pas l'acte de donation lui-même, ni les clauses concernant la façon dont les Sarapiastes peuvent disposer du terrain. Il est probable qu'ayant été données à un groupe religieux, ces terres sont désormais considérées comme sacrées, et donc inaliénables⁴.

Autre acte d'évergétisme en faveur du culte d'Isis : l'action de la dédicante inconnue qui consacre – ou restaure –, à ses frais, un petit temple à Isis vers 120 de notre ère, sur le versant sud de l'Acropole⁵ : pour accomplir un tel geste, il est certain qu'elle devait posséder une grande fortune personnelle. Malheureusement son nom reste inconnu, ce qui empêche de mener une enquête prosopographique.

En ce qui concerne le culte de Cybèle, quatre personnages reçoivent également des honneurs particuliers pour avoir fait preuve de générosité envers la déesse et les membres de l'association, mais selon un mode d'actions différent de celui observé dans le cadre du culte d'Isis. Alors que pour Isis, les dons des bienfaiteurs sont liés à une opération immobilière, par le biais de l'octroi d'un terrain ou du financement d'une construction, les contributions des personnages honorés comme bienfaiteurs dans le culte de Cybèle sont exclusivement des contributions en argent. Ainsi, en 272/1 avant J.-C., la prêtresse Zeuxion et son mari sont

¹ L'octroi d'une couronne d'or est un honneur exceptionnel, très rarement attesté dans les décrets associatifs du III^e siècle avant J.-C. – à l'exception du décret honorifique des orgéons de Cybèle en 272/1 avant J.-C. ([C. 6] = IG II² 1316). En revanche, à l'époque hellénistique, les stratèges sont très honorés d'une telle couronne par les dévotes à Rhamnonte (*IRhamnonte* 8, 10, 11, 15, 17, 20, 23, 26, 32, 35, 39, 43...). Cf. I. ARNAOUTOGLU, « Group and individuals in *IRhamnous* 59 (SEG 49.161) », *loc. cit.*, p. 322-323.

² PLUTARQUE, *Nicias*, 3 ; DEMOSTHÈNE, *Pour Phormion*, XXXVI, 15 ; *Contre Kallipos*, LII, 20 ; *Pour Nikostratos*, LIII, 9.

³ IG II² 1325 en 185/4 avant J.-C. et IG II² 1326 en 176/5 ; PLUTARQUE, *Dion*, 17.

⁴ I. ARNAOUTOGLU, « Group and individuals in *IRhamnous* 59 », *loc. cit.*, p. 333.

⁵ [A. 37] = IG II² 4771.

récompensés d'une couronne d'or, pour avoir financé les dépenses des orgéons sur leurs fonds propres¹.

Au II^e siècle avant J.-C., Hermaïos, fils de Hermogénès, du dème de Péonides, trésorier des orgéons de Cybèle au Pirée, est honoré par le groupe comme contributeur, pour avoir donné de l'argent et avancé des fonds à plusieurs reprises, notamment pour les réparations du sanctuaire. L'importance de son action est visible dans les honneurs particuliers qui lui sont accordés² : outre l'éloge public et la couronne de feuillage, qui sont traditionnels, Hermaïos reçoit le droit de dresser son portrait peint dans le *naos* du temple de Cybèle. De même, quelques années plus tard, Chairéas, fils de Dionysios, du dème d'Athmonon, est à son tour honoré, en tant que secrétaire des orgéons de Cybèle, pour avoir avancé des fonds et pris part à toutes les contributions exceptionnelles : il reçoit également le droit de consacrer une statue dans le *naos*³.

Les Athéniens qui s'impliquaient activement dans le culte de Cybèle devaient donc appartenir à des familles suffisamment aisées pour permettre un tel investissement financier.

2.4. Participation féminine

En 1987, Pierre Brûlé publiait *La Fille d'Athènes*, un ouvrage majeur dans lequel il s'attachait à tracer le portrait et le parcours religieux d'une petite Athénienne, initiant un champ de recherche qui faisait intervenir le genre comme critère de différenciation des pratiques religieuses⁴. Depuis lors, de nombreux travaux ont vu le jour, soulignant tous le rôle important joué par les femmes dans la religion athénienne classique⁵. Dans un monde où seuls

¹ Le mari de Zeuxion, Agathon, appartient à une famille athénienne bien connue, que l'on peut suivre sur quatre siècles pendant lesquels alternent les mêmes noms : au milieu du IV^e siècle avant J.-C., Agathoklès, fils d'Agathon de Phlya, apparaît sur une inscription funéraire (*IG* II² 10552) ; un de ses descendants, Agathoklès, fils d'Agathon, est éphebe en 119/8 et chargé des sanctuaires à Délos en 106/5 (*IG* II² 1008 et *ID* 2534), tandis qu'un autre parent, Agathoklès, fils d'Agathon de Phlya est prytane en 30 avant J.-C. (*Hesperia* 47, 1978, p. 293, n°20). Cf. E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, Culture, et société à Athènes. op. cit.*, p. 270, E-80.

² [C. 12] = *IG* II² 1327. Sur les difficultés financières traversées par l'association à cette époque et rendant nécessaires ces évergésies, cf. *infra* Chapitre 5, p. 280 note 4, 295-296.

³ [C. 13] = *IG* II² 1329.

⁴ P. BRÛLÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris, 1987.

⁵ Depuis une dizaine d'années, des recherches au croisement de l'histoire des femmes et du genre et de l'histoire des religions ont permis de réévaluer la place occupée par les femmes dans la religion grecque classique. cf. M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, Londres – New York, 2002 ; S. GEORGOU, « Athanatos therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux », dans V. DASEN, M. PIERART (éd.), *Idiai kai demosiai. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos, Suppl. 15, Liège, 2005, p. 69-82 ; J. B. CONNELLY, *Portrait of a Priestess. Women and ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, 2007 ; L. BRUIT-ZAIDMAN, P. SCHMITT-PANTEL,

les hommes pouvaient détenir une charge civique et jouir de leurs pleins droits politiques et juridiques, la cité aurait largement pu organiser les sacerdoce sur le modèle des magistratures. Mais le pouvoir du genre est tel, l'identification et l'analogie entre la divinité et son desservant si fortes, qu'ils justifient l'existence d'une classe d'agents cultuels féminins, qui fonctionnent sur le même modèle que les prêtres, détenteurs d'un office public¹. Sans tomber dans l'exagération, et dire que les Athéniens et les Athéniennes ont des dieux différents², il est important de remarquer que, dans la religion athénienne traditionnelle, les cultes des dieux sont – à de rares exceptions près – assumés par des officiels masculins, tandis que les cultes des déesses sont desservis par des femmes. La question est donc de savoir si les innovations religieuses liées à l'introduction de nouveaux cultes venus d'Orient affectent les pratiques religieuses des Athéniennes : s'impliquent-elles dans les cultes des déesses orientales comme dans ceux des déesses athéniennes ? Si elles ne s'y impliquent pas, est-ce par manque d'intérêt, ou parce que les nouveaux cultes sont porteurs de traditions rituelles différentes, dans lesquelles les femmes n'ont pas de place ?

Dans le culte de Cybèle

Sur les cinquante trois dévots recensés pour Cybèle, dix sept – soit près d'un tiers – sont des Athéniennes³ : c'est là un des éléments de différenciation très important entre le culte de Cybèle et celui de Sabazios, qui accueille également les citoyens en grand nombre mais ne compte aucune femme parmi ses dévots. La participation féminine est plus importante dans le cadre du culte de Cybèle parce qu'il s'agit d'une déesse, et que les femmes athéniennes ont coutume d'être impliquées dans le culte des déesses de la religion civique traditionnelle –

« L'historiographie du genre: état des lieux », dans V. SEBILLOTTE-CUCHET, N. ERNOULT (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2008, p. 32-38; N. KALTSAS, A. SHAPIRO, *Worshipping Women. Women, Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, 2009; L. BODIOU et V. MEHL (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et sociétés*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

¹ J. B. CONNELLY, *Portrait of a Priestess. Women and ritual in Ancient Greece, op. cit.*, p. 2.

² Un passage de l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane est, à ce titre, particulièrement éclairant, car il révèle que les hommes et les femmes n'invoquaient pas les mêmes divinités. Dans cette pièce, les femmes projettent de se rendre à l'Assemblée, déguisées en hommes, et répètent leurs textes dans ce but. L'une d'elle conclue ainsi : « Il ne me semble pas, à moi, par les deux déesses ». Elle est aussitôt reprise par Praxagora : « Par les deux déesses, malheureuse ! où as-tu l'esprit ? [...] étant homme, tu as juré par les deux déesses ! » (v. 155-159, texte établi par V. COULON, traduit par H. VAN DAELE, CUF, 1954). De même, un peu plus tard, une autre femme déclare : « Par Aphrodite, voilà qui est bien parler », avant de se faire sermonner à son tour par Praxagora : « Malheureuse ! tu as juré par Aphrodite ! Tu aurais fait du joli en disant cela dans l'Assemblée » (v. 189-191). Cet échange est révélateur des différences de sensibilité religieuse entre hommes et femmes : alors que les Athéniennes invoquent aisément les deux déesses ou Aphrodite, les Athéniens, eux, jurent plus volontiers par Poséidon, Héraclès, Hermès ou Dionysos. Cf. R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens, op. cit.*, p. 270.

³ De façon plus parlante encore, huit des 14 dédicaces offertes à Cybèle sont consacrées par des femmes ([C. 23, 19, 26, 18, 20, 22, 28] = IG II² 2887, 4038, 4671, 4714, 4760, 4773 ; B.C. PETRAKOS, « Ἀνασκαφή Ραμνοῦντος », *PAAH* 154 (1999), p. 19, n°21) ou par un couple ([C. 3] = CCCA II 267).

notamment pour les cultes de Déméter, lors des *Thesmophories*, mais aussi d'Athéna Polias ou d'Artémis Brauronia, pour lesquelles elles occupent les charges de canéphore, d'arrhéphore, d'ergastine ou même de prêtresse¹.

A partir du III^e siècle avant J.-C., les femmes s'investissent massivement dans le clergé de Cybèle, en tant que prêtresse, zacore, ou assistante du culte, telles que les *phialéphores*, les porteuses d'amphores². Mais, si à partir de 272/1 avant J.-C., le sacerdoce de Cybèle est toujours aux mains d'une Athénienne, l'existence de prêtresses de Cybèle pose question pour la période antérieure : deux épitaphes, remontant, pour la première, au milieu du IV^e siècle avant J.-C., et pour la seconde, probablement au III^e siècle avant J.-C., mentionnent des femmes qui peuvent être identifiées comme des prêtresses de la Mère des Dieux, en raison des symboles figurés sur leurs reliefs funéraires. La première inscription, celle de Nicomachè, est la plus problématique : le relief figure une femme assise sur une chaise tournée vers la droite ; elle porte un chiton à manches longues et un himation qui est drapé autour de ses épaules, son dos et le bas de son corps. Ses pieds sont placés sur un repose-pieds. A sa gauche, un objet circulaire est posé contre le dossier, sur lequel la femme a placé sa main gauche, le bout des doigts enroulé autour du bord de l'objet. Bien que l'objet ne soit pas rendu dans sa totalité, on voit bien que s'il était complété en un cercle entier, il serait assez large et on peut donc l'identifier à un *tympanon*³. La femme assise serre la main d'une autre femme, qui se tient debout, et qu'on peut sans doute identifier à la défunte, Nicomachè⁴. Selon l'hypothèse avancée par certains historiens, si l'objet est correctement identifié comme un *tympanon*, la femme assise a pu le recevoir de sa fille décédée, qui était très certainement une prêtresse de Cybèle. On ne peut non plus exclure la possibilité que la mère de Nicomachè ait elle-même été une prêtresse de Cybèle, et que cette charge se soit transmise de mère en fille de façon héréditaire. Au vu de la date de l'inscription, cependant, et de l'absence de tout élément de preuve irréfutable, il est peu probable que Nicomachè ait été une prêtresse de Cybèle : il semble plus plausible de voir en elle une prêtresse de la Mère des dieux, honorée sur l'Agora d'Athènes, dans la mesure où l'iconographie entre les deux était, sinon identique, tout au moins extrêmement proche.

¹ ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 640-646 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Dès l'âge de sept ans, j'étais arrhéphore ; à dix ans, je broyais le grain pour notre Patronne ; puis, revêtue de la crocote, je fus 'ourse' aux Brauronies ; enfin, devenue une grande et belle fille, je fus canéphore et portai un collier de figures sèches ».

² Cf. *infra*, III. Les membres du clergé, p. 234..

³ [C. 2] = IG II² 12292 ; H. MÖBIUS, *Die Ornamente der griechischen Grabstelen*, Munich, 1968, p. 39, pl. 24a ; D.C. KURTZ - J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, 1971, p. 125, fig. 24b ; A. MANTES, *Problimata tis ikonographias ton hierion ke ton hiereon stin archea helleniki techni*, 1983, pl. 15b.

⁴ Chr. CLAIRMONT, *Classical Attic Tombstones*, II, 1993, p. 377, n°2.362.

La deuxième épitaphe est moins sujette à caution, Chairestratè étant explicitement désignée comme « la sainte gardienne et prêtresse révéérée de la Mère Pantotechnos »¹. Chairestratè est représentée sous les traits d'une femme âgée, confortablement assise sur une chaise à dossier, la main droite posée sur ses genoux. Elle est probablement vêtue d'un péplos plutôt que d'un chiton. La main gauche, que l'on distingue à peine, ne tient pas le bord de l'himation mais une sorte de bâton², un objet intrigant à première vue : en fait, il semble qu'il s'agisse de la clé du temple, ce qui est complètement approprié pour une prêtresse de la Grande Mère³. Devant elle, une jeune fille, en tenue de servante, la tête couverte par un voile, tient un *tympanon*, attribut sans équivoque de la déesse qu'elle sert⁴. L'identité de cette jeune fille pose question : sa tenue indique une desservante, une assistante religieuse. Christopher Clairmont a tenté de l'identifier à l'une des petites filles de Chairestratè, mentionnées dans l'épigramme, faisant d'elle une desservante dans la mesure où elle se prépare à succéder à sa grand-mère comme prêtresse : la charge cultuelle de Chairestratè se serait alors transmise à un membre de sa famille⁵. L'épitaphe étant postérieure au IV^e siècle avant J.-C., Chairestratè peut être identifiée comme une prêtresse de Cybèle, au même titre que celles honorées dans les décrets des orgéons. En revanche, la situation est plus complexe en ce qui concerne Nicomachè, en qui il est davantage possible de voir une prêtresse de la Mère des Dieux grecque plutôt que de la déesse phrygienne.

Du III^e siècle avant J.-C. jusqu'à l'époque impériale, le sacerdoce de Cybèle reste aux mains d'une prêtresse, qui est toujours choisie parmi les citoyennes athéniennes : dans un décret honorifique des orgéons de Belela, une certaine Messia Démétria, fille de Kognitos, du dème de Prasiai, est citée comme prêtresse à vie d'Oraia, cette épithète d' Ὀραία renvoyant à la Mère des dieux phrygienne⁶.

¹ [C. 4] = IG II² 6288, l. 4-5 : μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος | σεμνή τε γεραιρά. Le terme *propolos* est souvent utilisé en liaison avec Eleusis, tant dans les sources littéraires (SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, v. 1053 ; *Hymne Homérique à Déméter*, 440 ; STRABON, X, 3, 10) que dans les inscriptions (WYCKERLEY, *Athenian Agora III, Testimonia*, p. 82, n°226: Lysistratè, servante de Déméter au milieu du V^e siècle avant J.-C.). Il est aussi utilisé par une femme anonyme, qui consacre un autel à Artémis Agrotéra près de Képhisia, et s'auto-désigne comme *propolos* (« servante ») et cleidouque d'Artémis. Cf. M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, Londres – New York, 2002, p. 155 ; J.B. CONNELLY, *Portrait of a Priestess : woman and ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2007, p. 135.

² Chr. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigrams : Greek Memorials from the Archaic and Classical period*, Mainz, 1970, p. 97-98, n. 26, pl. 13

³ M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, op. cit., p. 80.

⁴ A. KOSMOPOULOU, « Female Professionals on Classical Attic Gravestone », *ABSA* 96 (2001), p. 281-319.

⁵ C.W. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram : Greek Memorials from the Archaic and Classical period*, op. cit., p. 98. Cette interprétation a été acceptée par A. G. MANTIS, Προβλήματα της εικονογραφίας των ιερειών και των ιερέων στην αρχαία ελληνική τέχνη, Athènes, 1990, p. 48.

⁶ Cf. Chapitre 1, « Oraia », p. 81.

Cependant, en dépit de leur visibilité comme prêtresse ou zacore, le statut des femmes au sein la communauté culturelle est ambigu : dans un décret de 272/1 avant J.-C., les orgéons honorent non seulement la prêtresse Zeuxion, mais aussi son mari, Agathon de Phlya, qui ne porte pourtant aucun titre officiel¹. Tous les deux sont remerciés pour avoir gardé le sanctuaire, effectué des dépenses sur leurs propres biens et favorisé la croissance du groupe, alors qu'en fait, seule Zeuxion détenait une charge officielle. De même, dans un autre décret daté de 211/0 avant J.-C.², la prêtresse Kratéia est honorée pour avoir célébré les *eisiteteria*, c'est-à-dire les sacrifices d'entrée en fonction et les autres sacrifices, pour avoir décoré la couche sacrée lors des *Attidéia* et agi en tout avec piété, ouvrant le sanctuaire les jours appropriés. Là encore, le décret est cependant orné de deux couronnes : dans la première, on lit, comme on s'y attend, « les orgéons honorent la prêtresse Kratéia », mais dans la seconde, de façon plus étonnante, « la prêtresse (honore) Hiéronymos ». Celui-ci avait certainement été identifié avec raison par Paul Foucart comme le mari de la prêtresse³ : c'est en effet un usage civique d'honorer le mari en même temps que la prêtresse⁴, usage qui est manifestement repris par les associations métroaques. Un phénomène similaire peut encore être mis en évidence dans les deux décrets datés de 183/2 et 175/4 avant J.-C.⁵ : ils concernent exclusivement des femmes – notamment la zacore Métrodôra –, pourtant la couronne en tête de la stèle porte l'inscription : « les orgéons (honorent) les souscripteurs (τοὺς ἐπιδεδωκότας) », le terme désignant les personnes honorées étant au masculin⁶. En dépit de l'orientation du culte vers une divinité à la quintessence féminine, la prééminence des hommes dans ces associations reste nette. En revanche, les femmes jouent un rôle de premier plan dans l'exercice du culte – en tant que prêtresses et zacores – et témoignent d'une dévotion particulière à la déesse, visible dans les dédicaces.

Dans le culte d'Isis

Autre grande déesse venue du bassin oriental de la Méditerranée, Isis apparaît aussi – dans nombre de sources antiques et d'écrits modernes – comme la déesse des femmes par

¹ [C. 6] = *IG II²* 1316.

² [C. 10] = *IG II²* 1315.

³ P. FOU CART, *BCH* 7 (1883), p. 72.

⁴ Un décret de 240 avant J.-C. honore ainsi Lysistratè, fille de Polyeuktos, du dème de Βατηθεν, prêtresse d'Athéna Polias, en même temps que son mari, Archéstratos, fils d'Euthykratos, du dème d'Amphitrope (*IG II²* 776, l. 22-24 et 26-28)

⁵ [C. 11] = *IG II²* 1328.

⁶ N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, op. cit., p. 265.

excellence¹. Or cette idée reçue est loin de refléter la réalité : la mention fréquente, chez les auteurs anciens, de la participation des femmes aux cultes égyptiens n'implique pas qu'elles formaient la majorité des participants à ces cultes et que c'est grâce à elles que les cultes égyptiens ont acquis une telle popularité². Au contraire, alors que les femmes avaient de nombreuses raisons d'être attirées par le culte d'Isis, divinité féminine par excellence – par ses fonctions de mère, d'épouse, de protectrice des femmes en général³ –, elles étaient moins impliquées qu'on ne le pense dans ce culte, tout au moins durant l'époque hellénistique⁴.

Cinq femmes seulement sont ainsi engagées dans les cultes égyptiens de façon nette au cours de cette période : deux offrent une dédicace aux dieux égyptiens⁵, deux autres sont des canéphores d'Isis et Sarapis⁶, et la dernière occupe la fonction de προερανίστρια dans une association de Sarapiastes⁷. Ce titre de προερανίστρια étant unique, on ne sait pas exactement en quoi consistait cette charge : le titre lui-même suggère qu'elle était à la tête des membres féminins de l'association (ἐρανίστριαι). Sterling Dow, se basant sur sa position dans la hiérarchie des responsables de l'association, faisait même de la προερανίστρια le chef de l'ensemble du collège de Sarapiastes⁸ : comme il s'agit d'une femme, il est cependant probable que son titre soit surtout un titre honorifique récompensant des services rendus à l'association⁹. Les deux premières femmes à participer au culte de Sarapis et Isis, la dédicante

¹ F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4^{ème} éd., 1929, p. 20 écrivait ainsi : « Qui dira l'influence que les femmes de chambre venues d'Antioche ou d'Alexandrie ont acquise sur l'esprit de leurs maîtresses ? » ; S.K. HEYOB, *The Cult of Isis among women in the graeco-world*, op. cit., renchérit en s'interrogeant sur l'influence que les « maîtresses » du demi-monde ont pu exercer sur leurs amants.

² Les auteurs qui insistent sur cette participation féminine au culte sont principalement des auteurs latins dont les écrits, d'époque romaine, ne correspondent sans doute pas à la réalité de la période hellénistique : FLAVIUS JOSEPHÉ, *Antiquités Juives*, XVIII, 72 ; TIBULLE, *Elégies*, I, 3, 23-32 (ét. et trad. M. PONCHONT, CUF, 1931) : « A quoi me sert maintenant, Délia, ton Isis ? À quoi me servent ces instruments de bronze [les sistres] tant de fois agités par ta main ? À quoi ta dévotion fidèle, cette eau pure dont tu t'arrosais – il m'en souvient – et cette couche pure où tu reposais chastement ? Maintenant déesse, maintenant secours-moi (tu sais guérir comme le prouvent les nombreux tableaux de tes temples) : ma Délia, s'acquittant des chants promis, se tiendra assise, vêtue de lin, devant ta porte sacrée, et, deux fois le jour, les cheveux dénoués, elle devra chanter les hymnes en ton honneur. » ; OVIDE, *Les Amours*, II, 13, 16-18 (ét. et trad. H. BORNECQUE, CUF, 1968), priant Isis d'accorder la vie à sa maîtresse Corinne, témoigne aussi de la dévotion de celle-ci : « Souvent, pour t'adorer, elle s'est assise dans tes temples, aux jours consacrés où la troupe des Galles teint de son sang les lauriers de tes autels » ; JUVENAL, *Satires*, 522-531.

³ V. TRAN TAM TINH, *Isis Lactans*, Brill, Leiden, 1973.

⁴ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, op. cit., p. 163 : « Dans le culte d'Isis en Grèce, les femmes ne semblent pas avoir joué un rôle particulièrement important ; [...] il n'est donc pas surprenant que, dans la phase d'introduction du culte égyptien en Grèce, la participation des femmes à ce culte ait été très réduite » ; S.K. HEYOB, *The Cult of Isis among women in the graeco-world*, op. cit., p. 81-82.

⁵ [A. 9] = RICIS 101/0501 (220 avant J.-C.) et [A. 16] = RICIS 101/0206 : dans les deux cas, il s'agit d'une démarche individuelle et volontaire de la dédicante, qui agit en son nom propre de façon indépendante.

⁶ [A. 19] = IG II² 3498 et [A. 20] = IG II² 3727.

⁷ [A. 11] = IG II² 1292.

⁸ S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », loc. cit., p. 194.

⁹ I. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunoustias*, op. cit., p. 85-86. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. III, op. cit., p. 165, estime pour sa part que la fonction de προερανίστρια

Delphis et la *proeranistria* Nikippè, qui interviennent, toutes deux, dès le III^e siècle avant J.-C, respectivement en 220 avant J.-C et en 215/4 avant J.-C, ne mentionnent ni leur patronyme, ni leur démotique¹, si bien qu'on peut les considérer comme étrangères. Ce n'est qu'au tournant des II^e - I^e siècles avant J.-C, que trois Athéniennes participent au culte d'Isis et Sarapis : deux d'entre elles, connues comme canéphores d'Isis et Sarapis², demeurent anonymes, tandis que la dernière est la fille de Magas, du dème de Marathon³, qui peut être identifié au magistrat monétaire du même nom, en charge vers 150 avant J.-C (ou 114/113) et issu d'une famille originaire de Cyrène – peut-être affranchie à Athènes⁴.

Cette situation ne peut être imputée à une mentalité religieuse propre à l'époque hellénistique, puisque dès l'époque classique, la religion grecque offrait aux femmes une place dans le culte : Aristophane, dans sa comédie *Lysistrata*, rappelle ainsi la participation active des femmes aux tâches cultuelles et témoigne de l'existence de prêtresses pour un certain nombre de divinités féminines, telles Athéna Polias ou Artémis Brauronia⁵. Dans ces conditions, l'absence de prêtresses d'Isis et Sarapis en Attique peut s'expliquer de deux manières : soit par une interdiction propre au culte égyptien ; soit par le manque d'intérêt des Athéniennes à l'égard de ces divinités. Bien qu'Hérodote affirmât qu'aucune femme n'exerçait la prêtrise en Egypte⁶, certains éléments semblent prouver que, dans les cérémonies représentant la mort et la résurrection d'Osiris, les rôles d'Isis et de Nephthys étaient tenus par des prêtresses vierges⁷. Il semble donc que l'absence de participation des Athéniennes à ces cultes ne résulte pas d'un interdit cultuel égyptien, mais s'explique uniquement par le

n'était pas purement nominale : le titre n'était pas qu'honorifique, puisque Nikippè est louée pour avoir « accompli tous les sacrifices lors des jeux », ce qui semble indiquer une participation active au culte de Sarapis.

¹ [A. 9] = *RICIS* n°101/0501 et [A. 11] = *IG* II² 1292.

² Canéphore de Sarapis ([A. 19] = *IG* II² 3498) ; canéphore d'Isis ([A. 20] = *IG* II² 3727). Outre les dédicaces, plusieurs cariatides acéphales représentant des canéphores ont été trouvées dans les environs de l'église métropolitaine d'Athènes, et pouvaient donc avoir été dressées dans le Sarapiéion, localisé dans les environs. Cette fonction de canéphore, de « porteuse de corbeille » est caractéristique des cultes grecs, et n'a été introduite en Egypte qu'à partir de l'époque hellénistique, dans le culte des reines lagides divinisées : la présence de canéphores d'Isis et de Sarapis constitue un indice de l'hellénisation de ces cultes. Cf. F. DUNAND, *Isis, Mère des dieux*, Errance, Paris, 2000, p. 98.

³ [A. 16] = *RICIS* n°101/0206.

⁴ Ch. HABICHT, « Zu den Münzmagistraten der Silberprägung des Neuen Stils », *Chiron* 21 (1991), p. 1-23 ; Ch. HABICHT, « Athens and the Ptolemies », *Classical Antiquity* 11, (1992), p. 87

⁵ ARISTOPHANE, *Lysistrata*, v. 638-647 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « Ecoutez tous, gens de la ville, car nous abordons un sujet utile à la cité ; c'est naturel puisqu'elle m'a nourrie dans le luxe et l'éclat. Dès l'âge de sept ans, j'étais arréphore ; à dix ans, je broyais le grain pour notre patronne ; puis revêtue de la crocote, je fus ourse aux Brauronies. Enfin, devenue grande et belle fille, je fus canéphore et portai un collier de figues sèches. »

⁶ HERODOTE, *Histoires*, II, 35.

⁷ S. K. HEYOB, *The Cult of Isis among women in the graeco-world, op. cit.*, p. 87 : « Despite the statement by Herodotus that no woman exercised the priestly office in Egypt, there is proof for female priests in Egypt, and, in some cases priestesses devoted to Isis and Osiris ».

désintérêt de ces mêmes Athéniennes envers ces cultes égyptiens durant l'époque hellénistique.

Ce n'est qu'à partir du I^e siècle avant J.-C, lorsqu'Isis acquiert une importance plus grande et prend l'ascendant sur ses compagnons masculins, que le rôle des femmes s'accroît¹. Si l'on s'en tient aux chiffres bruts, la participation grandissante des femmes au culte isiaque au cours de l'époque impériale est très nette : six femmes seulement sont attestées à l'époque hellénistique dans le cadre des cultes égyptiens, contre 34 à l'époque romaine. La participation féminine prend une ampleur sans précédent à partir du I^e siècle de notre ère, expliquant ainsi le poids que lui accordent les auteurs latins de l'époque². Mais une analyse plus approfondie de la documentation aboutit à une conclusion plus nuancée : les femmes sont surreprésentées dans un type d'inscriptions bien particulier, les épitaphes, qui représentent près de 70% des sources permettant d'évaluer la participation féminine dans le culte isiaque. La plupart de ces stèles funéraires sont ornées de reliefs figurant des femmes en costume isiaque, présentant un certain nombre de traits communs : la majorité d'entre elles ont les cheveux bouclés et partagés en bandeaux sur le front, tombant sur les épaules ; elles sont vêtues d'une tunique à manches étroites, d'un manteau à franges avec un nœud retombant en deux plis droits par devant – le nœud isiaque, caractéristique d'Isis³ – et elles tiennent les attributs d'Isis, le sistre et la situle⁴.

A partir d'une enquête prosopographique, basée sur la taille, la qualité et la localisation de ces reliefs, Elizabeth J. Walters est parvenue à opérer des distinctions sociales entre les différents personnages⁵. Ses conclusions mettent en avant une grande disparité de condition sociale et de situation économique parmi les dévotes isiaques, qui peuvent être divisés en cinq grands groupes : les aristocrates de lignée ancienne, au goût conservateur,

¹ Cf. *supra* chapitre 3, p. 166-167. Une autre canéphore d'Isis et Sarapis, fille d'Aphrodisios de Marathon, est ainsi attestée au tournant des I^e – II^e siècles de notre ère : elle appartient à une famille de notables connus grâce aux inscriptions éphébiques, puisque ses deux frères, Symphérôn et Mènophilos, ont été éphèbes puis *paideutès*, respectivement en 116/7 et 126/7. cf. E. PERRIN SAMINADAYAR, « L'éphébie attique de la crise mithridatique à Hadrien : miroir de la société athénienne ? », dans S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} s. avant J.-C. – III^e s. après J.-C.)*, De Boccard, Paris, 2004, p. 96.

² Cf. *supra* p. 228, note 2.

³ Le nœud isiaque est formé par l'entrelacement de la pointe du tissu qui descend de l'épaule droite avec la lisière transversale barrant la poitrine ; ces plis distinctifs reproduisent le signe hiéroglyphique de la vie (*ankh*).

⁴ Cf. tableau annexe n°8.

⁵ E. J. WALTERS, *Attic grave reliefs that represent women in the dress of Isis*, *op. cit.* ; E. J. WALTERS, « Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens : Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens », *loc. cit.*, p. 63-89.

telles que Sôsia¹ et Ammia Vibullia²; les membres de familles aristocratiques plus riches et plus aisées, comme Aphrodisia, fille d'un thesmothète³, ou encore Mousaios et Amaryllis d'Alopéké⁴; la couche supérieure des classes moyennes, à laquelle appartient Alexandra, épouse de Ktêtos⁵; la plus grande partie des classes moyennes, qui dispose d'une fortune suffisante et manifeste un intérêt assez important pour s'investir dans le choix des reliefs de leurs monuments funéraires, tels Elatè et Epigonos⁶; enfin, un petit groupe de personnes, aux moyens beaucoup plus limités, qui, « modestement », réutilisent les reliefs isiaques déjà érigés : c'est le cas d'un certain Eisiôn, qui ajoute son nom à ceux de deux personnages⁷. Ce groupe de 107 reliefs, découverts à Athènes, révèle ainsi l'appartenance de ces Athéniennes aux classes moyennes, et pour certaines aux plus hautes strates de la société, comme c'était le cas des canéphores d'Isis et Sarapis⁸.

Dans ces reliefs funéraires, 11 femmes apparaissent seules ou en compagnie d'autres femmes et 10 autres sont associées à un homme de leur famille – père, mari, frère ou fils. Contrairement à tous les autres types d'inscriptions, les épitaphes sont les seules où les femmes occupent une place plus importante que les hommes : pour preuve, sur les 25 inscriptions funéraires du corpus, quatre seulement mentionnent des hommes seuls, sans compagnie féminine. Ces épitaphes constituent donc une part importante de notre documentation sur la place et l'investissement des femmes dans les cultes égyptiens à l'époque romaine. Or, il s'agit d'un type d'inscription qui ne couvre qu'une période chronologique tardive, celle des I^e-III^e siècles après J.-C., et pour lequel on ne possède pas d'équivalent pour les périodes précédentes : en effet, à l'époque hellénistique, sous le gouvernement de Démétrios de Phalère, entre 317-307 avant J.-C., des lois somptuaires avaient été mises en place, réglementant strictement les funérailles, afin d'en limiter le luxe. Démétrios de Phalère institue ainsi un nouveau collège de magistrats, les

¹ [A. 50] = IG II² 6441. cf. E.J. WALTERS, « Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens : Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens », *loc. cit.*, p. 75.

² [A. 49] = IG II² 7441.

³ [A. 27] = IG II² 7507.

⁴ [A. 40] = IG II² 5568.

⁵ [A. 44] = IG II² 6945. La résolution du sigle indiquant la parenté pose question : SCHMIDT, LAFAYE, CONZE restituent Ἀλεξάνδρου et KIRCHNER et VIDMAN Ἀλεξάνδρας. Si l'on accepte la première restitution, Ἀλεξάνδρου, le père de cette isiaque est alors connu comme ayant été zacore d'Asclépios entre 85/6 et 94/5 (IG II² 4481. Cf. S.B. ALESHIRE, *Asklepios at Athens, Epigraphic and prosopographic essays on the athenian healing cults*, J.C. Gieben, Amsterdam, 1991, p. 83.

⁶ [A. 45] = IG II² 6485.

⁷ *Ibid.*

⁸ D. PLACIDO, « Isis, la oligarquía ateniense y las tradiciones áticas », *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981), p. 249-252 ; E. MUNIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *Numen* 52 (2005), p. 255-282

gynéconomes, chargés de veiller au respect de ces lois, qui restent en vigueur des siècles durant¹, ce qui explique la réapparition tardive des reliefs funéraires seulement à l'époque impériale. Du fait de cette absence d'épithètes isiaques à l'époque hellénistique, il faut nuancer et sans doute réévaluer l'évolution du rôle des femmes dans le culte isiaque. Les Athéniennes ont certes occupé une place plus grande dans le culte d'Isis à l'époque romaine, par rapport à la situation de l'époque hellénistique, mais sans qu'on puisse réellement évoquer l'explosion que laissait présager, au premier abord, une approche uniquement quantitative des sources.

Cependant, l'implication des femmes – et spécialement des Athéniennes – dans les cultes égyptiens augmente à partir du milieu du I^e siècle avant J.-C. ; cette évolution se traduit concrètement par l'ouverture aux femmes de certaines charges cultuelles, particulièrement celle de *zacore* et d'*oneirocrite*² : au II^e siècle de notre ère, une inscription révèle ainsi l'existence d'une *zacore* du nom de *Kranaé*³. De même, dans une autre inscription, une femme inconnue, qui fait une dédicace pour la consécration d'un petit monument qu'elle a érigé pour Isis, se désigne comme *lychnaptria* et *oneirocrite*⁴. Alors qu'à l'époque hellénistique ces charges étaient détenues par des hommes, elles s'ouvrent aux femmes au cours de l'époque impériale. Il est cependant significatif qu'en dehors d'Athènes, seul Délos révèle un autre exemple de femmes détenant cette fonction⁵.

Enfin, au III^e siècle après J.-C., une femme du nom latin d'Ingénua, peut-être citoyenne romaine, est attestée comme prêtresse d'Isis Tapisiris : sa fonction paraît semblable à celle du prêtre et elle a sans doute la responsabilité principale du culte. Cela témoigne de l'importance croissante du rôle des femmes dans l'institution et l'organisation du culte des dieux égyptiens à l'époque impériale⁶.

¹ Avec l'institution de ces lois somptuaires, les enterrements sont réglementés : désormais, le nombre et le prix des linceuls sont limités ; en outre, il est interdit d'élever des monuments d'une certaine importance, ornés de sculptures en ronde bosse ou en relief. Seules sont désormais autorisées d'humbles pierres tombales. Cf. Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, *op. cit.*, p. 74 : « Ce fut la fin des grands vases de marbre, des couronnements de palmettes luxuriantes, des magnifiques reliefs figurant des scènes d'adieu ou des stèles au fût majestueux. [...] C'en fut fait pour toujours du somptueux art funéraire attique ».

² L'inscription *IG II² 3498* révèle l'existence, au I^{er} siècle avant J.-C., d'une prêtresse du nom de Charion : on peut penser qu'il s'agit là d'une prêtresse d'Isis, puisque l'inscription vise à honorer une canéphore de Sarapis, mais ce peut aussi être la prêtresse d'une divinité grecque traditionnelle.

³ [A. 35] = *IG II² 4770*.

⁴ [A. 37] = *IG II² 4771*.

⁵ F. DUNAND, *op. cit.*, t. III, p. 155. Cela conduit E. MUÑIZ GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 331, à douter qu'elle ait réellement exercé cette fonction, dont le titre était sans doute « honorifique » selon elle.

⁶ F. DUNAND, *Isis, Mère des dieux*, *op. cit.*, p. 98.

Enfin pour conclure sur ce thème de l'implication des femmes dans les cultes isiaques, il faut se pencher sur deux inscriptions troublantes¹, postérieures à Hadrien, qui mentionnent peut-être la consécration de jeunes filles à Isis, selon la pratique de la *katoichè*². Cette pratique est couramment attestée par les sources littéraires d'époque impériale : Xénophon d'Ephèse, dans son roman, met ainsi en scène une jeune femme, Anthia, qui, pour échapper aux poursuites de Psammis, prétend qu'elle a été « dès sa naissance consacrée à Isis jusqu'au jour où elle serait nubile »³. Françoise Dunand considérerait cet exemple non comme un simple thème littéraire mais comme le reflet d'une réalité vécue : « On peut admettre cependant que dans les cas, assez fréquents, où un couple « dédie » son enfant, garçon ou fille, à Isis, il s'agit d'une consécration réelle de l'enfant et non pas simplement de la dédicace de sa statue »⁴. Selon elle, cette consécration pouvait être rapprochée de la pratique de la *katoichè*, attestée dans certains sanctuaires grecs des divinités isiaques, à Smyrne et à Priène⁵. En réalité, ce rapprochement est abusif car les *katoikoi* ne sont ni des filles ni des enfants⁶. En revanche, d'autres sources révèlent qu'à Athènes, lors des *Anthéstéries*, de jeunes enfants étaient consacrés à Dionysos, suivant une pratique peut-être identique à celle observée dans le culte athénien d'Isis⁷. Une autre interprétation, sans doute plus plausible, peut être avancée : la sortie de charge du personnel religieux grec étant souvent marquée par une consécration en l'honneur des dieux, il était courant que les parents fortunés dont les enfants avaient assumé ce type de responsabilités, dédient une statue de leur fille ou de leur fils au dieu ou à la déesse⁸. Ici, il est donc probable que l'une ou l'autre des jeunes filles ait rempli des fonctions cultuelles – celle de canéphore d'Isis par exemple – et qu'à sa sortie de charge, ses parents lui consacrent une statue. Dans ce cas, la consécration pour Noummia Kléa constitue un indice de la position élevée de sa famille, car sa statue commémorative a été érigée dans le sanctuaire d'Eleusis, ce qui implique que sa famille appartenait à l'élite éléusinienne⁹. De plus,

¹ [A. 51] = IG II² 4068 et [A. 52] = IG II² 4070.

² Les *katoichoi* sont des « reclus du dieu », qui se sont voués au service des dieux égyptiens ou qui ont été « appelés » par eux. On sait que la *katoichè* était en vigueur dans le Sarapiéion de Memphis, grâce à la correspondance du reclus Ptolémée. Cf. B. LEGRAS, « La diglossie des *enkatokhoi* du Sarapieion de Memphis (II^e siècle avant J.-C.) », *Ktèma* 32, 2007, p. 251-264 ; *id.*, *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Louvain, Studia hellenistica, Peeters, 2010.

³ XENOPHON D'EPHESE, *Ephésiaques*, III, XI, 4.

⁴ F. DUNAND, *op. cit.*, III, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ B. LEGRAS, *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, *op. cit.*

⁷ Sur les consécration et initiations d'enfants dans le culte dionysiaque à Athènes, cf. L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 104-107 ; M. P. NILSSON, « New Evidence for the Dionysiac Mysteries », *Eranos* 53, 1955, p. 28-40. Des consécration d'enfants sont également attestées dans le cadre du culte des Dioscures, à Philippes.

⁸ V. PIRENNE-DELFORGE, dans Y. LEHMAN (dir.), *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1999, p. 137.

⁹ G. GEAGAN, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », *Boeotia Antiqua* IV, p. 163-179.

Noummia Kléa est également mentionnée dans une autre inscription, qui révèle qu'elle a été « initiée près du foyer »¹. L'érection d'une statue commémorative par ses parents doit donc certainement être comprise, non comme la consécration de la jeune fille à la déesse égyptienne, mais bien plutôt comme la célébration de son implication dans le culte, sans doute comme canéphore d'Isis : deux précédents, remontant au I^{er} siècle avant J.-C., évoquent d'ailleurs le cas de canéphores d'Isis et Sarapis, qui ont également été initiées « près du foyer » auparavant².

Un cas de figure semblable peut être mis en avant, mais cette fois-ci concernant un homme : dans une dédicace datant du III^e siècle de notre ère, un cleidouque anonyme est honoré à sa sortie de charge par son père Aurélios Zosimos et son frère Aurélios Eirènaos, du dème de Paiania³.

Enfin, dès que les cultes rencontrent un succès important auprès de la population civique, les citoyens accèdent aux charges les plus importantes du clergé.

2.5. Membres du clergé

Le premier notable athénien à s'investir dans un culte venu d'Orient est Eschine, le grand orateur et homme politique du IV^e siècle avant J.-C. : il est critiqué par son rival Démosthène pour avoir participé aux rites extatiques célébrés en l'honneur de Sabazios par sa mère Glaucothéa⁴. Son implication dans le culte du dieu thraco-phrygien, en tant qu'assistant du culte – sa mère occupant la place de prêtresse – résulte peut-être d'une tradition familiale. Eschine appartient en effet à une famille modeste de devins attiques⁵, pratiquant

¹ *I.Eleusis* n°459 ; cf. K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, American Philological Society, Philadelphie, 1974, p. 112-113. Pour une étude plus poussée du statut des familles dont les enfants sont initiés à Eleusis « près du foyer », cf. *infra* p. 247.

² [A. 19] = *IG* II² 3498 et [A. 20] = *IG* II² 3727.

³ [A. 68] = *IG* II² 3644.

⁴ DEMOSTHENE, *Sur la Couronne*, 259-260.

⁵ Les antécédents familiaux d'Eschine sont difficiles à démêler : Démosthène, dans son plaidoyer *Sur la Couronne*, l'accuse d'être le fils d'un esclave affranchi et d'une prostituée, mais il s'agit sans aucun doute d'allégations mensongères, visant à dénigrer son adversaire politique. Cependant, si, dans sa défense, Eschine récuse ses accusations, il ne fait jamais référence à ses ancêtres, ce qui prouve qu'il est issu d'un milieu modeste et qu'il ne peut se prévaloir de ses origines familiales. Face aux diffamations de Démosthène, il se contente d'affirmer que son père appartient à la même phratrie que les Etéoboutades, ce qui ne signifie par pour autant qu'il appartienne à ce *génos*. E. M. HARRIS, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1995, p. 21-29, présente ainsi le père d'Eschine, Atrometos, comme un grammatisse, un maître d'école, qui aurait perdu ses terres et ses propriétés durant la Guerre du Péloponnèse. Il s'engage alors comme mercenaire et participe à plusieurs campagnes en Asie dans les années 390. Quand à sa mère, Glaucothéa, elle est la fille de Glaucos d'Acharnes, qui, avec l'aide de Démainétos, du *génos* des Bouzyges, avait défait Chilon, le commandant de la flotte spartiate.

héréditairement un office de mantique, qui peut être lié au culte de Sabazios¹ : sur le relief funéraire de son oncle Cléoboulos, le frère de Glaucothéa, retrouvé à Ménidi – dans l'ancien dème attique d'Acharnes – et datant du deuxième quart du IV^e siècle avant J.-C.², est représenté un aigle – marque de la profession familiale – liant un serpent, l'animal symbolisant Sabazios³.

Quelques années plus tard, un autre Athénien apparaît dans les sources en tant que prêtre public d'Ammon : Pausiadès de Phalère est en effet honoré en 330 avant J.-C. pour avoir accompli les sacrifices nécessaires⁴. L'implication précoce – dès le IV^e siècle avant J.-C. – de ces Athéniens dans le clergé de ces dieux s'explique car il s'agit de deux divinités présentant un aspect très hellénisé, et donc familier aux yeux des citoyens⁵.

Hormis ces cas particuliers, il faut attendre la deuxième moitié du III^e siècle avant J.-C. pour voir les Athéniens et leurs femmes s'intéresser aux sacerdoce des cultes de Cybèle et du couple Sarapis-Isis. Contrairement à ce qu'il en était à Délos – où un prêtre égyptien de Memphis, du nom d'Apollônios, avait introduit le culte de Sarapis et était devenu le desservant d'un culte domestique privé, avant de transmettre sa charge à ses enfants –, à Athènes, le sacerdoce est aux mains d'un citoyen, dès les premiers temps de l'introduction du couple égyptien⁶ : en 220 avant J.-C., le premier prêtre des dieux égyptiens mentionné par les sources est un citoyen athénien, Hégésias, du dème de Rhamnonte⁷. La dédicace s'adressait conjointement à la Mère des dieux phrygienne et au couple isiaque, ce qui pouvait s'avérer ambigu, mais, à cette date, le culte de la Mère des dieux était déjà desservi par une prêtresse⁸, si bien qu'Hégésias de Rhamnonte était très probablement le prêtre d'Isis et Sarapis.

¹ Ch. PICARD, « Sabazios, dieu thraco-phrygien : expansion et aspects nouveaux de son culte », *Revue Archéologique*, 1961, II, p. 129-176 ; W. BURKERT, *Les Cultes à Mystère dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 1992 p. 38.

² J. PAPADIMITRIOU, Πλάτων, 1957, p. 155-163.

³ G. DAUX, *BCH* 82 (1958), p. 364-367, fig. 3.

⁴ [A. 4] = *IG* II² 410.

⁵ Sabazios est en effet identifié très tôt à Dionysos, un dieu bien connu à Athènes (Cf. *supra* chapitre 3, p. 172-174), tandis qu'Ammon est associé aux grandes divinités oraculaires panhelléniques, tels le Zeus de Dodone ou l'Apollon de Delphes (Cf. *supra* chapitre 1, p. 38-39).

⁶ Cela va à l'encontre de la thèse développée par Françoise Dunand, qui soutenait qu'à l'époque hellénistique, durant la phase d'introduction des cultes égyptiens en Grèce, les prêtres étaient en général des non-Grecs et qu'il existait, au moins dans un premier temps, une certaine hérédité du sacerdoce au sein de la famille qui, la première, avait introduit le dieu ou la déesse. Cf. F. DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, III, op. cit.*, p. 138.

⁷ [A. 9] = *SEG* XL 199.

⁸ Au même moment en effet – ou peu avant –, la prêtrise de Cybèle passe aux mains des Athéniennes ([C. 8] = *SEG* XVII 36).

A cette époque, le sacerdoce de Cybèle est confié à une Athénienne, alors que la prêtrise d'Isis et Sarapis demeure l'apanage d'un citoyen : il s'agit là un indice qui confirme l'importance secondaire d'Isis par rapport à son parèdre – puisque traditionnellement, les déesses sont honorées par des femmes. Quatre Athéniennes sont connues comme prêtresses de Cybèle au III^e siècle avant J.-C. : Chairestratè, femme de Ménékratès, du dème d'Ikarion ; Hiérocléia, femme d'Antigénidès, du dème de Lamptres, en 217-217 avant J.-C. ; Glaukôn, prêtresse en 213/2 avant J.-C. ; et Kratéia, prêtresse en 211/10 avant J.-C.¹. Les deux dernières prêtresses citées ne mentionnent pas leur filiation ni leur mari, mais le rapprochement avec les deux précédentes, plus anciennes, permet de conclure qu'elles sont effectivement Athéniennes. A partir de la deuxième moitié du III^e siècle avant J.-C., la prêtrise de Cybèle est donc toujours détenue par une Athénienne, élue chaque année par les orgéons de la déesse, avec possibilité de réélection : par exemple, Onasô, élue prêtresse sous l'archontat d'un anonyme, est réélue à cette charge quelques années plus tard, durant l'archontat de Zéniôn². Les charges et fonctions de cette prêtresse sont multiples : elle doit entretenir le sanctuaire, l'ouvrir pour le rituel pour les membres de l'association – ce qui est aussi le cas des prêtres isiaques – et accomplir les sacrifices et les autres rituels³. En outre, la prêtresse de Cybèle est également prêtresse d'Attis – qui ne possède pas de clergé propre –, puisqu'elle est aussi chargée de l'organisation des *Attidéia*. Il semble enfin qu'elle doive financer tout ou partie des tâches qui lui incombent : en 272/1 avant J.-C., la prêtresse Zeuxion et son mari sont honorés par les orgéons pour avoir payé les dépenses « *sur leurs fonds propres* »⁴. Jusqu'au début du II^e siècle avant J.-C., la prêtresse devait verser des dons supplémentaires en certaines occasions⁵, ce qui constitue un sujet de réclamation pour les prêtresses, d'après un décret daté de 183/2 avant J.-C.⁶ : dans cette inscription, les différentes prêtresses qui ont exercé le sacerdoce de Cybèle se plaignent des dépenses excessives qui leur ont été imposées durant leur charge et rappellent leur requête pour un arrangement qui leur permettrait de célébrer les liturgies sans avoir à supporter de dépenses supplémentaires⁷.

¹ [C. 4] = IG II² 6288 ; [C. 8] = *Hespéria* 26 (1957) p. 209-210, n°57, pl. 53 ; [C. 9] = IG II² 1314 et [C. 35] = IG II² 4687a ; [C. 10] = IG II² 1315.

² [C. 15] = IG II² 1334 : « Attendu qu'Onasô, fille de Théôn, ayant été auparavant désignée prêtresse pour une année, sous l'archontat de [- - -] et étant à nouveau désignée de même pour une année sous l'archontat de Zéniôn, à mener à son terme (à diriger) son sacerdoce... ».

³ [C. 10] = IG II² 1315. cf. I. ARNAOUTOGLOU, *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, op. cit., p. 114.

⁴ [C. 6] = IG II² 1316.

⁵ R. GARLAND, *The Piraeux from V^e to I^e B.C.*, op. cit., p. 130.

⁶ [C. 11] = IG II² 1328.

⁷ N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens*, op. cit., p. 265.

Cette inscription est d'autant plus intéressante qu'elle révèle l'existence d'une véritable organisation des prêtresses de Cybèle, qui forment une sorte de collège, une fois sorties de charge : dans le deuxième décret gravé sur la stèle, postérieur de huit ans au premier, les anciennes prêtresses se sont constituées en un conseil-assemblée qui a le pouvoir de modifier, avec l'accord des orgéons, les modalités de désignation du personnel cultuel – en l'occurrence ici la zacore de Cybèle. Même si la décision finale est prise par les orgéons, il est manifeste que c'est l'organisation féminine des prêtresses, et leurs services passés, présents et futurs, qui entrent en considération¹. L'exercice de la fonction apporte ainsi un surcroît de sociabilité pour les femmes qui l'occupent ou l'ont occupée.

Au II^e siècle avant J.-C., les citoyens continuent de s'investir comme prêtres dans le culte des dieux égyptiens². Cette présence régulière de citoyens dans le clergé des cultes égyptiens prouve que, dès la fin du III^e siècle avant J.-C., la prêtrise d'Isis et Sarapis est devenue officielle, annuelle et gratuite, conduisant à des transformations profondes du sacerdoce par rapport à la situation égyptienne. De façon générale, à Athènes, le culte d'Isis, Sarapis et des divinités de leur cercle, revêt, dans une large mesure, des formes grecques et diffère profondément du clergé égyptien tel qu'il existait en Égypte³ : le mode de vie de ce clergé révèle davantage l'hellénisation subie par ces cultes, qu'il n'est marqué par les traditions cultuelles et sacerdotales égyptiennes. Seul un aspect tout à fait caractéristique de l'organisation sacerdotale égyptienne demeure présent dans le culte grec : il s'agit d'une multiplication des desservants – zacore, cleidouque, oneirocrite –⁴. En effet, si au III^e siècle avant J.-C, le prêtre assume seul l'ensemble des services du culte, une véritable hiérarchie sacerdotale, organisée comme à Délos, sur le modèle égyptien, se constitue peu à peu⁵. Dès le début du II^e siècle avant J.-C, un zacore est mentionné aux côtés du prêtre d'Isis et Sarapis⁶ : à ce moment-là, le culte des dieux égyptiens n'a probablement pas d'autres desservants officiels puisque l'espace restant sur la stèle n'est pas gravé, alors qu'auraient pu y figurer les

¹ *Ibid.*, p. 265.

² Sont ainsi attestés, de façon assurée : Nikonymos, fils d'Antiphanès, du dème d'Oinoé (*SEG* XXIV 25, en 133/2 avant J.-C.) ; Ménandros, fils d'Artémôn, du dème d'Alopéké ([A. 16] = *SIRIS* 5, entre 116/5 – 95/4 avant J.-C.). Le cas de Stèsikratès ([A. 12] = *IG* II² 4692, après 200 avant J.-C.) est plus problématique car, dans l'inscription, son patronyme et son démotique ont été effacés : il peut néanmoins être considéré comme un citoyen athénien, l'espace manquant à la ligne 2 laissant penser qu'un démotique et/ou le reste du patronyme était mentionné.

³ F. DUNAND, *op. cit.*, III, p. 184-5.

⁴ F. DUNAND, *Isis, Mère des Dieux*, Errance, Paris, 2000, p. 97.

⁵ P. ROUSSEL, *Les Cultes égyptiens à Délos du III^e siècle au I^{er} siècle avant J.-C.*, *op. cit.*, p. 269-270 ; S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *loc. cit.*, p. 212.

⁶ [A. 12] = *IG* II² 4692. Le zacore est une sorte de sacristain chargé des tâches d'entretien du temple : il est cité en dernier sur les listes de desservants, ce qui révèle bien son importance secondaire dans le culte.

titres de cleidouque ou de canéphore s'ils avaient existé¹. La charge de zacore s'établit de façon stable à partir de cette date et est attestée régulièrement dans les inscriptions² : la fonction est détenue par des étrangers – tels Métrodôros de Chalcédoine, Sosicratès de Laodicée, ou encore Zopuros de Milet³ –, qui ne sont cependant pas des « pauvres gens »⁴. A la fin du II^e siècle avant J.-C, le nombre de desservants s'accroît encore avec l'apparition d'un cleidouque⁵, du nom d'Asopoclès, du dème de Phlya, et d'un oneirocrite⁶, Dionysios d'Antioche, dans une dédicace datée de la période 116/5 – 95/4 avant J.-C⁷.

Jusqu'à l'époque romaine, les Athéniens sont uniquement attirés par les cultes égyptiens et le culte de Cybèle. En outre, seule la prêtrise intéresse les citoyens, puisque les charges secondaires, telles que celles de zacore ou d'oneirocrite, sont laissées à des étrangers⁸. Un seul citoyen, Asôpoclès, fils d'Aristonikos, du dème de Phlya, est attesté comme cleidouque entre 116/5 et 95/4 avant J.-C⁹. Connue comme pythaïste à Delphes en 98/7 avant J.-C, il appartient à une famille aisée et constitue un exemple de ces membres des élites dirigeantes d'Athènes, qui adhèrent précocement aux cultes égyptiens et y accèdent à des fonctions importantes. Un autre personnage illustre cette situation : Sôsos, fils de Charmidès

¹ S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *loc. cit.*, p. 201.

² Un zacore est ainsi mentionné dans une inscription de 133/2 avant J.-C. ([A. 14] = *RICIS* 101/0204), dans une dédicace du tournant II^e – I^e siècle avant J.-C. ([A. 16] = *RICIS* 101/0206) ainsi que dans une dédicace du I^e siècle avant J.-C. ([A. 23] = *IG* II² 4702).

³ [A. 14] = *RICIS* 101/0204 ; [A. 16] = *RICIS* 101/0206 ; [A. 23] = *IG* II² 4702.

⁴ Zopuros de Milet a eu un fils éphèbe en 101/100 avant J.-C, ce qui laisse supposer un certain niveau de fortune (*IG* II² 1028). Cf. E. PERRIN-SAMINADAYAR, *Education, Culture et Société à Athènes*, *op. cit.*, p. 465.

⁵ Le cleidouque est le gardien des clefs des portes du sanctuaire, une charge peu attestée hors d'Athènes et de Délos ; ses fonctions se rapprochent de celles du zacore, mais il occupe un plus haut rang dans la hiérarchie sacerdotale : il est mentionné en second, immédiatement après le prêtre et, tout comme celui-ci, il est citoyen athénien. Cette charge de cleidouque n'est pas une spécificité du culte égyptien puisqu'elle existe également dans le cadre du culte d'Asclépios, mais la fonction est très importante dans la liturgie égyptienne, car elle est liée aux rites d'ouverture et de fermeture du *naos* : en présidant à ces rites quotidiens, le cleidouque est associé à la liturgie quotidienne, un office qui incombe normalement au prêtre.

⁶ L'autre personnage évoqué à la fin de l'inscription est l'étranger, originaire d'Antioche, qui occupe la fonction d'oneirocrite, c'est-à-dire d'interprète des rêves. La présence d'un oneirocrite suppose l'existence de la pratique de l'incubation puisque le rôle de l'oneirocrite était d'interpréter les songes envoyés par Isis à ces fidèles. Si ce poste nécessite des connaissances spécialisées, il ne semble pas que son détenteur occupe une haute position dans la hiérarchie du clergé d'Isis, puisqu'il est cité en dernier dans la liste énumérant les différents desservants.

⁷ [A. 16] = *RICIS* 101/0206.

⁸ Selon F. Dunand, *op. cit.*, III, p. 140-141, dans la mesure où les prêtres grecs ne possédaient pas les connaissances nécessaires à l'exercice de la charge, il était parfois fait appel à des Egyptiens pour les assister et veiller au strict accomplissement des rites. Cependant, à Athènes, force est de constater que les étrangers qui apparaissent dans nos sources ne sont jamais originaires d'Égypte : les quatre zacores ainsi attestés pour l'époque hellénistique sont originaires de Chalcédoine, de Milet ou de Laodicée, tandis que l'oneirocrite est un étranger venu d'Antioche. Pour le culte métroaque, il est probable en effet que les deux zacores de Cybèle mentionnées dans une inscription des orgéons du Pirée ([C. 11] = *IG* II² 1328), Métrodôra et sa mère Euaxis, ne soient pas des Athéniennes, mais plutôt des étrangères.

⁹ [A. 16] = *SIRIS* 5.

du dème des Aithalides, le prêtre d'Isis mentionné dans une dédicace du I^e siècle avant J.-C.¹, est également thesmothète en 80 avant J.-C. et son père a été hiéropes des Rômaia à Délos en 127/6 avant J.-C.².

Dès le début de l'époque impériale, le pouvoir religieux croissant des élites participe d'un changement religieux général, observable à Athènes dans les cultes isiaques³. Dans un contexte où les élites cherchent plus que jamais à affirmer leur statut social, les cultes populaires – et notamment celui d'Isis – sont considérés comme des sources potentielles de prestige social, et subissent, de ce fait, de profondes transformations. La recherche de prestige pousse ainsi quelques riches familles à tisser les liens les plus étroits possibles avec les cultes égyptiens, s'efforçant même de monopoliser leur office. Si le fonctionnement des cultes isiaques reste en apparence immuable – puisqu'on retrouve les charges de prêtre, de cleidouque, de zacore et d'oneirocrite –, des innovations se font jour, en lien avec cette mainmise croissante des élites sur la vie religieuse.

Un premier changement survient dans la durée des prêtrises qui, d'annuelles, deviennent viagères⁴, et même dans certains cas héréditaires, comme le soulignent les exemples de Caius Cassius et de Kranaé et Eukarpos⁵. Cette concentration des prêtrises isiaques dans les mains de quelques familles fortunées aboutit à un cumul croissant des charges⁶. Dionysios, du dème de Marathon, par exemple, est à la fois prêtre de Sarapis et *iacchagogue*, c'est à dire conducteur des mystes à Eleusis⁷. De même, Eukarpos ajoute à sa charge de zacore la fonction d'*hagiaphore*, consistant à porter des objets sacrés du culte lors des processions. Enfin, Aurélios Epaphrodeitos, dans une dédicace réalisée à l'occasion de la consécration d'une offrande à Mèn Ouranos après 212, se présente comme prêtre et stoliste d'Isis et Sarapis⁸. Ce cumul des charges au profit de quelques grandes familles n'est pas exclusivement le fait des hommes : la femme qui restaure le sanctuaire d'Isis à ces frais, sous le règne d'Hadrien, occupe, elle aussi, une double fonction, celle de *lychnaptria* et

¹ [A. 23] = IG II² 4702.

² IG II² 1715.

³ E. MUÑIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Changes in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 259.

⁴ *ibid.*, p. 271.

⁵ Cf. *infra* chapitre 5, p. 282 notes 4-5, p. 283 notes 1-2.

⁶ V. PIRENNE-DELFORGE, « Religion grecque », dans Y. LEHMAN (dir.), *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1999, p. 137.

⁷ Sur l'ecclésiologie religieuse des Athéniens, cf. *infra* p. 244-248.

⁸ [A. 66] = IG II² 4818.

d'oneirocrite¹. Certains historiens ont vu dans cette multiplication des fonctions religieuses de moindre importance, le signe de la paupérisation des membres du clergé². Pourtant, ce cumul des charges témoigne d'une évolution inverse : il est la conséquence de l'empressement des élites à accéder aux postes de la hiérarchie isiaque, ces charges devenant de plus en plus attractives pour les Athéniens de haute naissance³. C'est donc en raison du succès rencontré par les cultes égyptiens et de l'attrait exercé par leurs sacerdoce sur les élites athéniennes que s'explique cette concentration des fonctions aux mains d'un groupe restreint de personnes, appartenant aux familles les plus riches et les plus prestigieuses.

Parallèlement à cet aristocratisation croissante, et peut-être en lien avec elle, une certaine spécialisation se fait jour au sein des prêtres : alors qu'à l'époque hellénistique, un même prêtre était au service d'Isis, de Sarapis et des dieux égyptiens, sous l'Empire, les sacerdoce particuliers, propres à telle ou telle divinité, se multiplient. Aux côtés du prêtre de Sarapis, on voit ainsi apparaître un prêtre d'Horus, un prêtre d'Harpocrate, un prêtre d'Osiris et même un prêtre d'Isis Taposiris, dans une inscription de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère qui dresse la liste des différents dieux honorés et de leurs desservants⁴. La présence côte à côte d'un prêtre d'Horus et d'Harpocrate est surprenante puisqu'il s'agit du même dieu, sous des noms différents (l'un égyptien, l'autre grec)⁵ ; de même, la coexistence d'un prêtre de Sarapis et d'un prêtre d'Osiris pose question, Sarapis étant une forme syncrétique et hellénisée d'Osiris⁶. Ces nouveaux sacerdoce, qui apparaissent au cours de l'époque impériale, sont dédiés à des divinités secondaires du cercle isiaque, qui prennent une importance nouvelle à la faveur de la réégyptianisation des cultes impulsée au II^e siècle de notre ère par l'empereur Hadrien. Ils diffèrent des prêtrises publiques traditionnelles de Sarapis et Isis existant de longue date à Athènes : alors que les prêtres d'Isis et Sarapis sont toujours des citoyens athéniens, il n'en va pas forcément de même des prêtres des nouvelles divinités égyptiennes, puisque les prêtres d'Harpocrate et d'Anubis ne mentionnent ni démotique, ni patronyme, contrairement aux prêtres d'Isis et de Sarapis à la même époque. En revanche, le prêtre d'Horus, Cassius Mennéas, mentionné dans une dédicace de 220 après J.-C

¹ [A. 37] = IG II² 4771.

² F. DUNAND, *op. cit.*, III, p. 163, en particulier, y voyait le signe de la modestie du sanctuaire. Il est cependant difficile de concilier cette présumée modestie avec l'identité du prêtre, Dionysos de Marathon, figure importante de la vie religieuse athénienne de l'époque. Cf. E. MUNIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 274.

³ E. MUNIZ GRIJALVO, « Elites and Religious Change in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 274.

⁴ [A. 70] = IG II² 1950.

⁵ Cf. *supra* Chapitre 1, p. 45-46.

⁶ Cf. *supra* Chapitre 1, p. 62.

peut être identifié au citoyen athénien et romain du même nom, originaire du dème de Paiania¹.

Dans le même temps, la hiérarchie du clergé isiaque se complexifie, avec l'apparition de nouvelles fonctions, propres aux cultes égyptiens – stoliste et hagiaphore –. Le premier stoliste est mentionné au II^e siècle de notre ère, vers 120, aux côtés du prêtre Dionysios de Marathon et du zacore² : il s'agit d'un Athénien, Aemilius, fils d'Atticus, du dème de Mélité. Par la suite, trois autres stolistes sont connus à Athènes : Philémôn et Mousaios, cités dans des inscriptions remontant respectivement au règne d'Hadrien pour le premier, et au III^e siècle pour le second³ et Aurélius Epaphroditos, un prêtre et stoliste d'Isis et Sarapis, qui effectue, après 212, une dédicace en l'honneur de Mèn⁴. Seul Aemilius, indique son patronyme et son démotique, ce qui pose la question du statut et du rang du stoliste tant dans la hiérarchie isiaque que dans la société athénienne⁵ : en dépit de l'absence de précision concernant leur origine et leur filiation, il semble que les stolistes appartenaient bien aux classes les plus hautes de la société, dans la mesure où les élites s'investissent de façon importante dans les cultes isiaques à l'époque impériale, en s'efforçant de mettre la main sur les différents sacerdoce de la hiérarchie du clergé égyptien.

Enfin, à côté des desservants officiels, plusieurs auxiliaires du culte apparaissent sous l'Empire romain : la fonction occupée par Démophilos, fils de Dionysios, du dème de Sounion, « porteur de l'Hégémon » (βαστάζων τὸν ἡγεμόνα), c'est-à-dire Anubis, lors des cérémonies du culte égyptien est ainsi une nouveauté qui apparaît à Athènes au milieu du I^e siècle de notre ère⁶. Ce rite, qui consiste à « porter (le masque d') Anubis », est fréquemment dans la documentation littéraire et est bien attesté en milieu romain⁷ – au moins depuis

¹ [A. 67] = *RICIS* n° 101/0214.

² [A. 37 et 38] = *IG* II² 4771 et 4772.

³ Respectivement [A. 33] = *IG* II² 3564 et [A. 68] = *IG* II² 3644.

⁴ [A. 66] = *IG* II² 4818.

⁵ Selon S. WALKER, *loc. cit.*, p. 255, les stolistes n'appartenaient pas aux classes les plus hautes de la société et cet office n'était pas prestigieux; ; à l'inverse, M. MALAISE, « Les stolistes au service des dieux égyptiens », dans P. DEFOSSE (éd.), *Hommages à C. Deroux IV : Archéologie et Histoire de l'Art, Religion*, Latomus, Bruxelles, 2003, p. 436-450, estime que les stolistes occupaient une place importante dans la hiérarchie du clergé égyptien et qu'ils devaient posséder les connaissances nécessaires à l'accomplissement du culte rendu à la statue sacrée.

⁶ [A. 29] = *RICIS* n° 101/0402 (*SEG* XXII 167).

⁷ APPIEN, *Bel. Civ.* IV 47 ; APULEE, *Métamorphoses*, XI, 11 (ét. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, CUF, 1971) : « Bientôt parurent les dieux, daignant, pour avancer, se servir de pieds humains. D'abord le dieu à l'aspect terrifiant qui sert de messager entre le monde d'en haut et le monde infernal, mi-parti noir et doré de visage, la tête haute et dressant fièrement son encolure de chien : Anubis, qui de la main gauche tenait un caducée, de la droite agitait une palme verdoyante. » ; CYPRIEN, *Carm.* IV, 32-33.

l'époque républicaine et jusqu'aux Sévères –, mais il est moins répandu en milieu grec et il n'est attesté qu'à cette seule occasion à Athènes¹. En Egypte, à l'époque impériale, cette fonction était d'ordinaire réservée au personnel sacerdotal ou assimilé², mais dans ce cas précis, rien n'atteste que Démophilos appartienne au clergé : ce peut tout aussi bien être un simple fidèle, particulièrement investi dans le culte. Quant à l'objet porté, désigné comme « Hégémon », il doit probablement s'agir d'un masque – peut-être complété d'un costume – représentant le cynocéphale, plutôt que de la statue du dieu.

Quant à la charge d'*hagiaphore*, qui consistait sans doute à porter des objets sacrés lors des processions, elle n'est attestée qu'une seule fois à Athènes, où elle est détenue par un desservant qui est également zacore³. Enfin, le titre de néocore, porté par Claudios Phôcas, est encore une nouveauté de l'époque romaine tardive, qui se manifeste pour la première fois à la fin du II^e siècle de notre ère⁴.

Au II^e siècle de notre ère, l'engouement des élites pour les dieux égyptiens, suscité en partie par l'intérêt que leur porte l'empereur Hadrien⁵, se manifeste donc concrètement par l'implication croissante des riches citoyens à tous les niveaux du clergé isiaque, et plus seulement dans la prêtrise : Kranaé, l'épouse de Dionysios, du dème de Phylè, assume ainsi le zacorat d'Isis, qu'elle transmet ensuite à son fils Eukarpos, tandis qu'Aemilius Attikos, du dème de Mélité, accède à la charge de stoliste.

Dans le même temps, les Athéniennes s'ouvrent à d'autres cultes, assumant en particulier le sacerdoce d'Agdistis et de la Déesse Syrienne⁶ : une Athénienne, Neikè, fille de Mènophilos, du dème de Mélité, est ainsi mentionnée dans un décret des orgéons de Belela comme prêtresse de la Déesse Syrienne⁷. L'implication des citoyens athéniens dans ce culte pose question : de prime abord, en effet, la déesse de Hiérapolis semble avoir conservé son caractère d'étrangère, comme en témoigne le nom sous lequel elle est honorée à Athènes,

¹ J. POLLITT, *Hesperia* 34, 1965 p. 125-130. Le terme d' ἡγεμών qualifie Anubis à Délos et convient bien à un dieu psychopompe, assimilé à Hermès, qui guide les âmes des défunts.

² F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. II, *op. cit.*, p. 133. cf. *Gnomon de l'Idiologue*, § 93-95.

³ [A. 37] = IG II² 4771.

⁴ [A. 57] = IG II² 3681.

⁵ V. TAM TINH TRAN, *Sérapis debout : corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Brill, Leiden, vol. 94, 1983, p. 74 : évoquant la tournée d'Hadrien en Egypte, en 130-131, il souligne la sympathie de l'Empereur pour Sérapis. Les faveurs impériales envers le *Sérapéion* – il aurait financé la reconstruction du temple – ont donné naissance à plusieurs émissions commémoratives en 132/133 où on voit l'Empereur salué par Sérapis dans un temple distyle.

⁶ Prêtresses athéniennes d'Agdistis : une Athénienne anonyme, fille d'un citoyen de Kropidès (IG II² 1368) ; Mousikè, fille d'Aphrodeisios, du dème de Phlya (SEG 51, 17).

⁷ [D. 5] = IG II² 2361.

Théa Syria ou Aphrodite Syrienne¹. L'épiclèse ethnique, qui renvoie explicitement à l'origine exotique de la déesse, peut être rapprochée des théonymes de Zeus Carios ou Labraundos, à forte consonance locale, mais le profil sociologique des dévots n'est pas le même : en dépit de son appellation ouvertement étrangère, la Théa Syria est honorée par des Athéniens, ce qui constitue un paradoxe. Alors que les Chypriotes s'efforçaient de donner une identité neutre voire hellénisée – au moins de façade – à leur déesse ancestrale Astarté, en omettant toute épiclèse pouvant rappeler son origine étrangère², les dévots de la Déesse Syrienne tendent au contraire à mettre en avant son caractère allogène et exotique. Il y a là une ambiguïté intéressante à souligner entre un culte d'origine phénicienne, introduit et célébré par des Phéniciens de Chypre, mais qui s'efforce de présenter un visage hellénisé, sans pour autant être jamais accepté par les citoyens, et un culte qui affiche clairement le caractère étranger de sa déesse, mais dans lequel aucun des membres du clergé ni des dévots n'est d'origine sémitique.

En effet, une première inscription, dédiée à une déesse anonyme mais pouvant sans doute être identifiée comme la *Théa Syria*, mentionne un prophète, du nom de Kallistratos, dont le statut n'est pas précisé, mais qui devait probablement être citoyen athénien³. Dans cet arbitrage rendu au Pirée en 250 avant J.-C, en faveur d'une organisation d'orgéons, le texte officiel, qui ne prenait en compte que le desservant, selon la pratique juridique de la cité, est glosé par les dévots : la déesse est alors considérée comme partie prenante et c'est elle qui reformule la décision publique sous la forme d'interdits religieux, suivant une pratique et une tradition théologique propres aux cultes sémitiques et plus particulièrement aux cultes syriens⁴. C'est là toute l'ambiguïté de ce culte de la Déesse Syrienne : célébré par et pour des Athéniens, le culte de la déesse de Hiéropolis témoigne cependant d'une sensibilité religieuse différente de la norme athénienne, le sanctuaire, par exemple, étant considéré comme la propriété même de la déesse. Le culte d'Atargatis, la déesse d'Hiéropolis, présente ainsi un double visage, hellénisé si l'on s'en tient au statut des membres de son clergé ou de ses dévots,

¹ [D. 2 et D. 5] = IG II² 1337 et 2361.

² Les Kitiens, mais aussi les Salaminiens honorent ainsi leur déesse ancestrale sous la seule appellation grecque d'Aphrodite, sans y ajouter l'épiclèse Ourania, à connotation trop orientale, bien qu'on ait vu que ce nom désigne, en réalité une personnalité divine bien distincte de la déesse grecque. Cf. *supra* chapitre 1, p. 78..

³ [D. 1] = IG II² 1289. W. S. FERGUSON, « The Attic orgeones », *HThR.* 37 (1944), p. 84-86 restitué ἐστιάτωρ plutôt que *prophétès*. Aucun étranger de ce nom n'est attesté à Athènes à cette époque, alors que plusieurs Athéniens du même nom sont connus, parmi lesquels Kallistratos II, fils de Kallistratos I, du dème d'Euonymon, bouleute en 21/0 (PAA 561700 ; Ag. XV, 86, l. 41) ; Kallistratos, fils de Stéphanos, du dème de Kérameis, bouleute en 223/2 (PAA 561735, Ag. XV, 128) ; Kallistratos, fils de Glaukôn, du dème des Cropides, qui propose un décret honorifique pour les épimélètes des Mystères (PAA 561765, IG II² 661) ; ou encore Kallistratos, du dème de Sypalettos, symproédros en 229/8 avant J.-C. (PAA 561950, IG II² 832).

⁴ M. F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 243.

mais ayant également conservé, par bien des aspects, son caractère sémitique, qui transparait essentiellement dans la pratique culturelle et surtout la sensibilité religieuse, la perception de la divinité par les fidèles.

L'inscription émanant des orgéons de Belela enfin, illustre les changements qui interviennent dans la société athénienne de l'époque impériale, avec notamment la transformation des prêtrises, qui, d'annuelles, deviennent viagères : le prêtre des orgéons, Erôs, fils de Smaragdos, du dème d'Araphène, est ainsi désigné comme prêtre à vie¹. Neikostratè, fille de Epiktètès, d'Acharnes, est désignée comme prêtresse *periraptria*, une qualification qui la place à part par rapport aux autres prêtresses de l'association. Les assistants du culte sont également choisis parmi les citoyens athéniens : ainsi, Poplios, fils de Poplios du dème de Phylè est hymnète. Cette fonction apparaît comme très importante au sein de l'association et révèle l'existence d'un enseignement liturgique et théologique, puisque les hymnes préparaient traditionnellement à entrer en relation avec le divin².

3. ECLECTISME RELIGIEUX DES ATHÉNIENS ?

On a trop souvent considéré que l'engouement pour les cultes orientaux s'expliquait par un désintérêt envers les cultes civiques traditionnels, qui ne satisfaisaient plus la quête de spiritualité et les besoins d'établir des relations personnelles directes avec le divin³. En réalité, l'adhésion au culte de Cybèle, d'Isis ou de Mèn ne signifie pas pour autant le rejet de la religion poliade. Le choix d'honorer l'une de ses divinités n'est pas exclusif et n'empêche donc aucunement ses dévots de demeurer fidèles à leurs anciens dieux. Par exemple, Simon, fils de Simon, du dème de Poros apparaît comme un membre important de l'association d'orgéons de Cybèle, entre 183 et 175 avant J.-C. : il en est même l'épimélète en 178/7 avant J.-C.⁴ ; or, une autre inscription révèle que, quelques années plus tôt, en 185/4 avant J.-C., il était membre d'un orgéon de Dionysias⁵. Son adhésion à l'association métrouaque

¹ [D. 5] = IG II² 2361. La locution *διὰ βίου*, qui apparaît à l'époque impériale, entre le II^e et le III^e siècle de notre ère, s'applique à une charge viagère. Cf. S. FOLLET, *Athènes au II^e et au III^e siècle*, op. cit., p. 145.

² R. LANE FOX, *Païens et Chrétiens. La Religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997, p. 121-125.

³ W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, op. cit.

⁴ [C. 12] = IG II² 1327.

⁵ IG II² 1325, 10. cf. A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, II*, Akanthus, Zürich, 2003, p. 20-22, n°1.

n'interfère probablement en rien avec son engagement précédent dans le culte de Dionysos : elle témoigne simplement d'un certain pluralisme religieux, naturel dans un milieu polythéiste.

Une autre inscription, probablement l'œuvre d'un paysan athénien, mentionne conjointement Pan, Mèn et les Nymphes, dans un rôle de divinités protectrices des récoltes¹ et se conclut sur la formule finale ὕε κύε ὑπέρχυε, qui présente des ressemblances troublantes avec l'invocation éleusinienne. Cette inscription fournit un exemple, unique à ce jour, d'amalgame personnel entre des divinités grecques traditionnelles, un dieu anatolien et les cérémonies mystiques d'Eleusis, utilisé dans un but de fertilité agricole.

Quant à Archéléôs, qui consacre un autel à Phlya, après son initiation aux Mystères tauroboliques, à la fin du IV^e siècle de notre ère², son intérêt se manifeste non pas exclusivement pour le culte de Cybèle et Attis, mais pour tous les cultes mystériques, y compris ceux célébrés hors d'Attique, puisqu'il est aussi le dadouque de Corè à Lerne³ et le cleidouque d'Héra Souveraine à Argos⁴. Il s'inscrit ainsi dans un réseau dont les membres se reconnaissent par une fréquentation systématique des différents rituels initiatiques⁵.

D'autre part, à Athènes, le desservant d'un culte public n'est pas nécessairement lié de façon personnelle à la divinité dont il assume le culte. De ce fait, contrairement au sacerdoce égyptien traditionnel, la prêtrise athénienne d'Isis et de Sarapis n'implique pas forcément une dévotion personnelle à l'égard de ces divinités, et son détenteur n'est pas attaché de la même façon que les prêtres égyptiens à leur sanctuaire⁶ : il peut être amené, au cours de sa carrière, à exercer le sacerdoce des dieux égyptiens, au même titre que n'importe quel autre sacerdoce public. Ainsi, à l'époque impériale, le cas de Dionysios de Marathon, prêtre de Sarapis et iacchagogue, montre que le cumul des charges ne se fait pas nécessairement au sein d'un même culte et qu'un même homme peut occuper des fonctions religieuses pour le service de divinités différentes : Dionysios de Marathon en effet, est attesté dans plusieurs inscriptions

¹ [C. 38] = *IG* II² 4876.

² [C. 24] = *IG* II² 4841.

³ PAUSANIAS, II, 37, 1-6, mentionne ainsi les mystères de Dionysos et Déméter célébrés à Lerne. Cf. M.B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Routledge, Londres et New York, 2003, p. 241.

⁴ PAUSANIAS, II, 38, 2, fait référence à des mystères d'Héra dans le Téménion Argien.

⁵ Sur ce réseau, qui unit les mystères de Phlya, à ceux d'Eleusis et de Lerne, cf. M. PIERART, « Le grand-père de Symmaque, la femme de Prétéxat et les prêtres d'Argos », dans *Nomen Latinum. Mélanges André Schneider*, Neuchâtel – Genève, 1997, p. 149-157.

⁶ Dès la fin du III^e siècle avant J.-C., la prêtrise des dieux égyptiens est devenue publique, donc annuelle et gratuite, ce qui conduit à des transformations profondes du sacerdoce par rapport à la situation égyptienne : les fonctions et le mode de vie du prêtre égyptien d'Isis étaient radicalement différents de celle du prêtre athénien de la même déesse, au même moment. Cf. Y. LEHMAN (dir.), *Religions de l'Antiquité, op. cit.* p. 134 : « la prêtrise ne relève pas d'une vocation, ni d'un mode de vie ».

comme prêtre d'Isis, et en même temps *iacchagogue*, c'est-à-dire conducteur des mystes lors de la procession des Mystères d'Eleusis¹. La charge de *iacchagogue*, qui consiste à transporter ou à accompagner la statue de Iacchos, était un sacerdoce éleusinien traditionnel – bien que tardif –, dont le titulaire, sans doute choisi parmi les Eumolpides, recevait la proédrrie, c'est-à-dire le droit d'avoir un siège inscrit à son nom dans le théâtre de Dionysos² : Dionysios de Marathon apparaît donc comme une figure prééminente de la vie religieuse athénienne à l'époque d'Hadrien³. Dans ces conditions, le sacerdoce d'Isis doit être devenu, à cette époque, une charge suffisamment prestigieuse pour être briguée par un Athénien occupant déjà, par ailleurs, un poste important.

Tout aussi révélatrice de cette absence d'exclusivisme est la situation des deux Athéniennes, honorées par le Conseil et le Peuple en tant que canéphores d'Isis et Sarapis, mais dont on rappelle aussi qu'elles ont été initiées « près du foyer », à Eleusis – comme c'est également le cas de Noummia Kléa⁴. Le sens de l'expression « initiée près du foyer » n'est pas clair : Kevin Clinton considère que les garçons et les filles appelés à Eleusis pour être initiés « ἀφ' ἑστίας » sont des enfants plus ou moins sélectionnés sous l'autorité de l'archonte-roi⁵, qui recevaient une forme d'initiation préalable « auprès du foyer de la cité », c'est-à-dire sans doute au prytanée, et qui gardaient ensuite une position privilégiée, en raison du caractère exceptionnel de cette initiation : aucun enfant n'était initié aux Mystères d'Eleusis, à l'exception de « l'enfant initié auprès du foyer »⁶. Porphyre leur attribue des fonctions cultuelles⁷, mais il ne faut néanmoins pas en conclure que les παῖδες ἀφ' ἑστίας étaient considérés comme des prêtres, même s'ils offraient probablement des prières ou faisaient des sacrifices au nom de tous les initiés, voire même peut-être au nom de la cité elle-même, assumant ainsi, en certaines occasions, des fonctions quasi-sacerdotales. Aucun enfant « initié au cœur » n'est connu pour l'époque classique : les premiers apparaissent au II^e siècle avant J.-C. et tous sont issus des plus grandes familles d'Athènes, appartenant aux *géné* des Kérykes et des Eumolpides. Les deux jeunes filles initiées « près du foyer », qui apparaissent dans le

¹ IG II² 3733.

² IG II² 5044. Comme Iacchos fait une apparition tardive dans le culte, probablement comme la personnification du cri mystique, de même ce sacerdoce apparaît-il tardivement. Cf. K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie, 1974, p. 96.

³ [A. 37 et A. 38] = IG II² 4771 et 4772.

⁴ [A. 19] = IG II² 3498.

⁵ K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie, 1974, p. 98-99 ; pour M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 2002, p. 93 : ces enfants étaient désignés par tirage au sort chaque année pour les Grands Mystères, et les dépenses pour leur initiation étaient financées par la cité.

⁶ K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, op. cit., p. 113-114.

⁷ PORPHYRE, *De Abstinencia*, IV, 5.

cadre des cultes égyptiens à la fin de l'époque hellénistique¹, la canéphore de Sarapis et la canéphore d'Isis, honorées par le Conseil et le peuple, appartiennent donc aux plus éminentes familles athéniennes, et leur initiation précoce aux mystères d'Eleusis ne les empêche pas, par la suite, d'occuper des fonctions dans le culte des dieux égyptiens.

L'exemple de ces trois jeunes Athéniennes, initiées « près du foyer » avant d'exercer la fonction officielle et très protocolaire de canéphore d'Isis et Sarapis, ainsi que celui de Dionysios de Marathon, témoignent d'un rapprochement certain, à Athènes, entre les cultes d'Isis et Sarapis et le culte des deux Déesses à Eleusis².

Les exemples analysés jusque là concernaient des individus isolés, participant à la fois aux cultes athéniens les plus anciens, et notamment aux mystères d'Eleusis, et à des cultes étrangers – égyptiens et phrygiens –, à titre personnel. Au II^e siècle de notre ère, sous le règne d'Hadrien, une inscription témoigne de l'aspect collectif de cet éclectisme religieux athénien. En effet, dans un calendrier mentionnant une liste de sacrifices, figure, aux côtés des divinités grecques traditionnelles telles que Déméter et Corè, Dionysos, Apollon et Artémis, Zeus Georgos, Poséidon, Kronos ou Héraclès, le couple égyptien Osiris et Nephthys. Or, cette inscription n'émane pas d'une association spécifiquement vouée aux cultes isiaques, puisqu'elle honore aussi des divinités athéniennes traditionnelles : il s'agit peut-être d'un calendrier religieux de dème, d'une phratrie ou d'une quelconque association privée³, mais qui témoigne de la faculté d'accueil et d'intégration du panthéon athénien, qui offre ici l'hospitalité à deux divinités égyptiennes d'importance relativement secondaire.

Enfin, on peut noter que cet engagement religieux multiple peut aussi se réaliser en faveur de plusieurs divinités étrangères, comme l'atteste, aux II^e – III^e siècles de notre ère, l'exemple d'Aurélios Epaphroditos, prêtre et stoliste d'Isis et de Sarapis, qui consacre un relief au dieu anatolien Mèn Ouranos⁴. Ce relief représente la lune, surmontée d'une étoile à sept branches : si l'on admet la suggestion de Laurent Bricault, le prêtre a peut-être fait sa dédicace en rapprochant le croissant lunaire d'Isis et l'aspect solaire de Sarapis du relief

¹ [A. 20] = IG II² 3727 et [A. 19] = IG II² 3498.

² Cf. *infra* chapitre 6, p. 319-320.

³ P. GRAINDOR, *Athènes sous Hadrien*, Arno Press, New York, 1973, estime peu probable que cette inscription émane de la cite athénienne elle-même : la modestie des sacrifices et la date de début du calendrier (non pas en Thargélion, mais en Boédromion) laissent penser qu'il s'agit davantage du calendrier liturgique d'une société privée, d'une secte philosophique, ou encore d'une association religieuse.

⁴ [A. 66] = IG II² 4818. Deux exemples analogues sont attestés à Délos : au début du III^e siècle avant J.-C., une Egyptienne du nom de Taosa fait une dédicace au dieu Mèn (*RICIS* 202/0189 = *IG* XI 4, 1291) ; un siècle plus tard, au II^e siècle avant J.-C., Aristokydès consacre également une petite dédicace à Mèn dans le Sarapiéion B (*RICIS* 202/0153 = *IG* XI 4, 1292).

figurant sur notre document, caractéristique de certaines représentations de Mèn¹. A la même époque, une association d'orgéons athéniens honorent aussi indifféremment la déesse particulière du groupe, Théa Euporia Belela, mais aussi Aphrodite Ourania, Oraia, la divinité des montagnes phrygienne et la déesse syrienne².

Conclusion

Cette étude prosopographique des dévots et du clergé a permis de mettre en évidence l'inégal attrait exercé par ces cultes sur les Athéniens : les cultes qui ont su s'adapter à la situation locale, en se transformant pour attirer les citoyens, sont ceux qui ont connu la plus longue postérité, alors que ceux qui, au contraire, demeureraient réservés à une communauté spécifique d'immigrés, disparaissaient assez rapidement, dès que s'affaiblissait le substrat ethnique. Il en est ainsi des cultes phéniciens qui, en dépit des différences observables entre cultes levantins, plus conservateurs des traditions indigènes, et cultes chypriotes plus acculturés, demeurent étroitement liés à la présence de marchands phéniciens : ils ne se répandent pas, en effet, hors de leur milieu de réception initiale et ne gagnent pas d'autres couches de la société. Cette absence de citoyens athéniens dans les rangs des dévots des cultes phéniciens s'explique par la volonté de conservation des traditions ancestrales, l'attachement aux pratiques phéniciennes traditionnelles et le rejet de toute tentative d'hellénisation trop poussée. De ce fait, ces cultes déclinent à partir du moment où la présence phénicienne diminue en Attique, c'est-à-dire à partir de la fin du III^e siècle avant J.-C.

A l'inverse, les cultes des dieux égyptiens, plus particulièrement Ammon, Isis et Sarapis – mais aussi, au Bas Empire, les autres divinités de leur cercle (Osiris, Horus, Harpocrate...) – ont su très tôt intéresser les Athéniens. Si leur reconnaissance officielle a résulté de motivations essentiellement politiques, il ne faut cependant pas nier l'attrait réel que l'Égypte a toujours exercé sur les Grecs³. Dès l'époque classique, ceux-ci éprouvent une

¹ Sur les reliefs, Mèn est souvent représenté portant un bonnet phrygien surmonté d'un croissant de lune et d'une étoile, encadré par deux flambeaux.

² [D. 5] = IG II² 2361.

³ H. JOLY, *Etudes platoniciennes : la question des étrangers*, Vrin, Paris, 1992, p. 97 : pour les Grecs, l'Égypte, terre d'échanges et de commerce, est aussi un lieu de voyage et d'étude. Thalès, Solon, mais aussi Hérodote, Eudoxe et Démocrite s'y seraient ainsi rendus. La meilleure illustration de ce prestige de l'Égypte et de la curiosité qu'elle suscite chez les Grecs est visible dans les écrits des auteurs grecs, qui, des *Aiguptiaka* perdus d'Aristagoras au *De Iside et Osiride* de Plutarque, en passant par les *Aiguptioi logoi* d'Hérodote ou les pièces d'Euripide, s'intéressent aux coutumes religieuses égyptiennes et aux liens qui rapprochent le panthéon grec du panthéon égyptien. cf. HERODOTE, *Histoires*, II, 50 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1948) : « Presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Égypte. Qu'ils viennent de chez les Barbares, mes enquêtes

sorte de fascination pour la civilisation et la religion égyptiennes, dont ils estiment qu'elle a eu une influence très grande sur leurs propres croyances et sur certaines de leurs pratiques¹. « Il n'est aucun pays au monde dont les Grecs aiment autant à entendre parler », affirme un prêtre de Memphis, mis en relation avec Delphes, dans les *Ethiopiennes* d'Héliodore². A la lueur de ces explications, on constate que l'implication des Athéniens dans les cultes égyptiens ne s'explique pas uniquement par des raisons profanes – économiques, diplomatiques ou autres – : la curiosité réelle des Athéniens à l'égard d'Isis, de Sarapis et des autres dieux du panthéon égyptien participe au succès rencontré par ces cultes en Attique.

Le culte de la déesse phrygienne Cybèle se caractérise également par la très forte présence de citoyens athéniens dans ses rangs, dès le III^e siècle avant J.-C., ce qui peut s'expliquer, sans doute, par la confusion croissante entre la Mère phrygienne introduite au Pirée, et la Mère autochtone, honorée depuis le V^e siècle dans le Métroon de l'Agora : connue par les sources littéraires dès le début de l'époque classique, Cybèle ne fait pas figure d'étrangère aux yeux des Athéniens. Il faut cependant distinguer le culte de Cybèle proprement dite, connue à Athènes sous le nom de Mère des Dieux, et le culte d'Agdistis, qui se développe de façon parallèle dans le dème de Rhamnonte, à partir du I^e siècle avant J.-C. En effet, en dépit de leur identification dans le mythe, les deux déesses ne sont pas identiques et renvoient à des réalités culturelles différentes, la seconde présentant sans doute un caractère phrygien plus marqué, perceptible dans le statut de ses dévots et de son clergé. Son culte, qui se développe plus tardivement à Rhamnonte, demeure majoritairement une affaire d'étrangers, puisque seules deux Athéniennes sont attestées de façon certaine comme ayant pris une part active à ce culte en tant que prêtresses, à l'époque impériale, au II^e siècle de notre ère³.

La présence de citoyens athéniens demeure, par comparaison, infime dans les autres cultes anatoliens : les cultes d'Artémis Nana, de Zeus Labraundos et de Zeus Stratios

me le font constater ; et je pense que c'est surtout d'Égypte. Car, à l'exception de Poséidon et des Dioscures, pour qui je l'ai déjà dit, d'Héra, d'Hestia, de Thémis, des Charites et des Néréides, les autres personnages divins existent chez les Égyptiens de tout temps » ; 58 : « Pour les grandes fêtes religieuses, les processions et les offrandes aux dieux, ce sont assurément les Égyptiens qui les ont instituées les premiers et les Grecs les ont apprises d'eux. Voici ce qui me le prouve : leurs cérémonies sont manifestement fort anciennes, tandis que celles des Grecs sont d'apparition récente. » ; EURIPIDE, *Hélène* ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*.

¹ F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. II, op. cit.*, p. 1 : « Il est bien certain que pour les Grecs de l'époque classique, l'Égypte n'est plus la contrée à demi mythique qu'elle était encore au temps d'Homère [...], mais elle est surtout le pays de la sagesse, le berceau des religions ».

² HELIODORE, *Ethiopiennes*, II, 27, 3. cf. J. POUILLOUX, « Delphes dans les *Ethiopiennes* d'Héliodore : la réalité dans la fiction », *Journal des Savants* 1983, p. 259-286 ; G. ROUGEMONT, « Delphes chez Héliodore », dans M. F. BASLEZ, Ph. HOFFMANN, M. TREDE (éd.), *Le monde du roman grec*, Actes du colloque international tenu à l'ENS Paris, les 17-19 décembre 1987, Presses de l'ENS, Paris, 1992, p. 93-99.

³ [C. 28 et C. 29] = SEG 51 (2001) 189 et 217.

n'accueillent aucun citoyen dans leurs rangs – tout au moins, en l'état actuel de nos connaissances –, tandis qu'un seul Athénien, Aurélios Epaphroditos, le prêtre et stoliste d'Isis et Sarapis, est connu comme dévot de Mèn¹.

Ainsi, de tous les cultes venus du Proche-Orient et d'Égypte, seuls les cultes isiaque, métroaque et sabaziaque ont attiré les citoyens, par opposition aux cultes anatoliens et phéniciens qui, en conservant des spécificités plus marquées de leur région d'origine, ont été par conséquent, plutôt rejetés par les Athéniens. Le lien entre l'implication des citoyens athéniens et la postérité des différents cultes introduits dans la cité est donc évident, puisque les deux cultes qui demeurent en activité jusqu'à la fin du paganisme à Athènes, ceux d'Isis et de Cybèle, sont justement ceux qui ont attiré les citoyens : des découvertes archéologiques témoignent ainsi de la popularité de ces deux cultes, au moment même de l'interdiction du paganisme, à la fin du IV^e siècle de notre ère².

Enfin, l'implication des Athéniens dans les religions monothéistes est sans doute très faible, bien qu'impossible à vérifier dans une très large mesure. L'étude prosopographique a montré que le judaïsme demeure une religion d'immigrés ; quant aux rares chrétiens, les sources ne nous permettent pas de nous prononcer sur leur statut – à l'exception du philosophe Aristide, qui se présente explicitement comme Athénien dans l'*Apologie* qu'il adresse à l'empereur Hadrien, et d'Athénagoras, qui se désigne comme « un philosophe chrétien d'Athènes », dans sa *Supplique* à l'empereur Marc-Aurèle. L'éclectisme religieux des Athéniens, leur goût pour la pluralité divine, qui leur garantit une grande liberté de choix et d'interprétation personnelle, explique en grande partie le peu d'intérêt manifesté par la population athénienne à l'égard du christianisme, qui imposait justement un exclusivisme religieux rigoureux, manifestement contraire à la pensée religieuse athénienne.

¹ [A. 66] = *IG* II² 4818.

² Les fouilles d'une villa romaine du IV^e siècle de notre ère, aux 7-9 de la rue Kekropos, à Plaka, ont ainsi livrées deux reliefs votifs de Cybèle, une figurine d'Harpocrate et un buste d'Isis (cf. O. ALEXANDRE, *AD* 24 (1969), p. 50-53, pls. 45-48 ; J.P. MICHAUD, *BCH* 95 (1971), p. 819 et 821, fig. 29-39); de même, les fouilles de la villa située dans la partie Nord-Est du Jardin National, à l'angle des rues Basilisses Sofias et Herodou Attikou, ont mis à jour deux statues en marbre de Cybèle ainsi que deux reliefs votifs représentant Cybèle et Aslépios.

TROISIEME PARTIE

Les interactions avec le milieu local athénien

CHAPITRE V

Une interface commune : la cité

L'introduction des cultes venus d'Orient résulte souvent, au départ, d'initiatives privées. Mais une fois installés à Athènes, ces cultes entrent nécessairement en contact avec la cité, ses lois, ses institutions et ses valeurs. La cité, en tant que communauté suprême absorbant toutes les communautés locales, selon la définition aristotélicienne¹, fonctionne en effet comme un lieu d'échanges et surtout, comme un lieu d'articulation entre des communautés culturelles d'origine étrangère et la société locale². La cité athénienne peut, en ce sens, devenir un lieu d'échanges et d'interactions locales, un creuset dont il s'agit d'évaluer l'efficacité ; elle peut, à l'inverse, jouer un rôle de « filtre », de barrière entre les innovations religieuses proposées par un groupe défini de personnes – souvent des étrangers – et le reste de la communauté civique. Très peu de croyances ou de pratiques sont en effet adoptées ou assimilées telles quelles, sans adaptation et sans susciter de résistances religieuses. Lorsque des religions entrent en contact, des éléments sont aussitôt considérés comme étrangers³. Il s'agit donc de mettre en lumière le rôle de la cité, en tant qu'Etat, dans l'accueil ou le rejet de ces cultes, leur diffusion, et leur transformation.

La première étape de l'introduction de ces cultes pose la question de l'attitude de la *polis*, en tant que communauté souveraine identifiée par des cultes poliades, à l'égard de cultes extérieurs, venus du Proche-Orient et d'Égypte. Thucydide, puis, plus tard, Strabon soulignaient la *philoxénie* religieuse athénienne⁴, mais Flavius Josèphe stigmatisait au

¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1160 a.

² Ch. AUFFARTH, M. F. BASLEZ, S. RIBICHINI, « Appréhender les religions en contact », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2006, p. 43-62.

³ S. B. NOEGEL, « Greek Religion and the Ancient Near East », *loc. cit.*, p. 32.

⁴ THUCYDIDE, II, 39, 1 (trad. J. DE ROMILLY, CUF, 1962) met ainsi en scène Périclès, évoquant dans un discours, l'hospitalité de la cité athénienne à l'égard des étrangers : « Notre ville, dit le stratège, est ouverte à tous, et il n'arrive jamais que, par des expulsions d'étrangers, nous interdisions à quiconque une étude ou un spectacle » ; STRABON, X, 3, 18 (ét. et trad. F. LASSERRE, CUF, 1971) : « Ouverts en général aux apports de l'extérieur, les Athéniens le sont aussi en ce qui concerne les dieux. Ils ont, en effet, accueilli nombre de cultes étrangers et se sont même attiré par là les moqueries des poètes comiques. Il en fut ainsi en particulier des cultes thraces et phrygiens. Ainsi Platon mentionne-t-il le culte de Bendis et Démosthène, les cultes phrygiens quand il

contraire l'intolérance des Athéniens, qui interdisaient, selon lui, de reconnaître des dieux étrangers sous peine de mort¹. Cette problématique de l'accueil et de la tolérance athénienne doit aussi être transposée du domaine religieux vers le champ socio-culturel des identités ethniques. Certains des cultes en question sont en effet introduits par des étrangers, pour qui ils représentent un repère identitaire : les cultes phéniciens par exemple présentent un caractère fortement ethnique et s'appuient sur l'existence de communautés immigrées étroitement solidaires². De par les agents responsables de leur introduction, les cultes orientaux implantés à Athènes soulèvent la question du communautarisme et des relations entre les différents groupes – sociaux, ethniques et culturels – qui cohabitent au sein de la cité : communauté des citoyens, mais aussi communauté des Egyptiens du Pirée, des Salamiens, des Sidoniens... Il s'agit d'un axe de réflexion important pour cette étude, qui vise à souligner les oscillations de la cité athénienne entre repli sur soi ou assimilation de ces étrangers³. La question des rapports entre étrangers et citoyens athéniens est d'autant plus importante, que le *topos* antique de la philoxénie athénienne, bien que tempéré et nuancé par l'historiographie récente⁴, témoigne d'un cosmopolitisme réel dans la cité, la présence importante de métèques et d'étrangers de passage étant avérée dès l'époque classique et durant toute l'époque hellénistique⁵.

accuse Eschine et sa mère, elle d'en célébrer les offices, lui de l'assister, de participer à son thiasse et de répéter plusieurs fois après elle les refrains sacrés « *évoï saboï* » et « *hyès attès, attès hyès* », qui sont propres aux mystères de Sabazio et au culte de la Grande Mère.

¹ FLAVIUS JOSEPHÉ, *Contre Apion*, II, 267-68. Cf. M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, p. 99. Pour une discussion plus détaillée sur la question de la tolérance religieuse athénienne, cf. *infra* p. 256, n. 3.

² Cf. *supra* chapitre 3, p. 147-148.

³ Ce champ de recherche sur les rapports entre communautés d'étrangers et communautés civiques dans le monde méditerranéen antique conduit les historiens de l'Antiquité à s'interroger sur des problématiques très actuelles qui sont celles du multiculturalisme, de l'interculturalisme ou du transculturalisme.

⁴ Voir la synthèse de M. F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, complétée par les actes de deux colloques tenus à Strasbourg en 1987 et 1991 : R. LONIS (éd.), *L'étranger dans le monde grec, I*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1988 et *Id.*, *L'étranger dans le monde grec, II*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1992 ; et plus récemment par l'article d'E. PERRIN-SAMINADAYAR, « Images, statut et accueil des étrangers à Athènes », *loc. cit.*, p. 67-96, qui démontre un certain repli identitaire athénien : « Cantonnés à la périphérie géographique, les étrangers étaient par ailleurs soumis, lorsqu'ils tentaient de s'intégrer à la cité [...] à différentes mesures vexatoires » (p. 86).

⁵ Dans son *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, THUCYDIDE prête les paroles suivantes à Périclès : « Notre ville [...] est ouverte à tous et il n'arrive jamais que, par des expulsions d'étrangers, nous interdissions à quiconque une étude ou un spectacle » (II, 39, 1, texte établi et traduit par J. DE ROMILLY, CUF, 1962) ; ce même motif de l'accueil est repris par ISOCRATE dans son *Panégérique*, 41 (ét. et trad. G. MATHIEU et E. BREMOND, CUF, 1967) : « (le reste de l'organisation de la cité) a été établi dans un esprit si hospitalier et si adapté à tous qu'elle convient à la fois aux gens qui ont besoin d'argent et à ceux qui veulent jouir de ce qu'ils possèdent, [...] et qu'ils trouvent tous chez nous, les uns les distractions les plus agréables, les autres le refuge le plus sûr » ; au IV^e siècle, Théophraste, dans ses *Caractères*, se fait l'écho de la présence importante d'étrangers à Athènes : « il y a en ville une foule d'étrangers » (*Le Bavard*, III, 3), tandis que dans les pièces de Ménandre, l'étranger devient un des protagonistes principaux, reflétant sa position à Athènes au début de l'époque hellénistique. Cf. Cl. MOSSE, « L'étranger dans le théâtre de Ménandre », dans R. LONIS (dir.), *L'étranger*

Si toutes les associations vouées aux cultes orientaux ne sont pas constituées exclusivement, ni majoritairement d'immigrés, et ne présentent donc pas toutes un caractère ethnique nettement identifiable, voire revendiqué, la question se pose néanmoins de savoir quelles relations la cité entretenait avec celles-ci : c'est le deuxième grand axe de questionnement au sein de ce chapitre, qui traite du rôle joué par ces associations dans l'introduction et l'intégration des nouveaux cultes et du contrôle exercé ou non par la cité sur ce « phénomène associatif »¹. Athènes n'a jamais interdit les associations de quelque type qu'elles soient. La loi de Solon – réécrite au moins au IV^e siècle – reconnaissait même les engagements pris entre eux par les membres d'une confrérie, pour autant qu'ils n'étaient pas contraires aux lois civiques². La première fonction de cette loi est de fixer des frontières, en délimitant des espaces propres aux associations et à la cité dans son ensemble³ : grâce à ces

dans le monde grec, II, Presses Universitaires de Nancy, 1992, p. 271-277 ; E. PERRIN-SAMINADAYAR, « Images, statut et accueil des étrangers à Athènes », *loc. cit.*, p. 68-71.

¹ Les recherches concernant les rapports entre la cité et les communautés locales et religieuses qui la constituent ont connu, depuis une décennie, un grand renouvellement, avenc notamment la publication de l'œuvre d'Ilias ARNAOUTOGLOU, *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Academy of Athens, 2003. L'intérêt scientifique suscité par ce domaine de recherche est également visible dans la tenue d'un colloque sur le sujet, à Paris, en 2008 : P. Hamon et P. Fröhlich (éd.), *Groupes et associations dans le monde grec : structures d'appartenance et dynamiques sociales dans les poleis de l'époque hellénistique et impériale (III^e s. a.C.-II^e s. p.C.)*, Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2008 (à paraître). L'historiographie s'est surtout intéressée à deux aspects des relations entre cités et associations : d'une part, la question du contrôle exercé ou non par l'institution civique sur les communautés religieuses et locales (V. SUYS, « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », dans V. DASEN, P. PIERART (éds.), Ἰδίαι καὶ δημοσίαι. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2005, p. 203-218) ; d'autre part, la question du statut juridique de ces associations, objet d'un débat historiographique alimenté depuis un siècle (cf. note 8).

² Suda, PHOTIUS, s.v. ὀργεῶνες ; FGH 341 F1 ; une loi attribuée à Solon est également citée dans le *Digeste*, XLVII, 22, 4. cf. E. RUSCHENBUSCH, *Solōnos Nomoi*, Historia Einzelschriften 9, Wiesbaden, 1966 ; Y. USTINOVA, « Orgeones in Phratries : A Mechanism of Social Integration in Attica », *Kernos* 6 (1996), p. 229 ; Y. USTINOVA, « *Lege et consuetudine*. Voluntary cult associations in the Greek law », dans V. DASEN, M. PIERART (éd.), Ἰδίαι καὶ δημοσίαι. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2005, p. 183 ; V. SUYS, « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », dans V. DASEN, P. PIERART (éds.), Ἰδίαι καὶ δημοσίαι, *op. cit.*, p. 215 ; enfin et surtout, la synthèse récente de P. ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e – I^{er} siècle avant J.-C.*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2010, p. 44-57, 72-76.

³ Les premiers travaux des hellénistes sur le phénomène associatif ont tenté de prouver l'existence de la personnalité juridique des associations. Cette théorie a été radicalement remise en cause en 1951, par Moses FINLEY, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500 – 200 B.C.*, New York, 1951, p. 89, qui, dans le contexte athénien, dénie toute forme de reconnaissance légale aux associations : sa thèse est reprise par la suite par N. JONES, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, New York, 1999, p. 12-12, et Y. USTINOVA, « *Lege et consuetudine* », *loc. cit.*, p. 178-179 ; de façon plus nuancée, en 1973, Christos HATZOPOULOS, *Personae collectivae nach attischem Recht*, Fribourg, 1973, avance l'hypothèse d'une reconnaissance juridique collective, qui se dispenserait du paradigme de la personnalité légale. Cette approche est en partie reprise, plus récemment, par I. ARNAOUTOGLOU, *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Academy of Athens, 2003 et P. ISMARD, « La construction du fait associatif en droit athénien et les limites de la personnalité juridique », *Dikè10*, 2007, p. 81, qui, tout en réfutant l'idée d'une reconnaissance juridique explicite, affirment que ces associations sont reconnues *de facto* et peuvent exercer un certain nombre de droits.

délimitations, les différentes communautés sont reconnues par la cité, si ce n'est légalement, tout au moins *de facto*¹.

1. CADRE LEGAL

1.1. Des différends et des tensions

Le postulat d'une législation athénienne restrictive, interdisant et punissant de mort ceux qui introduisaient un dieu étranger, repose sur les affirmations de Flavius Josèphe : « En effet, ils mirent à mort la prêtresse Ninon parce qu'on l'avait accusée d'initier au culte de dieux étrangers ; or la loi chez eux l'interdisait, et la peine édictée contre ceux qui introduisaient un dieu étranger était la mort. Ceux qui avaient une telle loi ne pensaient évidemment pas que les dieux des autres fussent dieux ; car ils ne se seraient point privés d'en admettre un plus grand nombre pour en tirer profit »². C'est sur la base de ce témoignage qu'on discute depuis plus d'un siècle de la tolérance de la cité athénienne³. Or, Flavius Josèphe mêle en fait indistinctement, dans sa dénonciation de l'intolérance athénienne, le procès de la prêtresse Ninon, au IV^e siècle avant J.-C., et les procès des intellectuels du V^e siècle avant J.-C., tels

¹ P. ISMARD, « La reconnaissance du phénomène associatif dans l'Athènes classique et les limites de la notion de personnalité juridique », dans *Hypothèses 2005. Travaux de l'Ecole Doctorale d'Histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, p. 117-126 : selon lui, la loi ne définit pas substantiellement des communautés, mais un espace dans lequel des pratiques contractuelles peuvent advenir.

² FLAVIUS JOSEPHÉ, *Contre Apion*, II, 267-68.

³ De Foucart à Festugière, des *Procès d'impiété* de Derenne à l'essai plus récent de Marie-Madeleine Mactoux, tous ont raisonné en termes de liberté de pensée ou de liberté d'expression, en se situant plus ou moins dans l'optique de Flavius Josèphe. Sur la question, outre la thèse classique de E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant Jésus-Christ*, Liège – Paris, 1930, voir J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique » *Museum Helveticum* 17, 1960, p. 87-105, qui souligne le formalisme antique et *ib.*, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'Histoire des Religions* 209, 1992, p. 219-238, où il insiste sur les réticences de la cité et admet des procédures d'accueil et d'autorisation. Voir aussi A. J. FESTUGIERE, « L'*Epinomis* et l'introduction des cultes étrangers à Athènes », dans *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 130-137, qui juge aussi la cité réticente, sauf pour des impératifs de politique étrangère ; pour leur part, G. MARESCO, « I processi d'impierà nella democrazia ateniese », *A & R* 21, 1976, p. 113-131, M. MONTETUORI, *De Socrate juste damnato. The Rise of the Socratic problem in the eighteenth century*, Amsterdam, 1981 et Cl. MOSSE, *Le procès de Socrate*, Paris, 1987, privilégient tous les trois une interprétation conjoncturelle et politique ; enfin, M.M. MACTOUX, « La polis en quête de théologie », dans *Mélanges Pierre Lévêque* 4, Paris, 1990, p. 289-313, réduit le délit religieux au délit d'expression. Le bilan historiographique sur la question est présentée par M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 39-50, qui démontre que l'idée d'une législation restrictive de la cité athénienne, qui réglementerait l'introduction de nouveaux cultes, doit être abandonnée, car basée sur la seule foi de textes tardifs et orientés, véhiculant des exagérations et des interprétations erronées ; *ib.*, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, p. 99 : selon elle, l'autorisation officielle d'un culte nouveau et étranger, accordée par la cité, relève uniquement « du domaine d'une législation idéale, pensée par des intellectuels », mais jamais appliquée dans la pratique.

Socrate, Anaxagore de Clazomènes, Diagoras de Mélos ou encore Protagoras¹. Cet amalgame a conditionné, dans la plupart des analyses modernes, une approche rétrospective du décret de Diopeithès, voté sous Périclès à l'apogée de la démocratie²: « D'autre part, Diopeithès rédigea un décret en vertu duquel on poursuivrait pour crime contre l'Etat ceux qui ne croyaient pas aux dieux et qui enseignaient des doctrines relatives aux phénomènes célestes ». La locution exacte du décret, θεοῦς νομίξειν, traduite par « croire aux dieux », peut aussi être entendue comme « honorer les dieux »³. L'expression ne signifie donc pas simplement croire qu'il y a des dieux, mais leur rendre les honneurs traditionnels qui leur sont dus : le décret de Diopeithès ne vise pas uniquement l'incrédulité, ou la négation des dieux, mais aussi les manquements au culte.

Le décret de Diopeithès, tel que le rapporte Plutarque, officialise et normalise donc la répression de l'impiété : il définit négativement le crime religieux et vise en particulier les astrologues. A l'inverse, la loi évoquée par Flavius Josèphe est chargée d'un contenu positif et xénophobe, puisqu'il s'agit d'interdire l'introduction de divinités étrangères⁴. L'exemple de la condamnation de Ninus s'inscrit cependant dans un contexte local bien particulier : les orateurs attiques du IV^e siècle avant J.-C., rappellent ainsi que l'Athènes des années 340 – 320 avant J.-C. est marquée par une série de procès contre des prêtresses, accusées d'avoir initié à des cultes étrangers, pratiqué la magie ou réuni des thiasés⁵. Dans la longue polémique qui l'oppose à Eschine, Démosthène s'attaque ainsi à la mère de celui-ci, Glaucothéa, l'accusant d'avoir formé « les thiasés à cause desquels une autre prêtresse a été condamnée à mort »⁶. Un

¹ Procès pour impiété intenté à Socrate : FAVORINUS, conservé dans DIOGENE LAERCE, II, 40 ; à Anaxagore de Clazomènes : Sotion et Satyros, cités par DIOGENE LAERCE, *Vie des Philosophes illustres*, II, 12 ; PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 32 ; DIODORE, XII, 41, 1 ; à Protagoras d'Abdère : DIOGENE LAERCE, IX, 54 ; et enfin à Diagoras de Mélos : PLUTARQUE, *Des Opinions des philosophes*, 880 d, cité par EUSEBE, *Préparation évangélique*, XIV, 16 ; CICERON, *De la nature des dieux.*, I, 1 et 23 ; SEXTUS EMPIRICUS, IX, 51 et 53).

² PLUTARQUE, *Périclès*, 32, 1 ; Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions*, op. cit., p. 96.

³ K. ECKERMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, I, p. 54 ; A. MENZEL, « Untersuchungen zum Sokratesprozesse », dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, n°145, 1901-1902, p. 13 sq ; TAYLOR, *Socratica*, first series, p. 7 sq ; R. FRESE, «Die "Aristophanische Anklage" in Platons Apologie », dans *Philologus* 81 (1926), p. 377 sq.

⁴ M. F. BASLEZ, *Les persécutions*, op. cit., p. 96.

⁵ Procès de Théôris : PHILOCHORE, *Fragmente der griechischen Historiker (FgrH)* 328 F 60 ; DEMOSTHENE, *Contre Aristogiton*, 1, 79 ; HARPOCRATION, s.v. *Théôris* ; PLUTARQUE, *Vie de Démosthène*, 14 ; Ps. PLUTARQUE, *Vie des dix orateurs*, *Hypéride*, 20 ; ATHENEE, 13, 590 e. Procès de Phrynè : HYPERIDE, fragments 171-178, cité par ATHENEE, *Deipnosophistes*, 590 a-c. Procès de Ninus : DINARQUE, *Catalogue de ses discours*, n°XXVIII ; *Oratores Attici*, t. II, p. 450 C. MULLER.

⁶ DEMOSTHENE, XIX, *Sur l'ambassade*, 281 (ét. et trad. G. MATHIEU, CUF, 1956) : « Et le fils du maître d'école Atromètos et de Glaucothéa, l'organisatrice de thiasés qui ont causé la mort d'une autre prêtresse, vous, ayant sous la main cet individu, le fils de telles gens, l'homme qui n'a jamais servi l'Etat en rien, ni par lui-même, ni du chef de son père ni de celui d'aucun de ses parents, allez-vous le relâcher ? » ; DEMOSTHENE, *Boéthos*, I, 2 et II, 9.

scholiaste nous apprend que cette autre prêtresse était précisément Ninus, mais il fournit un motif d'accusation différent : Ninus fut condamnée pour avoir confectionné des philtres pour les jeunes gens¹. Toutefois un deuxième scholiaste, à propos du même passage, rapporte une autre version qui concorde avec les affirmations de Flavius Josèphe : « Au commencement, croyant que ces initiations étaient une dérision et une insulte dirigée contre les véritables Mystères, les Athéniens mirent à mort la prêtresse ; mais plus tard à la suite d'un oracle du dieu, ils permirent à la mère d'Eschine d'initier »².

Sur la base de ces différentes affaires religieuses, la plupart des historiens ont implicitement admis des procédures de contrôle, d'interdiction et d'autorisation des cultes étrangers que pourtant seuls les écrits platoniciens et les textes d'époque romaine ont rapportées³. Dans les *Lois*, Platon s'attache ainsi à définir le délit d'innovation : pour lui, la nouveauté vient de l'étranger, c'est pourquoi il préconise de cantonner ces étrangers dans la zone portuaire, en vertu d'un principe de ségrégation religieuse et culturelle réaffirmé par Aristote⁴. Dans la *République*, Platon étend ce délit aux cultes privés⁵ : l'habitation privée ne doit pas avoir ses propres cultes, différents de ceux de la cité, et la célébration de cultes privés est comparée à l'instauration d'une tyrannie. La tradition platonicienne amplifie encore cette idée et institue l'interdiction des cultes étrangers dans l'*Epinomis*⁶.

La thèse des historiens modernes, concernant la méfiance des Athéniens à l'égard des innovations religieuses, est donc étroitement dépendante d'une part, de témoignages tardifs – ceux de Plutarque et de Flavius Josèphe – et d'autre part, des écrits des philosophes et théoriciens de la cité, tels Platon et Aristote, qui incarnent une tendance conservatrice en matière de religion et ne sont pas représentatifs des croyances et conceptions de la masse de la population athénienne.

¹ DEMOSTHENE, XIX, 181 et scholie ; E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e et au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, 1930, p. 224-225.

² Schol. de DEMOSTHENE, *Sur la couronne*, 259-260. cf. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes, op. cit.*, p. 225.

³ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce », *loc. cit.*, p. 39.

⁴ PLATON, *Lois* XII, 949 e -950d et 952 e -953b ; ARISTOTE, *Politique*, 7, 6, 1327a 11-39.

⁵ PLATON, *Lois*, 909 d.

⁶ Le pseudo-Platon, tout en reconnaissant l'existence des dieux barbares, manifeste en effet un refus des formes culturelles orientales, dans l'*Epinomis*, 988a (ét. et trad. E. DES PLACES, CUF, 1956) : « Mais posons en principe que tout ce que les Grecs reçoivent des Barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection ; et en particulier, il faut se faire, du sujet présent, la même idée, à savoir que s'il est difficile de tout découvrir sans crainte d'erreur en pareille matière, il y a grand et bel espoir que les Grecs prendront de tous ces dieux un soin réellement plus beau et plus équitable que ne le font les traditions et le culte venus des Barbares, grâce à la culture, aux oracles de Delphes et de tout le culte légal. » ; cf. A. J. FESTUGIERE, « L'*Epinomis* et l'introduction des cultes étrangers à Athènes », dans *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 130-137 ; M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs, op. cit.*, p. 87-88.

Il est notable, en effet, qu'à l'exception des philosophes et intellectuels du V^e siècle, dont les procès mêlaient étroitement accusations religieuses, crimes de droit commun et intentions politiques¹, les seuls procès pour impiété concernent des prêtresses ou des personnes ayant des devoirs rituels : les accusations d'impiété touchent donc, non pas aux croyances, mais aux pratiques²; de la même façon, le décret de Diopeithès visait, non pas tant ceux qui ne croyaient pas aux dieux de la cité, mais ceux qui ne participaient pas aux cultes civiques³. Il n'existait donc probablement pas, à Athènes, de loi empêchant l'introduction de nouveaux cultes : cette prétendue loi n'est jamais citée dans la littérature judiciaire athénienne, malgré la fréquence des procès contre les desservants étrangers⁴. En outre, si une loi condamnant pour impiété ceux qui introduisaient des dieux nouveaux avait réellement existé, il serait difficile d'expliquer la floraison d'associations honorant des divinités étrangères, qui se produit aux IV^e et III^e siècles avant J.-C. Enfin, la loi évoquée par Flavius Josèphe ne correspond pas à la réalité du IV^e siècle, ni dans la lettre, ni dans l'esprit, puisqu'en 323, on reprochait justement à Démosthène un projet de loi de ce type, destiné à interdire de « reconnaître un dieu autre que ceux transmis par la tradition »⁵.

Davantage qu'un droit ou qu'une législation religieuse restrictive, il faut plutôt envisager l'éventualité de réactions xénophobes « ponctuelles ». A Athènes, jamais un dieu ou une communauté étrangère n'a été poursuivi en tant que tel, mais seulement dans le cadre d'un sanctuaire déterminé : au moment où l'on contestait le rôle joué par les Phéniciens dans un sanctuaire à Phalère, d'autres recevaient *l'enktèsis* pour en construire un au Pirée⁶; de même, au I^e siècle avant J.-C., l'exercice du culte d'Agdistis à Rhamnonte a été empêché par de nombreux obstacles⁷, alors que le culte phrygien de sa compatriote, la Mère des dieux, s'est développé harmonieusement au Pirée pendant plusieurs siècles⁸.

¹ E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e et au IV^e siècle avant J.-C.*, *op. cit.*, p. 258-262.

² L'impiété se présente donc comme l'exacte opposée de la piété antique telle que la définissait J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, puis L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le Commerce des dieux. Eusébéia, essai sur la piété en Grèce Ancienne*, La Découverte, Paris, 2001, p. 12.

³ J. RUDHARDT, « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », *Museum Helveticum* XVII, 1960, p. 87-105.

⁴ M.F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 96; I. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias*, *op. cit.*, p. 92-94.

⁵ DINARQUE, *Démosthène*, I, 94. cf. M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 39-50.

⁶ [A. 6] = IG II² 337.

⁷ J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte*, n°24, p. 139-141.

⁸ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 40.

Le procès en diadikasia contre les Phéniciens de Phalère

Les conflits peuvent d'abord naître ponctuellement des effets de la concurrence locale, générée par la cohabitation entre cultes civiques et cultes étrangers. Ainsi, la procédure de *diadikasia*, utilisée, dans le dernier tiers du IV^e siècle avant J.-C., par le dème de Phalère contre des Phéniciens installés dans ce port, à propos d'un sacerdoce local, était une procédure de droit privé, surtout connue pour la « pétition d'hérédité » en matière de succession¹ ; elle est bien attestée à Athènes pour des sanctuaires et des sacerdoce qu'on considérait comme des biens patrimoniaux². Il s'agit d'une réclamation contradictoire, qui s'assimile à un arbitrage visant à déterminer les droits de deux parties sur un héritage ou une propriété contestée : le rôle du tribunal n'est pas de prononcer une condamnation, mais se borne à établir les droits de chacun. Sans doute, dans le cas présent, les droits historiques du dème sur le sanctuaire local de Poséidon avaient-ils été usurpés par les Phéniciens du port, qui, assimilant ce dieu à leur Ba'al, avaient revendiqué le sanctuaire pour y célébrer leurs propres rites³ : il s'agit d'un délit d'empiètement, le prêtre du culte phénicien lésant, par sa présence, le desservant ordinaire dans l'exercice de ses fonctions. Cette situation n'est pas exceptionnelle et d'autres inscriptions témoignent que certains sanctuaires de dème étaient utilisés par des thiasés et des associations religieuses pour y célébrer des cérémonies privées. Il en est ainsi d'un décret des démotés du Pirée, daté de la deuxième moitié du IV^e siècle, qui règlemente l'accès à un des sanctuaires du dème, le *Thesmophorion* : « que le démarque à son tour en fonction ait, avec la prêtresse, la surveillance du *Thesmophorion*, de sorte que personne n'y affranchisse d'esclaves, n'y réunisse de thiasés, n'y établisse d'objets de culte [...] sans la prêtresse ; [...] si quelqu'un enfreint l'une quelconque de ces prescriptions, que le démarque lui inflige une amende et porte l'affaire devant le tribunal en vertu des lois qui existent sur ce sujet »⁴. Le port abritant une population largement non-citoyenne, avec une forte composante étrangère, il est fort possible que les thiasés qui se réunissaient dans le *Thesmophorion* aient été voués à des divinités venues d'Orient (peut-être

¹ DENYS D'HALICARNASSE, *Dinarque*, 12, 10, 0. cf. L. GERNET, *Droit et société en Grèce ancienne*, Lib. du Recueil Sirey, Paris, 1955, p. 70-72 ; D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica*, 1986, p. 128-130 ; M. F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, op. cit., p. 101.

² Lycurge plaide ainsi dans le cadre de cette procédure au sujet d'un sacerdoce disputé par les Croconides et les Corconides (*Souda*, s.v. *procharistéria*) ; Dinarque intervient également dans des contestations entre Heudanémos et Kérykes, entre le hiérophante et la prêtresse de Déméter, et au sujet d'un jardin sacré (DENYS D'HALICARNASSE, *Dinarque*, XII, 11, 5, 6-9). Cf. M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », loc. cit., p. 43.

³ Cf. B. LE GUEN-POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991, p. 15, n°1 ; N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens, The Response to Democracy*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1999, p. 37-38.

⁴ *IG II² 1177*.

même phéniciennes, dans la mesure où les marchands levantins et chypriotes étaient très nombreux à cette période à fréquenter l'*emporion*) : cet exemple du Pirée fournit donc un parallèle à la situation de Phalère¹.

Le procès contre Zénon d'Antioche

En l'absence d'une loi athénienne interdisant les cultes étrangers, il faut aussi envisager des empêchements de fait, menaçant la personne même du desservant ou l'exercice de son ministère cultuel, et non le culte en tant que tel. Dans le dernier tiers du I^{er} siècle avant J.-C., un décret de la *Boulè* révèle la requête de Zénon d'Antioche, le prêtre d'Agdistis à Rhamnonte, qui se plaint d'avoir été « empêché » dans son ministère et écarté – une plainte similaire, exprimée dans les mêmes termes, à celle du prêtre de Sarapis à Délos en 164, alors que l'île relevait de l'administration et du droit athénien². C'est le desservant lui-même qui a requis l'intervention des pouvoirs publics³, obtenant audience du Conseil, suivant une procédure, fréquemment utilisée par d'autres prêtres à Athènes, qui à la différence de Zénon d'Antioche, sont citoyens⁴.

Les causes de cet « empêchement » ne sont pas présentées publiquement ni explicitement, mais on pressent l'existence d'un rival, d'un autre desservant qui aurait – peut-être – été installé par les pouvoirs publics, remettant par là même en cause les privilèges matériels et financiers d'un sacerdoce héréditaire⁵. A la suite de sa plainte, Zénon fut confirmé dans ses droits de desservant par une décision officielle du Conseil : les droits du fondateur sont expressément stipulés dans ce décret athénien pour le prêtre d'Agdistis, qui les avait lui-même revendiqués au nom de ce qui est « convenable ». Les mesures prises sont présentées comme conservatoires : il s'agit de continuer comme auparavant, de respecter l'usage. Ce respect des traditions, partagé par les Grecs et les Orientaux, donne un caractère imprescriptible aux droits acquis⁶.

Les litiges ne naissent donc ni de l'introduction d'un culte étranger par des Orientaux, ni de la fondation d'un sanctuaire privé, contrairement à ce que pourrait laisser penser certains

¹ M.F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 102.

² M.F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 214.

³ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 42.

⁴ *JG* II² 840 et 1046 + 839 où le démotique ou l'ethnique a disparu.

⁵ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 45.

⁶ M.F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 106.

textes philosophiques. L'accusation de xénophobie et d'intolérance envers les dieux étrangers n'est pas fondée, car, s'il y a parfois eu conflits avec les pouvoirs publics, ceux-ci ont toujours présenté un caractère ponctuel, local et circonstanciel¹.

Cette tolérance de la cité athénienne, qui a incontestablement favorisé l'insertion des cultes étrangers dans le domaine public, repose sur un postulat des Grecs, formulé par Hérodote, selon lequel les différents peuples honoraient en fait les mêmes dieux sous des noms divers².

1.2. Les limites de la liberté religieuse

L'importance de la notion de « dieux ancestraux ».

Aristote offre une manière citoyenne de penser les dieux, en termes d'opposition entre « les nôtres » et « ceux des autres ». Il donne une interprétation grecque de ce transfert de l'exotique à l'intérieur d'une scène autochtone, en prenant comme exemple les prêtres de la Mère des dieux, et en opposant les termes *dadouque* et *métragyrte*³ : « C'est ainsi encore qu'Iphicrate appelait Callias quêteur de la déesse-mère (*métragyrte*) et non porte-flambeau (*dadouque*) ; et Callias répliqua qu'Iphicrate n'était pas initié, sans quoi il ne l'aurait pas appelé quêteur de la déesse-mère, mais porte-flambeau ». Les deux termes, précise Aristote, concerne la même déesse, la Mère, mais l'un s'adresse à la déesse conçue comme divinité des étrangers, l'autre à la déesse conçue comme appartenant à la tradition ancestrale athénienne⁴.

Cependant, pour les Athéniens, un concept surmonte cette discrimination entre dieux poliades et dieux d'origine étrangère : c'est celui de « divinités ancestrales ». En effet, le passé est hautement valorisé⁵ : pour la manière dont une cité doit sacrifier, « la règle antique

¹ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc.cit.*, p. 43.

² HERODOTE, I, 131-132 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1970) : « Ils [les Perses] ont appris des Assyriens et des Arabes, à sacrifier aussi à Aphrodite Ourania. Les Assyriens appellent cette déesse Mylitta, les Arabes Alilat, les Perses Mitra » ; II, 59 : « Isis est celle qu'en langue grecque on appelle Déméter » ; II, 137 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1948) : « Boubastis est celle qu'en langue grecque on appelle Artémis » ; II, 144 : « Le dernier de ces rois aurait été Horus, fils d'Osiris, que les Grecs appellent Apollon » ; IV 59 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1960) : « En langue scythe, Hestia s'appelle Tabiti ; Zeus, Papaïos [...] ; Apollon, Goitosyros ; Aphrodite Ourania Argimpasa ; Poséïdon, Thagimasadas ».

³ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a.

⁴ Ph. BORGEAUD, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », dans P. BRULE (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Kernos Suppl. 21, Centre International d'Etude de la Religion grecque Antique, Liège, 2009, p. 77.

⁵ Ph. BORGEAUD, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », *loc. cit.*, p. 69.

est la meilleure »¹. Appliquée aux rituels, ce qui est considéré comme *hosios*, c'est justement l'ancienneté réelle ou supposée de tout ou partie des pratiques : les *archaia* et *palaia*, les *kata ta patria*, sont des certifications de qualité². Ainsi, à Athènes, la locution *kata ta patria*, littéralement « conformément à la tradition ancestrale », permet de définir les rites célébrés dans les cultes athéniens traditionnels – ceux de Déméter et Corè à Eleusis, de Poséidon et Erechtheus, de Dionysos ou encore d'Asclépios³ –, comme dans les cultes étrangers récemment introduits dans la cité, tels ceux de Bendis ou d'Aphrodite chypriote ou syrienne⁴. Le geste coutumier détient une valeur normative et constitue, pour les membres de la collectivité, un modèle auquel ils doivent se conformer. C'est la fidélité à cette norme d'origine qui légitime les cultes étrangers, les rendent acceptables aux yeux des Athéniens et créent les conditions d'un dialogue⁵. La religion, entendue comme une tradition, apparaît ainsi inhérente à un groupe social et ethnique, dont elle garantit et maintient l'identité à travers les âges⁶. En ce sens, les Grecs, et les Athéniens en particulier, sont prêts à admettre la légitimité de traditions différentes, propres à d'autres peuples et à d'autres lieux : ils reconnaissent volontiers l'authenticité des dieux étrangers, dans lesquels ils identifient leurs propres dieux, sous d'autres appellations et d'autres représentations⁷. Les dieux en effet n'appartiennent en propre à aucun peuple : ils sont dans le monde et chaque communauté les perçoit, les nomme, les révère selon son « langage » et ses usages⁸.

Le privilège de la tradition, dont on a bien conscience qu'elle est locale et diversifiée, et par conséquent plurielle, implique la possibilité d'une circulation transculturelle du savoir sur les dieux⁹. Il donne aux cultes syriens et phéniciens leur légitimité : Platon, si conservateur en matière de religion, propose d'interdire tous les cultes privés à l'exception de celui des « dieux ancestraux »¹⁰. Il est intéressant de remarquer que seules les associations des cultes

¹ HESIODE, cité par PORPHYRE, frgt 322 MERKELBACH-WEST : *nómos d'archaïos áristos*.

² J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne du IV^e siècle*, Droz, Genève, 1958 ; P. BRULE, « En guise de prélude... », dans P. BRULE (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne, op. cit.*, p. 9.

³ LSG 5 et 8 (Mystères d'Eleusis) ; LSG 31 (culte de Poséidon et Erechtheus) ; LSG 36 (culte de Déméter Thesmophore) ; LSG 40 (culte d'Asclépios et Hygie) ; LSG 49 (culte de Dionysos).

⁴ Bendis : LSG 46 ; Aphrodite Ourania : IG II² 1261 ; (Aphrodite) Syrienne : IG II² 1289.

⁵ C. BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », *loc. cit.*, p. 305.

⁶ J. RUDHARDT, *Opera inedita. Essai sur la religion grecque et recherches sur les hymnes orphiques*, Kernos Suppl. 19 (édité par Ph. BORGEAUD et V. PIRENNE-DELFORGE), 2008, p. 57-58.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ C. BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », *loc. cit.*, p. 305.

⁹ Cf. Chapitre 6 à propos de *l'interpretatio graeca*.

¹⁰ M.F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce », in *Studio Phoenicia IV : Religio Phoenicia*, Société des Etudes Classiques, Namur, 1986, p. 295-296.

phéniciens et syriens mettent en avant cette notion de « cultes » ou de « dieux ancestraux »¹, qui n'est pas attestée par ailleurs dans les cultes égyptiens ou anatoliens : cela s'explique dans la mesure où ces associations s'appuient sur un important substrat ethnique, qui rend légitime la référence à des divinités ancestrales, ce qui n'est pas le cas pour les associations de citoyens athéniens vouées à Cybèle par exemple. C'est donc dans l'optique, non de dieux nationaux extérieurs à la cité grecque, mais de dieux « ancestraux », référents identitaires d'un peuple et fondements d'une communauté familiale et sociale constituée dans la cité, qu'il faut appréhender l'introduction des dieux proches-orientaux, et analyser les équivalences et les assimilations établies avec eux et les dieux grecs².

Le respect de la tradition ancestrale, qui assure le caractère *hosios* des rites, implique, pour les Athéniens, la tolérance à l'égard des immigrés qui pratiquent leurs cultes particuliers, revendiquant le caractère ancestral, et par là même sacré, de leurs coutumes³. Mais cet attachement athénien au *nomos* – un terme qui renvoie aux notions d'ordre, de norme, de règle, de coutume et de loi – est paradoxalement porteur d'une violence potentielle, dans la mesure où « le peuple doit se battre en faveur du *nomos*, comme s'il s'agissait du rempart de la cité »⁴. Les pratiques étrangères ne doivent donc pas aller à l'encontre de la norme religieuse, de la tradition athénienne : ceci explique la nécessaire mise en place d'une réglementation et d'un contrôle des nouveaux cultes introduits dans la cité.

Réglementation et contrôle

Ce qui a contribué à entretenir l'illusion d'une autorisation nécessaire, préalable à l'installation d'un culte étranger, et d'une législation religieuse athénienne restrictive, ce sont les démarches auxquelles devaient se livrer les communautés d'immigrés pour édifier un sanctuaire à leurs dieux nationaux⁵. A Athènes, les étrangers désireux de consacrer un sanctuaire à l'un de leurs dieux devaient demander à la Boulè et au Démos de leur octroyer le privilège de l'*enktesis*, leur permettant d'acquérir le terrain nécessaire⁶. L'existence d'une

¹ [B. 11] = IG II² 1261 et [D. 2] = IG II² 1337.

² M.F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 295-296.

³ P. GARNSEY, « Religious Toleration in Classical Antiquity », in W. J. SHIELS (éd.), *Persecution and Toleration*, Oxford, 1984, p. 1-27.

⁴ Héraclite, fr. 44 = n°249 KIRK – RAVEN – SCHOFFIELD. Cf. Ph. BORGÉAUD, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », *loc. cit.*, p. 78.

⁵ M. F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 97.

⁶ [A. 6] = IG II² 337. cf. J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, Actes de l'Université de Caroline, 15, 1966, p. 59 ; voir *infra* p. 266-269.

telle réglementation n'est cependant pas la preuve d'une attitude défavorable à l'égard des nouveaux cultes¹, car cette procédure relève du droit commun et non d'un droit religieux particulier : les étrangers étaient ainsi astreints à la même législation pour l'acquisition d'une maison, d'une boutique ou d'un atelier².

Ce qui a pu inquiéter l'opinion publique athénienne, ce n'est pas tant le caractère étranger de ces cultes, que leur aspect privé, échappant au contrôle de la communauté, qui peut, dans l'esprit des Athéniens, rappeler le souvenir des événements de 415 avant J.-C. et des célébrations secrètes organisées par différents groupes privés. La floraison de ces thiasés, *koinon* et groupements d'orgéons, dont les rites – souvent de nature orgiastique et/ou mystique – étaient pratiqués dans des sanctuaires privés ou des chapelles domestiques et réservés aux seuls membres du groupe, pose problème du fait de la création d'un espace privé au sein de la cité athénienne, où la pratique religieuse faisait traditionnellement partie du système politique et de l'espace public³. Platon, par exemple, interdit dans les *Lois*, les cultes privés non admis par la cité, alors qu'il a autorisé plus haut les rites accomplis en privé selon les coutumes pour les dieux ancestraux⁴.

1.3. L'encadrement civique

Le degré exact et la forme prise par la supervision de l'Etat athénien sur les activités cultuelles varient profondément au fil du temps et d'un culte à l'autre⁵ : une gradation des mesures de contrôle peut ainsi être mise en évidence, depuis l'octroi du privilège de l'*enktesis*, autorisant indirectement la construction d'un sanctuaire privé, jusqu'à la promulgation par la *Boulè* d'un véritable règlement religieux, pour le sanctuaire isiaque de Teithras.

Le premier signe d'une intervention civique dans le développement des cultes orientaux à Athènes se manifeste donc par l'octroi de l'*enktesis* : l'*enktesis* est certes un

¹ Selon V. SUYS, « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », *loc. cit.*, p. 216, il semblait pourtant naturel que dans un contexte caractérisé par la multiplication des associations vouées à des divinités étrangères, la cité ait cherché à imposer un certain contrôle, notamment pour s'assurer que les pratiques de ces associations étaient conformes à la tradition athénienne.

² J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis*, *op. cit.*, p. 148, et p. 152-159 (tableau des occurrences : par exemple IG II² 83, 110, 287, 351+624, 360, 551, 554, 768+802...)

³ E. VOUTIRAS, « Sanctuaire privé – culte public ? Le cas du Sarapiéion de Thessalonique », dans V DASEN, P. PIERART (éds.), *Ἱδιὰ καὶ δημοσίᾳ . Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, *op. cit.*, p. 273.

⁴ PLATON, X, 910 b-c et *Lois* IV, 717b. Cf. A.J. FESTUGIERE, « L'*Epinomis* et l'introduction de cultes étrangers à Athènes », dans *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1973, p.135-137

⁵ S.B. ALESHIRE, « Toward a definition of 'state cult' for ancient Athens », in R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994, p. 9-16.

privilège pour des étrangers, mais le fait qu'il soit accordé à une communauté immigrée dans le but explicite de fonder un sanctuaire à Aphrodite Ourania – comme auparavant avec Isis¹ –, témoigne d'un certain contrôle de la cité : le sanctuaire bâti par les étrangers au terme du processus demeure privé, mais son existence est légale.

L'octroi du privilège de l'enktèsis

En 333/2 avant J.-C., un décret de la Boulè et du *dèmos* accorde aux marchands de Kition, qui demandaient la permission d'ériger un sanctuaire dédié à Aphrodite, sur le sol de l'Attique, un terrain constructible². Jan Pecirka souligne en effet que le terme *χωρίον*, employé dans le décret, est rarement utilisé dans le cadre de l'octroi de l'*enktèsis*³, et exclusivement dans des situations où ce privilège est accordé pour une raison précisément spécifiée (en l'occurrence ici, construire un sanctuaire pour Aphrodite) : les étrangers qui obtiennent l'*enktèsis chôriou* ne sont pas libres de disposer comme ils l'entendent du sol qui leur est octroyé ; ils doivent l'utiliser conformément au but qui avait été présenté lors de leur requête. Jan Pecirka suggère aussi que l'emploi de ce terme s'explique par le fait que la parcelle de terrain a déjà été choisie par l'Assemblée.

La présence successive, sur l'inscription, du *probouleuma* de la Boulè puis du décret de l'Assemblée est significative et révélatrice de la procédure suivie lors de la prise de décision athénienne⁴ : en 333 avant J.-C., lorsque les Chypriotes de Kition sollicitent l'attribution du droit de propriété pour acquérir un terrain et y construire un sanctuaire pour Aphrodite, leur demande est présentée devant la Boulè, sans doute dans le cadre de

¹ [A. 6] = IG II² 337, l. 41-42.

² [A. 6] = IG II² 337, l. 6-25 : décret de la Boulè ; l. 26-45 : décret du *dèmos*. La première attestation de l'octroi de ce privilège pour une association ethnique à vocation religieuse est celle accordée peu après 429/8 avant J.-C. aux Thraces, pour qu'ils puissent construire un sanctuaire à leur déesse Bendis (LSG n°46). Dans son ouvrage sur les associations athéniennes à l'époque classique, N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, Oxford University Press, 1999, p. 40-41, ne tient pas compte de la particularité de l'expression *enktèsis choriou*. Selon lui, la demande comportait deux éléments : d'une part la requête de l'*enktèsis*, c'est-à-dire le privilège – légalement interdit aux non-citoyens – de posséder une terre en Attique ; et d'autre part, la requête pour l'*hidrysis*, c'est-à-dire le privilège de construire sur le sol attique – qui là encore, n'est normalement pas accordé aux non-citoyens. D'après Nicholas F. Jones, à la fois l'autorisation légale d'acheter un terrain et celle d'y bâtir une structure étaient nécessaires à l'établissement du sanctuaire. Or, J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, *op. cit.*, p. 59, a clairement montré que les deux éléments sont liés dans l'expression *enktèsis chôriou*, qui désigne l'octroi d'un terrain constructible.

³ La formule traditionnelle accorde aux étrangers l'*enktèsis gès kai oikias*, c'est à dire le droit de posséder de la terre et une maison. Cf. J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis*, *op. cit.*, p. 137-138.

⁴ En règle générale, seul le décret de l'Assemblée, qui clôt la procédure, est gravé dans la pierre, bien que chaque décret de l'Assemblée soit précédé d'un *probouleuma* du Conseil.

négociations diplomatiques et d'une ambassade officielle¹. Le Conseil ne se prononce pas sur le bien-fondé de la requête et ne rédige pas de *probouleuma* circonstancié, mais se contente de la soumettre au vote de l'Assemblée. Les débats durent être houleux puisque la décision fut ajournée au mois suivant², et qu'elle ne fut emportée que grâce à l'intervention de l'homme d'Etat de premier plan qu'était Lycurgue – invoquant le cas des Egyptiens du Pirée, qui créait une jurisprudence –, après que les marchands de Kition eurent bousculé l'Assemblée en utilisant la procédure des « supplications légales »³.

Cette procédure est bien attestée à Athènes, pour la période qui nous concerne, tant dans les sources littéraires qu'épigraphiques⁴ : Aristote note ainsi qu'à chaque prytanie, une Assemblée était réservée aux suppliques légales⁵. De même, Démosthène et Eschine fournissent des exemples de citoyens faisant appel aux suppliques légales pour être entendus⁶. L'expression ἔννομα ἱκετεύειν, que l'on retrouve dans l'inscription pour les Kitiens, rappelle la procédure légale⁷, un rappel capital dans l'intitulé d'un décret en faveur d'étrangers, dans la mesure où ceux-ci n'ont, normalement, pas accès au Conseil ni à l'Assemblée⁸. Cette situation originale souligne le caractère particulier de la demande⁹ : il s'agit d'une requête menée par un individu ou une collectivité – en l'occurrence l'ensemble des marchands de

¹ M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^{er} siècle). Immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 216.

² Le *probouleuma* est daté de la première prytanie, et le décret du peuple de la seconde, signe que les négociations concernant les privilèges à accorder aux étrangers ont dû faire l'objet d'un véritable débat politique. Cf. P. J. RHODES et R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions (404-323 BC)*, Oxford University Press, 2003, n° 91, p. 464-466.

³ M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^{er} siècle). Immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 216.

⁴ Selon les sources cependant, le vocabulaire employé diffère : les auteurs évoquent l'acte à la fois concret et symbolique, le geste rituel consistant à « déposer un rameau de suppliant » (ἱκετηρίαν τίθειν) tandis que les inscriptions mentionnent une procédure légale (ἔννομα ἱκετεύειν).

⁵ ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 43, 6 (ét. et trad. G. MATHIEU, CUF, 1962) : « Une autre assemblée est consacrée aux suppliques. Tout citoyen qui le veut peut déposer un rameau de suppliant pour avoir le droit d'entretenir le peuple des affaires qu'il voudra, publiques ou privées ».

⁶ DEMOSTHÈNE, *Sur la couronne*, 107 (requête des triérarques victimes d'injustice) ; ESCHINE, II, 15 (plainte des parents de citoyens retenus prisonniers au loin) et I, 104 (supplique d'un invalide désirent percevoir son indemnité). Cf. Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, BCH Suppl. 12, Athènes – Paris, 1985, p. 187.

⁷ M. F. BASLEZ, « Les immigrés orientaux en Grèce : Tolérance et intolérance de la cité », *loc. cit.*, p. 42.

⁸ Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, *op. cit.*, p. 189.

⁹ Les sources épigraphiques du IV^e siècle avant J.-C. révèlent que ces supplications légales constituaient la requête caractéristique des étrangers et des esclaves dépourvus de tout droit. S'ils souhaitaient obtenir de la cité quelque faveur, les étrangers avaient la possibilité de présenter une supplique légale devant le Conseil, qui rédigeait alors une proposition ou se contentait d'inscrire l'affaire à l'ordre du jour de l'Assemblée suivante, laquelle écoutait les intéressés et statuait sur leur demande : ainsi, un décret en l'honneur de Dioskouridès d'Abdère (IG II² 218) mentionne que celui-ci a recouru à la procédure de la supplique légale, d'abord devant le Conseil, puis, après que celui-ci ait rédigé une proposition en sa faveur, une nouvelle fois devant l'Assemblée. La même procédure est utilisée au milieu du IV^e siècle avant J.-C. par le métèque Asklépiodôros, qui dépose « une supplique légale devant le Conseil », accompagnée d'une demande fondées sur les services rendus (IG II² 276). Cf. Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, *op. cit.*, p. 188.

Kition – qui, exposant au peuple une situation critique ou un besoin, n'exerce pas un droit mais fait appel à la « générosité » de la communauté, dont on attend des bienfaits exceptionnels, des privilèges¹.

L'octroi de l'*enktesis* constitue un privilège important, qui permet aux marchands kitiens de célébrer leur culte ancestral en public, et dans une transparence évidente. En effet, la plupart des associations constituées d'étrangers devaient résoudre l'épineux problème de leur lieu de réunion : si les membres se réunissaient dans des demeures privées, ils se trouvaient aussitôt soupçonnés de pratiques profanatoires ou subversives par la population athénienne, hantée par la fameuse affaire de la profanation des mystères d'Eleusis en 415² ; à l'inverse, s'ils utilisaient un sanctuaire public, se posait la question de la privatisation de l'espace civique, dont on a vu qu'elle pouvait conduire à des conflits, comme dans le cas des Phéniciens de Phalère³. Par conséquent, en autorisant les Kitiens à acquérir un terrain pour y bâtir un sanctuaire spécialement voué à Aphrodite (Ourania), la cité athénienne fournit aux immigrants chypriotes une alternative, leur permettant de célébrer leur culte en toute transparence et sans nuire aux cultes traditionnels. A Athènes, seuls trois sanctuaires sont connus – directement ou indirectement – pour avoir été construits à la suite d'un octroi de l'*enktesis* au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.⁴, et tous sont dédiés à des divinités étrangères et barbares, au sens linguistique du terme, c'est-à-dire non-grecques : le premier est celui bâti par les Thraces pour leur déesse Bendis, vers 429/8 avant J.-C.⁵ ; un deuxième a été édifié, à une date difficile à déterminer avec exactitude, mais probablement durant la première moitié du IV^e siècle, par les Egyptiens, pour leur déesse Isis⁶ ; le dernier enfin, est le sanctuaire d'Aphrodite Ourania construit par les Kitiens.

Deux autres cas peuvent – peut-être – entrer dans cette catégorie, bien que l'octroi de l'*enktesis* ne soit pas explicitement mentionné : il s'agit du sanctuaire de Zeus Labraundos, attesté au Pirée au début du III^e siècle avant J.-C.⁷ et du sanctuaire des Sidoniens du Pirée,

¹ *Ibid.* p. 189.

² ANDOCIDE, *Sur les Mystères*, 12-16, 38, 59 ; *Sur son retour*, 8 ; PLUTARQUE, *Alcibiade*, 18. 6, 19. 2, 22. 4 ; THUCYDIDE, VI, 27 ;

³ M.F. BASLEZ, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *Ktèma* 23 (1998) : *Entre public et privé en Grèce ancienne : lieux, objets, pratiques*, Actes du colloque international de Paris des 15-17 Mars, p. 431.

⁴ J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis*, *op. cit.*, p. 137.

⁵ *IG II²* 1283.

⁶ Le décret contenant la décision n'a pas été conservé, mais il est mentionné comme un précédent dans le décret concernant les Kitiens, en 333/2 avant J.-C. ([A. 6] = *IG II²* 337).

⁷ [C. 49] = *IG II²* 1271.

mentionné à la fin du IV^e siècle avant J.-C.¹. Etant pratiqué par une association religieuse privée, le culte de Zeus Labraundos peut, en théorie, être célébré soit dans la maison d'un particulier, soit dans un sanctuaire public local – si Zeus Labraundos est accueilli par la divinité du lieu – soit encore dans un sanctuaire lui étant spécifiquement consacré. Comme le fondateur est honoré pour avoir achevé le portique et le fronton du temple – ce qui induit une construction nouvelle et récente –, il est probable que le culte était célébré dans un sanctuaire particulier, bâti spécialement pour le dieu de Labraunda. Or, les dévots connus du dieu étant des étrangers, juridiquement dépourvus du droit de propriété, il est cohérent de penser qu'un groupe de Cariens a obtenu le privilège de l'*enktesis* pour construire un sanctuaire afin d'honorer leur dieu. Un raisonnement similaire peut s'appliquer dans le cas des Sidoniens du Pirée. Le décret honorant Diopeithès révèle explicitement que celui-ci a fait construire le parvis du temple, ce qui implique une construction nouvelle : à l'exemple des Kitiens, les Sidoniens – qui jouent un rôle particulièrement actif dans le commerce athénien – ont donc obtenu un privilège similaire, les autorisant à bâtir un sanctuaire sur un terrain octroyé par la cité. C'est d'autant plus probable que certains Sidoniens ont obtenu ce privilège de l'*enktesis* à titre individuel².

L'obligation faite aux étrangers d'obtenir une autorisation légale pour acquérir un terrain sur lequel construire un lieu de culte, est l'indice d'une certaine surveillance exercée par la cité sur ces sanctuaires privés et les pratiques qui pouvaient y être célébrées. Un autre palier dans le contrôle des nouveaux cultes par la communauté civique est franchi lorsque celle-ci prend en charge les actes cultuels.

Un financement public limité

L'encadrement officiel, lié à la reconnaissance comme culte public, peut, en effet, passer par la prise en charge financière des actes du culte, et notamment des sacrifices : ainsi, les sacrifices offerts à Ammon par les stratèges, en 333/2 avant J.-C., sont subventionnés par la cité³. L'inscription mentionne le montant exact déboursé pour la célébration de ces sacrifices, 44 drachmes, une somme relativement dérisoire comparée à celle dépensée pour la

¹ [B. 4] = KAI 60 ; IG II² 2946. cf. M. F. BASLEZ et F. BRIQUEL-CHATONNET, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens du Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, p. 229-240.

² C'est le cas, en particulier d'Apollonidès, fils de Démétrios de Sidon, qui, comme proxène, reçoit le privilège de l'*enktesis* dans la deuxième moitié du IV^e siècle avant J.-C., peut-être en 323/2 (IG II² 343). Cf. J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis*, *op. cit.*, p. 154; M. F. BASLEZ et F. BRIQUEL-CHATONNET, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens du Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, p. 229-240.

³ [A. 5] = IG II² 1496.

célébration des grandes fêtes athéniennes¹ : la cité paye près de vingt fois plus pour les *Dionysies* urbaines (808 drachmes), et même dix fois plus pour les *Bendidéia* (457 drachmes).

D'autre part, la construction du sanctuaire d'Ammon a sans doute été financée par la cité : en effet, en 333/2 avant J.-C., Pythéas d'Alopéké, le responsable du service des fontaines, est récompensé, entre autres, pour avoir réalisé une fontaine devant le temple d'Ammon, durant l'exercice de sa charge². Dans la mesure où il agit en tant qu'officiel élu par la cité, il est cohérent de penser que la construction de cette fontaine a été prise en charge par la communauté civique, et que celle-ci soutient donc le sanctuaire public d'Ammon. Il s'agit du seul exemple de financement public d'un culte égyptien, anatolien ou syrien : il n'existe aucun autre témoignage direct de subvention. Mais d'autres signes révèlent le contrôle exercé par la cité sur les cultes venus d'Orient. Les changements qui interviennent au sein du clergé en sont un premier indicateur : ainsi, dans le cas des cultes d'Isis et de Sarapis, le passage du sacerdoce aux mains d'un prêtre citoyen, dans le dernier tiers du III^e siècle avant J.-C., est révélateur d'une certaine officialisation de ces cultes à Athènes au cours de cette période ; de même, dans le culte de Cybèle, une Athénienne assume la charge de prêtresse à partir des années 250 avant J.-C., à la place du prêtre étranger attesté jusque dans la première moitié du III^e siècle³.

Cette officialisation des cultes égyptiens et phrygiens, qui deviennent ainsi publics, et donc ouverts à l'ensemble de la communauté civique, implique un investissement plus grand de la part de la cité athénienne et un encadrement croissant de ceux-ci par les institutions civiques.

Une réglementation de la Boulè à propos de l'Isiéion de Teithras

Ainsi, au I^e siècle après J.-C., un décret de la Boulè réglemente l'accès au sanctuaire égyptien de Teithras⁴. L'importance de ce texte est grande puisqu'il révèle que le culte d'Isis n'est pas seulement toléré, mais aussi protégé comme un culte public athénien : la violation d'une des interdictions peut conduire à une action légale, une accusation *d'asébéia* devant le Conseil et l'archonte-roi. Plusieurs procédures peuvent être identifiées dans ce décret :

¹ La même inscription révèle le montant du financement d'autres fêtes, comme par exemple, pour les sacrifices pour Eiréné : 874 drachmes en 333/2, 713 drachmes en 332/1 ; pour les *Epidauria*, au mois de Boédromion : 1000 drachmes ; pour les *Théséia* : 1183 drachmes ; pour les sacrifices de Zeus Sôter : 1050 drachmes en 334/3 et 2613 drachmes en 333/2.

² [A. 7] = IG II² 338.

³ Cf. *supra* Chapitre 4, p. 235-236.

⁴ [A. 21] = RICIS n°101/0401.

l'accusation, devant le Conseil, contre un zacore ayant exercé deux fois sa charge peut être assimilée à la procédure de l'*eisangelie*, une forme d'accusation publique utilisée contre un magistrat ou un officier public en fonction ou ayant terminé sa charge¹. Cependant, un texte d'Hypéride révèle qu'en 403, sous l'archontat d'Euclide – au cours duquel s'opéra une vaste réorganisation législative et judiciaire –, l'impiété fut supprimée de la liste des délits qui pouvaient donner lieu à cette procédure extraordinaire². Quand à l'accusation portée par n'importe quel Athénien « qui en a le droit » devant l'archonte-roi, elle peut renvoyer à deux procédures différentes – quoique assez proches quant au fonctionnement –, la *phasis* ou l'*endeixis*³. L'archonte-roi étant en effet un magistrat à compétence religieuse, toutes les actions judiciaires concernant la religion de la cité – impiété, sacrilège, meurtre, revendication de sacerdoce... – étaient de son ressort.

Cette inscription révèle qu'en dépit du caractère originellement « privé » de ce sanctuaire d'Isis et Sarapis – peut-être fondé par une famille ou des particuliers réunis en une association cultuelle et administré par eux –, celui-ci passe dans le domaine public, dès que le culte est pris en charge par la cité. Son fonctionnement doit dès lors se conformer aux règles religieuses fixées par la communauté civique, ce qui explique la nécessité d'une réglementation de la *Boulè*. Le texte rappelle clairement la souveraineté de la *Boulè* en

¹ J.H. OLIVER, « Attic Text Reflecting the Influence of Cleopatra », *GRBS* 6 (1965), p. 291-294 ; A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens, II: Procedures*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 50-58; P. J. RHODES, « Eisangelia in Athens », *JHS* 99 (1979), p. 103-114.

² HYPERIDE, *Pro Eux.* 7. cf. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes, op. cit.*, p. 237.

³ La *phasis* est un type de procédure étroitement liée à l'*apographè*, qui prend la forme d'une dénonciation concernant une personne ayant violé une loi : elle peut être utilisée dans des actes d'impiété – mais aussi dans des cas d'appropriation illégale des propriétés de l'Etat ou d'atteinte aux biens publics – auquel cas elle est portée devant le *basileus*. HARPOCRATION, s. v. φάσις; DEMOSTHENE, XXII (*Contre Androtion*) 27 : « De même pour l'impiété : il y a l'arrestation, l'accusation, la plainte devant les Eumolpides, la dénonciation à l'archonte-roi » (Τῆς ἀσεβείας κατὰ ταῦτ' ἔστιν ἀπάγειν, γράφεσθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμόλπιδας, φράζειν πρὸς τὸν βασιλέα). A la différence de la procédure de l'*endeixis* ou de l'*apagogè*, dans le cas d'une *praxis*, l'accusé n'est pas contraint de fournir des garants ou d'aller en prison. Cf. A.R.W HARRISON, *The Law of Athens, II: Procedures*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 218-220 ; D.M. MacDOWELL, *Symposion* 1990, Cologne, 1991, p. 187-198; M.H. HANSEN, *Symposion*, 1990, *op. cit.*, p. 199-201. J.J POLITT, « The Egyptian Gods in Attica », *loc. cit.*, p. 125-130, identifie la procédure en question dans ce règlement du sanctuaire de Teithras comme la « *phasis* », tandis que J.H. OLIVER, « Attic Text Reflecting the Influence of Cleopatra », *loc. cit.*, p. 292, y reconnaît plutôt la procédure de l'*endeixis*, se basant sur un parallèle attesté dans un règlement relatif aux Mystères d'Eleusis, datant du I^{er} s. (F. SOKOLOWSKI, *Lois Sacrées des Cités grecques*, Paris, 1962, n°15). Cependant M.H. HANSEN, *Apagoge, Endeixis, and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.*, Odense University Press, 1976, p. 28-29, doute de l'existence d'une procédure d'*endeixis* pour impiété, présentée devant le *basileus* : selon lui, la seule source étayant une telle relation est la description d'Andocide (I, 111) concernant la procédure qui lui a été appliquée en 400 ; or, dans ce passage, le *basileus* n'est pas mentionné directement en lien avec la présentation de l'*endeixis*.

matière religieuse, puisque le droit de consacrer des offrandes dans le sanctuaire est soumis à son autorisation.

Le règlement religieux interdit, sous peine de sanction, l'accès au domaine d'Isis et Sarapis à toutes les personnes ayant transgressé certaines prescriptions, et notamment à ceux qui se sont rendus coupables d'impiété. Ces lois sacrées, qui déterminent l'accès aux sanctuaires, s'inscrivent dans une longue tradition grecque. De façon générale, l'entrée dans un sanctuaire doit être précédée de rituels de purifications, qui ont un caractère autant social que religieux¹ : en Grèce comme en Egypte, la pureté rituelle du lieu de culte – et de son desservant – est de toute première importance².

Ces quelques témoignages soulignent que seuls certains cultes, ceux venus d'Egypte, ont été pris en charge officiellement par la cité athénienne : celui de Cybèle ne bénéficie pas de la même attention, dans la mesure où il existait déjà un culte de la Mère officiellement célébré par la cité, dont le culte privé du Pirée était considéré comme un aspect dérivé. Pour les autres cultes – phéniciens et anatoliens (Mèn, Zeus Labraundos, Sabazios...) – la fonction d'interface de la cité n'a pas joué efficacement : les institutions athéniennes se sont contentées de tolérer leur présence sur le sol attique, sans chercher à les assimiler ni à les encadrer d'une quelconque manière. Le phénomène est encore plus évident dans le cas des monothéismes, qui se développent uniquement dans la sphère privée, bien que de façon différente : alors que les groupes chrétiens célèbrent leur culte dans un cadre exclusivement domestique, la synagogue relève en revanche de la législation athénienne sur les associations, indice d'une intégration plus poussée. Cependant, du fait de leur caractère exclusif, le christianisme

¹ [C. 42] = IG II² 1366 : l'entrée dans le sanctuaire de Mèn au Laurion est également soumise à des prescriptions cathartiques, beaucoup plus détaillées, qui mentionnent notamment les purifications nécessaires après les relations sexuelles, mais, à la différence de l'inscription de Teithras, le règlement n'émane pas de la *Boulè*, mais d'un particulier du nom de Xanthos, et les infractions ne sont pas punies par les institutions civiques. Selon HERODOTE, II, 64 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1948) : « Ce sont également les Egyptiens qui les premiers se sont fait une loi de ne pas s'unir à des femmes dans des sanctuaires et de n'y pas entrer en quittant des femmes avant de s'être lavés ».

² Les auteurs tardifs, très marqués par le néoplatonisme, mentionnent l'existence de rites de purifications, consistant à répandre de l'eau ou à allumer un feu à l'entrée du sanctuaire. En Egypte, des vases à eau lustrale étaient ainsi placés près de l'entrée du temple et une roue mobile faisait jaillir l'eau en tournant pour asperger les fidèles et les purifier (HERON D'ALEXANDRIE, *Pneumat.*, I, 32 ; II, 32). PORPHYRE, *De l'Abstinence*, IV, 9, 5 (ét. et trad. M. PATILLON et A. Ph. SEGONDS, CUF, 1995), explique, à propos des Egyptiens : « C'est le feu et l'eau qu'ils vénèrent le plus parmi les éléments [...] Ils en donnent la démonstration dans leur temple, puisque aujourd'hui encore, à l'ouverture du sanctuaire de Sarapis, le culte s'accomplit par le feu et l'eau : en effet, l'hymniste fait des libations d'eau et montre le feu, lorsque debout sur le seuil, il éveille le dieu dans la langue maternelle des Egyptiens » ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, I, 17. On n'a malheureusement retrouvé aucune trace d'un tel procédé à Athènes, mais comme ailleurs, l'*hagnéia* devait s'y obtenir certainement par le respect des prohibitions alimentaires et sexuelles ainsi que des prescriptions vestimentaires.

comme le judaïsme ne peuvent être intégrés par la cité parmi les cultes traditionnels. Mais si les rouages centraux de la cité – l'*Ecclésia* et la *Boulè* – ne jouent pas toujours un rôle dans l'accueil et le contrôle des cultes nouveaux, l'intégration de ceux-ci peut, par ailleurs, se faire à un autre échelon de la vie civique, au sein des nombreuses associations qui composent la communauté athénienne. La cité ne constituant pas toujours un cadre opérant pour les échanges et transferts culturels, le relais est pris par le creuset de la vie associative, qui favorise des interactions religieuses dans le cadre d'une sociabilité « horizontale » mais aussi « verticale »¹.

2. LE CADRE ASSOCIATIF : UN VECTEUR D'INTEGRATION CIVIQUE ET CULTUEL

A partir du IV^e siècle avant J.-C., l'introduction à Athènes des dieux venus de l'Orient, qui ne possédaient pas de culte officiel, s'accompagne de la multiplication des associations religieuses honorant ces nouvelles divinités : ce dynamisme associatif pose, avec une plus grande acuité, le problème des libertés collectives – liberté de réunion, liberté d'association, liberté de culte – à Athènes.

Contrairement à la vision traditionnelle, qui interprétait le développement rapide de la vie associative à Athènes au IV^e siècle avant J.-C. comme une remise en cause des structures civiques, ces associations culturelles ne constituent pas une alternative à la cité, mais sont plutôt complémentaires avec elle² : elles sont dans une large mesure le miroir de la cité

¹ Chr. AUFFARTH, M. F. BASLEZ, S. RIBICHINI, « Appréhender les religions en contact », *loc. cit.*, p. 48.

² L'historiographie a considérablement évolué sur cette question entre le XIX^e siècle et les recherches actuelles. De Foucart à Festugière, les historiens ont interprété le développement du phénomène associatif au IV^e siècle avant J.-C. comme une conséquence du déclin des structures et de la vie civique, dans le contexte international de la sujétion des cités aux grandes monarchies. En 1911, W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911, considérait ainsi que la religion traditionnelle athénienne entraînait dans une phase de déclin irrémédiable dès le dernier quart du IV^e siècle avant J.-C. : la multiplication des associations religieuses privées au III^e siècle constituait pour lui le signe le plus évident de cette décadence. Plus de 30 ans plus tard, A. J. FESTUGIERE écrivait, dans son *Histoire générale des religions*, Paris, 1944 : « La décadence de l'idée de cité entraîne une décadence de la religion civique ». Selon lui, le déclin de la cité – en tant que structure politique autonome – provoque la crise de la religion civique : dans ces conditions, la multiplication des associations religieuses vouées à des dieux étrangers apparaît comme un palliatif à cette crise politique, religieuse et morale. Quelques années plus tard, il développe à nouveau cette idée, en affirmant que c'est en réaction à la disparition de la cité comme idéal politique, et donc à la perte de l'encadrement civique, que se diffusent de nouvelles formes religieuses et de nouveaux cultes, pratiqués dans le cadre de confréries. cf. *ib.*, « Le fait religieux à l'époque hellénistique », publié pour la première fois dans *Vivre et penser*, Paris, 1955, puis repris dans *Etudes de Religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 125. Depuis une trentaine d'années, la vision des historiens s'est radicalement transformée : Marie-Françoise Baslez, Philippe Gauthier ou encore, plus récemment Ilias Arnaoutoglou ont – entre autres – contribué à montrer que le développement de ces associations religieuses ne se faisait pas à l'encontre des institutions de la cité, mais que ces associations devaient, au contraire, plutôt être considérées comme des composantes de la communauté civique : les associations culturelles peuvent ainsi être perçues comme des institutions sociales multi-fonctionnelles, facilitant l'intégration des étrangers en leur

athénienne – tant par leur organisation que par leur fonctionnement – et elles témoignent d'un réel désir d'intégration au sein de la cité. Elles peuvent ainsi être considérées comme des intermédiaires, des médiateurs, dans les relations entre la cité, l'Etat et les individus¹.

2.1. Essai de typologie des associations religieuses athéniennes vouées à des dieux orientaux

Il est très difficile d'établir une taxonomie claire des associations religieuses présentes à Athènes durant les époques hellénistique et impériale, dans la mesure où la terminologie apparaît très variée². Les inscriptions mentionnent ainsi des groupements d'orgéons, de thiasotes, et d'éranistes ainsi que des *koina*, et les historiens se sont longtemps interrogés sur le sens à donner à cette nomenclature et sur les typologies qui pouvaient en découler³. Cependant, une approche terminologique n'apparaît pas adaptée à la situation athénienne : la

permettant d'adopter les valeurs civiques et de se familiariser avec les pratiques de la cité. cf. Ph. GAUTHIER, « La citoyenneté en Grèce et à Rome : participation et intégration », *Ktèma* 6, 1981, p. 169 ; I. ARNAOUTOGLU, « Between 'koinon' and 'idion': legal and social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens », dans P. CARLEDGE, P. MILLETT et S. VON REDEN (éds.), *Kosmos. Essays in order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, 1998, p. 68-83 ; M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^e siècle) : immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 213-237. Ces considérations sont encore valables à l'époque impériale comme le souligne N. BELAYCHE, « En quête de marqueurs des communautés "religieuses" gréco-romaines », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, *op. cit.*, p. 9 : « Cette floraison n'était pas [...] inversement proportionnelle à la solidité du tissu communautaire civique. Au contraire: dans le même temps où prospéraient les associations depuis l'époque hellénistique, l'orgueil civique était au plus fort et nourrissait l'attachement à l'autonomie locale ».

¹ N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens*, *op. cit.*, p. 45.

² J. S. KLOPPENBORG, « Collegia and Thiasoi: Issues in function, taxonomy and membership », dans J. S. KLOPPENBORG et S.G. WILSON (éd.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres – New York, 1996, p. 18. Voir aussi M.F. BASLEZ, « Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes », dans P. CARLIER (dir.), *Le IV^e siècle. Approches historiographiques*, De Boccard, 1996, p. 282 : « Au IV^e siècle en effet, le phénomène associatif déborde toute classification typologique et reste très peu structuré, comme en témoigne l'imprécision de la terminologie ».

³ Jusqu'à une date très récente, l'historiographie opérait une classification, une distinction entre les orgéons, recrutés parmi les citoyens, et les thiasotes, considérés comme des étrangers. En 1998, J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 141, écrivait ainsi : « *Orgeones* belonged to *koina* (« associations ») that where wholly or at least partially composed of citizens. *Thiasotai*, on the other hand, belonged to *thiasoi* (« religious groups ») that where exclusively foreign ». Si cette distinction s'avère commode, elle conduit cependant à des généralisations arbitraires, ce dont témoigne l'étude sociologique des membres des associations athéniennes (cf. annexe 10 ; voir aussi *supra* Chapitre 4, p. 216-221). La différence apparaît surtout d'un point de vue chronologique, l'antériorité des thiasotes sur les orgéons, apparaissant nettement à Athènes, au sein des groupes étudiés : ainsi, dans le cas des dévots de Cybèle au Pirée, un thiasote a précédé la formation d'un groupement d'orgéons. Plus récemment, Ilias Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai suousias*, *op. cit.*, p. 29, a montré que, bien qu'il soit préférable de suivre la nomenclature utilisée par les groupes eux-mêmes, dans la mesure où celle-ci participe de leur auto-définition, les termes orgéons, thiasote / thiasotes et érane / éranistes peuvent être interchangeables, tant il est difficile de les distinguer nettement dans les sources épigraphiques. De ce fait, toute typologie du phénomène associatif grec fondée sur la terminologie – thiasote, érane, orgéon, koinon – apparaît largement anachronique. cf. M.F. BASLEZ, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *loc. cit.*, p. 436.

frontière entre les différents groupes attestés à Athènes est souvent ténue, et la nomenclature trompeuse, comme le montre la confusion des appellations, recouvrant des réalités différentes : alors qu'en 220, le *koinon* des Sarapiastes de Rhamnonte rassemble exclusivement des citoyens athéniens, cinq ans plus tard, le *koinon* des Sarapiastes d'Athènes est composé d'étrangers¹. En dépit de leur nomenclature identique, les deux groupes sont profondément différents l'un de l'autre² : cet exemple fournit une preuve évidente du fait qu'on ne peut se baser sur la seule dénomination pour identifier des catégories d'association et en définir des traits caractéristiques.

Une classification plus pertinente consiste alors à distinguer différents types d'associations en fonction de l'origine de leurs membres : dans le cas athénien, on opère ainsi une distinction entre les associations d'étrangers et les groupements mixtes, rassemblant une majorité d'Athéniens, tout en restant cependant ouverts à des non-citoyens. La typologie adoptée ici est donc fondée sur des critères sociologiques, indépendamment de la terminologie employée par les différents groupes. De cette distinction, il ressort que les associations ethniques – et notamment celles vouées à des divinités phéniciennes –, apparues plus précocement à Athènes, dès le IV^e siècle, disparaissent après le III^e siècle avant J.-C.³. Suivant un mouvement inverse, les groupements incluant une majorité de citoyens se développent plus tardivement, à partir du deuxième quart du III^e siècle avant J.-C., mais continuent de fonctionner plus longtemps, jusqu'à l'époque impériale. Quant au groupe de dévots d'Agdistis attesté à Rhamnonte à la fin du I^{er} siècle avant J.-C., composé exclusivement d'étrangers mais ne présentant pas de caractère ethnique, il constitue un cas à part⁴.

Cette constatation soulève la question de la capacité d'intégration de ces différents groupes à la vie religieuse locale. Il faut s'interroger pour savoir si la catégorisation retenue, fondée sur des critères sociologiques, demeure pertinente en ce qui concerne leurs pratiques et leur fonctionnement : les associations d'étrangers conservent-elles des traditions spécifiques, héritées d'un modèle ancestral sémitique ou égyptien ? A l'inverse, les groupes mixtes ont-ils rejetés tout héritage non-grec ? Ce questionnement peut particulièrement s'appliquer dans les cas où deux groupes différents honorent une même divinité, comme c'est le cas pour Sarapis et Isis ou pour Cybèle : il faudra alors essayer de déterminer si la différence de dévots se traduit concrètement par des pratiques et des usages différents, relevant d'un modèle plus ou moins grec, et si cela a des répercussions sur la capacité d'intégration du groupe au milieu

¹ [A. 10] = *RICIS* 101/0502 et [A. 11] = *IG* II² 1292.

² Cf. *supra* chapitre 3 p. 158-159.

³ Cf. tableau annexe 10.

⁴ [C. 27] = J. POUILLOUX, *La forteresse de Rhamnonte, op. cit.*, n°24.

athénien. La question implicite qui en découle est donc de savoir si la présence de citoyens au sein d'une association religieuse est un gage d'intégration et de succès pour le culte célébré.

Dans le cas de Cybèle, le changement sociologique qui intervient dans la première moitié du III^e siècle avant J.-C., avec le passage d'un groupe d'étrangers à un groupe majoritairement constitué de citoyens, s'accompagne de transformations concrètes dans les pratiques, notamment en ce qui concerne le sacerdoce¹. Or, il est intéressant de remarquer que ce basculement coïncide précisément avec un changement dans la terminologie de l'association, puisque dans les inscriptions, les thiasotes sont remplacés par des orgéons²: cette évolution participe de l'effort fourni par les citoyens dévots de Cybèle pour intégrer plus étroitement le culte phrygien au milieu attique, en recourant à une terminologie et une forme associative spécifiques à Athènes³.

Si une typologie exclusivement fondée sur des critères des appellations s'avère inopérante, l'approche terminologique fournit néanmoins des éléments de réflexion : ainsi, une analyse du vocabulaire souligne que le terme de *koinon*, qui est employé tantôt pour désigner un groupe d'orgéons, tantôt pour désigner des thiasotes – ce qui interdit toute catégorisation⁴ – devient, en dépit de cette variété, la désignation privilégiée de n'importe quel groupe quelque peu structuré à partir du III^e siècle avant J.-C.⁵: cette généralisation témoigne d'une transformation du modèle associatif, qui s'opère à Athènes, peut-être en lien

¹ L'entrée en masse des citoyens dans l'association vouée à la déesse phrygienne survient au moment même où le sacerdoce passe aux mains d'une Athénienne. Cf. *supra*, chapitre 3, p. 152-153.

² Cybèle : [C. 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15] = IG II² 1301, 1314, 1315, 1316, 1327-1329, 1334.

³ Les corporations d'orgéons, en effet, sont une forme d'association spécifiquement attique : le terme n'apparaît qu'en de rares occasions hors d'Attique, à Mégare (IG VII 33) – c'est-à-dire dans le voisinage proche d'Athènes –, à Téos (BCH 4 (1880) 164), une cité entretenant des relations étroites avec Athènes, membre de la première Ligue athénienne, et à Lemnos (IG XII (8) 19 et 21), une clérouquie athénienne. Le caractère exceptionnel de ces occurrences prouve que les orgéons constituent un type d'association proprement athénien, lié aux particularités sociales, religieuses, politiques et historiques de l'Attique. A l'époque classique, les sources littéraires, particulièrement les lexicographes, décrivent les groupements d'orgéons comme des associations réunies autour du culte de héros locaux, une image qui ne correspond guère à celle véhiculée par les données épigraphiques de l'époque hellénistique : dès le IV^e siècle avant J.-C., en effet, des changements visibles affectent ces orgéons, qui apparaissent, dans les inscriptions, comme vouées à des divinités étrangères. Cf. Y. USTINOVA, « Orgeones in phratries : A mechanism of social integration in Attica », *Kernos* 6, 1996, p. 227-242 ; I. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias*, *op. cit.*, p. 31.

⁴ Associations culturelles d'orgéons : [C. 9,6, 12] = IG II² 1314, 1316 et 1327 ; de thiasotes : [B. 11, C. 5] = IG II² 1261, 1273. Cf. M.F. BASLEZ, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *loc. cit.*, p. 436.

⁵ A partir de la fin du IV^e siècle et du début du III^e siècle, la nature des associations athéniennes se modifient, puisqu'elles s'organisent désormais non plus autour d'une personnalité charismatique – comme c'était le cas dans l'ancien modèle hétéritique –, mais comme une structure communautaire, analogue à celle de la *politéia*, construite dans un espace collectif déterminé, autour de biens possédés en indivision. Les associations du III^e siècle se définissent dès lors comme des *koina*, des communautés de partage, qu'il s'agisse des pratiques – rites et commensalité –, des installations collectives (*mageirion*...), ou encore des responsabilités et des revenus. Cf. M.F. BASLEZ, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *loc. cit.*, p. 435.

avec l'introduction de formes associatives nouvelles et étrangères, notamment phéniciennes, voire égyptiennes ou anatoliennes. En effet, se regroupent aussi en *koinon* des étrangers pratiquant des activités spécifiques – comme par exemple les *emporoi* de Kition – ou des gens de même origine, tels les Sidoniens du Pirée. Dans certains cas, le *koinon* peut aussi être précisé par des déterminatifs différents, tel le nom du dieu patron comme l'illustre l'exemple des Sarapiastes d'Athènes ou de Rhamnonte¹.

Cette généralisation du vocabulaire « *koinon* » pour désigner certaines associations, qui chronologiquement, apparaît comme une importation étrangère², ainsi que la présence d'associations exclusivement constituées d'étrangers, soulignent que le phénomène associatif n'est pas proprement grec : il s'agit donc de déterminer si les communautés religieuses qui apparaissent à Athènes pour célébrer le culte de divinités venues du Proche-Orient ou d'Égypte relèvent d'un modèle d'association grecque ou d'une autre tradition associative, sémitisante ou égyptisante.

2.2. Structure et fonctionnement

Le phénomène associatif était une tradition en Orient, en milieu sémitique comme en milieu égyptien, bien avant la conquête d'Alexandre³ : les communautés d'étrangers installés à Athènes peuvent donc s'être référées à des traditions nationales⁴.

¹[A. 11] = IG II² 1292 et [A. 10] = RICIS 101/0502. cf. M.F. BASLEZ, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *loc. cit.*, p. 436.

² M. F. BASLEZ, « Recherches sur le Yahad des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain, Essais de définition*, Brepols, Turnhout, 2003, p. 75-92, soulignait que la dénomination de *koinon* est héritée de la plus pure tradition civique : un *koinon* grec est, par essence, une communauté de participation dont les membres possèdent et partagent quelque chose en commun. Cependant, l'usage du terme *koinon* est très vite repris dans les décrets d'associations d'étrangers, car il permet d'exprimer une appartenance ethnique et des références identitaires.

³ Sur les thiasés sémitiques, voir J. FEVRIER, *Sur la religion des Palmyréniens*, Paris, 1931, p. 204 et J.T. MILIK, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, 1*, Paris, 1972, p. 107-219. L'existence d'un modèle associatif égyptien, différent et préexistant au modèle grec a fait l'objet d'un débat historiographique : A. E. R. BOAK, « The organization of Gilds in Greco-roman Egypt », *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 68, 1937, p. 219, pensait que les associations grecques d'Égypte dérivait de modèles athéniens du IV^e siècle av. J.-C ; son point de vue a été remis en cause par C. H. ROBERTS, T. C. SKEAT et A. D. NOCK, « The Gild of Zeus Hysistos », *Harvard Theological Review* 29, 1956, p. 39-88, qui, publiant le règlement d'une association religieuse grecque du I^{er} siècle avant J.-C. (le papyrus de Londres n°2712), ont affirmé que c'était sur le modèle égyptien que s'étaient développées les associations grecques de professionnels. Plus récemment, F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, IFAO, Le Caire, 1972, a clairement prouvé l'existence d'associations culturelles en Égypte dès le VI^e siècle avant J.-C. (papyrus démotique du Louvre E 7840 bis).

⁴ M. F. BASLEZ, « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque : formes de sociabilité et modèles associatifs », dans R. LONIS (éd.), *L'Étranger dans le monde grec*, actes du colloque organisé par l'Institut d'études Anciennes, Nancy, mai 1987, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 140.

Néanmoins, une fois implantées dans la cité, ces communautés cultuelles peuvent aussi subir l'influence du milieu local : à Athènes, l'horizon conceptuel des associations paraît ainsi davantage lié au modèle organisationnel du *dème* qu'à celui de la cité¹. D'un point de vue territorial, le *dème* constitue en effet le cadre de la vie sociale par excellence : étrangers et citoyens s'y côtoient quotidiennement, ce qui facilite l'intégration des premiers. Ceux-ci participent ainsi, aux côtés des *démotes*, à la vie locale du *dème*, et notamment lors des cérémonies religieuses² : même s'ils sont exclus de l'association des *démotes* d'un point de vue constitutionnel, ils sont intégrés socialement aux activités du *dème* – de la même façon que les femmes –³, ce qui a nécessairement des répercussions sur leurs propres pratiques cultuelles. Il s'agit donc d'évaluer la part d'« orientalisme », d'héritage ancestral, pour les différents groupes attestés en Attique, et, en contre-partie, l'influence du modèle des associations civiques.

Le mode de fonctionnement de ces associations religieuses vouées à des dieux venus d'Orient apparaît très proche de celui du *dème* : comme les *démotes*, les *orgéons* et les *thiasotes* élisent un personnel religieux, calqué sur celui de la cité – prêtres, *épimélètes*, *hiéropes*, *néocores*, *trésoriers*, placés sous le contrôle de la communauté – et les décisions collectives étaient prises lors de réunions périodiques, dans le cadre d'assemblées délibératives⁴.

¹ I. ANAOUTOGLOU, « Between 'koinon' and 'idion' : legal and social dimensions of religious associations in Ancient Athens », *loc. cit.*, p. 75-76.

² J. MIKALSON, « Religion in the Attic Demes », *AJPh* 98, 1977, p. 424-435.

³ Cette ambiguïté s'explique par la différence croissante qui s'opère, à l'époque hellénistique, entre le « *dème* constitutionnel » (ou *dème* d'affiliation, qui est héréditaire et se transmet de père en fils depuis Clisthène), et le « *dème* territorial », c'est à dire un cadre spatial délimité par des frontières physiques, où cohabitent non seulement les *démotes* (c'est à dire les citoyens officiellement rattachés au *dème*), mais aussi d'autres résidents, qu'il s'agisse de citoyens provenant d'autres *dèmes* ou d'étrangers. Alors que le *dème* constitutionnel est étroitement exclusif, le *dème* territorial est, à l'inverse, inclusif, puisqu'il intègre toute la population résidant dans le *dème* (*démotes*, femmes, étrangers, autres citoyens athéniens...). Sur ces questions, cf. D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica, 508/7 B.C – ca. 250 B.C., A Political and Social Study*, Princeton University Press, 1986 ; N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens, The Response to Democracy*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1999, p. 134.

⁴ Les Salamiens de Chypre se réunissent en *Poséidônos* ([B. 12] = *IG* II² 1290) ; les *orgéons* de la Déesse Syrienne en *Skirophoriôn* ([D. 2] = *IG* II² 1337 et peut-être aussi [D. 4] = *IG* II² 1351) ; les *thiasotes* d'Ammon, le 18^{ème} jour d'Hécatombéion ([A. 8] = *IG* II² 1282) ; les *Sabaziastes* en *Mounichiôn* ([C. 44] = *IG* II² 1335) ; quant aux *thiasotes* de *Cybèle*, leur assemblée se tient en *Anthéstérion* au début du III^e siècle avant J.-C. ([C. 5] = *IG* II² 1273), puis, du fait des transformations qui affectent l'association, avec la transition des *thiasotes* aux *orgéons*, elle est déplacée au mois d'Hécatombéion en 272/1 ([C. 6] = *IG* II² 1316), avant d'être définitivement fixée au mois de *Mounichiôn* à partir du dernier tiers du III^e siècle avant J.-C. ([C. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15] = *IG* II² 1301, 1314, 1315, 1327-1329, 1334 ; *SEG* XVII 36).

Le mode de sélection des officiels est, dans une large mesure, conforme à celui utilisé par le *dème* – et, par conséquent, par la cité¹. Il varie selon la charge : la désignation peut se faire par tirage au sort ou par élection. De la même manière que les prêtres publics – à l'exception des prêtrises héréditaires comme celles des Eumolpides ou des Kérykes –, les détenteurs d'un office sacerdotal – prêtres et prêtresses des associations phéniciennes et métrôaques, mais aussi hiéropes – sont choisis par tirage au sort : le terme désignant leur mode de sélection est *λαχοῦσα*, qui signifie « désigné par le sort », c'est-à-dire par les dieux, et renvoie à une procédure de tirage au sort².

Les autres officiels, comme les épimélètes, le secrétaire et le trésorier, sont, en général, élus par les membres de l'association³. Il y a cependant des exceptions à cette règle : l'association des Sarapiastes d'Athènes constitue en effet un cas un peu particulier, dans la mesure où tous les officiels semblent désignés selon un même mode de sélection, le terme employé pour le secrétaire, comme le trésorier et l'épimélète étant *κατασταθεὶς*⁴ – un terme inhabituel qui est celui des « désignations » royales officielles⁵. Dans le culte privé de la Mère, célébré au Pirée, la prêtresse Zeuxion et son mari Agathon sont également désignés selon ce même mode de sélection⁶. Ilias Arnaoutoglou estime que ce terme neutre désigne des personnes ayant été élues à un office mais désormais sorties de charge⁷ : pourtant ce même terme est utilisé pour définir le mode de sélection de la zacore de Cybèle, alors même que celle-ci est désignée à vie par la prêtresse, et non pas élue. Un décret des orgéons de Cybèle, daté de 183/2 avant J.-C., révèle ainsi que la zacore n'était pas tirée au sort, mais désignée

¹ I. ANAOUTOGLOU, « Between 'koinon' and 'idion' : legal and social dimensions of religious associations in Ancient Athens », *loc. cit.*, p. 75.

² Cf. Annexe 12.

³ Cf. Annexe 12.

⁴ [A. 11] = IG II² 1292, l. 9. F. DUNAND, *Le culte d'Isis, vol. III, op. cit.*, p. 146-147, estime que l'utilisation de ce terme renvoie à une désignation officielle : à Délos, les prêtres du Sarapiéion C sont ainsi nommés par l'Etat athénien ; de même à Démétrias, le prêtre Kriton est *κατασταθεὶς* ὑπὸ τῆς [πόλεως] ἱερεὺς τοῦ Σαράπιδος (IG X 2, 1107 ; SIRIS 102 ; RICIS 112/0703). Pour autant, il est peu probable que les officiels de cette association d'isiaques étrangers implantée à Athènes aient été désignés par l'Etat athénien. Les autres attestations de *κατασταθεὶς* – vocable bien attesté notamment dans le cadre du culte de la Mère des Dieux phrygienne – montrent que ce terme peut aussi renvoyer à un mode de désignation interne au groupe. Ainsi, Agathon et Zeuxion ont été « désignés par le *koinon* » ([C. 6] = IG II² 1316, l. 7-8 : [κα]τ[α]σταθέντες ὑπὸ το[ῦ κ]οινοῦ) tandis que Chairéas a été « désigné par les orgéons » ([C. 13] = IG II² 1329, l. 4-5).

⁵ Dans l'Égypte pharaonique puis ptolémaïque, le roi nommait lui-même les grands prêtres des principaux sanctuaires du pays. Cf. S. SAUNERON, *Les prêtres de l'Égypte ancienne*, Seuil, Paris, 1962, p. 60 ; F. DUNAND, *Le culte d'Isis, vol. I, op. cit.*, p. 163-164. Le terme *katastathéis* sert à désigner les personnes nommées par le roi et investies de son autorité, qu'elles occupent une charge religieuse et sacerdotale ou une fonction de gouverneur. Ainsi, HERODOTE, III, 120 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1958) emploie ce terme pour évoquer le mode de désignation des satrapes par le Grand Roi perse : « Cyrus avait établi (*κατασταθεὶς*) gouverneur de Sardes Oroïtes ») ; il est également employé pour définir le mode de désignation des grands-prêtres du Temple de Jérusalem par FLAVIUS JOSEPHÉ, *Antiquités Juives*, XIII, 213.

⁶ [C. 6] = IG II² 1316.

⁷ I. ARNAOUTOGLOU, *Thusia heneka kai sunousias, op. cit.*, p. 104. cf. SEG II, 9-10 ; IG II² 1277 et 1278.

par la prêtresse en charge¹. Le décret fournit des indications très détaillées concernant le mode de sélection de la zacore : la prêtresse titulaire doit nécessairement choisir une ancienne prêtresse sortie de charge ; de plus, il est précisé qu'aucune prêtresse ne peut servir deux fois comme zacore tant que toutes ne l'ont pas été au moins une fois². Huit ans plus tard, en 175/4 avant J.-C., une fois le cycle terminé, un second décret vient modifier le précédent : l'excellence de Métrodôra durant l'année où elle a assumé la charge de zacore conduit les orgéons à la désigner comme zacore à vie de la déesse, à la demande du conseil des anciennes prêtresses. Métrodôra avait été désignée une première fois zacore par la prêtresse Aristodikè, sous l'archontat d'Hippakos, en 176/5 ; l'année suivante, sous l'archontat de Sonikos, en 175/4 avant J.-C., elle avait été nommée une nouvelle fois à ce poste par la prêtresse Simalè : ayant, par deux fois, fait preuve d'une attitude irréprochable, elle est finalement autorisée à occuper cette fonction à vie. Si le titre de zacore ne se transmet pas héréditairement, puisque le droit de nommer la zacore revient à la prêtresse en charge, conformément aux règles établies par les orgéons, l'engagement au service de la déesse peut cependant être une tradition familiale, puisque Euaxis, la mère de Métrodôra, a elle-même été zacore de Cybèle³.

Hormis cette situation exceptionnelle, la durée de ces charges est généralement annuelle, conformément au modèle des magistratures et prêtrises civiques : Stéphanos est désigné comme hiérope en 301/300 ; or, un décret de l'année suivante montre qu'en 300/299 avant J.-C., il est déjà sorti de charge⁴ ; de même, les prêtresses de Cybèle sont désignées annuellement, même si elles peuvent être réélues quelques années plus tard, comme l'illustre l'exemple d'Onasô⁵. Certaines charges peuvent cependant être occupées plusieurs années consécutives dans les groupes métroaques, sous réserve, sans doute, que leur détenteur ait donné satisfaction ou faute de candidats : Hermaios demeure ainsi trésorier durant plusieurs années, mais cette situation résulte probablement de circonstances particulières, marquées par des difficultés financières rencontrées par l'association⁶. Il est plus difficile de se prononcer sur la situation dans les associations isiaques et sabaziaques pour lesquelles on ne dispose pas de données précises : le cumul des fonctions, visible au sein du groupe des Sabaziastes –

¹ [C. 11] = IG II² 1328.

² N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, op. cit., p. 265.

³ Cette situation n'est pas sans évoquer le relief funéraire de Chairestratè ([C. 4] = IG II² 6288), où l'on voyait la prêtresse défunte transmettre les attributs du culte à une jeune fille, qui pouvait être identifiée comme sa petite fille. On peut également mettre cet exemple en parallèle avec une référence plus tardive, remontant à l'époque romaine, et appartenant au culte d'Isis : au II^e siècle de notre ère, une femme du nom de Kranaé semble avoir transmis sa charge de zacore à son fils Eukarpos ([A. 35, 37, 38] = IG II² 4770, 4771, 4772).

⁴ [B. 11] = IG II² 1261.

⁵ [C. 15] = IG II² 1334

⁶ Cf. *Infra* p. 295-296.

Dôrothéos étant à la fois l'épimélète, le trésorier et le secrétaire de l'association – nous pousse à conclure à une durée non annuelle de ces charges.

Quant aux officiels des cultes isiaques, si les prêtres sont renouvelés tous les ans à l'époque hellénistique¹ – suivant un principe commun au modèle civique athénien et à celui des associations religieuses égyptiennes de l'époque ptolémaïque² –, il n'en va pas de même des zacores. Une dédicace datée du I^e siècle avant J.-C permet, en effet, de déduire que la charge du zacore n'était pas annuelle³. Seules les lignes 1 et 6-7 appartiennent à l'inscription originale, tandis que les lignes 2-5 sont d'une autre main et ont été ajoutées dans une *rasura* : la dédicace initiale a donc été amputée de quatre lignes pour permettre à un autre dédicant, quelques années plus tard, d'inscrire son nom, et le nom des desservants alors en fonction. De l'inscription originelle, il demeure le nom du zacore, alors que le nom du prêtre a été modifié dans la *rasura* : cela indique que si la prêtrise était annuelle, ce n'était pas le cas du zacorat, puisque Zopuros occupe encore cette fonction au moment de la réutilisation de la stèle, sauf homonymie parfaite ou zacorats multiples, une hypothèse qui doit d'ailleurs être rejetée puisqu'un règlement religieux du I^e siècle de notre ère interdit d'être zacore deux fois⁴. Il faut donc en conclure que la durée du zacorat n'est pas annuelle, sans pour autant pouvoir la déterminer avec plus de précision.

La durée des charges, au sein de ces associations, varie beaucoup, d'annuelle à viagère. Or, si le renouvellement annuel des officiels paraît calqué sur le modèle civique et le mode d'organisation du dème, le caractère viager de certaines prêtrises tend plutôt à indiquer une influence orientale, puisque les clergés égyptiens, sémitiques et phrygiens constituaient de

¹ Cette rotation annuelle est prouvée par les textes de Délos, qui témoignent d'un renouvellement annuel du clergé isiaque alors que l'île se trouve sous administration athénienne. Cf. en particulier *RICIS* 202/0203, qui fournit une liste de prêtres du Sarapiéion C, complétée et présentée par L. BRICAULT, « Les prêtres du Sarapiéion C de Délos », *BCH* 102, 1996, p. 597-616.

² E. SEIDL, *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, 1962, p. 153, a souligné le caractère annuel des règlements des associations religieuses égyptiennes et du paiement des cotisations, qui correspond à une passation de pouvoirs : ce principe d'annuité est à mettre en rapport avec le renouvellement annuel du collège des prêtres. Dès l'époque perse, la charge de *Iesonis* (*mr šn*), qui désigne le chef de l'association et l'administrateur du temple, paraît avoir été annuelle. D'autres indices permettent de penser – de façon assurée à l'époque romaine, et très probablement déjà à l'époque ptolémaïque – que la composition du collège des prêtres était changée annuellement, (*P. Berlin* 13539 ; *P. Londres* II, 353 et *BGU* I, 296). Cf. F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte*, op. cit., p. 156.

³ [A. 23] = *IG* II² 4702.

⁴ J. J. POLLITT, « The Egyptian Gods in Attica: some epigraphical evidence », *Hespéria*, 34, 1965, p. 125-130 et pl. 40 ([A. 21] = *Bull.* 1966, 167 ; *SEG* XXII 114, *SIRIS* 33a).

véritables castes sacerdotales¹. A l'époque hellénistique, seule la charge de zacore présente un caractère viager, témoignant peut-être d'une influence phrygienne ou égyptienne². En revanche, avec l'époque romaine, les prêtrises annuelles sont de plus en plus souvent concurrencées par des prêtrises plus longues, avec lesquelles elles cohabitent, que ce soit dans le cadre des associations ou à l'échelle de la cité : certains prêtres et prêtresses cités dans un décret des orgéons de Belela, au début du III^e siècle, sont désignés à vie – tels Erôs, fils de Smaragdos, du dème d'Araphène ou Messia Démétria, fille de Kognitos, du dème de Prasiai, prêtresse d'Oraia à vie –, tandis que d'autres sont nommés seulement pour l'année³. Cet allongement de la durée des prêtrises à l'époque romaine ne doit pas nécessairement être associé à un phénomène d'« orientalisation » du sacerdoce : il s'explique plutôt par la mainmise croissante des élites sur ces prêtrises, qui deviennent un facteur de prestige social⁴.

Du fait de l'intérêt croissant des grandes familles pour les cultes isiaques par exemple, la pratique de la vente des sacerdoce, déjà attestée à l'époque hellénistique en Asie Mineure, se développe : il ne s'agit plus de tirer au sort les desservants responsables de ces cultes mais de vendre ces charges, désormais considérées comme moyens de promotion et de prestige social, au profit de la caisse sacrée de l'Etat. Les prêtrises tendent alors à devenir viagères, voire héréditaires, l'acheteur obtenant le droit de transmettre la charge dans sa famille. Ainsi, une inscription honorifique, datée des années 205-220, mentionne un prêtre d'Horus du nom de (Caius) Cassius Ménneas, du dème de Péania⁵ ; or, une liste de desservants, postérieure de plusieurs années à cette inscription, signale un prêtre d'Horus du même nom, Caius Cassius⁶. Il s'agit donc soit du même personnage, soit d'un de ses enfants (ou descendants) ayant hérité de sa prêtrise, ce qui est bien le signe que cette charge était détenue de façon viagère et/ou héréditaire. De même, le zacore nommé Eukarpos, qui apparaît dans une inscription du début du règne d'Hadrien, vers 120⁷, peut être identifié au personnage du même nom, Eukarpos, fils

¹ F. DUNAND, *Le culte d'Isis, vol. III, op. cit.*, p. 139 : s'appuyant sur l'exemple d'un prêtre d'Erétie du III^e siècle, désigné *ἱερεὺς ἐκ γένους*, elle en déduit que, peut-être, « l'usage égyptien de l'hérédité du sacerdoce a été imité dans certains milieux grecs où étaient pratiqué le culte d'Isis ». A l'inverse, E. SEIDL, *Ptolemäische Rechtsgeschichte, op. cit.*, soutenait le principe d'un renouvellement annuel des prêtres en Egypte. Quoiqu'il en soit, le caractère viager des prêtrises n'est pas exclusivement oriental : certains sacerdoce athéniens étaient également détenus à vie et de façon héréditaire par certains *génos*, tels les Kérykes – pour la charge de dadouque – et les Eumolpides – pour la charge de hiérophante –, à Eleusis. Cf. K. CLINTON, *The Sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, The American Philosophical Society, Philadelphie, 1974, p. 44 et 67.

² L'inscription *IG II² 1328* ([C. 11]) mentionne l'existence d'un sacerdoce viager détenu par Métrodôra, nommée zacore à vie de Cybèle, tandis que la dédicace *IG II² 4702* ([A. 23]), révèle que Zopuros de Milet a exercé sa charge de zacore pendant plusieurs années consécutives.

³ [D. 5] = *IG II² 2361*.

⁴ E. MUNIZ-GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 270-271.

⁵ [A. 67] = *SEG XXIV 230*.

⁶ [A. 70] = *IG II² 1950*.

⁷ [A. 37] = *IG II² 4771*.

de Dionysios, du dème de Phylè, qui offre une dédicace au même moment, dans l'Isièion situé sur le versant sud de l'Acropole¹ et dont la mère, Kranaé, a été elle-même zacore d'Isis au début du II^e siècle de notre ère² : la charge de zacore s'est donc transmise au sein de cette même famille pendant au moins deux générations³.

Dans l'ensemble, que ce soit par le mode de désignation de leurs officiels ou la durée de leurs fonctions, les associations religieuses vouées à des divinités égyptiennes, anatoliennes ou sémitiques, ont adopté, dans une très large mesure, le modèle organisationnel civique, celui de l'association du dème. Cela implique, pour les communautés étrangères possédant une tradition associative ancestrale, des efforts d'adaptation, visibles dans le vocabulaire employé dans les inscriptions. Ainsi, dans le décret des Sidoniens du Pirée, un des responsables de l'association est désigné par une tournure périphrasique assez complexe – « le président préposé au temple et à la construction du parvis du temple » –, suivant une formule de délégation qui est une transcription de l'*épiméléia* du démarque⁴. Cette notion de « délégation » est empruntée, non pas tant au vocabulaire de la cité, qu'à celui de l'une de ses subdivisions : c'est à partir de l'échelon local du dème qu'elle s'est ensuite généralisée dans le cadre associatif à la fin du IV^e siècle avant J.-C.⁵. C'est donc vraisemblablement en se basant sur le modèle du dème que les Phéniciens d'Athènes ont donné à leurs dirigeants le titre de

¹ [A. 38] = IG II² 4772. Dans les deux inscriptions les desservants évoqués sont identiques, qu'il s'agisse du prêtre ou du stoliste.

² [A. 35] = IG II² 4770.

³ S. WALKER, *loc. cit.*, p. 256.

⁴ M. F. BASLEZ, « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque : formes de sociabilité et modèles associatifs », *loc. cit.*, p. 147. Mentions de l'*épiméléia* du démarque : IG II² 1173, 1177, 1179 ; mentions de l'*épiméléia* des responsables du dème : IG II² 1203, 1205, 1215.

⁵ On en retrouve d'autres exemples athéniens dans le décret d'une association de thiasotes d'origine probablement sémitique ([B. 11] = IG II² 1261), du début du III^e siècle, et dans celui d'une communauté de Salamiens de Chypre, honorant Aphrodite et Adonis au milieu du III^e siècle ([B. 12] = IG II² 1290) : dans les deux cas, ces associations d'étrangers chypriotes ou phéniciens désignent leurs responsables comme des épimélètes. La comparaison du texte des Sidoniens avec ces deux décrets prouve que le « service », dans le sens phénicien du terme (*mšrt*), c'est-à-dire la définition d'une sphère de compétence administrative, est exprimée par la notion grecque d'ἐπιμέλεια. La formule de délégation 'l ou tn' 'l, si courante en phénicien pour désigner un personnage à qui une fonction précise a été confiée (KAI 101 ; CIS I 5523 ; CIS I 3017), est rendue par un verbe, un nom ou un adjectif (ἐπιμελεῖσθαι, ἐπιμέλεια, ἐπιμελής) exprimant la « délégation », la « commission » : la traduction semble difficile pour les Phéniciens, car dans les textes du IV^e, les tournures sont alambiquées et redondantes en grec pour désigner les « hommes qui remplissent un service » ([B. 11] = IG II² 1261, l. 5-6). En comparant cette formule des Adoniastes d'Athènes, avec celle des Sidoniens du Pirée, à la même époque ('*lty mšrt*), on constate que ces formules pléonastiques ont pour objet de traduire deux notions différentes en phénicien, celle d'« être préposé à » et celle de « servir », qui aboutissent toutes deux à la même racine grecque, ἐπιμέλεια. Cf. M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », dans Cl. BAURAIN, C. BONNET et V. KRINGS (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Actes du colloque de Liège, 15-18 novembre 1989, Namur, 1991, p. 382-383.

*nš*¹, inhabituel en Orient², et qu'ils ont institué un système représentatif en définissant leurs responsables comme des mandataires, soumis à la reddition de comptes³.

En effet, le vocabulaire utilisé dans les inscriptions athéniennes montre que les associations font la différence entre les officiels en fonction et ceux sortis de charge, qui sont désignés, de façon particulière, par l'expression *γενόμενος*. Ainsi, les trois décrets des thiasotes d'Aphrodite – sans doute sémitiques –, remontant aux années 302-299 avant J.-C., permettent de retracer la carrière de Stéphanos, au sein de l'association : en 302/1, le premier décret en son honneur présente Stéphanos comme un ancien épimélète, sorti de charge⁴; le deuxième décret, en 301/300 avant J.-C., révèle qu'il a été désigné pour occuper la charge de hiérope ; enfin, dans le troisième décret, promulgué un an plus tard, les honneurs lui sont rendus alors qu'il est à nouveau sorti de charge⁵. Ainsi, dans la plupart des cas, les associations honorent leurs officiels une fois qu'ils sont sortis de charge, sans doute après leur reddition de compte, voire beaucoup plus tard, comme dans les cas de Chairéas et Hermaios⁶. La pratique de la reddition de compte, attestée dans un décret des Sarapiastes d'Athènes⁷, est calquée, encore une fois, sur le modèle local du dème, et plus généralement de la cité⁸ : outre les sources littéraires, notamment Eschine⁹, qui insiste sur la variété des magistrats contrôlés, l'épigraphie confirme aussi l'universalité de cette reddition de comptes à Athènes, puisque plusieurs décrets de la seconde moitié du IV^e siècle, honorant des magistrats durant leur charge, subordonnent ces honneurs à la reddition de comptes du magistrat, qui ne pourra être honoré que *ἐπειδὴν τὰς εὐθύνας δῶι*¹⁰. Même si la restitution concernant le décret des

¹ Décret des Sidoniens du Pirée : [B. 4] = KAI 60, 2.

² Sur plus d'un millénaire, d'Ougarit à Palmyre, le président de l'association est appelé *rb mrzh*. Cf. J. TEIXIDOR, « Les fonctions de *rab* et de suffète en Phénicie », *Sémitica* 29, 1979, p. 9-17.

³ Le décret des Sidoniens précise que les responsables exercent leurs fonctions « devant » la communauté (ligne 8 : *t pn gw*). Un système représentatif semblable est attesté chez les Beyroutiens et les Tyriens de Délos (*Ins. Délos* 1520, 66, 68, 80, 99 et *Ins. Délos* 1519, 18-19). La procédure de reddition des comptes est attestée dans les dèmes dès le milieu du IV^e siècle avant J.-C. (*IG II²* 1174 et 1199).

⁴ [B. 11] = *IG II²* 1261, l. 3-4 (1^{er} décret) puis l. 27-28 (2^e décret) : *ἐπιμελητῆς γενόμενος*.

⁵ [B. 11] = *IG II²* 1261, l. 45-45 : *ἱεροποιὸς γενόμενος*.

⁶ [C. 12 et C. 13] = *IG II²* 1327 et 1329. Sur les motifs expliquant le retard dans l'octroi des honneurs, cf. *infra*, p. 296, note 4.

⁷ [A. 11] = *IG II²* 1292.

⁸ Les magistrats, les prêtres et toutes les personnes occupant une charge officielle étaient ainsi appelés à rendre des comptes sur la gestion de leur charge devant un autre collège de dix auditeurs des comptes, les *logistai*, assistés de dix avocats publics, les *synègoroi* : ces redditions de comptes, (*euthynai*) visent quiconque ayant exercé une charge publique ou géré des fonds publics. Ainsi, Pythéas d'Alopéké, occupant la charge de responsable des fontaines, doit faire sa reddition de compte (*IG II²* 338, l. 18-19 : *ἐπειδὴν τὰς εὐθύνας*), de même que Pausiadès de Phalère, prêtre public d'Ammon (*IG II²* 410, l. 24 : *ἐπειδὴν τ[ὰ]ς εὐ[θ]ύνας*). Cf. M. H. HANSEN, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 259.

⁹ ESCHINE, *Contre Ctéphison*, 14-15, 17-20.

¹⁰ P. FRÖLICH, *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e – I^{er} s. av. J.-C.)*, Droz, Paris, 2004, p. 334.

Sarapiastes est exceptionnelle et sans parallèle¹, d'autres décrets associatifs du III^e siècle avant J.-C., rédigés dans un vocabulaire reproduisant celui de la cité, honorent certains de leurs officiels et les remercient, entre autres, pour avoir rendu leurs comptes² : c'est d'ailleurs le cas dans un décret d'un thiasse d'Ammon, dans la première moitié du III^e siècle avant J.-C.³. Cette pratique souligne une nouvelle fois la prégnance du modèle civique sur ces associations religieuses pourtant vouées à des divinités venues d'Orient et constituées, en partie, d'étrangers : c'est l'organisation du *dème* qui fournit le savoir-faire et le savoir-comment requis pour concevoir, formuler et publier, sous une forme permanente, un texte, et plus particulièrement un décret honorifique⁴.

Si l'organisation du *dème* a servi de modèle aux associations religieuses installées à Athènes, l'adaptation à ce modèle ne s'est pas faite sans difficulté pour les communautés d'étrangers, héritières d'une tradition nationale différente, et notamment pour les associations de Phéniciens. Le décret des Sidoniens du Pirée en est l'exemple le plus significatif, puisqu'il révèle de réelles difficultés pour trouver une terminologie appropriée au milieu grec : les mots qui expriment la décision (*r't*), la communauté (*gw*), l'assemblée (*'spt*), la présidence (*ñs'*), la fonction (*mšrt*), le service public « aux yeux des gens » (*nš'*) et la « récompense en échange du service » (*šlm hlpt*) sont d'un usage très rare, peu ou pas attestés en phénicien, et constituent même des *hapax* dans le sens où ils sont employés dans ce texte⁵. Cela suggère que les Phéniciens, dont on connaît mal le système représentatif, ne disposaient pas de traditions ni de modèle indigènes⁶, même si l'institution et le terme d'« assemblée légiférante » existaient sans doute⁷. L'apparition de ces termes vraiment inhabituels ou déplacés de leur sens courant révèle l'effort d'adaptation ou de traduction fourni par les associations phéniciennes pour s'intégrer au modèle grec du *dème*.

¹ [A. 11] = IG II² 1292, l. 6-7 : [καὶ τὰς] εὐ[θύνα]ς δεδώκα[σιν] περὶ [πάντ]ων παρὰ τὸν [εὐθύνον]

² Entre autres : un décret de thiasse pour un secrétaire, vers 300/299 (IG II² 1263, l. 9-10) ; pour un épimélète et un secrétaire, vers 278/7 (IG II² 1277 ; Syll.³ 1091) ; un thiasse pour ses magistrats, dans les années 270 avant J.-C. (SEG II, 9) ; un décret des Amphiaraïastes de Rhamnonte, à la fin du III^e siècle avant J.-C. (IG II² 1322). Cf. P. FRÖLICH, *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e – I^{er} s. av. J.-C.)*, op. cit., p. 355.

³ [A. 8] = IG II² 1282, l. 9-10.

⁴ N. F. JONES, *The Associations of Classical Athens, The Response to Democracy*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1999, p. 141 : « It was the deme organization, now in existence for upward of two centuries, that could provide the expertise, contacts, and general know-how required to conceive, formulate, and publish in permanent form a text, and particularly a laudatory decree ».

⁵ M. F. BASLEZ, « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque : formes de sociabilité et modèles associatifs », *loc. cit.*, p. 147.

⁶ M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 372.

⁷ J. TEIXIDOR, « Les fonctions de *rab* et de *suffète* en Phénicie », *Sémitica* 29, 1979, p. 9-17 ; *Id.* « L'assemblée législative en Phénicie d'après les inscriptions », *Syria* 57, 1980, p. 453-464.

Un document, daté du milieu du III^e siècle avant J.-C., témoigne enfin d'un autre aspect de l'organisation de ces associations religieuses et de l'inspiration puisée auprès du modèle civique quant à la gestion des tensions internes. Il révèle en effet l'existence, dans une association de la Déesse Syrienne, d'un conflit interne au sujet de dépenses et de revenus du culte, qui nécessite le recours à un arbitrage¹. Il semble que le litige divisait les membres du groupe, à l'image du conflit qui avait opposé entre elles deux branches du *génos* des *Salaminioi* à propos de leurs activités cultuelles². La décision est rendue par des *dikastai*, qui ne sont pas des arbitres publics officiels, mais sans doute des membres du groupe, appelés à trancher la question. En effet, au III^e siècle avant J.-C., le terme de *dikastai* est employé de façon générale pour désigner toute personne en position de juge³. Le recours à la procédure d'arbitrage constitue une alternative à la pratique des tribunaux : la première fonction de l'arbitre est de suggérer et de faire accepter des concessions ; ce n'est que s'il échoue dans cette première étape qu'il doit être en mesure de trancher le litige. Dans le cas présent, le vocabulaire employé, *διαλλάξαι*, suggère davantage une conciliation qu'une réelle sentence arbitrale⁴. La mention des juges ou des arbitres au pluriel indique que ceux-ci agissaient collégalement, comme dans le cadre du *dikastérion* public : il semble donc que cette association religieuse se soit appropriée certains éléments de l'arbitrage public grec traditionnel, mettant en place – à l'image du *dème* qui élisait ses propres archontes et *dikasterion* – une assemblée chargée de régler les litiges⁵. La solution proposée par les arbitres, les *dikastai*, est acceptée par les deux parties, si bien que la décision est ensuite glosée, présentée comme émanant de la déesse elle-même.

Le fonctionnement de ces associations religieuses isiaques, métrôaques, syriennes, phéniciennes ou chypriotes s'inspire donc très largement du modèle civique, tant dans les pratiques – réunions périodiques dans le cadre d'assemblées délibératives, vote de décrets et d'honneurs – que dans la gestion et l'administration du groupe, puisque les charges des responsables de l'association sont similaires à celles que l'on trouve dans la cité, à l'échelle

¹ [D. 1] = IG II² 1289. cf. D. ROEBUCK, *Ancient Greek arbitration*, Oxford, 2001.

² Cette querelle au sujet de dépenses et de revenus du culte rappelle un différend opposant deux groupes de Salaminieniens en 363/2 avant J.-C. (F. SOKOLOWSKI, *Lois Sacrées des cités grecques*, n°19, p. 49) ou celui qui oppose les technites de Dionysos entre eux à l'époque romaine. cf. S.D. LAMBERT, « The Attic *génos* of Salaminioi and the island of Salamis », *ZPE* 119, 1997, p. 85-106.

³ D. ROEBUCK, *Ancient Greek arbitration*, *op. cit.*, p. 296. L'usage du terme *dikastai*, au lieu des appellations usuelles plus conventionnelles de *diaitetai* ou *dialytai*, est cependant étrange dans un tel cas d'arbitrage privé. Cf. I. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias*, *op. cit.*, p. 58.

⁴ L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 113.

⁵ D. ROEBUCK, *Ancient Greek arbitration*, *op. cit.*, p. 297.

du dème. Les dirigeants sont généralement désignés pour un an, soit par élection, soit par tirage au sort ; certains d'entre eux occupent une charge collégiale, tels les épimélètes des orgéons de Cybèle ; et surtout, ils sont soumis à un contrôle identique à celui exercé par les citoyens sur leurs magistrats, matérialisé par la pratique de la reddition de comptes. Cette conformité aux pratiques civiques est telle qu'elle conduit Aristote à assimiler associations et cité, lorsqu'il définit la cité d'Athènes comme la *koinônia* suprême, qui absorbe et sublime toutes les autres¹.

En revanche, contrairement aux communautés civiques, l'accès aux charges de responsables n'est pas limité aux seuls citoyens, mais ouvert à tous les membres de l'association. La variété de statut des membres de ces groupes est particulièrement visible dans un décret des orgéons de la Mère des dieux, qui honore Hermaïos, et nomme les trois épimélètes alors en charge : les deux premiers, Néôn, du dème de Cholargos, et Simon du dème de Poros, sont des citoyens, tandis que le dernier, Ergasiôn, ne mentionnant ni démotique ni patronyme, est sûrement un esclave ou un affranchi.

2.3. Les pratiques associatives

Les formes de sociabilité religieuse : fêtes et banquets

Dans toutes les formes d'associations, aussi bien orientales que grecques, le moment du repas communautaire revêt une grande importance² : en ce sens, la convivialité constitue un point de convergence, commun aux différentes traditions associatives.

¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 4-5 (1260a). cf. M.F. BASLEZ, « Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes », *loc. cit.*, p. 291.

² En milieu grec : P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, De Boccard, Paris, 1992, p. 250, souligne l'importance de la commensalité comme lien social, à tous les échelons de la communauté civique athénienne. Elle montre comment les frontières entre les repas tenus dans le cadre civique (plus particulièrement celui du dème) et les repas tenus au sein d'associations s'estompent : « Tous ces groupes, quels que soient leur but et leur fonction particuliers, ont un point commun : la manière dont ils expriment ce qui unit leurs membres est ce que j'ai appelé « le rituel de convivialité », une série de gestes autour du repas sacrificiel et du *symposion* ». En milieu phénicien, F. BRIQUEL-CHATONNET, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Peeters, Leuven, 1992, p. 326-327, a montré que le *marzéah* – association religieuse réunissant ses membres pour assister à des banquets –, est une institution existant dès le II^e millénaire, bien attestée dans les textes épigraphiques du monde nord-ouest sémitiques : elle est ainsi connue à Ougarit, dans un texte mythologique qui décrit un festin offert par le dieu El chez lui (ce qui relève d'une transposition, sur le plan divin, d'une réalité humaine) mais aussi dans des textes administratifs, où elle apparaît comme une association dont les membres possèdent en commun terres et maisons, et sont attachés au culte d'un dieu précis. C'est en milieu araméen, et particulièrement à Palmyre, que l'institution est la mieux attestée : cf. J. T. MILIK, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, vol. I : Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, P. Geuthner, Paris, 1972 et J. TEIXIDOR, « Le thiasé de Bêlastor et de Beelshamêm d'après une inscription récemment découverte à Palmyre », *CRAI* 1981, p. 306-314. En milieu égyptien, cf. M. SAN NICOLO, *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Munich, 1972 et F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents*

En 282/1 avant J.-C., un décret des thiasotes de Cybèle honore ainsi un étranger, qui a pris soin de diriger la construction « *du local* » – τῆς οἰκοδομίας dit le décret sans autre précision¹. La nature et la fonction de cet édifice ne sont pas indiquées, mais il est probable qu'il s'agisse d'un bâtiment profane, servant de lieu de réunion aux membres de l'association en diverses occasions. Un demi-siècle plus tard, en 222/1 avant J.-C., les orgéons de Cybèle remercient les épimélètes d'avoir restauré le *mageirion*, c'est-à-dire une cuisine ou une salle de banquet². Or, dans la mesure où les orgéons ont pris le relais des thiasotes dans le culte de Cybèle, il est probable qu'ils ont, en même temps, récupéré le sanctuaire et les locaux de l'association, si bien que le local d'usage indéterminé, construit dans les années 280 avant J.-C., peut, sans doute, être identifié avec ce même *mageirion* restauré soixante ans plus tard. La présence de ce type de local souligne l'importance de la commensalité chez les orgéons de Cybèle et d'Attis.

De façon plus nette encore, les associations phéniciennes ont, avec le *marzéah*, une tradition millénaire de convivialité sacrée, qui fait du banquet cultuel la principale manifestation de la vie religieuse associative³ : en témoignent, entre autres, les découvertes archéologiques faites à Doura au lendemain de la première guerre mondiale, qui mirent en évidence des installations particulières, appelées « salles de banquet », présentes en plusieurs exemplaires dans les sanctuaires sémitiques, y compris dans les sanctuaires syriens de Délos⁴. La célébration de banquets sacrificiels périodiques est aussi au centre de toutes les réglementations émanant d'associations sémitiques à Athènes⁵. Les Sidoniens du Pirée se conçoivent comme un *marzéah* indigène, ce qu'ils traduisent en grec, par le générique *koinon*⁶. La structure du *marzéah*, telle qu'elle est reprise en Grèce, fonde à la fois les liens des dévots

démotiques, IFAO, Le Caire, 1972, p. 179-180 qui souligne que les règlements démotiques fixent les jours où les membres de l'association devaient se réunir « pour boire ensemble » (W. ERICHSEN, *Die Satzungen einer ägyptischen Kultgenossenschaft aus der Ptolemäerzeit*, Copenhague 1959, I. 4-5) ; par ailleurs, un document grec, qui donne une description des repas de la communauté grecque de Naucratis, offre un parallèle intéressant concernant les pratiques de convivialité au sein des associations culturelles égyptiennes (Hermias, cité par ATHENEE, IV, 149 D-F). Enfin, en milieu juif, FLAVIUS JOSEPH, *Antiquités Juives*, XIV, 8, assimile le *sabbat* à un *syndeipnon* et évoque les repas pris en commun par les Juifs.

¹ [C. 5] = IG II² 1273.

² [C. 7] = IG II² 1301.

³ M.F. BASLEZ « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 243.

⁴ Ces découvertes sont confirmées par les données de Pétra et les fouilles menées par D. Schlumberger dans la Palmyrène du Nord-Ouest. Cf. E. WILL, « Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire Romain », dans P. DUCREY (éd.), *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, Lausanne, 1976, p. 353.

⁵ [B. 4] = IG II² 2946.

⁶ M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^e siècle) : immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 228.

entre eux et avec la divinité : en ce sens, son organisation conserve un caractère « oriental » ancestral, puisqu'elle développe un type d'affiliation et de sociabilité tout à fait étranger au monde grec. Javier Teixidor a d'ailleurs souligné que les Sémites hellénophones du Proche-Orient ont présenté le *marzéah* comme une « hétéairie » – c'est-à-dire un compagnonnage –, une « phratrie » – c'est-à-dire un clan, une parentèle – mais surtout comme une communauté conviviale, un *symposion*¹, qui maintient l'identité ethnique à travers la célébration d'un « culte ancestral » et l'observance de coutumes conformes à la tradition héritée².

Si le vocable sémitique *mrzh* n'apparaît explicitement à Athènes que dans le décret des Sidoniens – puisque le texte est gravé en phénicien –, il est cependant très probable que les Chypriotes installés en Attique aient eu recours à une équivalence linguistique pour désigner ce même type d'organisation conviviale. En effet, chez les Phéniciens de Délos, comme chez les Juifs de la Diaspora ou encore les dévots de la Déesse Syrienne, le terme sémitique *mrzh* est rendu en grec par « thiasse »³. En s'appuyant sur ces parallèles, on peut considérer que le thiasse du Pirée, qui rassemble des Chypriotes voués au culte des divinités phéniciennes Adonis et Aphrodite Ourania, désigne en fait un *marzéah* de Sémites : sous l'appellation hellénisée du « thiasse », les pratiques phéniciennes – et notamment celle de la convivialité sacrée – demeurent fortement ancrées, ce dont témoigne par deux fois la référence aux « coutumes ancestrales »⁴.

Enfin, si cette pratique de repas commun n'est pas attestée dans les associations isiaques, cela n'implique pas qu'elle n'existait pas. L'absence de local spécifique n'est, en ce sens, pas probante, dans la mesure où un des lieux privilégiés de tenue des banquets était le sanctuaire lui-même⁵. Il est donc probable que, dans le cas de cultes organisés comme ceux d'Isis et Sarapis, les membres de ces associations se réunissaient dans le sanctuaire privé du thiasse ou du *koinon*, pour participer aux banquets collectifs qui suivaient les sacrifices sanglants offerts à l'occasion des fêtes : le banquet, en effet, peut être considéré comme un moment de la pratique rituelle du sacrifice sanglant⁶.

¹ J. TEIXIDOR, « Le thiasse de Bélastor et de Beelshamêm... », *loc. cit.*, p. 308-309.

² M. F. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^e siècle) : immigration et partenariat économique », *loc. cit.*, p. 228.

³ M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, *op. cit.*, p. 209, n. 11, prenant l'exemple des Héracléistes de Délos, démontre que le thiasse sémitique caractérise un groupe qui prend part à un festin, et possède donc un « caractère alimentaire ». cf. *ID* 1519, l. 26 : « il a régalié le thiasse ».

⁴ [B. 11] = *IG* II² 1261, l. 10 et 31-32.

⁵ P. SCHMITT-PANTEL, « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes », *MEFRA* 97 (1985), p. 135-158.

⁶ *Ibid.*, p. 135-136.

Si les modalités des banquets dans les associations isiaques sont mal connues, on possède en revanche des renseignements plus détaillés sur les sacrifices et les fêtes célébrés pour les dieux égyptiens. Un calendrier religieux, daté de l'époque d'Hadrien, détaille en effet la liste des sacrifices à offrir à deux divinités égyptiennes, Osiris et Nephthys¹ : à l'occasion d'une fête célébrée en leur honneur le 13 du mois de *Boédromion*, il prescrit de faire une libation de lait et de miel, appelée *μελικρατον*, une offrande à caractère funéraire assuré². Outre cette libation, le calendrier mentionne aussi deux sacrifices : d'une part, le sacrifice sanglant d'un coq, et d'autre part, une offrande végétale de grains d'orge et de blé. L'offrande végétale constitue un présent naturel pour un dieu de la végétation tel qu'Osiris, tandis que le coq est souvent utilisé dans le culte des divinités infernales³, ainsi que dans les rites funéraires en raison de son caractère psychopompe⁴ : comme beaucoup d'oiseaux, il conduit les âmes vers l'au-delà⁵. Dans l'ensemble, les sacrifices rituels prescrits pour Osiris et Nephthys sont caractéristiques du culte grec des morts et des divinités infernales : la nature de la libation, celle des sacrifices, ainsi que la date de la fête, le 13 *Boédromion*, incitent donc à voir dans cette célébration une commémoration de la passion et de la mort d'Osiris⁶, même si l'absence d'Isis est surprenante – mais Nephthys lui sert peut-être ici de substitut.

Ces sacrifices peuvent sans doute s'apparenter à la fête des *Charmosyna*, attestée à Athènes par une notice d'Hésychius⁷. Les *Charmosyna* sont des fêtes célébrées en Egypte, marquant la résurrection du dieu et donnant lieu à des célébrations festives⁸, qui s'inscrivaient sans doute dans le cadre plus vaste des fêtes d'automne, commémorant la mort d'Osiris ainsi que le deuil et la quête d'Isis. Cette interprétation soulève néanmoins un problème d'ordre

¹ [A. 34] = IG II² 1367.

² Le *mélikraton* est un mélange avec lequel on faisait traditionnellement les libations en l'honneur des dieux infernaux, car il possède un pouvoir apaisant et apotropaïque: l'offrande de *mélikraton* correspond aux rites célébrés en l'honneur des divinités infernales.

³ Il est ainsi une des offrandes habituelles pour le sacrifice au couple Hadès / Perséphone. Cf. M. MALAISE, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », *loc. cit.*, p. 94.

⁴ J. DUMONT, « Les combats de coqs furent-ils un sport ? », *Pallas* 34 (1988), p. 35.

⁵ PORPHYRE, *De l'abstinence*, IV, 6 ; L. BODSON, *Hiéra Zôia. Contributions à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 100.

⁶ Selon L. Bricault, *RICIS* 101/0225, le 13 Boedromion correspondrait à une date de la mi-septembre, c'est-à-dire approximativement au moment de la célébration des Mystères d'Eleusis, ce qui le conduit à contester tout lien entre ce sacrifice privé et les fêtes égyptiennes d'Hathyr ou même les *Charmosyna* : le caractère funéraire des offrandes s'expliquerait, selon lui, en lien avec la mort de Corè et la quête de Déméter. Au contraire, et de façon plus probante, F. Dunand, *op. cit.* III, p. 240-241, avait établi, dès 1973, un lien entre cette célébration et les fêtes d'automne rappelant la mort et la passion d'Osiris : la présence de Nephthys s'expliquerait plus aisément dans ce contexte, car, dans le mythe égyptien, elle participe aux rites funèbres qu'Isis accomplit sur le cadavre d'Osiris.

⁷ HESYCHIUS, s.v. Χαρμοσύνα: ἑορταὶ Ἀθήνησιν. Cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis...*, *op. cit.*, III, p. 240.

⁸ HERODOTE, III, 27 donne ainsi ce nom aux fêtes que célèbrent les Egyptiens à l'apparition du nouvel Apis, tandis que PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 29, signale qu'il s'agit d'une fête joyeuse, appelée *σαίρει* en Egypte.

chronologique : selon Plutarque, les Egyptiens commençaient à célébrer les cérémonies de deuil en l'honneur d'Osiris à partir du 17 Hathyr, c'est-à-dire le 13 Novembre¹, alors que les sacrifices offerts à Osiris à Athènes étaient fixés au 13 Boédromion, soit au 24 Octobre. Il est possible que le calendrier de l'association athénienne célébrant le culte d'Osiris ne soit pas strictement identique au calendrier liturgique égyptien : il a pu être modifié au contact du calendrier local du dème, afin d'intégrer des cultes célébrés à Athènes, tels que le culte de Déméter et Corè ou celui de divinités infernales.

Evergétisme et honneurs

Si la convivialité et la commensalité rassemblent toutes les traditions associatives – grecque, égyptienne et sémitique – en dépit de leurs différences, d'autres pratiques de sociabilité peuvent, en revanche, être identifiées comme plus nettement grecques, et notamment les relations d'évergétisme qui se développent au sein de ces groupes, visibles à travers les nombreux décrets honorifiques gravés par les différentes associations. Cette pratique des honneurs et du système du don / contre-don, attestée dans toutes les associations athéniennes², est d'inspiration grecque, et non orientale³.

En dépit de la langue employée, il est ainsi clair que le décret des Sidoniens du Pirée se conforme aux usages athéniens⁴ : d'une part, l'association sidonienne est entrée dans la logique de l'affichage monumental, comme le montre le détail des prescriptions relatives à la gravure sur pierre et à l'exposition de la stèle dans un lieu favorable⁵ ; d'autre part, les

¹ PRUDENCE, *Contre Symmaque*, I, 624-632, évoque ainsi : « les grimaces d'Isis toujours pleurant la perte d'Osiris, ses fêtes ridicules avec ses adorateurs chauves... » ; de même, ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 75 ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 39 ; PORPHYRE, cité par EUSEBE, *La Préparation Evangélique*, V, 6, 4 ; TERTULLIEN, *Contre Marcion*, I, 13.

² Dans le culte de Cybèle : [C. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15,] = IG II² 1273, 1301, 1314, 1315, 1316, 1327, 1328, 1329, 1334, SEG XVII 36 ; dans le culte d'Isis et Sarapis : [A. 11 et 10] = IG II² 1292 et RICIS 101/0502 ; dans le culte d'Ammon : [A. 8] = IG II² 1282 ; dans le culte phénicien d'Aphrodite Ourania : [B. 11 et 12] = IG II² 1261 et 1290 ; dans le culte de la Déesse Syrienne : [D. 2] = IG II² 1337 ; enfin, dans le culte carien de Zeus Labraundos : [C. 49] = IG II² 1271.

³ Le terme même d'« évergétisme » est calqué sur le grec εὐεργέτης, qui signifie « bienfaiteur ». Sur cette question des origines grecques de l'évergétisme, voir les deux synthèses de P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie d'un pluralisme politique*, Paris, 1976 et de Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e – I^{er} siècle avant J.-C.). Contributions à l'histoire des institutions*, BCH Suppl. XII, Athènes – Paris, 1985, et, plus récemment, l'article de L. MIGEOTTE, « L'évergétisme des citoyens aux périodes classiques et hellénistiques », dans *Actes du X^e Congrès d'épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 4-9 oct. 1992, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 184.

⁴ M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL-CHATONNET, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens au Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, p. 229-240

⁵ M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit* p. 373 : les Sidoniens emploient même une expression redondante dans leur langue (« écrire sur une pierre gravée »). Par ailleurs, les Phéniciens possédaient leur propre tradition d'écrit monumental, de caractère

Sidoniens ont aussi adopté le principe de décerner des honneurs¹. Bien que détaillé seulement en phénicien – la version grecque de l’inscription se résume à une ligne –, le texte se situe clairement dans un contexte juridique et culturel grec et reflète les usages et la terminologie des décrets honorifiques athéniens² : en décernant une couronne d’or à un membre de leur communauté considéré comme bienfaiteur, les Sidoniens du Pirée entrent dans le système grec de l’évergétisme, en établissant un rapport dialectique entre les honneurs décernés par le groupe et les services rendus ou à rendre par un particulier. Cette idée de réciprocité, fondamentale dans la mentalité grecque depuis l’époque homérique, est exprimée de façon originale par les Sidoniens dans leur langue : les deux verbes sont équivalents (ἀποδιδόναι / *šlm*) mais à la notion grecque de « reconnaissance » (χαρίτας ἀποδιδόναι) les Sidoniens ont substitué dans leur langue celle « d’échange », de « substitut » (*hlpt*, ligne 7). L’expression du partenaire sous la forme *’t pn gw* (« à la face de la communauté », ligne 8) qui développe le grec κóινωι (« pour la communauté ») a, elle aussi, un caractère sémitique très marqué. Ces écarts par rapport à la norme athénienne permettent d’affirmer que, même si les Sidoniens – ou, à tout le moins, certains d’entre eux³ – ont une maîtrise de la langue grecque qui leur permet de lire les décrets honorifiques affichés par la cité et de s’en inspirer, le texte final porte cependant l’empreinte de traditions qui leur sont propres⁴.

Les autres associations religieuses, y compris celles constituées par des étrangers égyptiens ou chypriotes, sont également entrées dans le système de l’évergétisme grec. A la différence du décret des Sidoniens du Pirée – qui fait figure d’exception car il s’agit du seul texte non rédigé en grec –, les inscriptions ne permettent cependant pas de mettre en avant les traces d’un héritage autre que grec : les décrets honorifiques gravés par ces associations relèvent tous du modèle de décret athénien classique, structuré de façon traditionnelle : intitulé – considérants – dispositif.

Ces associations constituent donc un foyer de sociabilité et d’intégration, en familiarisant les étrangers avec le système de l’évergétisme grec, et en faisant ainsi la

royal, funéraire ou religieux ; ainsi, celui qui grava dans leur langue le décret des Sidoniens était évidemment un lapicide phénicien qui exécuta un travail de bonne qualité, signe de son expérience en la matière.

¹ D. A. DEMETRIOU, *Negotiating Identity : Greek emporia in the archaic and classical Mediterranean*, Baltimore, 2005, p. 282-284.

² M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l’oral à l’écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 371-388 ; *Idem.*, « Un exemple d’intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens du Pirée à la fin du IV^e siècle », *loc. cit.*, p. 229-240.

³ M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l’oral à l’écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.* p. 388, ont bien montré que le texte transcrit sur pierre est l’œuvre du secrétaire, un membre de l’association, un marchand, dont le niveau culturel n’est pas représentatif de celui de l’ensemble de la communauté

⁴ *Ibid.*, p. 388.

promotion des idéaux et des valeurs civiques. Les décrets honorifiques émanant de ces groupes religieux voués à des dieux phéniciens, égyptiens ou phrygiens, mettent l'accent sur cinq vertus particulières, propres aux personnes honorées : le mérite ou la valeur (*arété*), l'équité et l'esprit de justice (*dikaïosunè*), la piété (*eusebeia*), le dévouement (*eunoia*) et enfin le zèle, la générosité (*philotimia*)¹. Or ce sont ces mêmes valeurs qui sont justement mises en avant dans les décrets du peuple ou de la *Boulè* et dans ceux des *dèmos* : ainsi l'*ecclèsia* honore l'architecte Pythéas d'Alopéké et le prêtre public d'Ammon, Pausiadès de Phalère, pour leur valeur (*arété*) et leur justice (*dikaïosynè*), tandis que le poète Philippidès est loué pour sa bienveillance et sa valeur². Plus rare, et sans doute liée à un contexte bien particulier, est la qualité mise en avant pour Stéphanos, honoré pour son excellence (*andragathia*) dans un décret des thiasotes d'Aphrodite³.

Les décrets associatifs honorent particulièrement, parmi leurs membres, ceux qui ont effectué des contributions volontaires. En effet, comme les cités, les associations avaient des finances précaires et devaient souvent recourir à l'évergétisme de leurs responsables, qui se manifestait sous la forme d'avances ou de dons en numéraire⁴ : Hermaïos, par exemple, le trésorier des orgéons de Cybèle, a donné de l'argent sur ses biens propres (προεισευπορέω ἐκ τῶν ἰδίων), pour financer les sacrifices du culte ; il a aussi prêté de l'argent (προΐημι) pour permettre à l'association d'enterrer décemment les morts qui n'en avaient pas les moyens ; il a, enfin, avancé une certaine somme (προαναλίσκω) pour les réparations d'un bâtiment dont la nature n'est pas précisée – s'agit-il du temple lui-même ou du *mageirion* ou d'un autre local profane⁵? Mènis, le trésorier du thiasos de Zeus Labraundos est également honoré, entre autres bienfaits, pour avoir avancé de l'argent pour les dépenses du sanctuaire⁶. Agathon et sa femme, la prêtresse Zeuxion, ont, quant à eux, pris en charge à leurs frais la totalité des dépenses du *koinon*⁷.

¹ I. ARNAOUTOGLU, *Thusia heneka kai sunousias. Private religious associations in Hellenistic Athens*, Athènes, 2003, p. 154-155. *Philotimia* : IG II² 1261, 1273, 1301, 1314, 1315, RICIS 101/0502 ; *Eunoia* : IG II² 1273 et 1301 ; *Arété* : IG II² 1316, 1327, 1329, 1334 ; *Dikaïosynè* : IG II² 1316 ; *Eusébeia* : IG II² 1314, 1315, 1327, 1329, 1334, RICIS 101/0502.

² [A. 7] = IG II² 338 et [A. 4] = IG II² 410; IG II² 657, l. 59. De même, en 329/8 avant J.-C., les commissaires de l'Amphiaraion sont honorés par la cité athénienne pour leur justice et leur zèle (IG VII 4254, l. 31-32). Voir aussi *Hesperia* 23 (1954), p. 287, n°182

³ [B. 11] = IG II² 1261. Sur les circonstances particulières de ce décret, qui commémore une réconciliation entre les différents membres du *koinon*, voir *infra* Chapitre 6, p. 324-325, à propos du culte de Déméter Homonoia.

⁴ M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », dans M. MOLIN (dir.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, PUR, 2006, p. 165.

⁵ [C. 12] = IG II² 1327, l. 9, 11, 13.

⁶ [C. 49] = IG II² 1271, l. 10-12.

⁷ [C. 6] = IG II² 1316, l. 9-10 : ἐπεμελήθησαν δὲ καὶ τῶν ὀργεῶνων ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων.

L'ensemble de ces actions pose la question du fonctionnement financier de ces associations, et notamment de leurs ressources.

De l'aumône à l'entraide

L'existence d'une caisse commune propre à chaque association est attestée à différentes reprises¹ : elle peut être alimentée de plusieurs manières, par les revenus de bienfonds², les droits d'admission des nouveaux adhérents, les cotisations des membres³, les contributions de ces derniers aux sacrifices et aux repas communs⁴, les amendes⁵, les collectes et les quêtes publiques – attestées exclusivement dans le cadre du culte de Cybèle et Attis⁶ –, ou enfin les consécration et libéralités individuelles⁷. Ces diverses ressources dont disposent les associations peuvent être héritées de traditions différentes, au caractère oriental plus ou moins marqué, ou, au contraire, témoignant de l'intégration de ces groupes aux structures et pratiques civiques.

La coutume de la quête publique (ἀγερμός) dans le culte phrygien de Cybèle – mais aussi de Sabazios – est attestée dès le IV^e siècle avant J.-C. dans les sources littéraires⁸. Cette pratique est critiquée et raillée par les auteurs athéniens, de Démosthène à Aristote, qui la condamnent comme orientale et, par conséquent, contraire à la norme religieuse locale⁹. De même, Platon reproche aux prêtres quêtes leur intrusion intolérable dans les demeures

¹ Caisse commune des orgéons de Cybèle : [C. 6 et C. 7] = IG II² 1301 et 1316; des thiasotes d'Ammon : [A. 8] = IG II² 1282 ; des Sarapiastes d'Athènes : [A. 11] = IG II² 1292 ; des thiasotes de Zeus Labraundos : [C. 49] = IG II² 1271 ; du *koinon* des Sidoniens du Pirée : [B. 4] = IG II² 2946; KAI 60.

² [D. 1] = IG II² 1289.

³ [C. 12] = IG II² 1327, l. 13-14.

⁴ [C. 12] = IG II² 1327, l. 6-8.

⁵ [C. 5] = IG II² 1273, 1292 et 1328.

⁶ [C. 11-13] = IG II² 1327-1329.

⁷ L. MIGEOTTE, « Les souscriptions dans les associations privées », à paraître dans P. Fröhlich, P. Hamon et C. Müller (éd.), *Groupes et associations dans le monde grec : structures d'appartenance et dynamiques sociales dans les poleis de l'époque hellénistique et impériale (III^e s. a.C.-II^e s. p.C.)*, Actes du colloque international tenu à Paris les 19 et 20 juin 2009.

⁸ Cf. *supra*, chapitre 2, p. 116-118.

⁹ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a ; DEMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 260 ; MENANDRE, cité par CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, VII, 75, 2-4. L'usage de l'aumône paraît caractéristique des cultes orientaux : exceptées une référence d'Eschyle à la pratique de l'aumône dans le culte des Nymphes (frgmt 168) et une attestation concernant des prêtresses de Déméter officiant à Antimachéia, sur l'île de Kos, à la fin du IV^e siècle avant J.-C., l'*agermos* n'est, en général, mentionné que dans le cadre du culte de Cybèle (cf. F. CUMONT, *Les Religions orientales*, op. cit., p. 4), de la Déesse Syrienne (APULEE, VIII, 24, 27-29), d'Isis (SIRIS 252 = LSCG n°123 : décret de Samos autorisant le prêtre d'Isis « à faire la quête pour la déesse comme auparavant » ; VALERE MAXIME, VII, 3, 8) ou du christianisme. La pratique de la quête paraît surtout bien attestée en Asie Mineure, où elle est pratiquée, entre autres, à Halicarnasse, dans le cadre du culte d'Artémis Pergaia (B. LE GUEN POLLET, n°43, p. 142-146), et à Milet, par les prêtresses d'Artémis Skiris (B. LE GUEN POLLET, n°75, p. 205-206).

privées et leurs pratiques tapageuses pour rameuter les donateurs¹. D'après les propos moralisateurs de ces philosophes, la pratique de la quête publique semble donc avoir été assez étrangère à la mentalité athénienne traditionnelle au IV^e siècle avant J.-C. et avoir souffert d'une mauvaise réputation².

Du fait de cette non-conformité au modèle civique, la quête publique est rarement attestée dans l'abondante documentation épigraphique athénienne : il est probable que les dévots de Cybèle se sont efforcés d'adapter leurs pratiques au milieu athénien, en abandonnant une tradition jugée trop exotique. L'*agermos* n'est mentionnée qu'en deux occasions – pour la première fois, en 183/2 avant J.-C.³, puis à nouveau en 175/4⁴ – en des circonstances marquées par une crise budgétaire. Au-delà du IV^e siècle, la pratique de la quête ne réapparaît donc, dans les associations métraques, que dans un contexte de difficultés financières, quand le groupe, ne pouvant faire face à ses dépenses par les moyens habituels, doit recourir à cette forme de financement pour pallier un manque d'argent important et soudain. Alors qu'elle paraissait tout à fait prospère et bien structurée à la fin du III^e siècle avant J.-C., la communauté des orgéons de la Grande Mère traverse en effet une grave crise entre 187 et 175⁵ : les prêtresses de la Mère, confrontées à des « dépenses de plus en plus nombreuses », présentent une requête aux orgéons afin de ne pas être tenues d'engager des « frais supplémentaires » dans leur service liturgique, et les membres de l'association, réunis en assemblée et redoutant la défection des prêtresses, accèdent à leur requête, dans un décret de 183/2 avant J.-C.⁶. Quelques années plus tard, un autre décret fait allusion aux « dépenses extraordinaires » auxquelles doit faire face le groupement d'orgéons⁷. Il ressort clairement de ces inscriptions que l'association, traversant une crise budgétaire importante, a éprouvé des difficultés à assumer les dépenses courantes : c'est à son trésorier, Hermaios, en charge au début des années 170, qu'il incombe de financer, sur ses fonds personnels, les sacrifices ordinaires, les frais liés à l'organisation de funérailles décentes pour

¹ PLATON, *République*, 364 c (ét. et trad. E. CHAMBRY, CUF, 1959) : « De leur côté, des prêtres mendiants (ἀγύρται) et des devins viennent à la porte des riches, et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par des sacrifices et des incantations, le pouvoir de réparer au moyen de jeux et de fêtes, les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont pu commettre ». Cf. Ph. BORNET, « Platon et les étrangers », *Revue de Théologie et de Philosophie* 132 (2000), p. 113-129.

² PLATON, *République*, 381 d. Les débordements auxquels la quête pouvait se prêter expliquent pourquoi la prêtresse d'Artémis Pergaia, à Halicarnasse, n'avait pas le droit de franchir le seuil des maisons lors de sa tournée (B. LE GUEN POLLET, n°43, p. 142-146).

³ [C. 11] = *IG II²* 1328, l. 12.

⁴ [C. 13] = *IG II²* 1329, l. 15.

⁵ M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 164.

⁶ [C. 11] = *IG II²* 1328, l. 6 : πλείω [ἀ]νηλώματα γείνεσθαι et l. 8 : δαπάνης ἐπικειμένη[ς].

⁷ [C. 13] = *IG II²* 1329, l. 12 : ἄκαιροι δαπάναι.

les membres défunts, et les réparations et travaux nécessaires¹. Il est intéressant de remarquer que cette crise financière interne traversée par l'association coïncide précisément avec la période durant laquelle l'Etat athénien cesse de battre monnaie, au début du II^e siècle avant J.-C.² : ce n'est qu'à partir de 175 avant J.-C. – au moment où l'association métroaque retrouve des moyens suffisants pour reprendre un fonctionnement normal et célébrer les honneurs – qu'apparaissent les monnaies d'argent stéphanéphores à Athènes³. Cette simultanéité entre les difficultés internes à l'association et la crise générale de la cité souligne les interactions qui existent entre les deux.

Durant la crise, la charge financière retombe lourdement sur les épaules des dirigeants de l'association, ce qui conduit à la défection de certains officiels : ainsi, si Hermaios a assumé à ses frais, « pendant plusieurs années » précise le décret, les dépenses du groupe, les orgéons ne sont pas parvenus à lui trouver de remplaçant, puisqu'en 175/4, la charge de trésorier est toujours vacante⁴. De même, le secrétaire de l'association, Chairéas, fils de Dionysios, du dème d'Athmonon, reste en charge douze ans : cela lui vaut des honneurs exceptionnels, une fois la crise surmontée, lorsque les orgéons sont à nouveau capables d'assurer un fonctionnement normal à la communauté⁵. Au milieu du II^e siècle, la situation semble ainsi s'être régularisée, puisque le décret honorifique pour Onasô ne mentionne aucun problème. Dès ce moment, la pratique des quêtes publiques disparaît à nouveau des sources, ce qui paraît bien indiquer qu'il s'agissait d'une pratique inhabituelle, peu adaptée au cadre civique athénien.

Les différentes communautés religieuses installées à Athènes disposaient en effet de ressources autres, qui leur permettaient de financer leurs activités culturelles, suivant des modalités empruntées au modèle associatif grec. Pour assurer à leurs membres un sanctuaire ou un lieu de réunion, les associations ont ainsi acquis des biens-fonds, possédés en indivision, qui ont été définis comme une copropriété inaliénable, à usage collectif, interdite d'usage

¹ [C. 13] = IG II² 1329.

² Cette crise peut être mise en relation avec le contexte politique international et notamment le déclenchement, en 201/200 de la deuxième Guerre de Macédoine, au cours de laquelle Athènes se trouve au cœur de la tourmente.

³ Chr. FLAMENT, *Le Monnayage en Argent d'Athènes, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (c. 550 – c. 40 av. J.-C.)*, Louvain-la-Neuve, 2007, p. 146-147.

⁴ [C. 13] = IG II² 1329, l. 17.

⁵ Désigné sous l'archontat de Théoxénos, en 187/6, Chairéas n'est récompensé que sous l'archontat de Sonikos en 175/4.

privé¹. En cas de besoin cependant, les membres pouvaient décider de vendre ou de louer les terres sacrées ou les locaux communs, afin d'assurer une source de revenus fixes²: cette administration des propriétés collectives est l'objet du litige qui oppose les dévots de la Déesse Syrienne entre eux et qui nécessite le recours à des arbitres au milieu du III^e siècle avant J.-C. Le conflit avait des causes matérielles et financières, puisqu'il avait trait à la propriété sacrée, aux biens de la déesse et aux moyens de les utiliser. Ce groupe possédait des terres en indivision et leur exploitation avait déclenché le conflit : la solution proposée par les arbitres et acceptée par les membres de l'association reconnaissait que les propriétés appartenaient à la déesse et que ses biens ne pouvaient être ni vendus ni hypothéqués, mais que les revenus des propriétés devaient servir à financer les sacrifices d'usage accomplis par le prêtre en compagnie des orgéons. Ces revenus étaient sans doute produits par les loyers versés en échange du bail des concessions accordées par la déesse : de ce fait, la stipulation *μηδὲ μισθοῦσθαι εἰς ἄλλο*, ne peut pas avoir été une interdiction catégorique contre la mise en location à bail, mais plutôt contre une certaine forme de concession³. La pratique de la location des biens du sanctuaire, avérée pour les sanctuaires des associations privées, est également attestée pour des sanctuaires publics, qu'il s'agisse de sanctuaires civiques ou de demeures⁴, et ne constitue donc pas un indice du caractère oriental d'un culte.

Outre les revenus fonciers et locatifs, les associations disposaient également de rentrées ponctuelles, sous la forme des amendes sacrées. Les thiasotes et les orgéons de Cybèle et des dieux égyptiens soumettent ainsi leurs prêtres et prêtresses à un strict contrôle en sanctionnant financièrement les contrevenants, suivant un procédé par ailleurs attesté à

¹[D. 1, C. 11, C. 13, B. 4] = *IG* II² 1289, 1328, 1329, 2946. cf. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 165.

² La location des sanctuaires est une pratique courante à Athènes, comme l'atteste, entre autres, le contrat conclu, à la fin du IV^e siècle avant J.-C., entre Diognètos et les orgéons d'Egretès, à propos de leur sanctuaire (*IG* II² 2499) : le sanctuaire est loué pour dix ans, moyennant un montant annuel de 200 drachmes. De même, d'autres inscriptions de la même période révèle que le jardin du Héros Médecin (H. W. PLEKET, *Epigraphica* I, Textus Minores, XXXI, p. 63, n°43), tout comme le *hiéron* d'Hypodektès (*IG* II² 2501), ont été donnés à bail à des particuliers pour une durée déterminée. Dans tous les cas, les activités religieuses continuent de se dérouler dans le sanctuaire – affermé pour des raisons financières uniquement – et ne doivent pas être empêchées par l'utilisation profane du lieu. Cf. B. LE GUEN POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e s. au III^e s. avant J.-C.*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991, p. 46-49.

³ J.D. SOSIN, *ZPE* 138 (2002), p. 125-128 : il rejette la restauration de A. WILHELM (*SEG* XIII 45), et cite des parallèles dans *SEG* XXVIII 103, l. 36-38.

⁴ Dès 418/7 avant J.-C., un décret du Conseil et de l'Assemblée révèle que le *téménos* de Kodros, Neleus et Basilè a été affermé à un locataire pour une durée de 20 ans (*LSG* n°14) ; de même, en 321/0 avant J.-C., un décret du dème du Pirée organise la location de terres des sanctuaires du héros Paralos et du Théséion (*IG* II² 2498).

l'échelle de l'association du dème¹. Si le prêtre de la Mère n'applique pas les décisions votées par l'assemblée des membres, notamment en matière d'honneurs rendus aux bienfaiteurs, il est soumis à une amende de 50 drachmes, qui vient alimenter la caisse sacrée de la déesse². De la même façon, les Sarapiastes d'Athènes condamnent à une amende les hiéropes qui négligeraient de proclamer les honneurs votés par l'assemblée³. D'autre part, si les orgéons de Cybèle estiment que les prêtresses ne remplissent pas les obligations liées à leur charge, en négligeant leurs devoirs rituels – par exemple, en ne dressant pas les deux trônes pour la fête des *Attidéia* ou en ne fournissant pas la parure d'argent pour les *phialéphores* lors des collectes –, ils peuvent également leur infliger une amende, dans la limite de 50 drachmes, conformément à la loi de l'association⁴. A l'époque romaine, le règlement religieux édicté au Laurion par Xanthos, pour un érane de Mèn Tyrannos, indique encore que ceux qui tentent d'introduire des innovations ou qui prennent « un soin superflu » du culte se rendent coupables d'une faute, qui fait d'eux les débiteurs du dieu, les contraignant sans doute à verser une amende dans la caisse sacrée de l'association⁵.

Certaines inscriptions mentionnent également des « contributeurs » et des « souscriptions » ou « contributions exceptionnelles », sur le modèle des *épidoséis* lancées par la cité⁶ : un décret des orgéons de la Mère, daté de 222/1 avant J.-C. honore ainsi un groupe de généreux donateurs, qui ont participé à une souscription – pour un montant indéterminé – afin de financer la restauration du *mageirion*⁷. Deux autres inscriptions

¹ Ainsi, dans un décret du dème d'Eleusis, daté de 332/331 avant J.-C., dans lequel les démotés décident d'affermir les carrières d'Héraclès-in-Akris pour financer la fête dédiée à la divinité, des clauses pénales interdisent que l'argent ainsi récolté soit utilisé pour un autre usage : le magistrat qui mettrait aux voix une telle proposition est menacé d'une amende (*REG* 91, 1978, p. 289-306).

² [C. 5] = *IG* II² 1273, l. 22-24 : εἰ ἢ μὴ ἀνείπει καθάπερ γέγραπται, ἀποτινέτω ἑ δραχμὰς παραχρήμα ἱερὰς τ[ε]ῖς Μητρὶ τῶν θεῶν. Le montant ne paraît pas très élevé : à Astypalée, pour une infraction de la même nature, si le secrétaire ne fait pas graver le nom des proxènes choisis par la cité, il doit payer une amende de 100 drachmes par proxène (*IG* XII 3, 168). Cf. P. FRÖLICH, *Les cités grecques et le contrôle des magistrats*, op. cit., p. 289.

³ [A. 11] = *IG* II² 1292, l. 17 - 18 : [φ]α[ν]ώσωσιν, ἀποτεισάτω ἕκαστος αὐ[τῶν - -] [δ]ραχμὰς ἱερὰς τοῖς Σαραπιασταῖς.

⁴ [C. 11] = *IG* II² 1328, l. 14 : κύριοι ἔ[σ]τωσαν οἱ ὄργεῶνες ζημιούντε[ς τὴ]ν [π]α[ρ]αβαίνουσα[ν]τι τῶν γεγραμμένων μέχρι δραχμῶν π[εν]τήκον[τα] ; l. 19-20 : ἐν[ο]χ[ο]ς ἔ[σ]τω ἢ ἱέρεια τοῖς αὐτοῖς ἐπιτιμίαις.

⁵ [C. 42] = *IG* II² 1366, l. 14-16 : Ὅς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσῃται, ἀμαρτίαν ὀφειλέτω Μηνὶ Τυράννωι. Par «soin superflu», il faut entendre un soin exagéré, qui relève non plus de pratiques pieuses, mais de la superstition.

⁶ L. MIGEOTTE, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève et Québec, 1992, n°17 et 18.

⁷ [C. 7] = *IG* II² 1301, l. 4-7 : ὅπως ἂν ἐπισκευασθεῖ τὸ μαγειρεῖον καὶ [- - ἐπι]διδόντες μετὰ [πά]σης φιλοτιμίας - - δραχμὰς ἐκ[] τῶν ἰδίων. D'autres exemples de souscriptions destinées à financer la restauration des bâtiments culturels sont attestés dans tout le bassin méditerranéen : à Callatis, en Mer Noire, une souscription est ouverte par un thiasse pour la construction d'un temple de Dionysos (A. AVRAM, *Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure*. III. *Callatis et son territoire*, Bucarest-Paris, 1999, p. 288-302, n° 35); à

mentionnent également ce genre de souscriptions privées, mais sans préciser la finalité de ces contributions : en 183/2 avant J.-C., l'assemblée des orgéons décerne une couronne « aux contributeurs », un groupe indéterminé¹, tandis qu'un autre décret honore, quelques années plus tard, Chairéas, secrétaire de l'association, pour avoir pris part à toutes les contributions (ἐπίδοσεις)².

Dans une large mesure, le fonctionnement financier des associations athéniennes vouées à Cybèle, Isis et Sarapis, Sabazios, Mèn ou encore aux dieux phéniciens, relève donc du modèle grec. A l'exception des quêtes publiques attestées à deux reprises dans la cadre du culte phrygien de la Mère des dieux, le mode de financement des activités cultuelles est caractéristique de la cité athénienne.

Les associations fonctionnent enfin sur le principe de la cotisation, suivant le modèle du synode ou de l'érane. Si l'érane est un mode de financement typiquement athénien³, le paiement de cotisations n'est cependant pas spécifiquement grec : en effet, en Egypte, les règlements des associations cultuelles des temples témoignent que leurs membres devaient verser des cotisations, sous peine d'amende ou de saisie, et fournir de façon mensuelle, les produits destinés aux offrandes⁴.

Quand au synode, il s'agit d'une dénomination collective, peut-être apparue en Egypte où elle aurait été choisie à la suite d'un rapprochement linguistique avec des associations appelées *snt*, mentionnées dès le règne d'Amasis au VI^e siècle avant J.-C.⁵. Deux inscriptions athéniennes font référence à un tel type d'organisation. La première est un décret des orgéons de Cybèle, remontant à 175/4 avant J.-C., qui honore un de ses membres pour avoir développé le synode⁶ : le terme *synodos*, qui peut-être appliqué indifféremment au groupe, aux réunions qu'il tient et aux cotisations versées en cette occasion, est surtout

Rhamnonte, l'Assemblée des Amphiéraïstes, réunie par son *archéranistès* Dioclès, fait appel à la générosité des volontaires pour financer les réparations de l'Amphiéraion local (J. POUILLOUX, *La forteresse de Rhamnonte. Étude de topographie et d'histoire*, Paris, 1954, p. 145-147, n° 34, pl. LVII); à Délos, en 108/7, une souscription est ouverte par les dévots d'Atargatis pour contribuer à la construction du théâtre sacré du sanctuaire syrien (*I. Délos* 2628).

¹ [C. 11] = IG II² 1328. L'inscription est gravée dans la couronne : Οἱ ὀργεῶνες τοῦς ἐπιδεδωκότας.

² [C. 13] = IG II² 1329, l. 10.

³ Première attestation chez LYSIAS, frgt 38, 4 ; HARPOCRATION, 129, cité par PHOTIUS, *Suda*, 2892 ; PLATON, *Lois*, 915 E. cf. J. VONDELING, *Eranos*, J. B. Wolters, Groningen, 1961.

4 F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, IFAO, Le Caire, 1972.

⁵ M. MUSZYNSKI, « Les 'associations religieuses' en Egypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977), p. 146-165, qui interprète le *snt* et le synode comme une « confrérie » constituée sous le patronage d'un dieu, même si les activités ne sont pas exclusivement religieuses (*ID* 1528 et 1529) ; M. F. BASLEZ, « Recherches sur le Yahad des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec », *loc. cit.*, p. 78.

⁶ [C. 13] = IG II² 1329, l. 8.

caractérisé par son aspect contractuel et convivial, assuré par un règlement décidé en commun¹ – sur le modèle des associations culturelles égyptiennes. L'autre inscription, qui concerne les dévots de Belela², remonte à l'époque impériale, à un moment où toutes les associations athéniennes se définissent comme des « synodes » : le terme s'est généralisé et désigne toute structure associative achevée, fonctionnant sur le même principe de participation que les communautés civiques, avec des réunions périodiques, une prise de décision collective, des procédures de contrôle collectif, et sans doute aussi des cotisations mensuelles assurant le fonctionnement financier du groupe³.

D'autres associations se désignent aussi comme des « éranes » : un décret des orgéons de la Mère, au Pirée, mentionne les cotisations d'un érane, dirigé par Hermaios, fils de Hermogénès, du dème de Steiria, qui est trésorier de l'association⁴. Cet érane, mentionné dans le cadre d'un groupement d'orgéons, ne constitue pas en lui-même une association religieuse, bien qu'il renvoie à une structure associative : l'*éranos*, dans ce contexte, désigne une forme de prêt amical, réalisé entre les membres pour répondre aux besoins du groupe ou d'un de leurs membres⁵. Pour disposer d'une encaisse et de liquidités, des groupes se sont constitués et organisés sur la base de l'érane, une société de crédit sans intérêt, aux remboursements échelonnés, qui apparaît à Athènes au IV^e siècle⁶. Comme l'érane était fondé sur des relations de sociabilité et de réciprocité, et qu'il était désintéressé par définition,

¹ M. F. BASLEZ, « Recherches sur le Yahad des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec », *loc. cit.*, p. 78

² [D. 5] = IG II² 2361, l. 15.

³ M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », *loc. cit.*, p. 112 ; M. F. BASLEZ, « Les associations à Délos : depuis les débuts de la cité délienne (fin du IV^e s. a.C.) à la période de la colonie athénienne (milieu du II^e siècle) », dans P. HAMON et P. FRÖLICH (éd.), *Groupes et associations dans le monde grec : structures d'appartenance et dynamiques sociales dans les poleis de l'époque hellénistique et impériale (III^e s. a.C.-II^e s. p.C.)*, Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2008 (à paraître).

⁴ [C. 12] = IG II² 1327, l. 13-14: καὶ τοῦ ἐράνου τοῦ ἀργυρηροῦ ἀρχηγὸς γενόμενος συναχθῆναι (*qu'il a dirigé la collecte des cotisations perçues par l'érane*).

⁵ PLATON, Lois 915 E. Dans IG II² 1327 [C. 49], on parle même d'érane *argyros*, c'est-à-dire « en argent comptant ». cf. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p 168.

⁶ M. I. FINLEY, *Studies in land and credit in Ancient Athens, 500-200 B.C., The Horos Inscriptions*, Transaction Books, New Brunswick, Oxford, 1985 (1^e éd.: 1951), p. 100-101, rappelle les trois sens techniques distincts qu'aurait eu le terme *éranos* : dans sa signification la plus ancienne, présente dans les poèmes homériques, *éranos* désignerait un repas commun ; à partir du V^e siècle avant J.-C., il en vient à désigner un prêt amical, réalisé par un groupe *ad hoc* d'individus ; enfin, à partir du IV^e siècle avant J.-C., il renvoie à un type particulier d'associations, attestées surtout à Athènes et à Rhodes. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p 167, considère que cette interprétation diachronique n'est pas avérée, dans la mesure où le texte d'Aristote, qui décrirait l'érane comme une amicale festive caractérisée par la pratique de repas et de cotisations, repose sur une interpolation, que les autres sources ne cautionnent pas. Au contraire, pour les documents associatifs, la vie associative et la structure financière sont interdépendantes, et le terme d'*érane* sert toujours à désigner un montage financier, créant parfois une solidarité supplémentaire au sein du groupe.

on comprend qu'il ait constitué un mode de financement particulièrement bien adapté à la vie et à l'esprit des associations¹. Dans le cas des orgéons de Cybèle, il s'agissait sans doute de financer des manifestations sociales, des fêtes ou des banquets, que les revenus courants ne permettaient plus d'assurer en raison des difficultés financières rencontrées par le groupe au cours de la période. Dès le III^e siècle avant J.-C., un montage financier du même type était également utilisé par l'association des Sarapiastes d'Athènes, comme le suggère la présence d'une *proeranistria*².

Enfin, à l'époque romaine, dans le Laurion, un certain Xanthos constitue un érane pour le dieu Mèn³. L'association est toujours construite sur un montage financier particulier, de type mutualiste, avec un versement initial et des cotisations mensuelles, et il est dirigé par un archiérante – en l'occurrence, ici, Xanthos – chargé de collecter puis de gérer les fonds⁴.

La caisse commune alimentée par ces diverses ressources ne sert pas exclusivement à financer les activités religieuses de l'association : on voit également se développer une forme de solidarité, peut-être sur le modèle de l'érane, qui aboutit à la mise en place de structures d'entraide. Les associations religieuses peuvent ainsi remplir une fonction d'assistance mutuelle, nettement visible en deux occasions : lors de distributions aux plus pauvres, et surtout, lors des enterrements de ses membres.

Dans le contexte de crise économique et financière que traversent les orgéons de Cybèle au début du II^e siècle, les dirigeants de l'association, confrontés à une indigence croissante, sont amenés à prendre des mesures pour éviter le développement d'antagonismes sociaux : ils font alors appel à l'entraide entre les différents membres de l'association métrouaque. En 175, Chairéas se voit ainsi décerner les honneurs pour ses services en tant que secrétaire, mais aussi et surtout, pour avoir fait en sorte, entre autres générosités, que les *démotikoi* aient part aux avantages (*philanthropa*) accordés par les orgéons⁵. La signification de *démotikoi* est ambiguë : cette appellation désigne-t-elle les « gens ordinaires », par opposition aux responsables, ou, plus précisément encore, des « gens modestes » ou

¹ P. MILLETT, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Oxford, 1991, p. 153-155.

² [A. 11] = IG II² 1292.

³ [C. 42] = IG II² 1366, l. 21 : Τοὺς δὲ βουλομένους ἔρανον συνάγειν Μηνὶ Τυράννω (« ceux qui ont voulu former un érane pour Mèn Tyrannos »). cf. S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden, 1955, p. 955-956, considérait qu'à cette date, le sens d'érane avait évolué et qu'il en était venu à désigner un groupe d'éranistes, une amicale festive, caractérisé par la pratique des sacrifices pour le dieu et la préparation des repas en commun, sans doute financés par des cotisations de tous les membres.

⁴ M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », *loc. cit.*, p. 112.

⁵ [C. 12] = IG II² 1327. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 159.

« pauvres » parmi les orgéons ¹ ? Nicholas F. Jones suggère qu'il s'agit des citoyens pauvres, qui ne sont pas nécessairement eux-mêmes membres de l'association, mais qui vivent au Pirée, dans son voisinage² : selon, lui, ce décret met en avant un mécanisme de redistribution des richesses semblable à celui qui, au V^e siècle, au temps de la prospérité de la démocratie athénienne, relevait de la cité elle-même. Au cours de l'époque hellénistique, il y aurait eu un glissement de certains devoirs et charges, appartenant autrefois à la cité et à ses circonscriptions, les *dèmes*, vers les associations privées, qui les assument désormais par le biais de leurs responsables. Cependant, dans la mesure où le décret honorifique émane du groupe des orgéons eux-mêmes, et non de l'assemblée du *dème*, il semble plus probable de considérer les *démotikoi* comme des membres pauvres de l'association, et non comme des citoyens extérieurs.

Un décret antérieur montre que, chez les orgéons de Cybèle, l'entraide joue aussi au niveau de l'assistance funéraire, à l'occasion du décès d'un des membres : le trésorier Hermaios est ainsi honoré pour avoir fait « l'avance de la parure pour l'enterrement de certains défunts alors que le *koinon* était à court d'argent »³. La communauté des orgéons de la Grande Mère fait sans doute allusion à une allocation d'obsèques, sur le modèle du *taphikon*, versée par deux associations athéniennes du III^e siècle avant J.-C. au membre chargé des funérailles⁴. Cependant, cette forme de solidarité n'est pas proprement grecque, et on en trouve d'autres témoignages dans la tradition associative égyptienne notamment, puisque les associations de prêtres pratiquaient, pour leurs membres, un type d'assistance mutuelle similaire en cas de procès et à l'occasion des enterrements⁵. Ces obligations, qui incombent aux membres d'associations à l'égard de collègues décédés et de leurs proches, relèvent de l'entraide, de l'assistance mutuelle, de la solidarité du groupe dont elles renforcent la cohésion : ce sont des valeurs humaines universelles, qui se retrouvent, sous cette forme ou d'autres, dans de nombreuses associations connues ailleurs et à d'autres époques, ce qui fait

¹ Cette acception est attestée dans un décret d'Egine pour un gouverneur attalide (*OGIS* 329, l.16-17), qui révèle des tensions et une opposition entre les « plus modestes » (*démotikotatoi*) et les « mieux pourvus » (*euporotatoi*). Le gouverneur est, en effet, honoré pour la « justice paritaire » avec laquelle il a traité ces conflits internes.

² N.F. JONES, *The Associations of Classical Athens, The Response to Democracy*, *op. cit.*, p. 267.

³ [C. 12] = *IG* II² 1327. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 161

⁴ *IG* II² 1323 et 1278. M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 161

⁵ F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, IFAO, Le Caire, 1972.

que l'origine égyptienne ou grecque de telle ou telle pratique est parfois difficile à établir¹. De même, il est certain qu'il s'est développé, au sein des communautés d'étrangers installées à Athènes pour des raisons professionnelles, un sentiment de solidarité et un devoir d'assistance entre les sédentaires et les gens de passage : ceux-ci pouvaient profiter des installations collectives, y être accueillis et protégés².

Conclusion

La cité athénienne a fait preuve d'une tolérance méfiante à l'égard des nouveaux cultes, à la réputation parfois sulfureuse³ : elle les a accueillis, mais en veillant à surveiller les cadres de réception et en encadrant strictement les modalités de leur admission. Le postulat de l'intolérance de l'Etat athénien à l'égard des cultes étrangers, inspiré par le témoignage de Flavius Josèphe, n'apparaît donc pas fondé : les quelques conflits qui ont affecté l'histoire des cultes phéniciens ou phrygiens à Athènes ne sont pas le fait d'une législation athénienne répressive. Ils sont provoqués par des actions individuelles ou collectives, mais qui ne sont pas dirigées par l'Etat athénien. Au contraire, les interventions de la cité elle-même vont dans le sens de la tolérance et de l'hospitalité : c'est la cité, en tant que collectivité publique, qui accorde l'*enktesis* aux Kitiens afin qu'ils puissent bâtir leur sanctuaire à Aphrodite Ourania ; c'est elle qui tranche le litige en faveur du prêtre étranger d'Agdistis, Zénon, écarté de ses devoirs rituels par des individus non précisés ; c'est toujours elle, enfin, qui punit les infractions au règlement cultuel du sanctuaire d'Isis. La cité athénienne joue un rôle d'interface, relayant l'initiative privée pour favoriser les relations entre les différentes communautés qui la composent.

Si la cité a manifesté une telle tolérance envers ces cultes, c'est aussi parce que ceux-ci n'apparaissent pas comme une menace pour l'ordre et l'unité de la communauté athénienne. La nature étrangère des dieux et des rites n'étaient finalement pas incompatible avec l'intégration des cultes en question dans la communauté : ces pratiques étrangères s'accommodaient parfaitement des traditions et cultes locaux. Les nouveaux cultes ont ainsi su prendre à Athènes un visage adapté au cadre local : les dieux phéniciens et syriens, qui

¹ G. HUSSON, « Les funérailles dans le cadre des associations en Egypte ptolémaïque et romaine », dans O. DUMOULIN et F. THELAMON (dir.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Actes du V^e colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 nov. 1998, Presses Universitaires de Rouen, 2001, p. 180 : de telles préoccupations morales sont déjà présentes dans les vieilles sagesses pharaoniques sous l'Ancien Empire.

² M.F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p. 163.

³ Cette réputation est véhiculée par les sources littéraires athéniennes, qui insistent sur les aspects les plus exotiques de ces cultes (castration rituelle, orgies, processions et pratiques extatiques, voire prostitution sacrée), pour les tourner en dérision.

présentaient la plus grande altérité par rapport aux divinités grecques traditionnelles, ont été présentés par leurs dévots, eux-mêmes d'origine étrangère, comme des dieux ancestraux, dont le culte devait continuer d'être pratiqué pour assurer la permanence de la tradition. Par contraste, les dieux anatoliens et égyptiens, introduits par des Grecs voire même des citoyens, et sans doute plus familiers aux Athéniens, n'ont pas eu besoin de faire valoir cette facette, ce prestige de l'ancienneté en matière religieuse.

En revanche, tous ces cultes ont été célébrés dans le cadre d'associations privées, qui, pour obtenir l'hospitalité athénienne, se sont efforcées de calquer leur fonctionnement sur le modèle de la cité. Dans le cas des groupements d'étrangers, cela a nécessité un effort, pour adapter leur propre tradition associative – égyptienne ou sémitique – au moule grec. Ainsi, les Phéniciens installés à Athènes, héritiers d'une pratique de convivialité et de sociabilité millénaire, avec le *marzéah*, ont été progressivement influencés par le fonctionnement du *dème*, cadre de sociabilité local. Les conditions propres au milieu athénien ont marqué le développement de ces communautés sémitiques, qui expriment une réelle volonté d'intégration, visible dans la connaissance des pratiques civiques, dans l'utilisation du langage et de la terminologie de la cité, et enfin dans la mise à l'honneur des mêmes valeurs civiques. Cependant, bien plus que toutes les autres associations, ces communautés phéniciennes se sont efforcées de préserver certaines de leurs traditions et coutumes, considérées comme des référents identitaires, ce qui aboutit à une forme de repli communautaire, que l'on n'observe pas dans les autres associations.

Les associations cultuelles honorant des divinités venues de l'Est du bassin méditerranéen et installées à Athènes ont donc, dans une certaine mesure, constitué des « cités en miniature », à travers les institutions et les procédures qu'elles ont reproduites et diffusées parmi les immigrés non-Grecs¹ : les procédés utilisés dans ces associations – réunion en assemblée et vote de propositions et de décrets, attribution des honneurs, ou encore désignation des responsables en charge du groupe et du culte – sont familiers aux citoyens et donnent aux non-citoyens l'occasion de se familiariser avec les pratiques civiques. Ces groupes sont donc conçus comme des structures d'intégration, favorisant l'adoption des valeurs civiques et permettant la familiarisation des étrangers avec les pratiques de la cité athénienne² : ils ne se sont pas substitués à la cité, mais se sont articulés avec elle.

¹ M. F. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations des cités grecques à l'époque hellénistique », *loc. cit.*, p 157.

² M. F. BASLEZ, F. BRIQUEL-CHATONNET, « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 371-388.

CHAPITRE VI

Adaptation, interprétation ou assimilation : l'impulsion de la cité athénienne

Dans le schéma type de l'introduction d'un nouveau culte venu d'Orient, mis en évidence dans les chapitres précédents, un groupe d'immigrés s'établit à Athènes, le plus souvent dans son port, au Pirée, et y fait construire un sanctuaire autour duquel il se rassemble pour honorer sa divinité ancestrale. Par le biais de ce culte, les immigrés peuvent affirmer leur identité, et ainsi se distinguer, mais les contacts avec le « voisinage » et leur intégration dans un nouveau contexte social les conduisent aussi à prétendre appartenir à la communauté athénienne, dont ils adoptent les conventions¹ : l'exemple des Sidoniens du Pirée est particulièrement révélateur de ce double processus de différenciation et d'intégration. Se pose ici la problématique du milieu d'accueil et de réception, et de son influence sur les cultes introduits : au contact d'une autre civilisation, il existe toujours un risque d'acculturation, voire de déculturation². Or, l'identité religieuse évolue de façon parallèle à celle de l'identité sociale, qui se (re)construit au terme de processus d'interaction, de transferts, d'altération... La situation est d'autant plus complexe que ces nouveaux cultes viennent d'un Orient déjà hellénisé, notamment l'Anatolie³ : les Grecs d'Asie sont, à l'image d'Hérodote qui est sans doute lui-même d'origine mixte, issus d'un mélange de populations⁴. Le processus d'hellénisation a commencé dès la fin du Ve siècle dans les régions de contacts, comme la

¹ Chr. AUFFARTH, « *Religio migrans* : die « orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », *loc. cit.*, p. 333-356.

² Le concept d'acculturation renvoie à un ensemble de phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes. Le concept de déculturation est chargé d'un sens plus négatif et renvoie à une forme d'acculturation forcée, qui conduit à une perte de toutes les valeurs de référence d'un groupe donné, sans assimilation compensatrice de celle des autres ; il aboutit donc, selon Claude LEVI-STRAUSS, à une uniformisation et une décadence culturelle.

³ Un peuplement grec est présent en Anatolie dès l'Age du Bronze, ce qui favorise la diffusion de la culture et de la langue grecque dans la région dès cette époque. Le phénomène d'hellénisation s'accroît après la conquête d'Alexandre et la mise en place des monarchies hellénistiques.

⁴ Né dans une cité grecque sujette de l'empire perse, Hérodote a probablement des ascendances cariennes du côté paternel. D. ASHERI et alii, *A Commentary on Herodotus, Book I-IV*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 3, souligne en effet les noms cariens portés par le père d'Hérodote, Lyxès, et par son oncle ou cousin, Panyassis. Cf. E. LEVY, « Hérodote *philobarbaros* ou la vision du barbare chez Hérodote », dans R. LONIS (dir.), *L'Etranger dans le monde grec, II*, Presses Universitaires de Nancy, 1992, p. 194 et 221.

côte sud de l'Asie Mineure – Carie et Lycie – mais aussi Chypre et les cités portuaires phéniciennes telle Sidon¹.

Le voisinage est le lieu dans lequel la religion est re-localisée et observée, et où la nouveauté peut devenir attractive, soit parce que les locaux prennent part au nouveau culte étranger², soit parce qu'ils transforment leurs cultes traditionnels en intégrant des éléments empruntés à ce nouveau culte : dans tous les cas, celui-ci subit l'influence du milieu local, qui se manifeste par un certain processus d'hellénisation. De ce fait, si pour la première génération d'immigrés, le culte ancestral symbolise une sorte de « patrie que l'on a emmenée avec soi », véhiculant un fort sentiment identitaire, cette vision change au bout de quelques générations³, lorsque le culte, entré en interaction avec le milieu local environnant, a subi des altérations : bien qu'il reste toujours discernable sur place, comme présentant des éléments allogènes, il apparaît cependant bien différent de la religion de la patrie d'antan. On peut postuler que les cultes qui connaissent la plus longue postérité à Athènes sont sans doute ceux qui ont été le plus affectés par ce processus d'adaptations et de transformations. L'apparition, à Athènes, de nouvelles fonctions pour Cybèle, Isis ou encore Ammon, pose la question des interactions entre ces cultes étrangers et le milieu de réception athénien.

D'autre part, outre cette importation des cultes *via* les bagages des émigrés, il existe également un deuxième type d'importation, celui d'un culte qui n'est pas introduit par un groupe vecteur et qui n'est pas ancré dans le contexte de sa culture d'origine – ce que Christoph Auffarth appelle une *religio translata*⁴ – tels les cultes d'Ammon, de Sarapis ou de Cybèle. Une fois déplacés, ces cultes se transforment largement au contact de leur milieu de réception, tout en continuant d'apparaître aux nouveaux voisins comme totalement étrangers.

Ce sont précisément les différentes transformations, adaptations et assimilations qui affectent les cultes anatoliens, égyptiens et phéniciens introduits à Athènes que l'on se propose d'étudier ici, afin de souligner les spécificités du contexte religieux local athénien.

¹ M. F. BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce classique*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 199.

² Comme on a vu que cela pouvait être le cas au Pirée, pour Aphrodite chypriote, ou à Rhamnonte, pour Agdistis et les dieux égyptiens.

³ Chr. AUFFARTH, « *Religio migrans* : die « orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », *loc. cit.*, p. 333-356.

⁴ *Ibid.*, p. 333-356.

1. EVOLUTION DES FIGURES DIVINES

1.1. L'émergence de fonctions locales

Entre la fin du V^e siècle et le début du IV^e siècle avant J.-C., Ammon est introduit à Athènes, en sa qualité de divinité oraculaire¹. Mais une fois son culte implanté à Athènes, le dieu acquiert une nouvelle fonction de dieu protecteur de la cité, au même titre que les dieux traditionnels d'Athènes comme Dionysos, et dans une moindre mesure, Poséidon Pélagios et Zeus Sôter². En effet, dans les années 330, un décret honorifique émanant de la *Boulè* honore les hiéropes et les prêtres Pausiadès de Phalère, Meixigénès du dème de Cholléides, Himéraiios de Phalère et Nicoclès d'Hagnonte, respectivement prêtres d'Ammon, de Dionysos, de Poséidon Pélagios, et de Zeus Sôter, pour avoir offert les sacrifices à Dionysos et aux autres dieux pour le salut et la sécurité de la communauté des Athéniens³.

La date du décret, qui a prêté à discussions – portant principalement sur la signification à accorder à la *rasura* de la ligne 39 – peut être fixée à 338/7 avant J.-C., en raison de la formulation particulière de la prière qui accompagne le sacrifice⁴. En effet, si les

¹ cf. *supra* chapitre 3, p. 134-136.

² On peut établir un parallèle entre ce développement du culte d'Ammon et celui du héros guérisseur Asclépios. Introduit à Athènes dès 420/19 avant J.-C., celui-ci ne devient cependant public que vers 350 avant J.-C., c'est-à-dire probablement au même moment que le culte d'Ammon. Cette simultanéité montre que les Athéniens sont alors à la recherche de nouveaux protecteurs divins, ce qui les pousse à accueillir à la fois un culte grec voisin, celui du héros épidaurien, et un culte étranger, celui du dieu égypto-libyen Ammon. Cf. R. PARKER, *Athenian Religion : a History*, *op. cit.*, p. 175-187.

³ [A. 4] = IG II² 410.

⁴ La datation de cette inscription est problématique en raison de la mutilation de l'en-tête. Le haut de la stèle est, en effet, cassé, ce qui nous prive du préambule, et surtout de la date du décret. J. KIRCHNER, suivi par A.M. WOODWARD, « Athens an the oracle of Ammon », *loc. cit.*, p. 7, attribue ce décret à l'année 330 avant J.-C. ; J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 43, propose une fourchette chronologique plus large, de 330 à 322 avant J.-C., en prenant comme *terminus ante quem* l'année 322/1, date à laquelle un des personnages honorés, Himéraiios de Phalère, prêtre de Poséidon Pélagios, est exécuté. Plus récemment, et de façon assez probante, S. D. LAMBERT, « IG II² 410 : An Erasure Reconsidered », dans D. JORDAN et J. TRAILL (éds.), *Lettered Attica. A Day of Attic Epigraphy*, Publications de l'Institut Canadien d'Archéologie d'Athènes, 2003, p.57-67 a démontré que le *terminus post quem* attribué à ce décret, la date de 330 avant J.-C., pouvait être reporté de quelques années en arrière : il propose ainsi la date de 338 avant J.-C. pour ce décret, qu'il replace dans le contexte de l'immédiat après-guerre contre Philippe de Macédoine, après la défaite d'Athènes et de ses alliés à Chéronée. L'anxiété défensive qui transparait dans le texte peut être considérée comme une des séquelles immédiates de la défaite d'Athènes, à un moment où les Athéniens craignent que Philippe n'exploite sa victoire en envahissant l'Attique ; et la gratitude et le soulagement, qui sont également visibles dans ce décret, peuvent se comprendre à la lumière de la décision de Philippe de ne pas agir ainsi. S. D. Lambert utilise ce contexte pour éclairer d'une lumière nouvelle la *rasura* de la ligne 39 du décret. D'après la lecture qui en a été faite, la stèle devait avoir été érigée près du théâtre de Dionysos à Athènes ; et de fait, c'est à proximité du théâtre de Dionysos qu'elle a été découverte au XIX^e siècle. Cependant, immédiatement après les mots « théâtre de Dionysos », une partie du texte est effacée : selon Lambert, le décret n'aurait pas été érigé à Athènes à l'origine, mais au Pirée, où il existait aussi un Théâtre de Dionysos, situé sur le versant nord-ouest de la colline de Mounychie. En effet, après Chéronée, le Pirée se trouve au centre des attentions des Athéniens, car il apparaît plus protégé que la cité elle-même. Par la suite, lorsqu'il est certain que Philippe n'envahira pas

sacrifices publics sont souvent accompagnés d'une prière pour la « santé et le salut » (ὑγίεια καὶ σωτερία) du peuple des Athéniens¹, l'extension de cette protection aux femmes, aux enfants et aux biens matériels reste cependant exceptionnelle² : elle constitue un indice de l'angoisse qui étreint les Athéniens, et l'impression de menace imminente qui plane sur la cité et qui peut directement être mise en relation avec la défaite de Chéronée.

La célébration de ces sacrifices est le signe d'une nouvelle orientation dans la pratique de la religiosité athénienne³, marquée par un glissement des cultes de l'Acropole en l'honneur d'Athéna Polias et de Poséidon Erechtheus vers des divinités nouvelles : Zeus Sôter et Ammon, deux divinités manifestement conçues comme protectrices et salvatrices en cas de périls extrêmes. C'est là le signe d'un changement dans les attentes et les besoins des Athéniens, en regard du contexte international de l'époque, et notamment l'établissement de la domination macédonienne : face aux incertitudes liées à leur situation politique et militaire, les Athéniens attendent des dieux une protection renforcée. Conformément à la logique cumulative du polythéisme grec, la cité se tourne alors, en plus des divinités poliades traditionnelles telle Athéna Polias, vers les dieux guérisseurs Asclépios et Amphiaraos, dont il est naturel d'attendre « la santé et le salut », et qui connaissent un succès très important au IV^e siècle. Dans le même temps, elle étend aussi les compétences de certains autres dieux pour en faire des dieux « sauveurs »⁴.

Ce nouvel aspect de la personnalité d'Ammon constitue donc une spécificité athénienne, qui ne s'explique que par les circonstances particulières qui affectent le contexte local : c'est uniquement sous la pression des événements que les Athéniens se tournent vers de nouveaux protecteurs, parmi lesquels Ammon et Zeus Sôter. Toutefois, dans cette fonction protectrice, Ammon ne semble pas avoir satisfait les attentes des Athéniens, qui lui préfèrent Zeus Sôter : en effet, les deux divinités connaissent une évolution opposée, Ammon sombrant progressivement dans l'oubli au cours du III^e siècle avant J.-C., tandis que Zeus Sôter

l'Attique, et quand la stèle est ramenée dans le théâtre de Dionysos à Athènes, la localisation est changée par une simple *rasura*. Cette *rasura* permettrait donc de dater le décret de l'immédiat après-Chéronée, c'est-à-dire de 338/7 avant J.-C.

¹ R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, 2005, p. 413. La première attestation d'un sacrifice offert pour « le salut et la sécurité du Conseil et du Peuple » remonte à 343/2 (*IG* II² 223b, 1-6) ; on en trouve ensuite des occurrences en 332/1 avant J.-C., lorsqu'Amphiaraos reçoit des offrandes pour la santé et le salut du peuple athénien (*IG* VII 4252), puis en 328/7 (*IG* II² 354), en 307/6 (*IG* II² 456b) et, encore au III^e siècle avant J.-C., en 281/0 (B.D. MERITT, *Hesperia* 4 (1935), p. 562-565).

² Cette insistance révèle bien l'angoisse qui étreint la communauté civique quant à son avenir, et justifie la datation de ce texte dans le contexte de l'immédiat après-Chéronée, comme le suggérait S. D. LAMBERT, « *IG* II² 410 : An Erasure Reconsidered », *loc. cit.*, p.57-67

³ J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, *op. cit.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

acquiert une popularité importante¹. Le déclin du culte public d'Ammon à Athènes coïncide avec la visite d'Alexandre à Siwah en 331 avant J.-C.². D'après les biographes d'Alexandre, celui-ci est en effet allé consulter Ammon dans son sanctuaire libyen où le dieu l'aurait proclamé son fils³. Par cette affirmation, le dieu témoigne de son soutien à Alexandre : or celui-ci est considéré comme une menace par la cité athénienne⁴. Dans ces conditions, Ammon ne peut plus être assimilé à un protecteur pour les Athéniens, ce qui explique le déclin de son culte public : tout comme l'oracle de Delphes avait été accusé de « laconiser » pendant la Guerre du Péloponnèse, puis de « philippiser », au temps de Philippe de Macédoine, l'oracle de Siwah apparaît désormais favorable à Alexandre, et par conséquent hostile à la cité athénienne.

On peut s'interroger sur les raisons qui ont motivé le choix d'Ammon par les Athéniens⁵ : il me semble que le développement de sa fonction de protecteur et « sauveur » peut être mise en rapport avec la relation qu'il entretient avec Amphiaraos. En 333/2, un décret athénien honore Pythéas d'Alopéké, le magistrat responsable du service des eaux, pour la manière dont il s'est acquitté de sa charge, au sanctuaire d'Ammon et à l'*Amphiaraion*⁶ : bien que l'on ne puisse pas envisager un voisinage cultuel – le sanctuaire d'Ammon étant localisé à Athènes, et l'*Amphiaraion* à Oropos⁷ –, le fait qu'en ces deux endroits, Pythéas ait

¹ Si Zeus Sôter est déjà attesté chez ESCHYLE, *Oreste*, 1386-1387, il semble qu'il ne possède alors ni fête ni sanctuaire, avec seulement un autel sur l'Agora. Ce n'est qu'au début du IV^e siècle que son culte s'installe au Pirée, comme l'atteste le témoignage d'ARISTOPHANE, *Ploutos*, 1171, qui évoque la fête des *Diisoteria*, marquée par une procession à travers le port jusqu'au grand sanctuaire de Zeus Sôter et Athéna Soteira. Ce sanctuaire constitue, selon PAUSANIAS, I, 1, 3, l'élément du paysage le plus frappant et le plus visible du port. Dès ce moment, le culte conjoint de Zeus Sôter et de sa parèdre, Athéna Sôteira, rencontre un immense succès et se répand ensuite du Pirée dans tout l'Attique. cf. R. PARKER *Athenian Religion : a History*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 239-240. Le développement du culte de Zeus Sôter peut être mis en relation avec la libération de la menace macédonienne, puisqu'il est introduit à Rhamnonte en 229, après le départ des troupes antigonides, quand Athènes retrouve son indépendance (cf. B. C. PETRAKOS, *PAAH* 1992, p. 20-21).

² Cf. *supra* chapitre 3, p. 136.

³ DIODORE, XVII, 51, 1-2 ; PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 27 ; ARRIEN, *Anabase*, IV, 9, 9 ; Pseudo-CALLISTHENE, dans son *Roman d'Alexandre*, relate différemment les faits : alors que les autres textes présentent cette déclaration de paternité comme un oracle transmis par les prêtres du sanctuaire, Callisthène fait voir à Alexandre, en songe, Olympias et Ammon tendrement enlacés. Cf. Cl. MUCKENSTURM-POULLE, « Les signes du pouvoir dans la *recensio vetusta* du *Roman d'Alexandre* », dans M. FARTZOFF et alii (éd.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche Comté, 2002, p. 157-171.

⁴ Cf. Chr. HABICHT, *Athènes hellénistique*, *op. cit.*, p. 33-38.

⁵ L'oracle de Siwa a joué un rôle important à Athènes durant la Guerre du Péloponnèse : voir *supra* chapitre 1, p. 39-40, notes 1-3.

⁶ [A. 7] = *IG* II² 338.

⁷ Il n'est pas envisageable que le décret fasse référence à un autre sanctuaire d'Amphiaraos, qui aurait pu être bâti à Athènes, près de celui d'Ammon : le sanctuaire en question est déjà ancien, puisque la fontaine doit être réparée (et non pas construite), et les travaux qu'y dirige Pythéas correspondent exactement aux travaux décrits dans deux inscriptions provenant d'Oropos et datant de cette période (*IG* VII 4255 et *AE* 1923, p. 36, n°123). Cf. G. ARGOUD, « Installations hydrauliques de l'Amphiaraion d'Oropos », dans J. M. FOSSEY et

été amené à diriger les mêmes travaux tend à indiquer que des rites semblables y étaient pratiqués. La présence de la fontaine près du temple d'Ammon indique l'importance de l'eau dans son culte : or, l'eau, à la fois lustrale, fortifiante et génératrice, est un attribut cardinal pour une divinité guérisseuse¹. La construction de cette fontaine près du sanctuaire d'Ammon coïncide donc avec le développement de la fonction protectrice d'Ammon, attestée par le décret de 338/7.

D'autre part, le rapprochement des cultes d'Ammon et d'Amphiaraios paraît avoir gagné en importance un siècle plus tard : en 262/1, les thiasotes d'Ammon honorent certains de leurs membres, qui ont participé financièrement à la construction d'une annexe au temple d'Ammon, et dont la couronne doit être proclamée à l'occasion des sacrifices pour Amphiaraios². Cette précision indique clairement que, dans le cadre d'une association vouée à Ammon, des sacrifices à Amphiaraios étaient célébrés par les dévots : à cette date, Oropos est membre de la Confédération béotienne³ ; il est donc probable que le sacrifice en question n'a pas lieu à Oropos, mais bien en Attique même, et probablement au Pirée, où le culte d'Amphiaraios a pu se développer, durant les phases où Oropos était passée hors du contrôle athénien⁴.

Ces nouveaux besoins de protection, visibles ici à travers l'exemple du culte d'Ammon, se manifestent également par le succès croissant des cultes grecs d'Asclépios et d'Amphiaraios, dieux guérisseurs, mais aussi par ceux d'Isis et de Sarapis, perçus comme des divinités protectrices, souvent assimilées ou associées à Hygie et Asclépios, qui apportent la santé, la providence, la sécurité et la richesse.

Plusieurs éléments témoignent ainsi d'un rapprochement des cultes d'Isis et Sarapis avec celui d'Asclépios à Athènes, particulièrement marqué dans le cadre de l'*Isièion* situé sur l'une des terrasses du versant sud de l'Acropole, dans le voisinage immédiat de l'*Asklépièion* : cette proximité cultuelle peut justifier les relations étroites entretenues par ces deux cultes, à partir du I^e siècle avant J.-C. En tant que déesse guérisseuse, Isis peut, en effet, être assimilée

H. GIROUX (éds.), *Actes du III^e Congrès international sur la Béotie antique*, J.C. Gieben, Amsterdam, 1985, p. 9-24.

¹ A. VERBANCK-PIERARD, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », dans V. PIRENNE DELFORGE et E. SUAREZ DE LA TORRE (éds.), *Héros et Héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos Suppl.* 10 (2000), p. 300.

² [A. 8] = IG II² 1282.

³ P. ROESCH, « L'Amphiaraios d'Oropos », dans G. ROUX (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, GIS- Maison de l'Orient, Lyon, 1984, p. 175.

⁴ R. PARKER, *Athenian Religion : A History*, *op. cit.*, p. 148, n. 105; A. VERBANCK-PIERARD, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », *loc. cit.*, p. 324. La présence d'un petit sanctuaire d'Amphiaraios au Pirée est également soutenue par E. KEARNS, *The Heroes of Attica*, University of London, Institute of Classical Studies, 1989, p. 147.

ou associée à Hygie, tandis que son parèdre, Sarapis, peut être rapproché d'Asclépios. A Athènes, cette association ne devient manifeste qu'au cours du II^e siècle de notre ère, lorsque vers 120, un zacore d'Isis, du nom d'Eukarpos, consacre une statue d'Asclépios à une divinité égyptienne anonyme : la statue n'est pas érigée dans l'Asklépiéion mais dans le petit sanctuaire d'Isis, situé juste à côté, signe d'un rapprochement certain entre Sarapis et Asclépios.

Cela n'est pas sans répercussion sur les engagements des dévots. Au sein d'une même famille, des membres peuvent être engagés indifféremment dans l'un ou l'autre de ces cultes : le père d'Alexandra, une dévote d'Isis, est zacore d'Asclépios¹ ; de même, Démétrios, du dème de Sphettos, fils d'Antiochos², connu comme zacore d'Asclépios au milieu du I^e siècle de notre ère³, peut sans doute être identifié comme le père d'une isiaque du nom d'Aphrodeisia⁴. Le rapprochement s'effectue sur la base de leur caractère commun de divinités guérisseuses et secourables, qui « écoutent » leurs dévots et les exaucent : contrairement au développement de la fonction de dieu sauveur d'Ammon – qui présente un caractère exceptionnel –, cette association entre Isis et Sarapis d'une part, et Hygie et Asclépios d'autre part, ne constitue pas une spécificité athénienne, mais un phénomène répandu dans le bassin méditerranéen⁵. A Délos, c'est d'ailleurs leur aspect *épekoos* qui rapproche le couple Sarapis-Isis d'Asclépios et Hygie⁶.

Si, en Attique, Isis se transforme sous l'influence de la vie religieuse locale, la religion athénienne est elle-même affectée par les mutations générales qui touchent l'Empire : en témoigne la découverte, sur le site du nouveau musée de l'Acropole (Makrigianni), d'une

¹ IG II² 4481. cf. S. ALESHIRE, *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*, J.C Gieben, Amsterdam, 1991, p. 81.

² IG II² 2883 : il est stratège au début du I^e siècle de notre ère.

³ IG II² 3187 et 3188.

⁴ [A. 27] = IG II² 7507.

⁵ L'association d'Asclépios et Hygie au couple égyptien Sarapis – Isis, en tant que divinités guérisseuses et secourables, est une pratique couramment attestée dans le bassin méditerranéen, notamment à Délos (*RICIS* 202/0375, 202/0376 ; 202/0414 ; 202/0422 ; 202/0424). A Olbia, une dédicace est adressée « aux dieux qui écoutent les prières (θεοῖς ἐπηκόοις) Sarapis, Isis, Asclépios et Hygie », auxquels s'ajoute, de façon plus surprenante, Poséidon. Cf. F. DUNAND, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », dans *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 32, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 84.

⁶ F. DUNAND, *op. cit.*, t. II, p. 113 : les offrandes de stèles à oreille ou d'empreintes de pied sont un emprunt direct à l'Égypte et aux rites égyptiens de consécration, et font allusion à l'« oreille favorable » de la déesse qui écoute et entend les demandes : il existe en effet une coutume bien établie en Égypte dans la religion populaire, qui consiste à offrir aux dieux des *ex-voto* où sont représentées des oreilles. Cela fait référence à la bienveillance de la déesse, qui écoute ceux qui la prient, thème longuement développé dans les hymnes d'Isidōros (I, 34-35 ; II, 5-8 ; III, 19, 34). Ces oreilles signifieraient que le dieu a exaucé la prière du dédicant. Cet aspect d'Isis comme divinité « ἐπήκοος », divinité secourable, attentive aux invocations humaines, est attesté à Athènes : au tournant des II^e – III^e siècles, Gaïs consacre ainsi un autel à Sarapis à la suite d'une prière exaucée ([A. 55] = IG II² 4815). Ces différentes expressions (χαριστήριον ou εὐξάμενος) s'inscrivent dans le cadre de la prière d'action de grâces, qui vise à remercier la divinité d'avoir intercédé en sa faveur.

statue d'*Isis Panthéa*, qui traduit la vocation hénothéiste de la déesse égyptienne aux II^e – III^e siècles, puisqu'elle est représentée revêtue des attributs de plusieurs divinités – l'égide d'Athéna, le serpent d'Hygie, les roses d'Aphrodite, le disque solaire d'Hélios et les feuilles de lierre de Dionysos¹.

Plus spécifique au milieu local athénien est le développement d'une nouvelle fonction de la Mère des Dieux, qui, à Athènes, est honorée comme sage-femme, protectrice des accouchements. Cet aspect neuf se développe dans un contexte marqué par un changement des formes de dévotion, qui s'individualisent à partir du II^e siècle avant J.-C. alors que parallèlement, la pratique associative disparaît du culte : la nature des sources change à ce moment-là, puisque les décrets d'association disparaissent de notre documentation, tandis qu'augmentent le nombre de dédicaces individuelles et/ou familiales². Ces dédicaces privées mettent particulièrement l'accent sur l'aspect courotrophe de la Mère, honorée pour ses fonctions de sage-femme, par des nouveaux parents, sans doute au lendemain d'un accouchement. D'après le mythe tel que le rapporte Diodore, Cybèle était une jeune femme experte dans l'art de soigner les maladies des jeunes enfants et des animaux par des purifications et des charmes³. Cette protection des petits enfants constitue, dans le champ des pratiques individuelles, la fonction majeure de la Mère phrygienne⁴ : ainsi, les multiples petits *naiskoi* représentant Cybèle, retrouvés à Athènes, peuvent être interprétés comme des témoignages de reconnaissance à l'égard du rôle pédiatrique de Cybèle⁵. Cette fonction de nourrice est commune à la Mère phrygienne du Pirée comme à la Mère grecque honorée à Athènes dès le V^e siècle avant J.-C. : un relief de l'Agora représente ainsi une Mère courotrophe, tenant sur ses genoux, non le lion traditionnel, mais un enfant⁶ ; une statue en marbre du Pentélique, provenant peut-être du Métrôn de l'Agora, figure également la Mère

¹ J. WHITLEY et alii., *Archaeological Report (AR) 2006-2007* (2007) p. 7; cf. Το Μουσείο και η Ανασκαφή, Athènes, 2006, p. 67, n°157, fig. 157.

² Sur les neuf dédicaces nommément consacrées à la Mère des Dieux, seules deux remontent au IV^e siècle avant J.-C., à un moment où le culte n'était célébré que ponctuellement par des étrangers, honorant leur déesse ancestrale. Cf. [C. 1, 3, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22] = IG II² 2950/1 ; 4038 ; 4563 ; 4609 ; 4703 ; 4714 ; 4759 ; 4760 ; 4773.

³ DIODORE, III, 58, 2-3 (ét. et trad. B. BOMMELAER, CUF, 1989) : « De plus, elle enseigne des rites de purification pour guérir les maladies des troupeaux et des petits enfants ; et, comme elle sauvait les nourrissons par ses incantations et qu'elle les portait pour la plupart dans ses bras, elle fut appelée pour cette raison par tout le monde « Mère de la Montagne », à cause des soins et de la tendresse qu'elle leur prodiguait ».

⁴ Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 53.

⁵ R. PARKER, *Polytheism and society at Athens*, op. cit., p. 433.

⁶ T. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leyde, E.J. Brill, 1978, p. 64, fig. 50 (*BCH* 78 (1954) p. 417, fig. 1).

des dieux, tenant une phiale dans la main droite, un jeune enfant assis sur ses genoux¹. Cet aspect courrotrophe de la Mère, bien attesté dans le mythe et le culte, est particulièrement développé à Athènes, du fait de son assimilation à Gè Kourotrophos, honorée sur les pentes de l'Acropole.

La Mère phrygienne est donc honorée, à Athènes, en tant que divinité courrotrophe et guérisseuse, mais elle occupe aussi, de façon plus spécifique, la fonction de sage-femme, ce qui constitue une particularité plus proprement athénienne² : dans trois dédicaces du Pirée, les fidèles s'adressent à elle comme à la εὐάντητος ἰατρίνη, « la gracieuse sage-femme », en référence à ses capacités médicales, et à son rôle de protectrice des accouchements³. La première inscription, datée de 146/5 avant J.-C., émane d'une Athénienne, Mégistè, fille d'Architimos de Sphettos, qui consacre une statue à « la Mère des dieux, la gracieuse sage-femme Aphrodite »⁴. La dédicace associe de façon étonnante Aphrodite, la Mère et les fonctions de sage-femme : or, Aphrodite n'est pas en général directement associée à la naissance, et ce sont Artémis ou Ilithye qui président à la délivrance des parturientes⁵. Seul le domaine de la procréation proprement dite voit intervenir Aphrodite puisqu'il relève de la sexualité dont elle est la maîtresse incontestée⁶.

Cependant, le rapprochement de la Mère à Aphrodite et à la fonction de sage femme divine, peut s'expliquer, dans le cadre religieux athénien, par l'association du culte d'Aphrodite, au cap Colias, avec une autre divinité, Génétyllis, ou plus précisément, avec un groupe de *daimones*, les Génétyllides, liées à la naissance, qui sont mentionnées par Pausanias⁷. Le nom est généralement utilisé au pluriel dans les sources classiques, pour désigner le groupe de sages-femmes divines, auxquelles les Athéniennes étaient très attachées,

¹ *Ibid.*, p. 50-51.

² Cette fonction de sage-femme est attestée par une seule occurrence – qui plus est incertaine – hors d'Athènes : il s'agit d'une inscription provenant de Kula, en Lydie, datée du II^e siècle de notre ère : [Μητροὶ θεῶν] / [ἰατρίνη?] εὐάντ[ή/τω]ιος Ἀπολ/[ἰλᾶ?] κακῶς π[ά]σχων κα[ὶ] // [ὑγίανθεις?], εὐλογῶ (CCCA I 484).

³ [C. 18, 20, 21] = IG II² 4714 ; 4759 ; 4760.

⁴ [C. 18] = IG II² 4714.

⁵ N. DEMAND, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore et Londres, 1994, p. 88-90.

⁶ V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contributions à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège, 1994 (*Kernos*, Suppl. IV), p. 427.

⁷ PAUSANIAS, I, 1, 5 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, CUF, 1992) : « On y [au cap Còlias] trouve une statue d'Aphrodite Còlias et des déesses que l'on appelle Génétyllides (de la Génération) ». R. PARKER, *Polytheism and society at Athens*, op. cit., p. 432 : Génétyllis est une forme diminutive de γενετή, la naissance, et les Génétyllides recevaient des sacrifices de chiens, qui constitue le sacrifice traditionnellement offert à des divinités de la naissance

mais qui faisaient l'objet de méfiance et de critiques de la part des hommes¹. L'association d'Aphrodite avec Génétyllis lui permet de jouer un rôle dans les accouchements² : ainsi, une inscription votive montre qu'après son accouchement, une Athénienne a consacré à Aphrodite un relief représentant des seins³. Par la médiation de Génétyllis, déesse des nouveaux-nés et protectrice de l'accouchement, Aphrodite acquiert donc, à Athènes, une fonction de sage-femme, dont Cybèle hérite par la suite. La transmission entre les deux peut s'effectuer par l'intermédiaire de Déméter, qui possédait également un sanctuaire au Cap Colias⁴ – où étaient célébrées les *Thesmophories* ἐν Ἀλιμοῦντι – et qui, de ce fait, côtoyait également les Génétyllides, ces antiques déesses de la fertilité et de la fécondité⁵.

En effet, les deux autres inscriptions qui s'adressent à la Mère phrygienne comme à la « gracieuse sage-femme » et qui remontent respectivement au tournant des I^e – II^e siècles et au II^e siècle, ne font plus référence à Aphrodite mais s'adressent à la seule Cybèle⁶.

Une autre innovation spécifique à Athènes est l'apparition du théonyme Blautè, pour désigner la Baalat sémitique. Il s'agit là d'une originalité typiquement athénienne puisque les deux seules occurrences de Blautè comme théonyme ont été trouvées à Athènes⁷. L'émergence de cette nouvelle appellation peut s'appuyer sur le rapprochement avec un héros local attique, le Héros à la Sandale, dont l'existence est attestée par Pollux et par la dédicace d'un relief représentant une sandale, retrouvée au sud du théâtre de Dionysos⁸. Le sanctuaire de ce Héros à la Sandale, situé sur l'Acropole, a été identifié par Antonios Kéramopoulos comme celui d'Egée⁹ : ce roi légendaire d'Athènes, croyant que son fils Thésée avait péri en

¹ T. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, op. cit., p. 126-127. cf. ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 2 ; *Nuées*, 52 ; *Thesmophories*, 130

² S. PINGIATOGLIOU, *Eileithya*, Würzburg, 1981, p. 91 ; V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contributions à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège, 1994 (Kernos, Suppl. IV), p. 77-78 ; R. PARKER, *Polytheism and society at Athens*, op. cit., p. 432.

³ T. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, op. cit., p. 127.

⁴ PAUSANIAS, I, 31, 1.

⁵ V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, op. cit., p. 78 et 426 : « Les Thesmophories, dont la troisième journée portait le nom de Kalligénéia, intégraient divers rites censés promouvoir la fertilité de la terre d'Attique, mais aussi permettre à ses citoyens de mettre au monde une progéniture parfaite ».

⁶ [C. 20-21] = IG II² 4759 et 4760.

⁷ [B. 15-16] = IG II² 5183 ; B.D. MERITT, *Hesperia* 26 (1957), p. 91, n°40, pl. 23.

⁸ POLLUX, VII, 87, mentionne ainsi la consécration d'une sandale dans le sanctuaire de ce Héros ; par ailleurs, au milieu du IV^e siècle avant J.-C., un dénommé Silon offre en dédicace le relief d'une sandale, orné d'un serpent (IG II² 4423). Cf. Ch. TSOUNTAS, « ΗΡΩΣ ΕΠΙ ΒΑΑΥΤΗ », *Arch. Eph.*, 1906, p. 243-247.

⁹ A. KERAMOPOULLOS, *Arch. Delt.* XII (1929), p. 81 ; G. W. ELDERKIN, « The Hero on a sandal », *Hesperia* 10 (1941) p. 381-387 identifie également ce Héros à la Sandale à Egée, en raison de sa proximité topographique avec le sanctuaire d'Aphrodite Pandémos. Aphrodite, et plus particulièrement Aphrodite Ourania, entretient en effet des relations étroites avec Egée. PAUSANIAS, I, 14, 7 (ét. M. CASEVITZ, trad. J. POUILLOUX, CUF, 1992) évoquant une tradition locale athénienne, affirme ainsi que c'est Egée qui fut responsable de la fondation du culte d'Aphrodite Ourania, souhaitant par ce geste mettre un terme à sa stérilité :

Crète, se jeta dans la mer depuis le bastion de Nikè, et les Athéniens lui élevèrent un *hérôn*, à l'endroit où il tomba, au pied du versant sud-ouest de l'Acropole. Ce culte local a probablement servi de base au développement d'un aspect du culte d'Astarté à Athènes, la Baalat phénicienne pouvant être rapprochée de ce héros à la fois par l'attribut cultuel – la sandale – et par une déformation linguistique séduisante Baalat – Blatta – Blautè¹. Cette hypothèse est renforcée par la proximité topographique des deux sanctuaires, puisque le culte de Blautè se situait près des sanctuaires de Gè Kourotrophe et Déméter Chloé, c'est-à-dire approximativement dans la même zone que celui du Héros à la Sandale, au sud-ouest de l'Acropole.

Cybèle et Ammon ne sont pas les seules divinités étrangères à acquérir à Athènes une fonction nouvelle : il en va de même d'Isis, qui est honorée, dans une dédicace du I^e siècle avant J.-C.², sous un aspect peu répandu dans le reste de la Grèce, celui d'Isis *Dikaiosynè*, personnifiant l'Équité. Cette épiclèse, peu fréquente en milieu grec, renvoie à une fonction d'Isis bien attestée dans la littérature aréalogique³, celle de déesse capable d'instituer des lois. Dans l'hymne d'Andros, Isis est ainsi celle qui a institué des lois que « personne ne peut changer »; de même, d'après l'aréalogie de Kymè, c'est elle qui a renforcé la valeur du serment et donné de l'autorité à la justice⁴. En dehors de celle d'Athènes, seules deux inscriptions de Délos honorent la déesse sous cette appellation : une dédicace de 115/4 avant J.-C., émanant d'un Athénien, Gaios, fils de Gaios, du dème d'Acharnes, et une autre de la part d'un Milésien, Apatourios, fils de Diodôros, qui consacre, en 114/3, des pieds votifs à Isis *Dikaiosynè*⁵. Une troisième inscription, datée de 94/3 et retrouvée dans l'île, émane également d'un Athénien qui s'adresse à Isis Aphrodite *Dikaia*⁶. L'intérêt pour cet aspect d'Isis en tant que *Dikaiosynè* apparaît donc bien comme une spécificité athénienne⁷, et non

« Egée l'institua à Athènes parce qu'il pensait que s'il n'avait pas d'enfants – il n'en avait pas encore à l'époque – et si le malheur s'était abattu sur ses sœurs, c'était à cause de la vengeance de la déesse Ourania ». En outre, les monnaies d'Aphrodisias de Carie révèlent une tradition montrant Aphrodite assise sur une chèvre ou un bouc, traversant la mer ; se basant sur ces données iconographiques, G. W. Elderkin considère que la chèvre, une fois anthropomorphisée, se transforme en Egée, suite à une dérive étymologique (Αἰγέως dériverait de αἶξ, αἰγός, la chèvre). Ces différents liens avec Aphrodite – topographiques, étymologiques et étiologiques – permettraient d'identifier le Héros à la Sandale à Egée.

¹ Cf. *supra* chapitre 1, p. 64.

² [A. 23] = IG II² 4702.

³ Cette question de l'activité législatrice d'Isis apparaît également dans les hymnes d'Isidôros. Cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, III, op. cit.*, p. 273.

⁴ Kymè (RICIS 302/0204), 4.

⁵ RICIS 202/0282 (ID 2079) et RICIS 202/0288 (ID 2103).

⁶ RICIS 202/0350 (ID 2158).

⁷ La popularité de cet aspect de *Dikaiosynè* à Athènes est encore manifeste à l'époque impériale, lorsque que l'appellation connaît un développement indépendant du culte d'Isis : d'épiclèse, *Dikaiosynè* devient un

comme le résultat d'une assimilation d'Isis avec Mâat¹ : l'explication vient sans doute du rapprochement fonctionnel d'Isis et de Déméter, qui, dans son rôle de Thesmophore – c'est-à-dire « celle qui apporte les lois » –, est très populaire à Athènes².

Les liens qui rapprochent Déméter et Isis sont aussi révélateurs des relations étroites qui unissent les déesses d'Eleusis et les divinités égyptiennes.

1.2. La référence à Déméter

En tant que déesse de la nature, puissance de la terre, protectrice des récoltes – fonctions qu'elle a héritées de son assimilation avec Thermouthis –, Isis peut être rapprochée de Déméter. Dès le début du V^e siècle avant J.-C., Hérodote identifie les deux déesses comme une seule et même figure, portant un nom différent selon les peuples qui l'honorent, en vertu du procédé de l'*interpretatio*³. Le rapprochement repose à la fois sur les analogies que présentent leurs mythes respectifs et sur la similitude de leurs fonctions – principalement leur fonction législatrice et civilisatrice et leur fonction agraire⁴ : ainsi, à la fin du IV^e siècle avant J.-C., Léon de Pella, dans son ouvrage sur les dieux égyptiens, montre clairement qu'Isis est investie de fonctions agraires⁵. Il précise qu'elle a, la première, trouvé les épis de blé et qu'elle s'est posé sur la tête une couronne d'épis. Cette association entre les deux divinités

théonyme, renvoyant à une personnification de la Justice divine. En témoigne la dédicace d'une construction à (Déméter et Koré), Dikaiosynè et au Démos, par Kléo, du dème de Phlya, prêtresse de Déméter et Korè, et par le prêtre de *Sebaste Dikaiosynè*, sous le règne de Tibère (*IG II² 4720*). Cf. G.C.R. SCHMALZ, *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*, Brill, Leiden, 2009, p. 218, n°289. Ce nouveau sanctuaire de Sebaste Dikaiosynè est sans doute celui d'un nouveau culte : K. CLINTON, *The Sacred officials of the Eleusinian mysteries*, American Philological Society, Philadelphia, 1974, associe celui-ci avec le culte de Iustitia Augusta à Rome.

¹ C'est d'ailleurs l'opinion de M. MALAISE, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », dans : L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Leyde, 2000, p. 7 : « C'est à Déméter qu'Isis devait également d'apparaître comme une législatrice, car si Isis fut liée à la déesse Mâat, ordre du monde, ce dernier concept est assez éloigné de la notion de loi pour imaginer qu'il est à l'origine d'une Isis thesmopore ». Sur les relations d'Isis avec Mâat, cf. J. G. GRIFFITHS, « Isis as Maat, Dikaiosyne and Iustitia », dans *Hommages à Jean Leclant 3*, Le Caire, 1994, p. 255–264.

² R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, *op. cit.*, p. 280-283.

³ HERODOTE, *Histoires*, II, 59 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1948) : « Les Egyptiens n'ont pas une seule grande fête par an, mais beaucoup. Pour la principale et la plus courue, ils se rendent dans la ville de Boubastis [...]. Pour la seconde, dans la ville de Bousiris, en l'honneur d'Isis ; il y a dans cette ville un très important sanctuaire d'Isis [...] ; Isis est celle en langue grecque qu'on appelle Déméter » ; II, 156.

⁴ Les deux mythes se rejoignent notamment sur le thème de la quête de l'être aimé et perdu, de l'expérience douloureuse de la disparition et du deuil et de la joie des retrouvailles : tout comme Déméter cherche désespérément sa fille Korè, enlevée et emmenée aux Enfers par Hadès, Isis part à la recherche de son époux Osiris, que son frère Seth a tué.

⁵ LEON DE PELLA, *apud* TERTULLIEN, *De Corona*, 7. cf. J. J. HERMANN, « Demeter - Isis or the Egyptian Demeter? A Graeco-Roman Sculpture from an Egyptian Workshop in Boston », *JDAI* 114, 1999 (2000), p. 65-123.

demeure cependant, dans une large mesure, de nature littéraire et iconographique : en dépit des affirmations, si souvent répétées, des historiens à propos de l'association précoce ente Déméter et Isis¹, peu de témoignages attestent directement de ce rapprochement dans les sources épigraphiques avant l'époque romaine². En outre, Déméter est davantage rapprochée d'Isis en Egypte, qu'Isis ne l'est de Déméter en Grèce³.

L'identification d'Isis à Déméter est totale, en revanche, dans la plus ancienne aréalogie d'Isis connue, celle de Maronée, qui remonte à la fin du II^e siècle avant J.-C.⁴ : Isis y est présentée comme l'inventrice des fruits de la terre, mais aussi comme la créatrice des lois, en tant qu'Isis Thesmophore, une fonction de législatrice qu'elle partage avec Déméter⁵. D'après ce texte, c'est à Athènes qu'Isis aurait révélé aux hommes les principes de l'agriculture : l'assimilation entre Isis et Déméter est donc totale⁶. Le passage aborde des thèmes proprement éleusiniens, en rapport étroit avec la légende de Déméter : don des καρποί à Athènes et mission de Triptolème. La façon dont Isis est présentée dans cette aréalogie, assumant les fonctions spécifiques de la déesse éleusinienne, annonce le passage des *Métamorphoses* d'Apulée, dans lequel Isis proclame que les Eleusiniens l'appellent Cérès⁷. Il est intéressant de remarquer que le premier témoignage concret de l'association d'Isis à Déméter, dans les croyances et les dévotions des fidèles, est un texte dans lequel se manifestent fortement les influences attiques et éleusiniennes, et dont l'auteur a sans doute

¹ Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle aréalogie d'Isis à Maronéia*, Leiden, 1977, p. 103 : « L'identification entre les deux déesses a été maintes fois proclamée depuis Hérodote » ; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, II, op. cit.*, p. 197 : « L'identification d'Isis à Déméter est constante et son rôle funéraire et chtonien est également bien connu ».

² Seules deux dédicaces de Délos, datées du II^e siècle avant J.-C., mentionnent la consécration d'offrandes et d'un autel à Déméter, dans le Sarapiéion C (IG XI 4 1235 : dédicace dans le Pluton, Corè, Déméter et Hermès-Anubis, par un Carien ; ID 2475 : dédicace d'un autel à Déméter Eleusinienne, à Corè et à l'épouse du dédicant)

³ D. J. THOMPSON, « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS et H. WILLEMS (éd.), *Egyptian religion : the last thousand years : studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, 1998, p. 699-707.

⁴ Aréalogie de Maronée (RICIS 114/0203) : « Elle a institué la justice, afin que chacun de nous, de même que la nature l'a rendu égal aux autres face à la mort, puisse vivre aussi dans des conditions d'égalité ; [...] Tu as donné les lois, on les appelait « thesmoi » à l'origine [...] ; l'Egypte t'a plu comme lieu de séjour ; de la Grèce, tu as surtout honoré Athènes ; c'est là en effet que pour la première fois tu as révélé les fruits de la terre ; Triptolème, après avoir mis sous le joug tes serpents sacrés, distribua, emporté sur son char, la semence à tous les Grecs ; voilà pourquoi nous avons à cœur d'aller voir, dans la Grèce, Athènes, et dans Athènes, Eleusis, en estimant que la cité est l'âme de l'Europe, et que le sanctuaire est l'âme de la cité. » L'antériorité de cette aréalogie sur les autres textes du même type est évidente : elle remonte à la fin du II^e siècle avant J.-C. alors que les autres – à l'exception de celle d'Andros qui date du I^e siècle avant J.-C. – sont plus tardives, datant de l'époque impériale (I^e – III^e siècle).

⁵ M. MALAISE, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », *loc. cit.*, p. 7.

⁶ Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle aréalogie d'Isis à Maronée, op. cit.*, p. 93.

⁷ APULÉE, XI, 5, 2. J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leiden, 1975, p. 151, fait ainsi remarquer qu'aux yeux d'Apulée, « le culte éleusien de Déméter n'était qu'une forme du culte d'Isis ».

lui-même été initié aux Mystères d'Eleusis¹, ce qui soulève la question de la part athénienne dans cette identification de la déesse égyptienne à la grande déesse athénienne.

La littérature arétalogique reprend par la suite ce thème de l'association de Déméter et Isis pour favoriser la diffusion et la promotion du culte isiaque dans tout le bassin méditerranéen.

Pour mesurer l'intensité des rapports entre Déméter et Isis, au sein même de la cité athénienne même, trois indicateurs différents peuvent être pris en compte. Les sources épigraphiques, tout d'abord, demeurent muettes sur le sujet : dans les inscriptions, il n'y a aucune trace de consécration faite à Déméter dans un sanctuaire isiaque ou inversement². De plus, les sources archéologiques montrent qu'il n'y a pas de proximité cultuelle entre les deux déesses, puisqu'Eleusis ne semble pas avoir accueilli de temple dédié aux dieux égyptiens. Un médaillon de bronze, portant une représentation syncrétique de Déméter-Isis, a cependant été découvert, à Eleusis, dans un bâtiment d'époque romaine situé à l'ouest des Grands Propylées³ : Isis y est représentée de face, le buste émergeant d'un quadrigé, tenant un sceptre, entouré d'un sistre et d'un caducée. Un croissant apparaît derrière ses épaules, et sa chevelure, coiffée en « côtes de melon », est entourée de rayons solaires et surmontée d'un pavot entre deux épis de blé⁴. Cette curieuse figure divine, très composite, comprend des symboles appartenant à Hélios (les rayons solaires), Séléné, Hermès (le caducée), Apollon, et bien sûr Déméter (les épis de blé) et Isis (le sistre)⁵. Ce médaillon ne témoigne pas pour autant de l'existence d'un lieu de culte d'Isis à Eleusis.

Les sources iconographiques athéniennes assimilent fréquemment les deux déesses, Isis apparaissant à plusieurs reprises, soit aux côtés de Déméter soit identifiée à elle, portant le costume traditionnel de la déesse et les épis de blés caractéristiques. Dans la série de monnaies frappées sous les magistratures d'Architimios et de Démétrios, en 83/2, Isis est figurée debout, sous la forme d'une femme drapée et couronnée, selon l'iconographie habituelle de Déméter, mais tenant à la main une fleur de lotus rappelant son origine ; dans

¹ Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, *op. cit.*, p. 78.

² Une seule inscription découverte à Eleusis pourrait avoir été consacrée à Isis et aux dieux égyptiens, mais les restitutions ne sont pas assurées (*IG II² 4871*).

³ *BCH* 1964, p. 695, fig. 3; *Orientalia* 1965, p. 225 et 1966, p. 168-169.

⁴ F. DUNAND, *op. cit.*, t.II, p. 12. Ce médaillon a été découvert dans un bâtiment d'époque romaine, situé à l'ouest des Grands Propylées, destiné sans doute à loger le personnel sacerdotal.

⁵ Ce médaillon illustre peut-être le caractère universel que prend la déesse à l'époque impériale : progressivement en effet, Isis s'identifie à toutes les autres divinités. Selon F. Dunand, on évolue alors vers un hénothéisme : Isis apparaît comme la souveraine universelle, comme l'illustre la statue d'Isis Panthéa retrouvée à Athènes et datant du II^e ou du III^e siècle de notre ère. Cf. catalogue iconographique [a. 21].

une deuxième série de monnaies, au nom de Déméas et Kallikratidès, datant de l'année 73/2, Isis est représentée tenant un épi de blé¹ : dans ces deux séries, Isis est donc clairement identifiée à Déméter pour les citoyens athéniens, comme l'illustre également une statue d'Isis-Déméter retrouvée dans le sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon². En revanche, les deux déesses sont distinguées, mais toujours associées, sur une poignée de lampe datant du I^e siècle après J.-C., où elles sont représentées côte à côte, accompagnées de Sarapis et Harpocrate³.

Si l'association d'Isis à Déméter apparaît conventionnelle – surtout dans les sources littéraires –, et non comme une spécificité proprement athénienne, elle revêt cependant une forme particulière en Attique où les contacts entre les déesses d'Eleusis et l'Égypte sont anciens, remontant bien avant l'introduction d'Isis en Attique⁴. La proximité entre les cultes des deux déesses est reconnue par les Athéniens, qui n'hésitent pas, en conséquence, à s'impliquer dans l'un et l'autre culte, successivement ou simultanément⁵. En effet, il est probable que Déméter a fourni l'arrière-plan idéologique permettant l'intégration d'Isis au milieu local, en fournissant un moyen grec de penser la déesse égyptienne, ce qui lui permet de gagner les élites athéniennes⁶ : cette hypothèse est confirmée par l'exemple de Dionysios de Marathon, iacchagogue et prêtre d'Isis⁷.

Un autre point de convergence concerne les charges officielles dans ces deux cultes. En effet, l'organisation de l'association des Sarapiastes d'Athènes est unique en son genre : comme on ne trouve nulle part ailleurs, dans les sources épigraphiques concernant Isis, de mention d'une *προερανίστρια*, il est probable que cette fonction ait une origine locale, peut-être liée au modèle cultuel éleusinien⁸. De même – et de façon plus probante –, la mention d'une *lychnaptria*, d'« allumeuse de lampes », est exceptionnelle : seul un parallèle local

¹ M. THOMPSON, *The New Style Coinage of Athens*, 1961, n°1050-1066, 1169, 1173-1178, 1232-1232a ; cf. Catalogue des sources iconographiques [a. 34].

² Catalogue iconographique [a. 23], fig. 14.

³ Catalogue des sources iconographiques, [a.9], fig. 6.

⁴ Selon les sources anciennes en effet, l'Eumolpide Timothée, appartenant au *génos* chargé de célébrer les Mystères d'Eleusis, serait, avec le grand prêtre égyptien Manéthon, le fondateur du culte de Sarapis. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 28 ; TACITE, *Histoires*, 83-84.

⁵ Cf. *supra* chapitre 4, p. 54-55 : le prêtre d'Isis, Dionysios de Marathon, est en même temps iacchagogue dans le culte éleusinien (*IG II² 3733*) ; trois jeunes Athéniennes ont été initiées « près du foyer », aux Mystères d'Eleusis, avant de devenir canéphores d'Isis et Sarapis (*IG II² 3498, 3727, 4069 et 4070*).

⁶ E. MUÑIZ-GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 330-331 : « Probably Demeter provided the ideological background to integrate Isis, who was also a civilizing goddess, related to the cyclical rebirth of vegetation, and shared also Demeter's suffering when searching for the beloved one. Be that as it may, a Greek way of understanding Isis soon found its place among the Athenian elite ».

⁷ [A. 37] = *IG II² 4771*.

⁸ On peut sans doute rapprocher la fonction de la *προερανίστρια* de celle de l'*ἀρχεραμιστήρ*, attestée dans six inscriptions athéniennes (*IG II² 1297, 1319, 1322, 1339, 1343, 2358*). S. DOW, « The Egyptian cults in Athens », *loc. cit.*, p. 194.

avec le culte de Déméter à Eleusis – ou peut-être les Panathénées – peut expliquer son rôle¹. Il semble donc que la hiérarchie isiaque imite, dans une certaine mesure, les fonctions éleusiniennes. Le rapprochement cultuel entre Isis et Déméter ne relève donc pas seulement du domaine littéraire et iconographique et se reflète concrètement sur les pratiques des dévots.

On peut se demander, par ailleurs, si la présence des Mystères n'a pas freiné et concurrencé le développement des mystères isiaques en Attique : effectivement, aucun témoignage littéraire ni épigraphique ne confirme l'existence de mystères isiaques à Athènes durant les périodes hellénistique et romaine². Seul un symbole iconographique, que l'on retrouve sur un certain nombre de reliefs funéraires isiaques, laisse supposer que des Mystères d'Isis ont pu être célébrés en Attique, à l'époque impériale : il s'agit de la *cista mystica*, une corbeille fermée par un couvercle, qui apparaît sur les représentations isiaques à partir du I^e siècle de notre ère et qui pourrait symboliser la bouche close des « mystes »³. La présence de cette ciste sur certains reliefs funéraires isiaques athéniens désignerait ces défunts comme des initiés, en les distinguant du reste des dévots d'Isis⁴.

La rareté des attestations de mystes d'Isis peut s'expliquer par le coût considérablement élevé de l'initiation, telle que la présente Apulée : celui-ci indique

¹ E. MUÑIZ-GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 330. Lors des Mystères d'Eleusis en effet, le rôle du dadouque peut, sans doute, être rapproché de celui de la *lychnaptria* : comme elle, il apporte la lumière. K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, *op. cit.*, p. 46, souligne que cette lumière brillante a une part active dans la célébration des Mystères (IG II² 4058 ; PLUTARQUE, *Des progrès dans la vertu*, 81 E (ét. et trad. R. KLAERR, A. PHILIPPON, J. SIRINELLI, CUF, 1989), qui fait sans doute référence aux mystères éleusiniens : « [...] mais celui qui est entré et qui a vu une grande lumière, comme lorsque s'ouvre le sanctuaire des Mystères, celui-là prend une autre attitude, fait silence, éprouve un effroi religieux ». Le rôle de la *lychnaptria* peut cependant être rapproché d'une autre fonction très similaire, celle de *lamptèrophoroi*, également attesté dans le culte isiaque à Délos (RICIS 202/0209).

² De façon générale, hormis les sources littéraires, et notamment Tibulle, *Elégies*, I, 7, 48, et Apulée, *Métamorphoses*, XI, on possède peu de sources concernant les mystères égyptiens : sur les quelques 1771 inscriptions recensées par Laurent Bricault, quatre seulement se réfèrent à des *mystai* (RICIS 501/0127 : Rome, I^e – II^e siècle après J.-C. ; RICIS 303/1301 : Tralles, II^e siècle après J.-C. ; RICIS 308/0401 : Pruse, milieu du II^e siècle après J.-C. ; RICIS 113/0537 : cette inscription, datée du I^e siècle après J.-C., a également été retrouvée dans le Sarapiéon de Thessalonique, mais son attribution aux cultes isiaques demeure sujette à caution, dans la mesure où le décret associatif semble être adressé à Zeus Dionysos Gongylos, et non à une quelconque divinité du cercle isiaque), et toutes se rapportent à l'époque impériale. L'existence de mystères égyptiens antérieurs à cette période pose question : certains historiens, s'appuyant sur un passage d'Hérodote, II, 171 – corroboré par Diodore de Sicile – qui décrit des cérémonies secrètes, ont avancé l'hypothèse de l'existence de Mystères d'Isis dans l'Égypte pharaoniques. Cf. L. KAKOSY, « Mysteries in the Isiac Religion », *AAnthung* 39 (1999), p. 159-163 ; W. BURKERT, *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 10, 45-46. L'absence de sources révèle cependant que les mystères égyptiens n'apparaissent dans les faits qu'avec l'époque romaine, puisque le culte d'Isis, dans l'Égypte lagide, ne comportait pas d'initiation, et qu'on ne trouve aucun initié durant la période hellénistique, ni en Égypte, ni en Grèce. Cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, *op. cit.*, p. 244 ; F. DUNAND, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », *loc. cit.*, p. 90.

³ W. BURKERT, *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ [A. 26, 31, 41, 42, 45, 46, 49, 60, 63] = IG II² 5403 ; 6485 ; 7431 ; 7441 ; 7467 ; 9697 ; RICIS 101/0240 ; 101/0249 ; 101/0902.

clairement que les initiations à Isis et Osiris coûtaient cher¹, si bien qu'elles devaient être un événement plutôt rare, réservé aux quelques riches qui pouvaient en assumer les frais². L'étude sociologique menée sur les dévots athéniens identifiables à des initiés ne confirme pas de façon certaine ce témoignage littéraire : en effet, si Ammia Vibullia entre dans la catégorie des dévots riches et aisés³, rien ne permet d'affirmer que les autres personnages appartiennent aux classes aisées de la société athénienne. L'absence de témoignages sur les mystères isiaques à Athènes s'explique donc peut-être simplement par la faible demande des Athéniens en la matière⁴.

Autre grande déesse importée de l'Est de la Méditerranée, Cybèle est également étroitement associée à Déméter, la grande déesse d'Eleusis, en vertu d'un processus d'identification qui aboutit à un amalgame complet entre les deux déesses à la fin de l'époque impériale.

Lorsqu'elle est introduite à Athènes, la Mère phrygienne Cybèle entre en contact avec les différentes Mères grecques honorées dans la cité : Déméter, mais aussi Rhéa et Gê. Dans un premier temps, l'identification de Cybèle à Déméter ne concerne que les sources littéraires, et rien ne vient assurer une telle association dans le culte⁵. L'assimilation de Cybèle avec Rhéa est également fréquente chez les auteurs anciens, dès le milieu du VI^e siècle avant J.-C.⁶, mais à l'époque impériale, elle prend en Attique une forme concrète, directement

¹ APULEE, *Métamorphoses*, XI, 28 (ét. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, CUF, 1971) : « Promis de la sorte à l'initiation, l'exiguïté de mes ressources me retardait bien au-delà de mon désir. [...] Les dures exigences de la pauvreté, en me tenant ainsi, comme dit un vieux proverbe, entre l'enclume et le marteau, me mettaient à la torture, et les instances du dieu n'en étaient pas moins pressantes. Ce n'est pas sans un trouble extrême que je l'entendais multiplier ses objurgations, puis ses ordres. Enfin, vendant jusqu'à ma garde-robe, si modeste fût-elle, je réunis tant bien que mal la petite somme suffisante » ; 30 : « Je pourvus, enfin, largement aux apprêts matériels de la cérémonie d'initiation, en consultant moins l'état de ma fortune que l'ardeur de ma piété ».

² W. BURKERT, *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 46.

³ Cf. *supra* chapitre 4, p. 231.

⁴ E. MUNIZ-GRIJALVO, « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », *loc. cit.*, p. 328, estime ainsi que, dans la mesure où on ne trouve aucune trace de mystères isiaques, ni même de dédicaces à Isis Sôter à Athènes, il paraît difficile d'expliquer le succès croissant des cultes d'origine égyptienne à l'époque impériale comme le résultat d'un changement essentiel dans l'offre spirituelle faite aux Athéniens. L'historiographie traditionnelle avait pourtant établi une relation entre le succès croissant d'Isis à l'époque romaine, et le développement de ses mystères, qui répondrait à des besoins religieux nouveaux. Cf. F. DUNAND, *Le culte d'Isis...., III*, *op. cit.*, p. 251.

⁵ EURIPIDE, *Hélène*, 1301-1368 ; MELANIPPIDES, *PMG* 764. En revanche, la Mère grecque de l'Agora est assimilée de façon très ancienne à Déméter, assimilation qui se manifeste concrètement par l'élévation d'un autel dédié aux Deux Déeses dans le Métroon de l'Agora, et inversement, par la présence de petits *naiskoi* représentant la Mère trônant, suivant son iconographie standard, dans le sanctuaire d'Eleusis. Cf. L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, *op. cit.*, p. 175.

⁶ HIPPONAX dans M.L. WEST, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, 1989-1992, I, fr. 156 ; dans PINDARE, *Philoctète*, 391-392, la Mère des Montagnes Cybèle est dite Mère de Zeus ; EURIPIDE, *Bacchantes*, 128 ; TELESTES, dans D.L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, 1962, fr. 764 ; STRABON, X, 3, 12 (ét. et trad. F. LASSERRE, CUF, 1971) : « Les habitants du Bérécynte, qui forment une tribu d'appartenance

perceptible dans le culte et les témoignages de dévotions des fidèles. Une inscription taurobolique de la fin du IV^e siècle de notre ère, retrouvée à Phlya, témoigne ainsi de l'assimilation existant en ce lieu entre Cybèle et Rhéa : le dédicant, Archéléôs, consacre un autel à Rhéa et Attis en commémoration du premier taurobole célébré dans la ville¹. En dépit du théonyme, deux éléments prouvent sans conteste que la déesse honorée n'est autre que Cybèle : d'une part, son association avec Attis, son parèdre dans le culte phrygien ; d'autre part, la nature même du sacrifice, le taurobole étant caractéristique du culte métrouaque dans tout l'Empire Romain depuis le II^e siècle après J.-C.².

L'identification entre Cybèle et Rhéa, qui se manifeste au travers de cette inscription, repose sur plusieurs éléments favorables : Rhéa étant une mère divine, comme la Mère des dieux phrygienne, identifier l'étrangère à la Mère des dieux locale est un moyen d'introduire la divinité indigène dans le panthéon grec³. De plus, en dehors de l'histoire de la naissance de Zeus, Rhéa est une divinité à la personnalité effacée, peu colorée, et peu importante dans le panthéon grec, qui ne possède pas de culte local important ou ne patronne pas d'activités précisément identifiées. Elle n'apparaît d'ailleurs jamais dans l'art grec avant le IV^e siècle avant J.-C., à un moment où son iconographie et ses attributs ont été clairement copiés sur ceux de la phrygienne Cybèle. L'assimilation est donc facilitée : la déesse phrygienne peut adopter le nom et la position de Rhéa dans le panthéon grec sans porter atteinte à une tradition longuement établie.

D'autre part, l'assimilation a pu être facilitée par une similarité phonétique, conduisant à une fausse étymologie entre Rhéa et (Meter) Orhéia, la Mère de la Montagne, qui désigne Cybèle en grec, puisque celle-ci est Meter Kybele, c'est-à-dire la Mère de la Montagne en phrygien⁴.

phrygienne, les Phrygiens en général et la fraction des Troyens qui résident dans le voisinage du mont Ida adorent eux aussi Rhéa et célèbrent en son honneur des cultes orgiastiques. Ils l'appellent soit Mère des Dieux, soit Agdistis, soit la Grande Déesse phrygienne, ou encore, selon le lieu où on la vénère, Idéa, Dindymène, Sipyllène, Pissinontide, Cybèle ou Cybèbe » ; ZOSIME, II, 31, 2-3.

¹ [C. 24] = IG II² 4841.

² Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, op. cit., p. 157-158 ; M.G. LANCELLOTTI, *Attis. Between Myth and History*, op. cit.

³ Selon L. ROLLER, *In Search of God the Mother, The Cult of Anatolian Cybele*, op. cit., p. 170-172, le rapprochement des deux figures mythologiques trouve un écho dans les pratiques rituelles : tout comme le petit Zeus a été protégé en Crète par les Courètes, qui chantaient et dansaient et choquaient leurs boucliers pour dissimuler ses cris, les fidèles de Rhéa/Méter chantent et dansent également et font du bruit durant leurs rites, en imitation des Courètes, gardiens de son fils Zeus. Les Courètes sont d'ailleurs souvent confondues avec les Corybantes, des dévots de Méter connus pour entrer en transe par la danse et la musique, qui sont d'origine phrygienne.

⁴ L. ROLLER, *In Search of God the Mother, The Cult of Anatolian Cybele*, op. cit., p. 170-172.

Enfin l'assimilation est servie par la similarité des toponymes liés au culte de la Mère : le culte de Rhéa est localisé sur le mont Ida en Crète ; celui de la Mère phrygienne a sa place sur le mont Ida, au nord ouest de l'Anatolie¹.

L'inscription d'Archéléos constitue l'unique témoignage épigraphique d'une telle identification : cette assimilation entre Rhéa et Cybèle est spécifique à Athènes, et plus particulièrement peut-être à la localité de Phlya, où les deux tauroboles ont été célébrés. Cette localisation n'est pas anodine, car la déesse honorée à Phlya est en fait une figure syncrétique de Rhéa-Déméter.

Le dème de Phlya est en effet lié à la famille des Lycomides, qui y possédait un *téléstérion*, dans lequel étaient célébrés des rites mystiques – réputés antérieurs à ceux d'Eleusis² – en l'honneur d'une déesse appelée la Grande (Déesse), Μεγάλη (Θεά)³. Or, les Lycomides entretenant, par ailleurs, d'étroites relations avec le sanctuaire de Déméter et Corè à Eleusis – où ils semblent avoir repris la fonction de dadouque en s'unissant peut-être au *génos* des Kérykes⁴ –, tout porte à penser que la Grande Déesse de Phlya n'est autre que Déméter⁵. Par ailleurs, cette figure composite de Déméter-Rhéa, née d'un amalgame de plus en plus poussé, au cours de l'époque impériale, entre les différentes grandes divinités féminines procédant de la Terre-Mère⁶, est bien attestée dans la littérature tardive surtout sous le nom de Déo. Sous cette appellation, elle est souvent confondue avec la déesse phrygienne Cybèle : pour Clément d'Alexandrie, les mystères de Déo – une divinité mixte combinant Rhéa et Déméter – sont ainsi identiques à ceux qu'accomplissent les Phrygiens en l'honneur de Cybèle et d'Attis⁷. Mais Julien fait lui aussi l'amalgame entre Cybèle et Déo : c'est donc une question d'époque⁸.

A Phlya, à la fin de l'époque impériale, Cybèle est donc assimilée à Déméter par l'intermédiaire de Rhéa⁹.

¹ L. ROLLER, *In Search of God the Mother, The Cult of Anatolian Cybele*, op. cit., p. 170-172.

² D'après HIPPOLYTE, *Refut. Haer.*, V, 20, une source chrétienne romaine du III^e siècle.

³ L. SECHAN et P. LEVEQUE, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, De Boccard, Paris, 1966, p. 157 ; E. et I. LOUKAS, « Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya », *Latomus, Revue des Etudes Latines* 45 (1986), 1-2, p. 396.

⁴ C'est l'hypothèse développée par G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1974, p. 234-235.

⁵ Pausanias, I, 31, 4, révèle d'ailleurs que Déméter Anesidora et Corè Protogonè faisaient partie des divinités de la nature vénérées à Phlya et Myrrhinonte.

⁶ E. et I. LOUKAS, « Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya », *loc. cit.*, p. 398.

⁷ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Proteptique*, II, 15, 1.

⁸ JULIEN, *Discours sur la Mère des Dieux*, 5. 159 a. cf. *supra* p. 85, note 3.

⁹ E. et I. LOUKAS, « Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya », *loc. cit.*, p. 399, concluent, de l'étude de ces différentes sources, « que la Grande Déesse de Phlya, honorée avec des rites mystériques

Le culte d'Agdistis à Rhamnonte et le culte métraque éleusinien entretiennent également des liens: les deux déesses sont rapprochées par une proximité fonctionnelle, comme garantes de la fertilité et de la fécondité, des prérogatives qui s'expriment à travers le mythe éleusinien et dans le rituel de type hydrophorique célébré dans le cadre du culte d'Agdistis à Rhamnonte¹.

Enfin, la prégnance du culte de Déméter dans la vie religieuse athénienne se manifeste aussi, de façon indirecte, dans les transformations qui affectent les cultes privés, célébrés par des associations de Phéniciens. Au tournant du IV^e – III^e siècle, au Pirée, un membre d'une association d'étrangers célébrant le culte du couple phénicien Adonis – Aphrodite, a consacré une statue de Déméter Homonoia, personnifiant la « Concorde (de la communauté) »². On peut supposer que le personnage honoré, Stéphanos, qui est remercié pour avoir pris soin de toutes les affaires communes en agissant avec zèle et loyauté envers les thiasotes, a joué un rôle important dans le rétablissement de la concorde au sein de l'association, ce qui expliquerait sa dédicace³.

Il est intéressant de remarquer qu'alors que le culte d'*Homonoia* se met tout juste en place dans le monde grec à cette date⁴, les étrangers – probablement Phéniciens – installés à Athènes font immédiatement le lien entre cette divinité et Déméter⁵. Or, l'utilisation

imprégnés des conceptions orphiques, était l'antique divinité de la Terre, Rhéa [...] à laquelle étaient assimilées Déméter et Cybèle, par ailleurs confondues ».

¹ La fonction d'*ankônophores*, de « porteurs de vases », attestée dans le culte d'Agdistis à Rhamnonte, est en effet révélatrice de la pratique de rituels de type hydrophorie, destinés à assurer la fécondité et la fertilité. Une fonction similaire est attestée dans le culte métraque par la mention de *phialèphores* (IG II² 1328, l. 10) ; D'autres témoignages de « porteurs de vases » métraques sont fournis dans l'*Anthologie Palatine* et CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 15, 3. cf. M. F. BASLEZ, « Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », dans S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine*, Paris, 2000, p. 116.

² [B. 11] = IG II² 1261.

³ G. THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, collections de la Maison de l'Orient méditerranéen 26, Lyon, 1996, p. 35.

⁴ G. THERIAULT, « L'apparition du culte d'Homonoia », *LEC* 64 (1996), p. 128-129 ; G. THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, op. cit., p. 179-180 : selon lui, le culte d'Homonoia se mettrait en place dans la deuxième moitié du IV^e siècle avant J.-C. En Attique, une seule autre inscription renvoie à Homonoia : il s'agit d'une dédicace privée du III^e siècle qui rappelle qu'un thiasé établi au Pirée fit ériger un autel d'Homonoia portant l'inscription « Ὁμονομίας τοῦ θιάσου » (IG II² 4985).

⁵ Un statère de Métaponte à double relief témoigne probablement aussi de cette association : au droit, figure une effigie féminine portant une boucle d'oreille et un collier, avec sur la gauche la légende OMONOIA ; le revers représente un épi. Certains savants ont reconnu dans l'effigie la déesse Homonoia (R.S. POOLE, *BMC* 1873, p. 244, n°59, suivi, entre autres, par H.W. STOLL, *Lexikon Roscher*, I, 2 (1886-1890), col. 2702, 31-38, s.v. Homonoia ; J. ZWICKER, *RE* VIII, 2 (1913), col. 2268, 12-16, s.v. Homonoia), tandis que la majorité, suivant l'avis de S.P. NOE, « The Coinage of Metapontum II », *NM* 47 (1931), p. 92, n°420, pl. XXXII, se prononçaient en faveur d'une image de Déméter, portant l'épithète d'Homonoia. Récemment, G. THERIAULT, « L'apparition du culte d'Homonoia », loc. cit., p. 131-133, tout en reconnaissant comme plausible la thèse de l'épithète, n'exclut cependant pas non plus l'autre alternative.

d'*Homonoia* comme épithète divine est assez rare¹ : outre cette inscription athénienne, elle apparaît sur une statue à Thessalonique, dédiée à une Aphrodite Homonoia au II^e siècle de notre ère et dans une dédicace à une Artémis Thermia Homonoia datant de l'époque romaine, effectuée par des employés d'une industrie du cuir de Mytilène². D'autre part, dans certaines cités, notamment à Thessalonique et à Cos, Homonoia est associée à Aphrodite, déesse à laquelle on prête des vertus réconciliatrices liées à l'harmonie civique³. Dans ces conditions, le choix fait par les thiasotes étrangers d'honorer non pas Aphrodite Homonoia, ni seulement Homonoia, mais bien Déméter Homonoia prend toute sa signification⁴ : l'association d'Aphrodite Ourania, la déesse phénicienne, avec Déméter Homonoia est certes contextuelle – puisqu'elle s'explique sans doute par des discordes internes au sein des thiasotes ayant entraîné une réconciliation – mais elle souligne néanmoins la prégnance de Déméter sur la vie religieuse athénienne.

Déméter apparaît ainsi comme une figure essentielle du panthéon athénien, la déesse la plus apte à accueillir les nouveaux dieux : elle favorise l'intégration des grandes déesses phénicienne, phrygienne et phénicienne, tout comme elle avait « reçu » Asclépios, lors de son arrivée à Athènes au V^e siècle avant J.-C.⁵.

Pour répondre aux attentes d'une société qui a évolué, les figures divines se dotent d'aspects spécifiques qu'on ne retrouve pas dans d'autres contextes. En s'adaptant à ce cadre sociologique et culturel différent, les cultes étrangers subissent un processus d'hellénisation (surtout visible dans la transformation des théonymes, et facilité par le phénomène de l'interprétation grecque), qui conduit à des altérations par rapport au modèle d'origine.

¹ G. THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, op. cit., p. 188.

² IG X, 21, 61 ; IG XII² 108-109.

³ G. THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, op. cit., p. 69.

⁴ Au III^e siècle avant J.-C., la déesse est associée par ailleurs à la notion de Concorde dans *l'Hymne à Déméter*, 135, dans lequel Callimaque implore la déesse comme garante à la fois de la concorde, de la paix et de la moisson.

⁵ Lors de son arrivée à Athènes, Asclépios a non seulement été initié aux mystères d'Eleusis, mais il a aussi probablement bénéficié de l'hospitalité de Déméter, qui l'a accueilli pour un temps dans l'Eleusinion. Un relief bien connu du milieu du IV^e siècle avant J.-C. montre ainsi Asclépios aux côtés de Déméter et Corè (NM 1332 = IG II² 4359). Les relations entre le culte d'Asclépios et les Mystères sont étroites à Athènes : les fêtes des *Epidauria* tombent en même temps que la célébration des Mystères, le 17 ou le 18 Boédromion, et certains officiels éleusiniens participent d'ailleurs aux rituels en l'honneur d'Asclépios. Cf. S. B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, J. C. Gieben, Amsterdam, 1989, p. 8.

2. INTERPRETATION RELIGIEUSE ET ACCULTURATION

2.1. Le témoignage de l'onomastique

Le mécanisme de l'*interpretatio*, attesté dès les *Enquêtes* d'Hérodote, fait du monde des dieux honorés autour de la Méditerranée une sorte de « patrimoine commun de l'humanité »¹, qui autorise les comparaisons : la reconnaissance d'une même puissance divine derrière la diversité de ses noms permet de rendre intelligible, aux yeux des Grecs, les choix opérés par les différents peuples, Egyptiens, Phrygiens, Phéniciens. Ainsi, pour Plutarque, les dieux égyptiens, dont il traite dans son *De Iside et Osiride*, ne sont « ni barbares, ni grecs, ni du Sud, ni du Nord »² : ce qui les distingue d'un lieu à l'autre, ce sont les *timai* et les *prosegoriai*, c'est-à-dire, les sphères d'influences et de prérogatives et les appellations que leur attribuent les différentes communautés culturelles³.

Une des stratégies onomastiques des Phéniciens, la plus fréquemment utilisée pour faciliter leur intégration au milieu athénien, repose ainsi sur une translittération de leur nom phénicien en son équivalent hellénique, basée sur une assimilation entre divinités grecques et phéniciennes. Par exemple, les noms théophores rendent manifeste l'interprétation du dieu phénicien Ba'al en Zeus grec : la majorité des noms phéniciens dérivés de celui de Ba'al sont par des composés de Zeus, principalement les formes « Zen- » et « Dio- »⁴. Ainsi, Shema-Ba'al, signifiant « Ba'al entend », nom phénicien du chef de la communauté sidonienne honoré dans un décret de la fin du IV^e siècle avant J.-C., est translittéré en Diopéithès, « il obéit à Zeus »⁵. Cela démontre bien la facilité avec laquelle les différents groupes méditerranéens reconnaissent leurs propres divinités sous les traits d'autres dieux : pour les Phéniciens résidant au Pirée, le Ba'al de Sidon est ainsi identique à Zeus⁶. D'autres exemples de ce processus d'assimilation sont attestés à Athènes : une épitaphe bilingue commémore ainsi, dans sa version phénicienne, la mort d'un Sidonien du nom d'Abdtanit, fils

¹ C. BONNET, V. PIRENNE DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, op. cit., p. 9-10

² PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 67.

³ Ph. BORGEAUD, « Itinéraires proches-orientaux de la Mère », dans S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA (éd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 2001, p. 123.

⁴ M.F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », loc. cit., p. 296-297, donne comme exemple Zénon d'Ascalon (*IG II² 1011*), Zénon de Beyrouth (*IG II² 1028*), Diopéithès de Tyr (*IG II² 10468*) ou encore Diodôros de Sidon (*IG II² 10274*).

⁵ [B. 4] = *IG II² 2946*. Cf. E. RENAN, *Revue Archéologique*, I, 1888, p. 5-7.

⁶ D. A. DEMETRIOU, *Negotiating Identity : Greek emporia in the archaic and classical Mediterranean*, op. cit., p. 282-284.

d'Abdsémesh¹. Dans la version grecque, le nom phénicien 'BDŠMŠ ou « Abdshemesh », qui signifie « serviteur du Soleil », est rendu, de façon approximative, par le grec Ἡλιοδώρος (« don du Soleil »). Quant au théonyme 'BD TNT (« serviteur de Tanit »), il est traduit en grec par le nom Ἀρτεμίδωρος, en vertu de l'assimilation de Tanit à une Artémis chtonienne, une « pleureuse » en vêtement de deuil.

Un dernier exemple peut être fourni par l'épithète d'Antipatros d'Ascalon² : cette stèle funéraire énigmatique, découverte au XIX^e siècle dans le Céramique à Athènes, commémore la mort d'un marin ascalonite du nom de ŠM[.] / Ἀντίπατρος, fils de 'BD ŠTRT/ Ἀφροδισίος³. La translation d'Abdashtart en Aphrodisios est conforme à la tradition ascalonite qui lie Astarté à Aphrodite. Ascalon est en effet, selon Hérodote, un centre important du culte d'Aphrodite Ourania, connue chez les Sémites sous le nom d'Astarté Shemayin⁴. Cet usage du nom Aphrodisios – en lieu et place d'Abdashtart – est une spécificité qui ne s'observe qu'en milieu ascalonite, aux IV^e – III^e siècles avant J.-C.⁵, les autres Phéniciens préférant avoir recours aux composés grecs en « strat-», suivant le processus d'équivalence phonétique précédemment évoqué.

2.2. Traduction et déculturation : le problème de la langue

Dans le monde grec classique, les dieux de l'autre sont donc interprétés en dieux d'ici, comme en témoignent à la fois les auteurs anciens et les sources épigraphiques. Mais il existe indéniablement une distance, un pas à franchir entre le discours théorique et la pratique rituelle : celle-ci est généralement moins tolérante, moins portée à l'assimilation que la littérature⁶. Pour autant, la possibilité de traduire les dieux étrangers en dieux grecs n'est pas uniquement conceptuelle⁷ : elle est effective et se développe sur le terrain, en fonction de conjonctures diverses, des milieux locaux et des interactions. En milieu athénien, cette

¹ IG II² 10270 = CIS I 116.

² [B. 1] = CIS I 115 ; IG II² 8388.

³ C. BONNET, « Antipatros l'Ascalonite dévoré par un lion. Commentaire de CIS I, 115 », *Sémitica* 38 (1990), p. 39-47.

⁴ J. M. STAGER, « Let no one wonder at this image. A Phoenician Funerary Stele in Athens », *Hesperia* 74 (2005), p. 427-449.

⁵ M. F. BASLEZ, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », *loc. cit.*, p. 300.

⁶ L. BRUIT ZAIDMAN, « Lois et normes religieuses dans les Lois de Platon », dans P. BRULE (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Kernos Suppl. 21*, Centre International d'Etude de la Religion grecque Antique, Liège, 2009, p. 74.

⁷ L. BRUIT ZAIDMAN, « Lois et normes religieuses dans les Lois de Platon », *loc. cit.*, p. 75.

« traduction » passe nécessairement par un processus d'hellénisation, si ce n'est des pratiques rituelles, tout au moins de la terminologie sacrée, ce qui pose le problème de l'acculturation.

Les cultes les plus durement affectés par ce phénomène sont ceux qui, introduits par un groupe-vecteur, s'appuient donc sur l'existence d'un substrat ethnique important – tels les cultes phéniciens – et qui, tout en restant des références identitaires, doivent néanmoins s'« acclimater » au milieu local. Ainsi, les groupes de Phéniciens émigrés – commerçants, artisans, marins, agriculteurs, fortement exposés aux phénomènes de déculturation et de perte d'identité du fait de leur métier qui implique un contact constant avec les clients, leurs exigences et leurs goûts –, doivent se montrer souples, ouverts aux compromis, aux hybridations culturelles¹. Mais il faut distinguer entre l'exposition extérieure de ces communautés d'immigrés et leur fonctionnement interne : aux yeux de la cité et des Athéniens, ces groupes phéniciens présentent un visage hellénisé, qui se manifeste visiblement dans le langage et la forme des décrets ; mais il s'agit essentiellement d'une hellénisation de surface, car les pratiques propres aux groupes témoignent au contraire d'un effort de conservation des traditions et des usages ancestraux, qui transparaissent de façon sous-jacente dans les sources².

Par exemple, l'intitulé du décret du *koinon* des Sidoniens montre que ceux-ci employaient un système de datation qui leur était propre, basé sur la célébration de la fête associative, le *marzéah* : les Sidoniens, installés au Pirée, l'utilisent pour indiquer le mois et le jour du mois, au lieu d'utiliser le calendrier athénien, ce qui prouve que les cultes phéniciens introduits à Athènes pouvaient parfois utiliser des systèmes de périodisation qui leur étaient propres et qui font référence à la sacralité de certains moments mensuels ou annuels³. Les associations phéniciennes – et plus tard syriennes – ont également conservé une autre spécificité religieuse, caractéristique de leur milieu d'origine : le principe théocratique, qui les différencie des associations grecques. En vertu de ce principe, les membres du groupe expriment leur sentiment d'appartenance à la divinité dans la formule abrégée de « thiasotes d'Aphrodite », attestée dans trois décrets associatifs du Pirée à la fin du IV^e siècle avant J.-C.⁴. Enfin, les sanctuaires phéniciens – en tout cas celui des Sidoniens du Pirée – ont conservé, dans une large mesure, certains aspects spécifiques : Diopeithès (ou

¹ C. BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », *loc. cit.*, p. 295-308

² M.F. BASLEZ et F. BRIQUEL CHATONNET, « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », *loc. cit.*, p. 388.

³ M. F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 241.

⁴ [B. 11] = IG II² 1261 ; cf. M. F. BASLEZ, « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », *loc. cit.*, p. 242.

Shema'Ba'al), est honoré pour avoir fait « tout le service auquel il était préposé¹ » et pour avoir construit le parvis du temple. L'insistance du décret sur la construction de ce parvis souligne l'importance qu'occupait cette cour dans le sanctuaire phénicien : contrairement au sanctuaire grec, qui place au cœur de son organisation la *cella*, la demeure du dieu, la chambre qui contient son image anthropomorphe, le sanctuaire phénicien s'articule autour d'une vaste cour, une grande aire sacrée à ciel ouvert, dans laquelle est logée un petit édicule qui abrite le symbole de la divinité, représentée par une statue ou un bétyle². La présence de ce parvis est donc caractéristique des lieux de culte phéniciens : le sanctuaire de Ba'al , construit au Pirée par et pour les Sidoniens, se différencie nettement, par sa structure, des temples grecs, signe encore une fois de l'importance attachée à la conservation des traditions religieuses phéniciennes³.

Les communautés d'immigrés phéniciens ont donc conservé de fortes spécificités religieuses, en dépit d'une acculturation certaine, visible notamment dans la langue employée⁴. L'usage du bilinguisme pose d'ailleurs la question des transformations impulsées aux cultes lorsqu'ils sont exprimés dans un langage qui n'est pas leur langage originel. La traduction implique un changement de valeur et de sens : de ce fait, l'hellénisation de la terminologie sacrée implique une évolution des mentalités, de la perception du religieux, et par conséquent, des pratiques culturelles⁵.

2.3. L'évolution des pratiques rituelles

Dans la Méditerranée antique, chaque communauté honore ses dieux selon des procédures qui relèvent de la coutume et de la tradition locales, même si les lignes de force de

¹ On ne sait pas avec exactitude en quoi consistait ce service (*MŠRT*) : il est probable qu'il avait la charge de l'organisation des rituels festifs et ordinaires du sanctuaire, comportant sans doute des sacrifices sanglants aussi bien que des offrandes végétales et des dons de divers ex-voto. Cf. E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, op. cit., p. 465.

² E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, op. cit., p. 427.

³ Cette volonté de perpétuer les traditions ancestrales est également visible dans les sanctuaires égyptiens et surtout syriens de Délos, qui se dotent d'aménagement « indigènes ». Les « thérapeutes » de la Déesse Syrienne, à Délos, étaient ainsi concernés par les aménagements et les objets culturels les plus spécifiques du rituel indigène : le théâtre sacré, l'*aggan* – c'est-à-dire le bassin sacré – et le *namara* – l'enseigne qui flanquait les statues culturelles (ID 2240 et 2241). Cf. E. WILL, *Exploration archéologique de Délos faite par l'école française d'Athènes, fasc. XXXV : Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Paris, De Boccard, 1985, p. 114-119.

⁴ Cf. Chapitre 6 sur la question de l'intégration et de l'adaptation inégale au milieu athénien entre cultes levantins, chypriotes et syriens.

⁵ Les problèmes posés par le bilinguisme et par les difficultés soulevées pour établir des équivalences, dans la terminologie sacrée, entre le grec et une langue étrangère, sont particulièrement importants dans le cas des cultes phéniciens : le décret des Sidoniens du Pirée ([B. 4] = IG II² 2946) témoigne des hésitations de sens, d'interprétation, posées par la traduction du terme phénicien *marzéah* en *koinon*. Cette traduction implique un changement de perception de la réalité même du *marzéah*, pour les Phéniciens installés à Athènes.

ces rituels étaient largement partagées¹ : Hérodote reconnaît ainsi des processions, des sacrifices, des fêtes, des autels lorsqu'il évoque les coutumes étrangères. Mais Hérodote met aussi en avant des différences de tonalité : par exemple, le sacrifice que les Perses offrent à leurs dieux lui apparaît comme une sorte d'inversion des procédures grecques et il explique pourquoi². Il est clair que pour lui, cette procédure, toute particulière soit-elle, s'apparente à un sacrifice, mais un sacrifice qui relève strictement du *nomos* perse, et qui ne peut en conséquence être exporté hors de son contexte d'origine, en milieu grec par exemple.

D'autre part, si les rites, dans leur diversité, apparaissent le plus souvent bons – à condition que les pratiquants respectent scrupuleusement les règles locales ancestrales définissant la manière de communiquer avec le divin³ –, des coutumes honteuses sont parfois signalées : ainsi Hérodote s'offusque de la prostitution rituelle des femmes de Babylone⁴. Ce type de répugnance à l'égard de certaines coutumes étrangères est loin d'être un phénomène isolé : « Il est vrai, dit Théophraste, que parmi les Syriens, les Judéens (*Ioudaïoi*) sacrifient encore aujourd'hui des animaux, en vertu d'un mode de sacrifice (*thusia*) qui remonte aux origines ; mais si l'un d'eux nous ordonnait de sacrifier à leur manière, nous nous garderions bien de le faire »⁵. La réticence à adopter des pratiques étrangères n'est d'ailleurs pas propre aux Grecs : Hérodote rapporte ainsi que les Scythes, comme les Egyptiens, répugnaient terriblement à adopter des coutumes étrangères⁶.

Ces quelques exemples, pris chez Hérodote, témoignent des limites de l'interprétation grecque et de l'existence de normes différentes selon les peuples. Les cultes étrangers, et particulièrement ceux venus de l'Est de la Méditerranée, ne peuvent donc être introduits à Athènes que dans la mesure où ils ne dérogent pas à la norme religieuse athénienne. Celle-ci est très générale, ce qui explique la tolérance relative dont font preuve les Athéniens à l'égard des divinités nouvelles, à condition que leur introduction obéissent aux règles fixées. Néanmoins certaines pratiques rituelles bien attestées dans leur milieu d'origine ne trouvent

¹ C. BONNET, V. PIRENNE DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, *op. cit.*, p. 9-10

² HERODOTE, I, 132 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1970) décrit ainsi le sacrifice perse par une série de négations : « Ils ne dressent pas d'autels, ils n'allument pas de feu quand ils doivent offrir un sacrifice ; ils n'usent ni de libations, ni de flûte, ni de bandelettes, ni d'orge sacrée ».

³ C. BONNET, V. PIRENNE DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, *op. cit.*, p. 9-10

⁴ HERODOTE, I, 199.

⁵ THEOPHRASTE, *De la piété*, cité par PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, 26.L. BRUIT ZAIDMAN, « Lois et normes religieuses dans les Lois de Platon », *loc. cit.*, p. 71-72.

⁶ HERODOTE, IV, 76-80 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1960) : il relate l'exemple d'Anacharsis, l'oncle du roi Idanthyse, tué pour avoir célébré un sacrifice de la Mère conformément aux usages en vigueur chez les Grecs. De même, Skylès, qui « offrait aux dieux les sacrifices suivant les coutumes des Grecs », est exécuté par le roi scythe, ce qui amène Hérodote à conclure : « Tel est le respect des Scythes pour leurs propres coutumes, et les châtements qu'ils infligent à ceux qui y ajoutent des pratiques étrangères » (IV, 80).

pas place à Athènes. C'est le cas par exemple de la prostitution sacrée, pratiquée – en certaines occasions – à Byblos, dans le cadre du culte d'Astarté et d'Adonis. Les auteurs anciens évoquent, à diverses reprises, ce rite hiérogamique, accompli lors des célébrations de la mort et de la résurrection du dieu¹, mais les *Adonies*, telles qu'elles étaient célébrées en Attique, ne laissent pas place à de telles pratiques, ni dans leur forme grecque, ni même dans leur forme étrangère². En effet, à Athènes, leur célébration revêtait deux formes différentes, et faisaient intervenir deux catégories différentes de participants: il convient de distinguer les fêtes organisées par les métèques chypriotes et phéniciens installés au Pirée, aux IV^e siècle – III^e siècle avant J.-C., qui obéissaient sans doute à un rituel oriental, de la forme grecque des *Adonies*, célébrées depuis le V^e siècle avant J.-C. – voire le VI^e siècle – par les femmes d'Athènes³, et qui sont bien connues, à la fois par les peintures de vases attiques de la fin du V^e siècle et du IV^e siècle avant J.-C. et par les témoignages de plusieurs auteurs antiques, notamment Cratinos, Aristophane, Ménandre, mais aussi Platon, ou encore Plutarque⁴. Un

¹ HERODOTE, I, 199 (ét. et trad. Ph. E. LEGRAND, CUF, 1970) déjà, s'indignait de cette coutume babylonienne, qu'il mettait en relation avec le culte de l'Aphrodite syrienne, c'est-à-dire Atargatis : « La plus honteuse coutume (*nomos*) qu'aient les Babyloniens est la suivante : toute femme du pays doit, une fois en sa vie, aller prendre place dans un sanctuaire d'Aphrodite et s'unir à un étranger » ; LUCIEN, *La déesse Syrienne*, 6 (traduction de M. MEUNIER, Ed. de la Maisnie, 1980), évoque la même pratique hiérogamique dans le culte d'Adonis à Byblos, lorsqu'il décrit la prostitution sacrée des femmes avec des étrangers, à l'occasion de la fête des *Adonies* : « J'ai vu aussi à Byblos un grand sanctuaire consacré à Aphrodite Byblienne, dans lequel des orgies se célèbrent en l'honneur d'Adonis. Je me suis fait instruire de ces orgies. Les Bybliens disent donc que l'accident qui, du fait d'un sanglier, survint à Adonis eut lieu dans leur pays, et qu'en mémoire de cet événement, ils se frappent chaque année, se lamentent, célèbrent des orgies et mènent de grands deuils dans toute la contrée. Lorsqu'ils ont cessé de se frapper et de pleurer, ils célèbrent d'abord, comme s'il était mort, les funérailles d'Adonis ; puis le jour suivant, ils racontent qu'il vit, le font monter au ciel, puis se rasant la tête comme les Egyptiens après la mort d'Apis. Quant aux femmes qui ne veulent point se tondre les cheveux, elles s'acquittent par une amende qu'elles recueillent ainsi : elles doivent être prêtes, durant un jour entier, à tirer profit de leur propre beauté. La place où elles se trouvent n'est accessible qu'aux seuls étrangers, et les salaires qu'elles se font deviennent une offrande pour Aphrodite ». Voir aussi EUSEBE, *Vie de Constantin*, III, 55.58.

² Il faut préciser que cette pratique de la prostitution sacrée dans le cadre des *Adonies* n'est pas la norme, même en milieu sémitique ; elle demeure exceptionnelle, attestée exclusivement à Byblos. Cf. Brigitte SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, *op. cit.*, p. 40-41 : « Cette alternative (tonsure ou prostitution) n'est vérifiée que dans le cas de Byblos [...] Elle (la prostitution sacrée) était imposée à titre de réparations, tandis que la tonsure faisait partie des obligations impérieuses du deuil : le texte de Lucien ne permet en aucune manière de croire, comme le veut W. Kornfeld, à la « possibilité de sacrifier sa chevelure au lieu de se donner cultuellement ». La tonsure est primordiale et la prostitution sert de « punition » aux récalcitrantes. » cf. S. L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge University Press, 2008.

³ R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, *op. cit.*, p. 283-284, confirme la thèse de H.S. Versnel selon laquelle toutes les femmes d'Athènes, et non pas seulement les étrangères, participaient à cette fête. Cette liberté est possible dans la mesure où les *Adonies* n'ont aucune composante publique : les célébrations sont organisées de façon privée, dans des maisons privées. Ce qui est singulier et remarquable cependant, dans le cas des *Adonies*, par rapport aux autres rites réservés aux femmes, c'est qu'elles sont bien attestées et qu'elles ont une place reconnue bien qu'informelle dans les fêtes de l'Etat.

⁴ Pour les sources iconographiques, cf. W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, *op. cit.*, p. 177-193. En ce qui concerne les sources littéraires : CRATINOS, dans ATHENEE, XIV, 638, e-f ; ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 387-396 (ét. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1958) : « A-t-elle encore éclaté au jour la licence des femmes, avec le bruit de leurs tambours, leurs cris répétés de « Vive Sabazios », et cette fête d'Adonis célébrée sur les toits, que j'entendais un jour que j'étais à l'assemblée ? L'orateur (c'était – peste de lui ! – ce Démôstratos) proposait de faire voile pour la Sicile, et sa femme, en dansant : « Hélas ! hélas ! Adonis »,

autre témoignage nous est fourni par Alciphron, le sophiste contemporain de Lucien, qui rapporte une lettre attribuée à une hétaire, supposée vivre dans l'Athènes du début du IV^e siècle avant J.-C.¹, dont l'authenticité est confortée par la comparaison avec les sources de l'époque : une certaine Mégara, s'adressant à une amie du nom de Bacchis, lui reproche de pas avoir participé à un banquet extraordinaire, donné à l'occasion d'une fête : « Même Philomène, qui vient de se marier et que son mari surveille de très près, a réussi à nous rejoindre tard dans la nuit, alors que son mari était profondément endormi. Toi seule, tu ne penses qu'à ton Adonis et tu as une peur bleue qu'il ne te soit enlevé par Aphrodite ou Perséphone ». Elle l'invite alors : « Nous allons organiser un banquet à l'occasion des <Adonies>, chez l'amant de Thessala. C'est elle qui se charge de fournir « l'amant d'Aphrodite ». Prends soin d'apporter avec toi un jardinet et une statuette. Amène aussi ton Adonis que tu couvres de baisers. Nous nous enivrerons avec tous nos amants »².

Le rituel, évoqué par les auteurs athéniens, consistait visiblement à planter du blé dans des pots et à les exposer au soleil, sur les terrasses des maisons : or, nous n'avons aucun témoignage de rites analogues à Chypre, ce qui tend à prouver que la fête des *Adonies* célébrée anciennement à Athènes diffère sensiblement de celle introduite par les Chypriotes au IV^e siècle avant J.-C. Alors que dans leur forme grecque, les *Adonies* sont exclusivement célébrées par les femmes, qui montent sur les toits pour y planter les « jardins d'Adonis » et faire entendre les lamentations funèbres commémorant la mort du jeune dieu³, dans le cas des

disait-elle. Notre Démocratès proposait d'enrôler des hoplites de Zacynthe, et sa femme, un peu bue, sur le toit : « Pleurez Adonis », disait-elle. » ; *Paix*, 416-420 ; MENANDRE, *La Samienne*, 38-46 (ét. et trad. J.M. JACQUES, CUF, 1989) : « Donc, accouru de la campagne (...), je les trouvai rassemblées pour les Adonies, ici, chez nous, avec d'autres femmes. La festivité donnait grande matière à divertissement : comme de juste, ma présence m'en rendit, hélas ! spectateur ; leur vacarme aussi bien m'empêchait de fermer l'œil. Sur le toit en effet, elles montaient des jardins d'Adonis, elles dansaient, elles célébraient la fête de nuit, dispersées de tous côtés. J'hésite à dire le reste ; sans doute en ai-je honte. Cela ne sert à rien, pourtant je suis honteux. La jeune fille est devenue enceinte. En indiquant cela, je dis du même coup l'action qui précéda. » ; PLATON, *Phèdre*, 276b (ét. et trad. L. ROBIN, CUF, 1970) : « Socrate dit « Et maintenant dis moi : le cultivateur intelligent, s'il a des semences dont il se soucie et dont il souhaite qu'elles portent fruit, est-ce que tout de bon il ira, en plein été, les ensemercer dans les jardins d'Adonis, pour la satisfaction de voir ces jardins devenus superbes au bout de huit jours ? Ou bien ne serait-ce point pour se divertir, aussi bien qu'à cause de la fête, qu'il procéderait de la sorte, à supposer qu'il lui arrivât de le faire ? » ; PLUTARQUE, *Alcibiade*, 18, 5 (ét. et trad. R. FLACELIERE, E. CHAMBRY, CUF, 1964) : « C'était la fête des Adonies qui tombait en effet dans ces jours-là, fête où les femmes exposaient en beaucoup d'endroits des images figurant des morts qu'on emporte en terre, et imitaient les rites de funérailles en se frappant la poitrine et en chantant des hymnes funèbres. » ; *Nicias*, 13, 11 (ét. et trad. R. FLACELIERE, E. CHAMBRY, CUF, 1972) : « Car les femmes célébraient alors les fêtes d'Adonis : en maints endroits de la ville, des images d'Adonis étaient exposées autour desquelles des femmes accomplissaient des rites funèbres et se frappaient le front ».

¹ ALCIPHRON, *Lettres*, 14. cf. W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, op. cit., pp 241-242 ; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris, 1972, p. 126-127 ; S. RIBICHINI, *Adonis : aspetti 'orientali' di un mito greco*, Rome, 1981.

² M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, op. cit., p. 126.

³ M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, op. cit., p. 163 suggère que les lamentations sur les toits ne sont pas typiquement grecques, mais rappellent une pratique religieuse canaanéenne, mentionnée par

fêtes célébrées par les métèques syriens ou phéniciens, l'accent est davantage mis sur le sacrifice et la procession, qui doivent être menés *κατὰ τὰ πάτρια*¹, ce qui évoque directement le rituel de Byblos². En dépit de cette revendication du caractère ancestral de la cérémonie, la pratique du rite hiérogamique ne semble pas avoir été introduite en Attique par les immigrés phéniciens : il s'agissait en effet d'une pratique qui, si elle pouvait être légitime dans le contexte culturel giblité, risquait en revanche de heurter la sensibilité religieuse athénienne. En outre, le culte d'Adonis a été introduit à Athènes non par des Levantins, mais par des Chypriotes, qui ne pratiquaient pas eux-même ce type de rituel.

Le culte de la Mère phrygienne à Athènes connaît une « épuration » similaire de certains de ces éléments caractéristiques : la figure du Galle – qui apparaît dans la hiérarchie sacerdotale de Pessinonte à partir du III^e siècle avant J.-C. et devient lors un élément indissociable de son culte³ – demeure totalement absente de la documentation athénienne. Avant le III^e siècle, le culte de la Mère phrygienne est assumé en Grèce, comme en Anatolie, par des prêtres mendiants, les *métragyrtes*. Critiqués et raillés par les sources classiques athéniennes, ceux-ci avaient néanmoins été tolérés dans la cité au IV^e siècle avant J.-C.⁴. Mais lorsqu'au III^e siècle, la formation de la théocratie de Pessinonte conduit à la mise en place d'une nouvelle structure sacerdotale, davantage connectée au culte d'Attis et fondée sur la figure du Galle, une rupture s'opère entre les pratiques grecques et anatoliennes dans le culte

EZECHIEL, VIII, 14-15. Cf. W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, op. cit., p. 106 : «There are additional details which prove the dependence of the Greek on Semitic ritual: [...] the peculiarity that Adonis rites were performed on the roofs of the houses ; this is isolated in Greece, but quite common in Canaanite religion » ; Ch. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia*, op. cit., p. 177-179 ; J. D. REED, «The Sexuality of Adonis», *ClAnt.* 14 (1995), p. 318: « The Greek *Adoniazousai* have their counterparts in the women of Jerusalem weeping for Tammuz at the north gate of the temple, excoriated in Ezekiel ».

¹ [B. 11] = IG II² 1261. Selon Ch. VELLAY, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris, 1904, p. 64, ce changement de rituel s'explique sans doute par une différence de nature de la figure divine : « Les Adonies d'Athènes, au V^e siècle, ne sont déjà plus qu'une image lointaine et affaiblie des fêtes orientales de Thammouz. Le dieu suprême de Byblos a déjà fait place au héros mythologique plus humain que divin. » ; J. D. REED, « The Sexuality of Adonis », *ClAnt.* 14 (1995), p. 318.

² Ps. LUCIEN, *De Syria Dea*, 68.

³ Outre POLYBE, les sources épigraphiques rassemblent quelques inscriptions de Pessinonte du II^e siècle avant J.-C. (*OGI* 315 ; WELLES, *Royal Correspondance* 56-61), ainsi que deux séries d'épigrammes votives conservées dans l'*Anthologie Palatine*. Cf. M.G. LANCELOTTI, *Attis between Myth and History : King, Priest and God*, EPRO 149, Leyde, 2002, p. 97 ; P. PACHIS, « Γαλλάιον Κυβέλη ὀλόλυγμα (*Anth. Pal.* VI, 173) : l'élément orgiastique dans le culte de Cybèle », dans E. N. LANE (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leyde et New York, 1996, p. 193-222 ; et surtout, plus récemment, M. F. BASLEZ, « Les Galles d'Anatolie: image et réalités », *Res Antiquae* 1(2004), p. 233-245.

⁴ Cf. *supra* chapitre 2, p. 117 note 1-5 ; chapitre 3, p. 149.

de Cybèle : la figure du *métragyrte* disparaît, remplacée désormais par une prêtresse athénienne¹, sans que l'on trouve la moindre trace de l'existence de Galles à Athènes².

Cette évolution s'explique, d'une part par l'intégration et l'hellénisation croissante des dévots du culte – puisque les citoyens athéniens entrent en masse dans l'association métrouaque du Pirée à cette époque³ – et d'autre part, par la nécessité d'adapter la hiérarchie métrouaque athénienne, suite aux transformations du culte et du sacerdoce qui surviennent dans la région d'origine de la Mère en Phrygie. La coïncidence est en effet remarquable entre la mise en place de la théocratie de Pessinonte et la décision de la cité athénienne d'instituer une prêtresse athénienne en lieu et place du prêtre étranger. Le rejet du Galle, en milieu athénien, a traditionnellement été mis sur le compte d'un refus de l'eunuchisme⁴ : l'image des Galles de Cybèle, conventionnellement véhiculée, est, en effet, héritée des descriptions des auteurs romains puis chrétiens, qui insistent sur la pratique de l'auto-castration⁵. Or les sources anatoliennes, et plus particulièrement les témoignages épigraphiques, ne révèlent aucune trace, au III^e siècle avant J.-C., d'une quelconque pratique de la castration rituelle⁶ : la première attestation explicite de l'automutilation des Galles remonte seulement au I^e siècle avant J.-C.⁷. Cependant, l'image même du Galle suffit à créer l'illusion de l'eunuchisme, ce qui explique le rejet de cette forme de culte à Athènes : dès l'origine, le Galle est caractérisé par ses cheveux longs, son vêtement, sa musique et sa danse ; il est, en outre, le « camérier » de Cybèle, « attaché au service de la chambre » de la déesse⁸. Cette fonction domestique contribue à

¹ [C. 8] = SEG XVII 36 (217/6 avant J.-C.) ; voir *supra* p. 235-236.

² Il faut en effet rejeter tout parallèle entre l'institution phrygienne des Galles et l'incident survenu en 415, à la veille de l'expédition de Sicile, rapporté par PLUTARQUE, *Nicias*, 13,3-4 : « Un homme avait soudain sauté sur cet autel [l'autel des douze dieux], puis, s'y étant installé à califourchon, s'était émasculé au moyen d'une pierre ».

³ C'est au même moment qu'on assiste au basculement du groupement de thiasotes au groupement d'orgéons, signe d'un changement sociologique au sein des dévots. Cf. *infra* chapitre 3, p. 152-153.

⁴ M.G. LANCELLOTTI, *Attis. Between Myth and History*, *op. cit.*, p. 99-100 : l'eunuchisme est une pratique qui trouve ses racines profondes au Proche Orient ; Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 78, considère le culte mésopotamien des *assinnu*, *galatur* et *kurgarru*, comme des « préfigurations fonctionnelles des galles de la Mère », liés à Inanna / Ishtar et réputés pour leur travestissement et leur sexualité.

⁵ CATULLE, *Poésies*, LXIII ; OVIDE, *Fastes*, IV, v. 240-244 ; et surtout ARNOBE, *Contre les Nations*, 5, 5 et 14. Leur vision est reprise par R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, et, de façon plus nuancée, par Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 60-64 et 118-120.

⁶ Les historiens grecs ne font aucunement allusion à la castration des Galles de Pessinonte, ni même, d'ailleurs à celle d'Attis. Selon M. F. BASLEZ, « Les Galles d'Anatolie : image et réalités », *loc. cit.*, p. 239-240, la plus ancienne épigramme, celle de Dioscoride, ne voit pas dans le Galle un castrat ni un marginal, et ce n'est que par la suite que le caractère efféminé du Galle est de plus en plus souligné : « Il n'est donc pas assuré que la castration ait été constitutive de l'état de Galle à l'origine » (p. 239).

⁷ *Anthologie Palatine* VI, 234.

⁸ M. F. BASLEZ, « Les Galles d'Anatolie : image et réalités », *loc. cit.*, p. 236-238.

diffuser, en Grèce, l'image dépréciative du castrat¹ : bien plus que l'émascation réelle, c'est son comportement efféminé qui caractérise le Galle et conduit à son rejet à Athènes. Certains des gestes accomplis par le Galle sont en effet considérés, dans la mentalité athénienne, comme relevant des pratiques féminines², et ne peuvent donc être accomplis par des hommes, sous peine de déviance : le choix d'une femme, d'une prêtresse, en lieu et place du Galle anatolien, apparaît alors comme plus acceptable et permet de perpétuer la célébration de certaines pratiques phrygiennes, sans heurter les convictions ni la tradition athéniennes.

Conclusion

Les cultes égyptiens et phrygiens – mais aussi, dans une moindre mesure phéniciens et syriens – implantés à Athènes ne se sont pas développés en une « religion universelle » comme l'affirmait Cumont³, mais demeurent en perpétuelle dialectique avec les traditions locales de leur milieu de réception. Ils ont subi l'influence de la vie religieuse locale, se dotant parfois d'aspects spécifiques, de caractéristiques nouvelles, ou perdant au contraire les éléments les plus étrangers à la norme athénienne. Ces transformations affectent tant la personnalité divine que les pratiques rituelles elles-mêmes : les témoignages de dévotion mettent ainsi en valeur de nouvelles fonctions attribuées aux dieux égyptiens et anatoliens, tandis que les changements les plus visibles affectent le clergé et les rites, qui subissent une hellénisation nette. Ces cultes se sont adaptés, afin de s'intégrer à la culture locale, perdant en partie leur caractère d'étrangers. Tous les cultes originaires de l'Est de la Méditerranée n'ont cependant pas su s'intégrer dans ce processus d'adaptation à la culture athénienne : les moins aptes à se transformer – ceux porteurs de traditions ancestrales et de référents identitaires – sont, en conséquence, les premiers à décliner, une fois disparu le substrat ethnique sur lequel ils s'étaient développés.

¹ Le Galle, par sa fonction de camérier, est assimilé aux eunuques présents à la Cour achéménide, qui, en tant que « gardiens de la couche », faisaient partie du « service de chambre ». cf. PLUTARQUE, *Alexandre*, 30, 2.

² Plusieurs sources témoignent d'un rapprochement de fait entre le comportement des femmes et celui des Galles : le règlement d'un sanctuaire de Lesbos interdisait ainsi aux femmes d'y « faire le galle » (*LSCG* 124 : γαλλάζειν) ; par ailleurs, une épigramme de Rhianos (*Anthologie Palatine* VI, 173), tout comme un fragment attribué à Callimaque (R. PFEIFFER, *Callimachus* I, Oxford, 1949, frgt 761), mettent en scène des femmes qui font entendre une mélodie particulière, désignée sous le terme de γάλλιον. Le Galle est en effet celui qui pratique une danse extatique, au son des cymbales et du *tympanon*, sur le même modèle que les femmes dans les cortèges dionysiaques en Grèce.

³F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, op. cit., p. XXII.

Les mutations politiques, culturelles et sociales qui affectent Athènes au cours de l'époque hellénistique puis romaine, transforment profondément le sentiment religieux des Athéniens, et leur vision des dieux : les divinités égyptiennes et phrygiennes, qui ont connu la plus longue postérité dans la cité, subissent cette évolution et se modifient sensiblement entre le début et la fin de notre période. Au fil du temps, les attentes et les besoins des fidèles se sont transformés et certaines divinités, telles Isis ou Cybèle, ont su tirer parti de ces changements et répondre, avec plus de réussite que d'autres, aux nouvelles préoccupations des Athéniens. L'Isis introduite à Athènes dès le IV^e siècle avant J.-C. est assez éloignée de la déesse honorée sous le même nom presque huit siècles plus tard. En effet, au contact des fidèles athéniens et des autres divinités grecques, Isis s'est peu à peu enrichie de traits spécifiquement athéniens¹, par le biais des syncrétismes et des phénomènes d'association et d'assimilation qui la rapprochaient de Déméter, Aphrodite ou encore Hygie. A cela s'ajoute le développement de nouveaux aspects d'Isis, qui acquiert des compétences nouvelles, pour mieux répondre aux attentes de ses fidèles². Il en va de même de Cybèle qui, comme Isis, se dote d'aspects nouveaux spécifiques au milieu local, tout en subissant aussi les grandes évolutions caractéristiques de l'ensemble du monde romain, visibles dans l'instauration tardive du taurobole à Athènes.

¹ L'Isis honorée à Athènes diffère de l'Isis de Délos, honorée comme Notre Dame de la Mer, ou de l'Isis de Pompéi, Notre Dame des familles.

² F. DUNAND, *Le culte d'Isis*, vol. III, *op. cit.*, p. 277 : Davantage que de nouveautés ou d'innovations, il vaut mieux d'ailleurs parler du développement de certains aspects demeurés jusque là secondaires, ceux-ci n'étant jamais des créations purement grecques mas reposant toujours sur des éléments qui préexistaient dans la personnalité de l'Isis égyptienne.

CONCLUSION

« Pour être bref, Athènes est nuisible aux autres dans le domaine de l'âme – ce n'est pas à la légère que les hommes pieux sont de cet avis –, car elle est plus riche de la mauvaise richesse [des idoles] que le reste de la Grèce, et il est difficile de ne pas se laisser entraîner par ses panégyristes et ses défenseurs. »

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Pour le grand Basile, Oraison funèbre*, 21¹.

Cette étude s'est efforcée de mettre en évidence les circonstances dans lesquelles les cultes venus de l'Orient ont été introduits dans la cité athénienne et les évolutions qu'ils y ont subies, sur un *continuum* chronologique de plus de huit siècles, à travers les vicissitudes politiques, culturelles et socio-économiques qui transforment la cité.

A plusieurs reprises au cours des époques classique et hellénistique, la cité est intervenue officiellement en faveur d'un nouveau culte, soit en l'introduisant parmi les cultes publics (Ammon au IV^e siècle, Isis et Sarapis au III^e siècle), soit en reconnaissant ou tolérant simplement son existence (Aphrodite Ourania et Isis au IV^e siècle par exemple). A chaque fois, l'intervention civique s'est faite en réponse à des circonstances politiques et économiques particulières². Au XIX^e siècle, Foucart l'affirmait déjà : « Cette bienveillance hospitalière [à l'égard des dieux de l'Orient] était du reste une nécessité pour une cité commerçante comme Athènes. Pour attirer et retenir au Pirée les marchands étrangers, il fallait bien leur permettre d'y établir le culte de leur patrie »³. Les Athéniens, en tant que collectivité, sont donc influencés dans leurs choix religieux par des motivations d'ordre politique, économique et commercial. Si le contexte international influence clairement les choix religieux de la cité, il n'affecte pas autant les individus eux-mêmes.

¹ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Pour le grand Basile, Oraison funèbre*, 21 (établi et traduit par J. BERNARDI, Cerf, 1992).

² Entre la fin du V^e siècle et le milieu du IV^e siècle avant J.-C., Ammon est introduit dans un contexte marqué par l'hostilité de l'oracle de Delphes à l'égard d'Athènes ; Isis et Sarapis sont officiellement reconnus par la cité au cours des années 220 avant J.-C, alors que la cité mène par ailleurs une politique extérieure ouvertement pro-lagide ; quant aux cultes phéniciens, leur implantation à Athènes coïncide avec le temps fort de l'activité des commerçants phéniciens au Pirée, et les mesures prises par la cité en leur faveur s'expliquent donc au regard de motivations économiques et commerciales.

³ M. P. FOU CART, *Des Associations religieuses chez les Grecs : Thiasés, éranes, orgéones*, Paris, 1873 (2^e éd. : New York, 1975), p. 131.

Par ailleurs, l'époque hellénistique est caractérisée par un phénomène de mobilité internationale croissante, dont l'impact s'avère décisif pour expliquer l'introduction des cultes orientaux à Athènes au cours de la période. Même si les contacts entre la Grèce et l'Orient sont anciens, le monde hellénique connaît, avec les conquêtes d'Alexandre, une expansion large et rapide, dont une des conséquences est l'intensification des contacts avec les civilisations dites « orientales », surtout celles de l'Égypte et du Proche Orient¹. On observe alors une circulation accrue des biens et des personnes, qu'il s'agisse des colons, des commerçants, des esclaves et des mercenaires, ou encore de toute une population mobile et « flottante » tels que les philosophes, les médecins, les artistes...². Or, Athènes est un grand centre commercial à partir du IV^e siècle avant J.-C., et devient par la suite un des principaux centres intellectuels de l'Empire romain : la cité attire donc une population très cosmopolite, provenant de tout le Bassin méditerranéen. L'impulsion donnée à l'introduction des cultes étrangers en Attique – plus particulièrement au Pirée, à Rhamnonte ou dans la cité même – à partir de la fin du IV^e siècle avant J.-C. apparaît ainsi comme la conséquence directe de la diversité culturelle d'une société multi-ethnique, née du brassage de populations provoqué par les conquêtes d'Alexandre, puis par la mise en place des grandes monarchies hellénistiques et le développement des échanges et des contacts avec le monde oriental. Dans le domaine de la religion, cette rencontre des cultures produit de nouveaux cultes à vocation universelle, où se rencontrent et interagissent des éléments grecs et orientaux³.

Par la suite, à l'époque impériale, le poids de la domination romaine est également visible dans l'orientation de la politique religieuse athénienne. La cité s'inscrit alors dans le cadre politique plus large de l'Empire Romain, ce qui n'est pas sans influence sur la vie religieuse locale : certains cultes originaires de l'Orient ne se développent à Athènes qu'en lien avec la faveur dont ils jouissent à Rome et auprès des citoyens romains. Par exemple, le culte de la Triade Héliopolitaine est attesté à Athènes par la seule dédicace d'un Romain de Syrie. L'influence du contexte romain est plus nette encore dans le cas de la Syria Théa, dont le culte, introduit dès le III^e siècle avant J.-C., gagne en popularité à partir du II^e siècle de notre ère, grâce au succès qu'il rencontre dans le reste de l'empire. Si Athènes est affectée,

¹ M. F. BASLEZ, *Les Persécutions dans l'Antiquité*, op. cit., p. 90 : « A partir de la conquête d'Alexandre, l'implantation des Grecs en Orient et l'intensification des échanges entre les différents royaumes hellénistiques favorisèrent la diffusion des religions de l'Orient, introduites par les marchands ou ramenés par les vétérans. »

² F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, op. cit. p. 20-21, insiste ainsi sur le rôle des commerçants, mais aussi des soldats et des esclaves dans la propagation des religions orientales : « Il est certain que les marchands leur ont servi de missionnaires dans les ports et les places de commerce, les soldats aux frontières et dans la capitale, les esclaves dans les maisons urbaines, sur les domaines ruraux et dans les administrations publiques ».

³ E. VOUTIRAS, « Sanctuaire privé – culte public ? Le cas du Sarapiéion de Thessalonique », loc. cit., p. 275.

dans une certaine mesure, par les mutations religieuses de l'époque impériale, elle demeure néanmoins maîtresse de sa politique religieuse, qui répond à des considérations locales : ainsi, en dépit de son succès dans le monde romain – particulièrement auprès des soldats et de certains empereurs –, le culte de Mithra n'est jamais accepté à Athènes. Par ailleurs, les affinités (ou l'hostilité) des empereurs pour tel ou tel culte ont des répercussions moins sensibles qu'il n'y paraît sur la vie religieuse athénienne : il n'existe aucune preuve d'une intervention délibérée des empereurs romains sur la vie religieuse athénienne, à l'exception évidemment de l'introduction du culte impérial ; au contraire, l'exemple de Prohérésius a illustré l'échec des efforts impériaux pour christianiser Athènes au IV^e siècle.

Les cultes venus d'Egypte ou du Proche Orient, introduits sur le territoire athénien, se sont regroupés en plusieurs endroits de l'Attique : trois grands pôles d'attraction peuvent être identifiés.

Au Pirée, centre de réception naturelle des cultes d'origine étrangère en raison de la population cosmopolite attirée par l'activité portuaire, se sont implantés les cultes phéniciens (Ba'al de Sidon, Sakon, Aphrodite Ourania et Adonis) et anatoliens (Cybèle, Attis, Sabazios, Mèn, Artémis Nana et Zeus Labraundos), ainsi que le culte égyptien d'Isis. Ces cultes qui reposent, pour la plupart, sur un important substrat ethnique n'ont pas connu une longue postérité, à l'exception du culte de Cybèle et Attis : dès la fin du III^e siècle avant J.-C., sans doute en lien avec le déclin de son activité portuaire, le Pirée cesse d'être un pôle d'attraction pour les cultes étrangers.

Au même moment, à partir du dernier tiers du III^e siècle avant J.-C., la forteresse de Rhamnonte s'impose comme nouveau point de fixation d'une population mobile, constituée en partie d'Athéniens mais surtout de mercenaires, apportant avec eux des dieux étrangers, principalement Agdistis et les dieux égyptiens. La présence d'une garnison composée d'allogènes, qu'ils soient au service d'Etats étrangers ou de la cité elle-même, est un des traits caractéristique et quasi-permanent de la cité athénienne à l'époque hellénistique et un des éléments importants permettant d'expliquer la diffusion rapide de cultes venus d'Orient en Attique¹. Le rôle des garnisaires athéniens dans l'introduction des cultes isiaques à Rhamnonte au III^e siècle avant J.-C. a ainsi été déterminant.

¹ M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, vol. II, De Boccard Paris, 1949, p. 633 insiste sur le rôle des soldats dans l'interpénétration des cultes de la Grèce et de l'Orient : « Les soldats portent en leurs souvenirs, leurs préoccupations, leurs craintes, leurs espérances. [...] Plusieurs documents attestent que les soldats composant les armées hellénistiques, mercenaires ou clérouques, Hellènes ou Barbares, soldats ou

Enfin, dans la cité athénienne même, plusieurs sanctuaires isiaques sont attestés avec certitude dès l'époque hellénistique, bien qu'aucun vestige archéologique n'ait été conservé. Au cours de l'époque impériale, les cultes étrangers se sont peu à peu rassemblés au pied du versant sud de l'Acropole, où des découvertes archéologiques nombreuses ont permis d'illustrer la permanence des cultes de Cybèle et d'Isis jusqu'à la fin du paganisme: les fouilles menées au sud de l'Acropole, à Makriyiannis, sur le site du nouveau musée de l'Acropole, ont ainsi mis au jour des preuves évidentes d'une concentration des cultes venus de l'Orient dans cette zone, puisqu'on y a retrouvé, outre une statue romaine d'Isis *Panthéa*¹, une partie d'une autre statue d'Isis, un fragment de statue de l'Artémis d'Ephèse, un relief de la Mère des Dieux ainsi qu'un fragment d'une statue de Zeus Héliopolitain². Ces découvertes montrent clairement qu'à partir de l'époque romaine, le versant sud de l'Acropole accueillait le culte de diverses divinités étrangères.

Alors que l'historiographie traditionnelle s'efforçait de mesurer la « diffusion » des « religions orientales » au sein du polythéisme gréco-romain, je me suis efforcée d'aborder la question dans le cadre de l'agrégation de « cultes étrangers » aux différents cultes communautaires célébrés par la cité, les associations et la sphère familiale. Ces cultes venus d'ailleurs s'intègrent en effet à la religion athénienne préexistante, grâce à une logique polythéiste cumulative et pragmatique, en vertu de laquelle des éléments de nature et d'origine très variées peuvent cohabiter, voire se fondre³. En effet, les cultes venus de l'Orient – à l'exception des monothéismes – n'impliquent pas d'exclusivisme ni de « conversion » – au sens de « changement de religion » – : ils peuvent donc être intégrés au panthéon des divinités athéniennes. Adhérer au culte d'Isis ou de Cybèle n'implique pas de renoncer à honorer Athéna, Déméter ou Asclépios : au contraire, l'approche prosopographique a montré l'éclectisme religieux des Athéniens, qui n'hésitent pas à s'investir simultanément ou successivement dans plusieurs cultes. Des affinités entre cultes ont pu être mises en évidence : ainsi, les dévots isiaques s'impliquent plus aisément dans les cultes de Déméter et d'Asclépios,

officiers, ne sont pas restés indifférents au culte des divinités indigènes que les hasards de leur profession les ont amené à rencontrer » (p. 979).

¹ Catalogue iconographique [a. 21]. La statue est d'époque romaine (II^e – III^e siècle), Nouveau Musée de l'Acropole 282 α-β. H. : 0,60. Isis porte les attributs de plusieurs divinités, en particulier l'égide d'Athéna, le serpent d'Hygie, les roses d'Aphrodite, le disque solaire d'Hélios et les feuilles de lierre de Dionysos (Cf. Το Μουσείο και η Ανασκαφή, Athènes, 2006, p. 67, n°157, fig. 157 ; LIMC « Isis », n°795).

² Cf. *Archaeological Reports for 2006-2007 (Kathimerini, Ta Nea, To Vima et Eleftherotypia (20/10/2006); « Chronique archéologique de la religion grecque antique », Kernos 21 (2008) ; Το Μουσείο και η Ανασκαφή, Athènes, 2006, p. 67, n°158, fig. 158 ; p. 71, n°170, fig. 170.*

³ C. BONNET, « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », dans C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (éds.), *Religions Orientales – Culti misterici. Nouvelles perspectives*, Stuttgart, 2006, p. 7-10.

tandis que les orgéons de Cybèle s'investissent plutôt dans le culte dionysiaque, qui présente sans doute des points de convergence.

Mais ces cultes venus d'Orient ne sont pas simplement absorbés dans le système plus large de la religion grecque : ils s'y développent aussi de façon quasiment autonome et jouent ainsi un rôle de première importance dans la transformation de la sensibilité religieuse qui prend place entre le milieu de l'époque hellénistique et le triomphe du christianisme (III^e siècle avant J.-C. – fin du IV^e siècle de notre ère)¹, et qui se manifeste essentiellement par l'importance croissante des relations personnelles avec la divinité, la recherche du salut et le développement de pratiques mystiques. Durant le processus d'hellénisation qu'ils subissent et au gré des changements qui les affectent du fait de leur adaptation aux institutions athéniennes, ces « cultes orientaux » développent de nouveaux aspects et de nouvelles fonctions, qui témoignent des relations dialectiques avec le milieu religieux local.

L'interpretatio grecque est, à cet égard, un instrument de dialogue entre les Grecs et les autres, l'outil d'une nouvelle formulation du monde divin, qui permet de reconnaître les dieux d'ailleurs en leur prêtant une forme grecque. A ce titre, un Athénien peut, sans dilemme théologique apparent, honorer un dieu étranger qui ressemble à l'un de ses dieux. Certains dieux se prêtent d'ailleurs plus aisément à cette *interpretatio* : Déméter a ainsi souvent servi de figure de référence, favorisant la réception des nouvelles divinités orientales et facilitant leur adaptation au milieu athénien en leur prêtant des traits locaux. Ce procédé de *interpretatio* facilite donc l'intégration des cultes orientaux au milieu athénien, intégration qui se manifeste de différentes façons, suivant le niveau auquel on se place : celui des individus, celui des associations et celui de la cité en tant qu'Etat souverain.

A l'échelle des individus, l'adhésion d'un Athénien à un culte étranger se traduit par l'adoption de nouvelles pratiques rituelles, célébrées à titre privé dans le cadre domestique ou associatif. Cette adhésion est perceptible dans les dédicaces familiales ou individuelles, qui expriment les croyances personnelles des dévots, mettant en avant les processus d'amalgame et d'association divine qui conduisent certains Athéniens – à titre individuel – à reconnaître des divinités égyptiennes, phéniciennes ou phrygiennes sous des noms grecs. Un exemple particulièrement représentatif de ces amalgames personnels, réalisés par des individus en fonction de leurs besoins, est fourni par le paysan athénien qui en appelle à la protection

¹ J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, Leyde, 2008, p. 5.

conjointe de Pan, des Nymphes, des Déeses éleusiniennes et de Mèn, dans un but de fertilité agricole.

Au niveau des associations, l'adhésion résulte toujours d'une décision personnelle, mais les pratiques rituelles sont désormais célébrées de façon collective et le culte gagne en visibilité au sein de la cité : un pas supplémentaire est franchi dans l'intégration du culte au milieu religieux local, car, même s'il relève toujours du domaine privé, il est alors placé sous le regard des autorités civiques. Les associations cultuelles – surtout celles qui comportent une majorité d'étrangers – ont donc une fonction de creuset et jouent un rôle fondamental en permettant l'hellénisation progressive des nouveaux cultes et l'adaptation de leurs pratiques au modèle civique, et surtout au modèle local du dème.

Enfin, au niveau de la cité elle-même, la question de l'intégration des cultes orientaux pose la problématique de la tolérance religieuse. Une étude des quelques décrets et règlements religieux conservés a permis de montrer que la cité se montre dans l'ensemble sinon accueillante, tout au moins tolérante à l'égard des nouveaux cultes, tant que ceux-ci ne vont pas à l'encontre de la norme et des coutumes locales et n'altèrent pas le bon fonctionnement des cultes publics traditionnels. Ainsi, la procédure de *diadikasia* intentée aux Phéniciens de Phalère ne doit pas être interprétée comme un acte d'intolérance religieuse, puisqu'au même moment, la cité autorise d'autres Phéniciens à bâtir un sanctuaire pour leur déesse ancestrale au Pirée : en usurpant le sanctuaire du dème, les Phéniciens ont gêné le fonctionnement du culte de Poséidon, ce qui a obligé la cité à prendre une mesure ponctuelle pour remédier à la situation.

Les cultes venus d'Orient qui se sont intégrés et ont remporté le plus grand succès à Athènes sont ceux qui ont su concilier deux principes concurrents : d'un côté, l'assimilation, qui écarte ou masque ce qui est choquant, afin de s'adapter aux conventions du « marché »¹ ; de l'autre, la nécessité de se distinguer et de susciter l'intérêt, pour se singulariser en tant qu'« offre », et se différencier de leurs rivaux. Les cultes d'Isis et de Cybèle, divinités hellénisées mais néanmoins dotées d'une saveur exotique qui les rend attractives, ont ainsi gagné rapidement et pour longtemps les faveurs athéniennes. A l'inverse, les cultes phéniciens et certains cultes anatoliens, qui ont davantage cherché à conserver intactes leurs traditions indigènes, ne sont pas parvenus à s'adapter au milieu local : sans que la cité

¹ J. A NORTH, « Conservatism and Change in Roman Religion », *Papers of the British School at Rome*, 1974, p. 8-; Idem, *Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

n'intervienne volontairement pour les rejeter, ils ont progressivement disparu, faute d'avoir pu toucher d'autres catégories de la population.

Quel que soit le degré d'impopularité de ces cultes – parfois raillés, critiqués, ou simplement ignorés – ils ne souffrent cependant pas d'une politique d'intolérance volontairement organisée par la cité : ils s'intègrent en effet dans le système du polythéisme grec, qui reconnaît l'existence de dieux propres à chaque peuple. En ce sens, bien que considérés comme contraires à la norme religieuse locale par certaines de leurs pratiques rituelles, ces cultes ne menacent pas le système polythéiste athénien traditionnel et ne remettent pas en cause l'existence des grandes divinités civiques. Il en va autrement des deux religions monothéistes venues de Palestine, le judaïsme et le christianisme, qui font visiblement l'objet d'une résistance ferme de la part de la cité et de la population athénienne.

Ainsi, Athènes, conservatoire des valeurs, de la culture et de la civilisation grecque sous l'Empire romain, a également été le bastion de la défense du polythéisme face au christianisme. Or, dans le cadre de cette vitalité du paganisme athénien, certains cultes orientaux jouent un rôle actif : les vestiges archéologiques démontrent clairement qu'Isis et Cybèle figurent parmi les divinités païennes les plus populaires de la fin du IV^e siècle, aux côtés des divinités athéniennes traditionnelles tels Asclépios ou Athéna. C'est là un des paradoxes de l'Athènes romaine, qui incarne le modèle de la cité conservatrice – réfractaire à la romanisation comme à la christianisation –, mais demeure néanmoins ouverte aux innovations religieuses, tant que celles-ci n'impliquent pas de remise en cause du pluralisme religieux¹. A la fin du IV^e siècle de notre ère, le polythéisme athénien est toujours bien vivant, et englobe dans un même ensemble certaines divinités d'origine orientale et d'anciennes divinités grecques et autochtones, ce qui met en évidence une des limites de l'appellation d'ensemble de « cultes orientaux » : à cette date, on n'opère pas, dans la cité, de distinction entre l'origine orientale ou athénienne des cultes, mais la rupture se fait entre polythéisme et monothéisme, si bien que les cultes définis géographiquement comme « orientaux » se trouvent éclatés, séparés entre les deux camps opposés.

¹ Parmi les innovations religieuses les plus marquantes de la période, on peut citer l'introduction d'une nouvelle divinité, Hypsistos, porteuse d'influences grecques, mais aussi sémitiques. Cf. P. ATHANASSIADI et M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999 ; et surtout N. BELAYCHE, « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7 (2005), p. 34-55 ; Idem., « De la polysémie des épicleses : ὙΨΙΣΤΟΣ dans le monde gréco-romain », *loc. cit.*, p. 427-442.

ANNEXES

ANNEXE 1

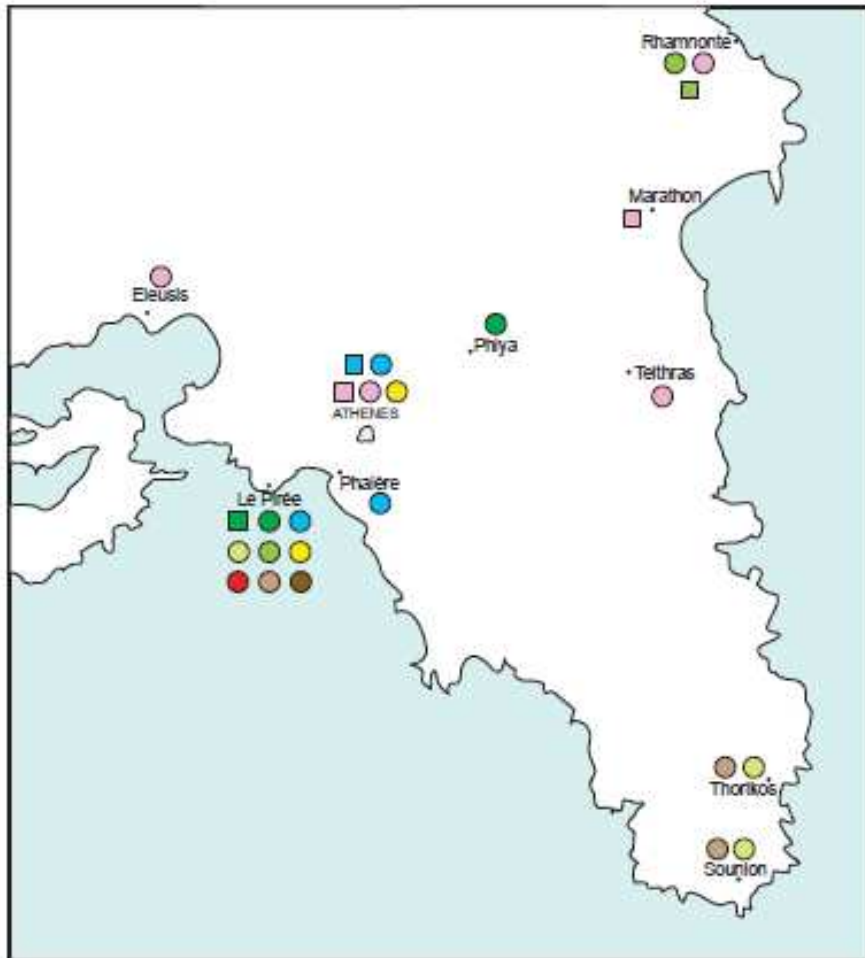
Nombre d’Egyptiens attestés à Athènes

(d’après les occurrences fournies par M. J. OSBORNE et S.G. BYRNE, *The Foreign Residents of Athens. An Annex to the Lexicon of Greek Personal Names*, Peeters, 1996)

	Alexandrie	Egypte	Saïs	Abydos
V ^e siècle avant J.-C.	0	1	2	0
IV ^e siècle avant J.-C.	1	7	0	0
III ^e siècle avant J.-C.	7	0	0	0
III ^e s. – II ^e siècle avant J.-C.	6	0	0	0
II ^e siècle avant J.-C.	9	0	0	0
II ^e s. – I ^{er} siècle avant J.-C.	16	0	0	2
I ^{er} siècle avant J.-C.	22	0	0	0
I ^{er} siècle avant J.-C. – I ^{er} siècle après J.-C.	7	0	0	0
I ^{er} siècle après J.-C.	3	0	0	0
II ^e siècle après J.-C.	2	0	0	0
III ^e siècle avant J.-C.	2	0	0	0
Incertain	31	0	0	0

ANNEXE 2

Carte des sanctuaires « orientaux » en Attique

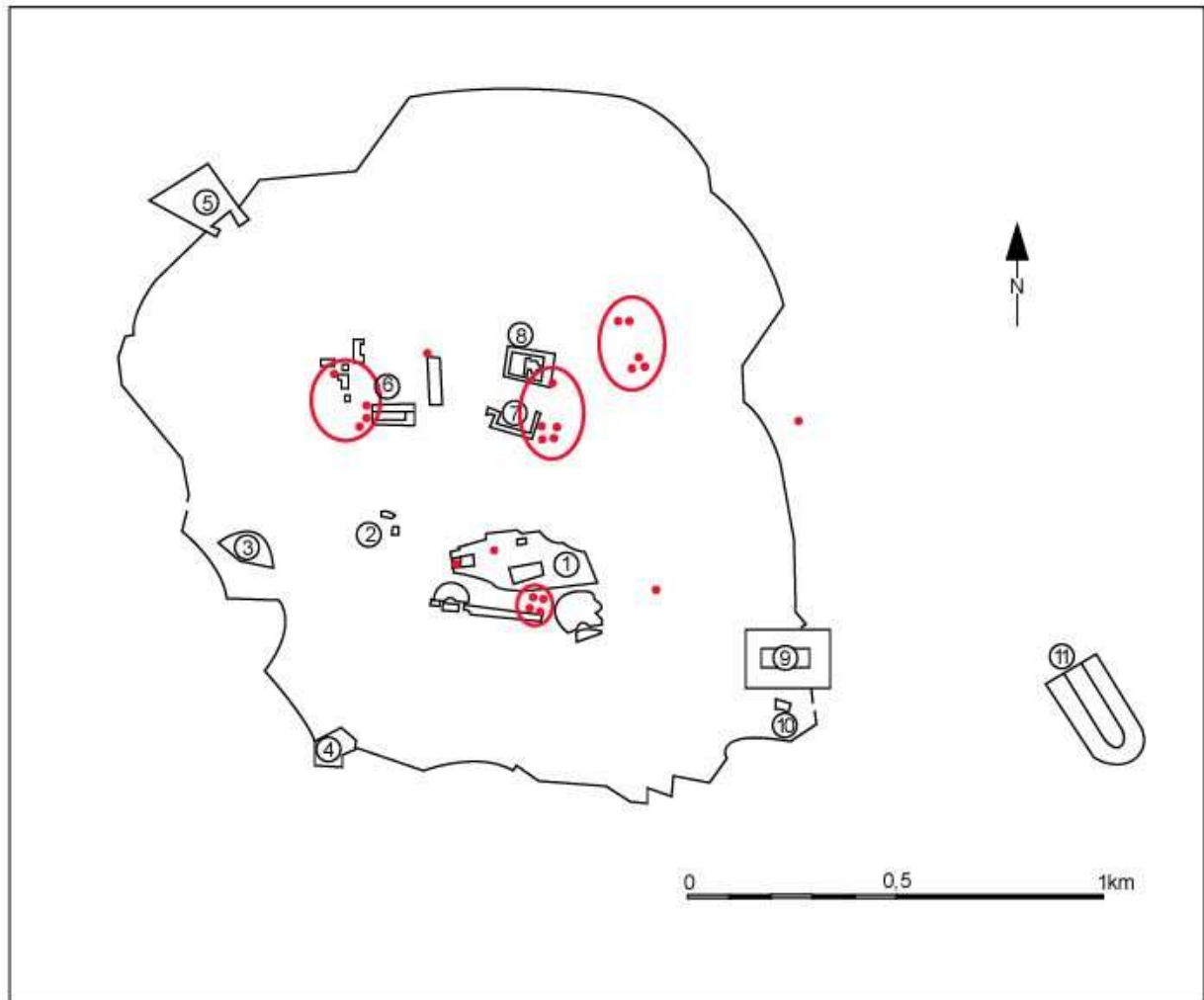


	Attestés épigraphiquement	Attestés archéologiquement
Culte Ammon	●	
Culte Isis	●	
Cultes isiaques	●	■
Cultes phéniciens	●	■
Culte Cybèle	●	■
Culte Agdistis	●	■
Culte Artémis Nana	●	
Culte Sabazios	●	
Culte Mén	●	

ANNEXE 3

Localisation des sanctuaires isiaques à Athènes

(d'après la localisation des inscriptions concernant Isis et les divinités de son cercle)

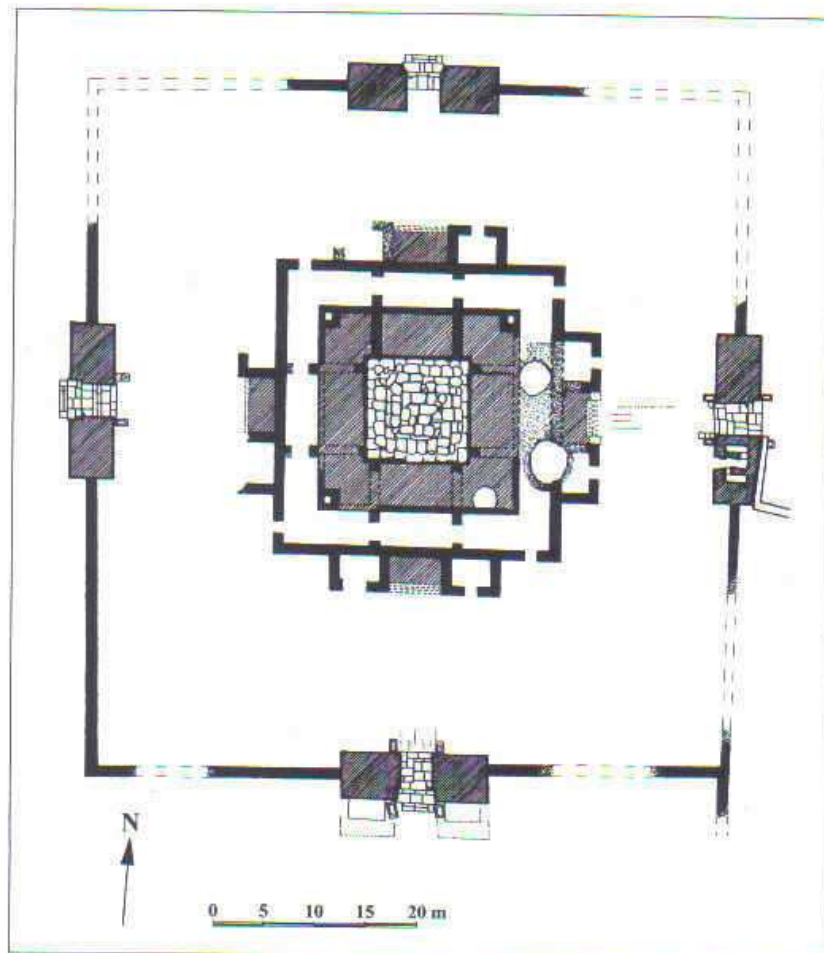


Légende :

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| 1. Acropole | 7. Agora romaine |
| 2. Aréopage | 8. Bibliothèque d'Hadrien |
| 3. Pnyx | 9. Olympéion |
| 4. Mausolée de Philopappos | 10. Temple sur l'Ilissos |
| 5. Céramique | 11. Stade d'Hérode Atticus |
| 6. Agora | |

ANNEXE 4

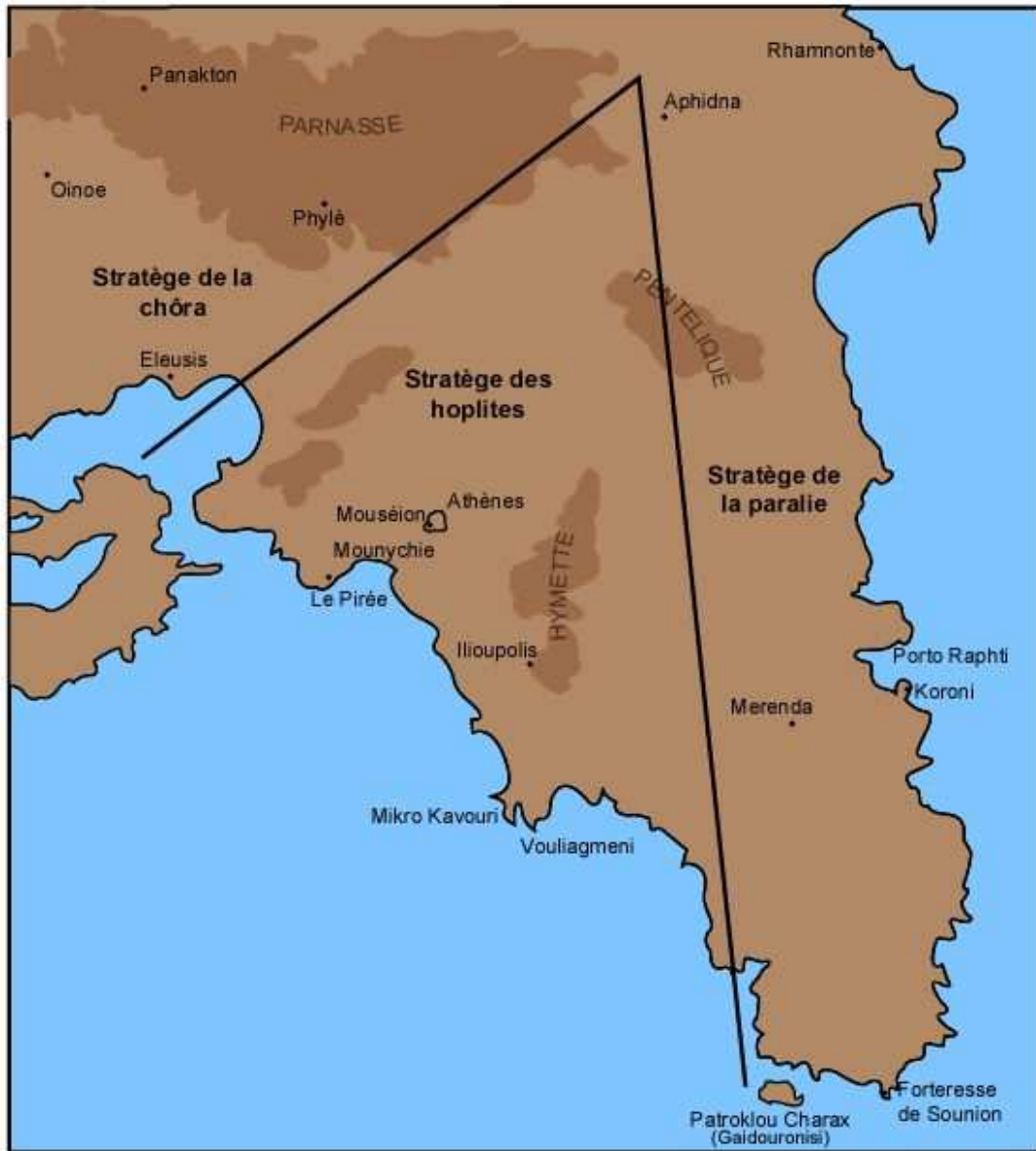
Plan du sanctuaire isiaque de Marathon (en l'état des recherches en 2002)



ANNEXE 5

Plan des défenses militaires athéniennes.

(d'après G. J. OLIVER, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford University Press, 2007, carte 6.1).



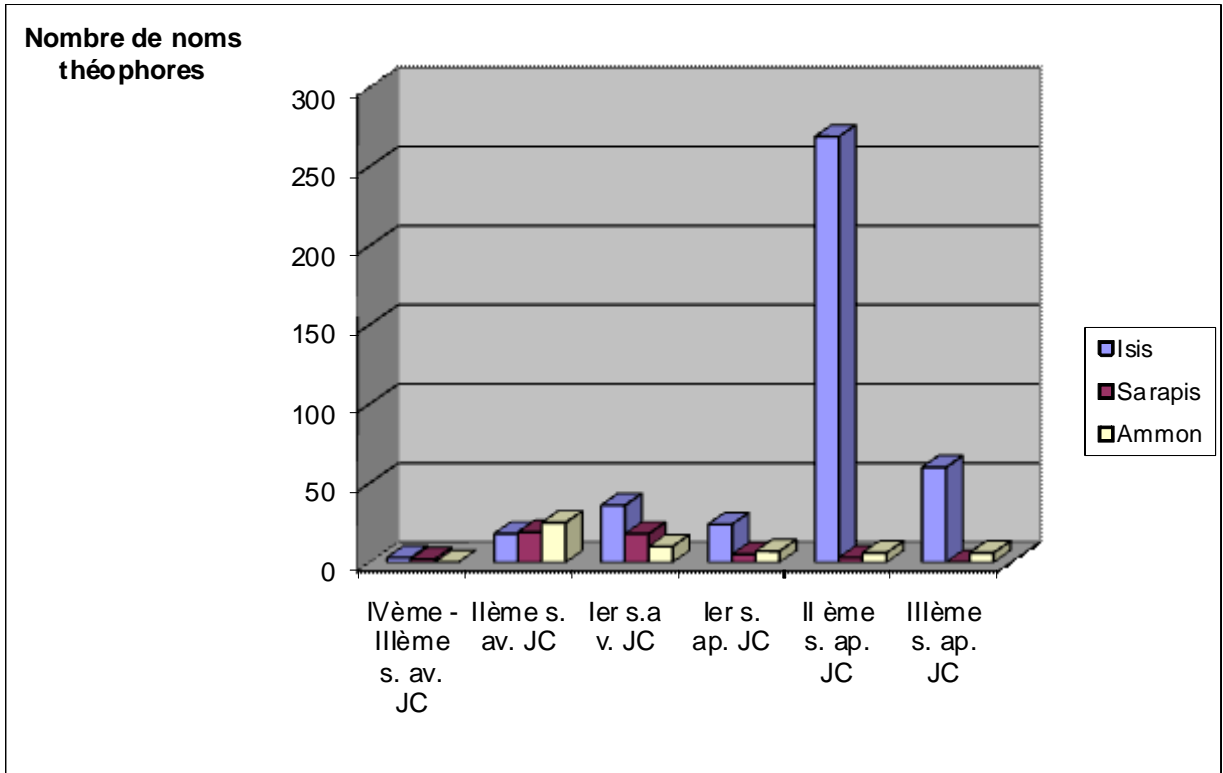
ANNEXE 6

Tableau des occurrences d'Isis et Sarapis dans les dédicaces athéniennes

<u>Dédicaces pour :</u>	<u>EPOQUE HELLENISTIQUE</u>		<u>EPOQUE IMPERIALE</u>	
	<u>Occurrences</u>	<u>Références</u>	<u>Occurrences</u>	<u>Références</u>
Isis seule	2	<i>IG II² 4697</i> <i>IG II² 4702</i>	8	<i>IG II² 4068</i> <i>IG II² 4070</i> <i>IG II² 4732</i> <i>IG II² 4771</i> <i>RICIS 101/232</i> <i>RICIS 101/0233</i> <i>RICIS 101/0402</i> <i>RICIS 101/0503</i> <i>SIRIS 28</i>
Sarapis seul	2	<i>RICIS 101/0903</i> <i>RICIS 101/0211</i>	1	<i>IG II² 4815</i>
Le couple Sarapis – Isis	1	<i>RICIS 101/0501</i>	1	<i>IG II² 3565</i>
Séquence divine	3		3	
<i>Dont : -----</i>	-----	-----	-----	-----
- Sarapis, Isis et Anubis	1	<i>IG II² 4692</i>		
Sarapis, Isis, Anubis, et Harpocrate	1	<i>RICIS 101/0206</i>		
Isis et Anubis	1	<i>RICIS 101/0204</i>		
Isis et les dieux égyptiens	0		2	<i>IG II² 4733</i> <i>IG II² 4871</i>
Sarapis et les dieux égyptiens	0		1	<i>IG II² 4872</i>

ANNEXE 7

Evolution des noms théophores égyptiens entre le IV^e siècle avant J.-C. et le III^e siècle après J.-C.



ANNEXE 8

Tableau des représentations figurées sur les reliefs funéraires isiaques
(réalisé à partir de celui de F. Dunand¹, complété des nouvelles découvertes)

GROUPE	EPOQUE	COSTUME ET COIFFURE	ATTRIBUTS
1- Femme seule			
Onésiphoron, fille de Dionysios, du dème de Steiria [A. 26]	Epoque d'Auguste	Cheveux dénoués. Seule la tête et le bras droit ont été conservés	Sistre et ciste mystique
Aphrodisia, fille de Démétrios, du dème de Sphettos [A. 27]	Epoque d'Auguste	Cheveux dénoués ; robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine	Sistre et situle
Isias, de Milet [A. 28]	Début du I ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine	Situle, et sans doute sistre (aujourd'hui disparu)
Alexandra, du dème d'Oè, épouse de Ktètos [A. 44]	Epoque d'Hadrien	Cheveux dénoués ; deux clous de métal, robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine	Situle et sistre
Isias, fille de Simonidès, de Milet [A. 42]	II ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manches, manteau noué sur la poitrine	Sistre et situle, présence d'un autel à gauche.
Sosibia, fille d'Eubios, de Képhisia [A. 50]	Milieu II ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manches longues ; manteau à franges noué sur la poitrine ; corps en mouvement appuyé sur la jambe gauche	Sistre et situle.
Mousa, fille de Dionysios, du dème d'Hal [A. 48]	Milieu du III ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manches, manteau noué sur la poitrine	Sistre et situle
Parthénopé, épouse de Lainès [A. 71]	III ^e – IV ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manches, manteau noué sur la poitrine	Absence du sistre et de la situle (disparus)
2- Deux femmes ensemble			
Ammia Vibullia, fille de Philokratos de Sounion, une enfant debout à sa droite [A. 49]	2 ^e moitié II ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manche ; manteau à franges noué sur la poitrine, guirlande en travers du corps passant sur l'épaule gauche	Sistre mutilé ; situle ; la petite servante tient un coffret.
Isiaque, debout à sa droite, Aphrodisia, fille d'Olympos, de Salamine [A. 64]	Déb. III ^e siècle après J.-C.	Cheveux dénoués ; robe à manche ; manteau à franges noué sur la poitrine ; Aphrodisia ne porte pas de costume isiaque	Sistre et situle

¹ F. DUNAND, *op. cit.*, III, pp. 145-148. Les dates des inscriptions ont été ici modifiées en fonction des recherches de E. J. WALTERS.

GROUPE	EPOQUE	COSTUME ET COIFFURE	ATTRIBUTS
<p>3- Homme et femme</p> <p>Kallô, fille d'Achille, du dème d'Euprydes ; Synphérôn, fils de Zosimos, de Milet [A. 30]</p>	<p>Fin du 1^e siècle après J.-C. (époque flavienne)</p>	<p>L'homme est représenté en costume isiaque, avec le manteau noué sur la poitrine. En revanche, la femme ne porte pas le costume isiaque.</p>	<p>Sistre</p>
<p>Agathostratos, fils de Démétrios, du dème d'Aixonè ; Ma, fille d'Agathostratos, du dème d'Aixonè</p>	<p>Fin du 1^e siècle après J.-C. (époque flavienne)</p>	<p>Cheveux dénoués. Le relief est très mutilé : seule la tête de la femme et le sistre levé dans la main droite ont été conservés.</p>	<p>Sistre (peut-être situle, mais aujourd'hui disparue)</p>
<p>..., Milésienne, épouse d'Anaphlystios ; Attikos, fils de Zotikos de Phlya [A. 43]</p>	<p>Epoque d'Hadrien</p>	<p>Coiffure en « côtes de melon », avec de longues boucles sur les côtés ; robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine (l'homme, comme tous ceux qui vont suivre, ne portent pas de costume isiaque)</p>	<p>Sistre et situle</p>
<p>Elatè, fille de Ménodoros de Nérénikidès ; Epigonos, fils d'Apollonios de Koelé [A. 45]</p>	<p>Epoque d'Hadrien</p>	<p>Cheveux dénoués (avec peut-être un bandeau) ; robe à manches ; manteau à franges noué sur la poitrine</p>	<p>Sistre et situle ; ciste mystique à l'intérieur du fronton de la stèle.</p>
<p>Méthé, fille d'Hérakleidès, du dème de Képhalè et sans doute son mari</p>	<p>Fin du règne d'Hadrien</p>	<p>Cheveux dénoués ; robe à manches ; manteau à franges noué sur la poitrine</p>	<p>Sistre, situle et ciste</p>
<p>Sosipatros, fils d'Hipposthénès ; Epiteugma, fille de Poplios, épouse de Sosipatros [A. 47]</p>	<p>Milieu II^e siècle après J.-C. (138-161)</p>	<p>Ici, très exceptionnellement, c'est l'homme qui porte un costume d'isiaque, avec manteau noué sur la poitrine ; la femme est vêtue d'un chiton et d'un himation.</p>	<p>Sosipatros élève le sistre de la main droite et tient la situle dans la main gauche.</p>
<p>Agathéméris, fille d'Aphrodisios, de Kollytos ; Sempronios Nikétès, de Kollytos [A. 53]</p>	<p>Fin II^e siècle après J.-C.</p>	<p>Cheveux dénoués ; robe à manches ; manteau à franges noué sur la poitrine</p>	<p>Sistre et situle</p>
<p>Aphéléa, fille de Dionysios, de Salamine, épouse de Zosimos ; Zosimos, fils de Zosimos, de Salamine [A. 54]</p>	<p>Fin II^e siècle après J.-C. (180-193)</p>	<p>Cheveux dénoués ; robe à manches ; manteau à franges noué sur la poitrine</p>	<p>Sistre et situle.</p>
<p>Sophia, fille d'Agapétos de Keiriadès ; Eukarpos, fils d'Euporos, de Milet [A. 61]</p>	<p>Déb. III^e siècle après J.-C. (210-220)</p>	<p>Cheveux dénoués ; robe à manche ; manteau à franges noué sur la poitrine (Eukarpos est un adolescent imberbe)</p>	<p>Sistre et situle</p>
<p>[X], fille de Sôtérion, et son mari [A. 62]</p>	<p>210-220 après J.-C.</p>	<p>La femme a les cheveux dénoués et porte la robe isiaque traditionnelle, avec le manteau à franges noué sur la poitrine. L'homme en revanche, ne porte pas le costume isiaque.</p>	<p>Sistre et situle</p>

GROUPE	EPOQUE	COSTUME ET COIFFURE	ATTRIBUTS
<p>4- <u>Personnages divers</u></p> <p>Amaryllis, fille d'Antipater, d'Alopéké ; Mousaios, fils d'Antipater d'Alopéké ; 3^e personnage, une femme à gauche d'Amaryllis [A. 40]</p>	<p>2^e moitié du II^e siècle après J.-C. (règne de Trajan)</p>	<p>Seule Amaryllis porte le costume isiaque : cheveux dénoués ; robe à manches ; manteau à franges noué sur la poitrine</p>	<p>Sistre et situle</p>

ANNEXE 9

Les femmes et les cultes isiaques.

	<u>NOM ET STATUT</u>	<u>INSCRIPTION</u>	<u>DATE</u>	<u>FONCTION</u>
1	Delphis (Esclave ? Etrangère ?)	<i>RICIS</i> 101/0501	220 avant J.-C.	Dédicante à la Mère des Dieux, Sarapis et Isis
2	Nikippè (Etrangère ?)	<i>IG</i> II ² 1292	215/4 avant J.-C.	<i>Proeranistria</i> des Sarapiastes
3	Mégallis (Athénienne)	<i>RICIS</i> n°101/0206	116/5-95/4 avant J.-C.	Dédicante à Isis, Sarapis, Anubis, Harpocrate
4	Démarion, fille de Mégallis	<i>RICIS</i> 101/0206	116/5-95/4 avant J.-C.	Bénéficiaire d'une dédicace à Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate
5	X	<i>IG</i> II ² 3498	Milieu du I ^{er} siècle avant J.-C.	Canéphore de Sarapis
6	X	<i>IG</i> II ² 3727	Milieu du I ^{er} siècle avant J.-C.	Canéphore d'Isis
7	Aphrodeisia, (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 7507	I ^{er} siècle après JC	Isiaque
8	Métrodôra, fille d'Epiclès	<i>IG</i> II ² 4732	Début du I ^{er} siècle après J.-C.	Dédicante à Isis
9	Onésiphoron (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 7467	Début du I ^{er} siècle après J.-C.	Isiaque
10	Valéria (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 4733	I ^{er} siècle après J.-C.	Dédicante à Isis et aux dieux égyptiens
11	Isias de Milet	<i>IG</i> II ² 9691	Début du I ^{er} siècle après J.-C.	Isiaque
12	Mâ (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 5403	Fin I ^{er} siècle après J.-C.	Isiaque
13	X, fille d'Aphrodisios, de Marathon (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 3565	I ^{er} – II ^e siècle après J.-C.	Canéphore d'Isis et Sarapis
14	Amaryllis (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 5568	Début du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
15	Isias de Milet	<i>IG</i> II ² 9697	II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
16	Kallô (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6148	II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
17	Kranaé (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 4770	II ^e siècle après J.-C.	Zacore
18	X, de Milet, épouse d'Anaphlystios	<i>IG</i> II ² 7667	II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
19	Alexandra (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6945	117-138	Isiaque
20	Elatè (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6485	117-138	Isiaque
21	Méthè (Athénienne)	<i>RICIS</i> 101/0240	117-138	Isiaque
22	Paramôna (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 3564	117-138	Canéphore d'Isis et Sarapis
23	X	<i>IG</i> II ² 4771	120 après J.-C.	Lychnaptria et oneirocrite
24	Epiteugma	<i>IG</i> II ² 12726	138-161	Isiaque
25	Ammia Vibullia (Athénienne et Romaine)	<i>IG</i> II ² 7441	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
26	Claudia Annia Aristocléia, fille de Tib. Claudios Attalos	<i>IG</i> II ² 4068	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Mère de Claudia, une isiaque
27	Flavia Kimonis, fille de Kallineitos, épouse de Tib. Claudios Attalos.	<i>IG</i> II ² 4068	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Grand mère de Claudia, une isiaque

28	Klaudia (Athénienne et Romaine)	<i>IG</i> II ² 4068	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
29	Mousa (Athénienne)	<i>SEG</i> L 251	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque ou prêtresse d'Isis ?
30	Noummia Kléa (Athénienne et Romaine)	<i>IG</i> II ² 4069 et 4070	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
31	Noummia Bassa, épouse de Lucius Nummius Andréas	<i>IG</i> II ² 4069 et 4070	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Mère d'une isiaque, Noummia Kléa
32	Sôsibia (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6441	Milieu du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
33	Agathéméris (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6498	Fin du II ^e siècle après J.-C.	Isiaque
34	Aphéléa (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 10181	Fin du II ^e – début du III ^e siècle après J.-C.	Isiaque
35	Sophia (Athénienne)	<i>IG</i> II ² 6311	210-220 après J.-C.	Isiaque
36	Aphrodisia de Chypre	<i>IG</i> II ² 10182	220 après J.-C.	Isiaque
37	Pôlla (Athénienne)	<i>RICIS</i> 101/0248	220 après J.-C.	Isiaque
38	X	<i>RICIS</i> 101/0214	220 après J.-C.	Dédicante, épouse du prêtre de Sarapis
39	Ingénoua (Romaine ?)	<i>IG</i> II ² 1950	III ^e siècle après J.-C.	Prêtresse d'Isis Taposiris
40	Parthénopé	<i>IG</i> II ² 12418	Fin du III ^e – début du IV ^e siècle après J.-C.	Isiaque

ANNEXE 10

Classification des associations vouées aux cultes égyptiens, syro-phéniciens et anatoliens

<u>Chronologie</u>	<u>Groupes d'étrangers</u>	<u>Groupes mixtes ou de citoyens</u>	
IV ^e siècle avant J.-C.	Eranistes de Mèn au Laurion. (<i>IG II² 2940</i> . Incertains : <i>IG II² 2937</i> , <i>Sounion 166/7</i> , n°87 ; <i>Sounion 167</i> , n°101) IV ^e siècle av. J.-C.		
	<i>Koinon</i> des thiasotes d'Aphrodite Ourania au Pirée. (<i>IG II² 1261</i>). 302-299 av. J.-C.		
	<i>Koinon</i> des Sidoniens pour Ba'al. (<i>IG II² 2946</i>) Fin du IV ^e siècle avant J.-C.		
III ^e siècle avant J.-C.	Thiasotes de Zeus Labraundos au Pirée. 298/7 av. J.-C. (<i>IG II² 1271</i>)	Orgéons de la Mère des dieux. (<i>IG II² 1301</i> , 1314, 1315, 1316, 1327, 1328, 1329, 1334, <i>SEG XVII 36</i>). Entre 272/1 et 71/0 av. J.-C. Dévots attestés : 7 citoyens, 2 esclaves, 2 personnages au statut incertain	
	<i>Koinon</i> des Thiasotes de la Mère des Dieux aux Pirée. (<i>IG II² 1273</i>) 281/0 avant J.-C.		
	Thiasotes d'Ammon. (<i>IG II² 1282</i>) 262/1 avant J.-C.		
	Dévots d'Aphrodite et Adonis des Salamiens de Chypre. (<i>IG II² 1290</i>) Milieu du III ^e siècle avant J.-C.		
	<i>Koinon</i> des Sarapiastes d'Athènes. (<i>IG II² 1292</i>) 215/4 avant J.-C.	<i>Koinon</i> des Sarapiastes de Rhamnonte. (<i>RICIS 101/0502</i>) 220 avant J.-C.	
II ^e siècle avant J.-C.		Eranistes de Sabazios au Pirée. <i>IG II² 1335</i> 103/2 av. J.-C. Dévots attestés : 36 citoyens, 13 étrangers, 4 esclaves	
I ^e siècle avant J.-C.	Dévots d'Agdistis à Rhamnonte. (J. POUILLOUX, n°24) 35/4 – 18/7 avant J.-C.	Orgéons de la Déesse Syrienne. Entre 95/4 avant J.-C. et 170 après J.-C. (<i>IG II² 1337</i> et 1351. Incertain : <i>IG II² 1289</i>) Dévots attestés : une étrangère et un citoyen	
II ^e siècle après J.-C.			
III ^e siècle après J.-C.		Orgéons de Belela. (<i>IG II² 2361</i>) Début du III ^e siècle avant J.-C. 28 citoyens, 9 étrangers, 3 esclaves/affranchis	

ANNEXE 11

Tableau des occurrences des différents responsables d'associations

	<i>Epimélète</i>	<i>Trésorier</i>	<i>Secrétaire</i>	<i>Hiéropé</i>	<i>Autres</i>
<u>Aphrodite chypriote</u>	- IG II ² 1261 (Stéphanos, fils de Mylathros) - IG II ² 1290 (X, fils d'Euboulos, de Salamine)			- IG II ² 1261	
<u>Déesse Syrienne</u>					Prophète
Ba'al					Plusieurs « préposés au temple »
<u>Cybèle</u>	- IG II ² 1316 - IG II ² 1301 - IG II ² 1314 - IG II ² 1327 (Néôn, du dème de Cholargos, Simôn, de Porios, et Ergasiôn)	- IG II ² 1316 - IG II ² 1329 - IG II ² 1327 (Hermaios) - IG II ² 2950/1 (Nicias)	- IG II ² 1328 - IG II ² 1329 (Chairéas)		
<u>Ammon</u>	- IG II ² 1282 (Aphrodisios)				
<u>Isis et Sarapis</u>	- IG II ² 1292 (Olympichos)	- IG II ² 1292 (Zopuros)	- IG II ² 1292 (Théophanès)	- RICIS 101/0502 - IG II ² 1292	
<u>Sabazios</u>	- IG II ² 1335 (Dôrothéos)	- IG II ² 1335 (Dôrothéos)	- IG II ² 1335 (Dôrothéos)	- IG II ² 2932	
<u>Zeus Labraundos</u>		- IG II ² 1271 (Mènis)			

ANNEXE 12

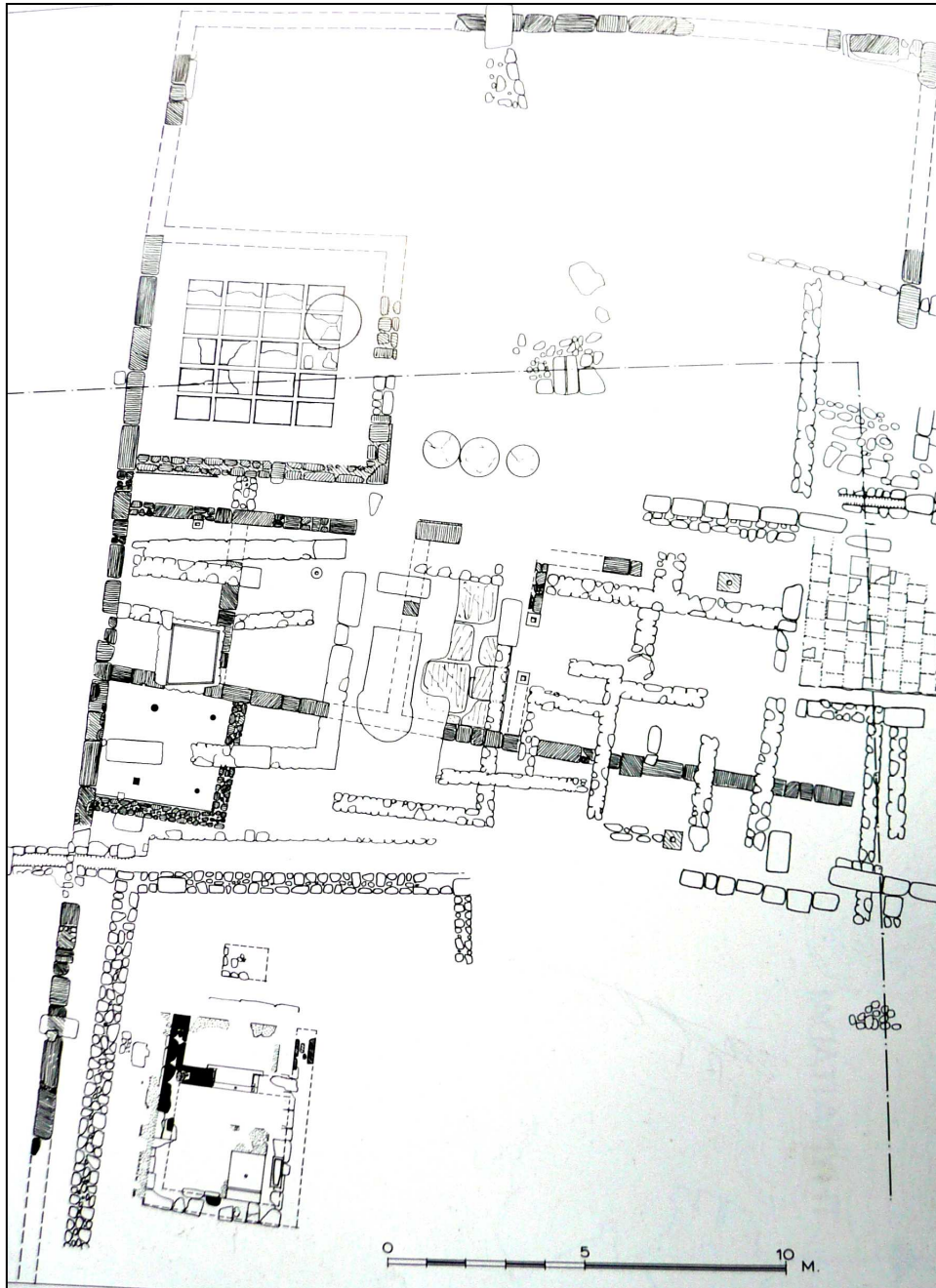
Les différents modes de désignation des officiels

	Αίρεθεις	λαχών et/ou λαχούσα	κατασταθεις
Epimélète	<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1273, l. 5 : Sôtérichos, épimélète d'un thiasse de la Mère - IG II² 1301, l. 2 : les épimélètes d'un groupe d'orgéons de la Mère. - IG II² 1282, l. 5 : les épimélètes d'Ammon (προσαυρεθέντες) 		<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1292, l. 9 : Olympichos, épimélètes des Sarapiastes d'Athènes
Trésorier (tamias)	<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1271, l. 3 : Ménis, trésorier d'un thiasse de Zeus Labraundos. 		<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1292, l. 9 : Zôpuros, trésorier des Sarapiastes d'Athènes
Secrétaire (grammateus)			<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1329, l. 4-5 : Chairéas, secrétaire de la Mère - IG II² 1292, l. 9 : Théophanès, secrétaire des Sarapiastes d'Athènes
Hiérope		<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1261, l. 28-29 : Stéphanos, hiérope d'un thiasse d'Aphrodite 	
Prêtre et prêtresse		<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1273 : prêtre d'un thiasse de la Mère (l. 13) et Céphalion d'Héraclée, prêtre de la Mère (l. 29) - SEG XVII 36, l. 3-4 : Hiérocléia, prêtresse de la Mère. - IG II² 1314, l. 5 : Glaucôn, prêtresse de la Mère. - IG II² 1315, l. 5 : Kratéia, prêtresse de la Mère. - IG II² 1328, l. 7, 9 et 17 : les prêtresses de la Mère. - IG II² 1334, l. 4 : Onasô, prêtresse de la Mère 	<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1316, l. 7 : Agathôn et sa femme, Zeuxion, prêtresse de la Mère
Autres			<ul style="list-style-type: none"> - IG II² 1328, l. 17, 19 : la zacore de la Mère ; l. 31 et 40 : Métrodôra, zacore à vie de la Mère

ANNEXE 13

Plan du Mètrôn de Moschatôn

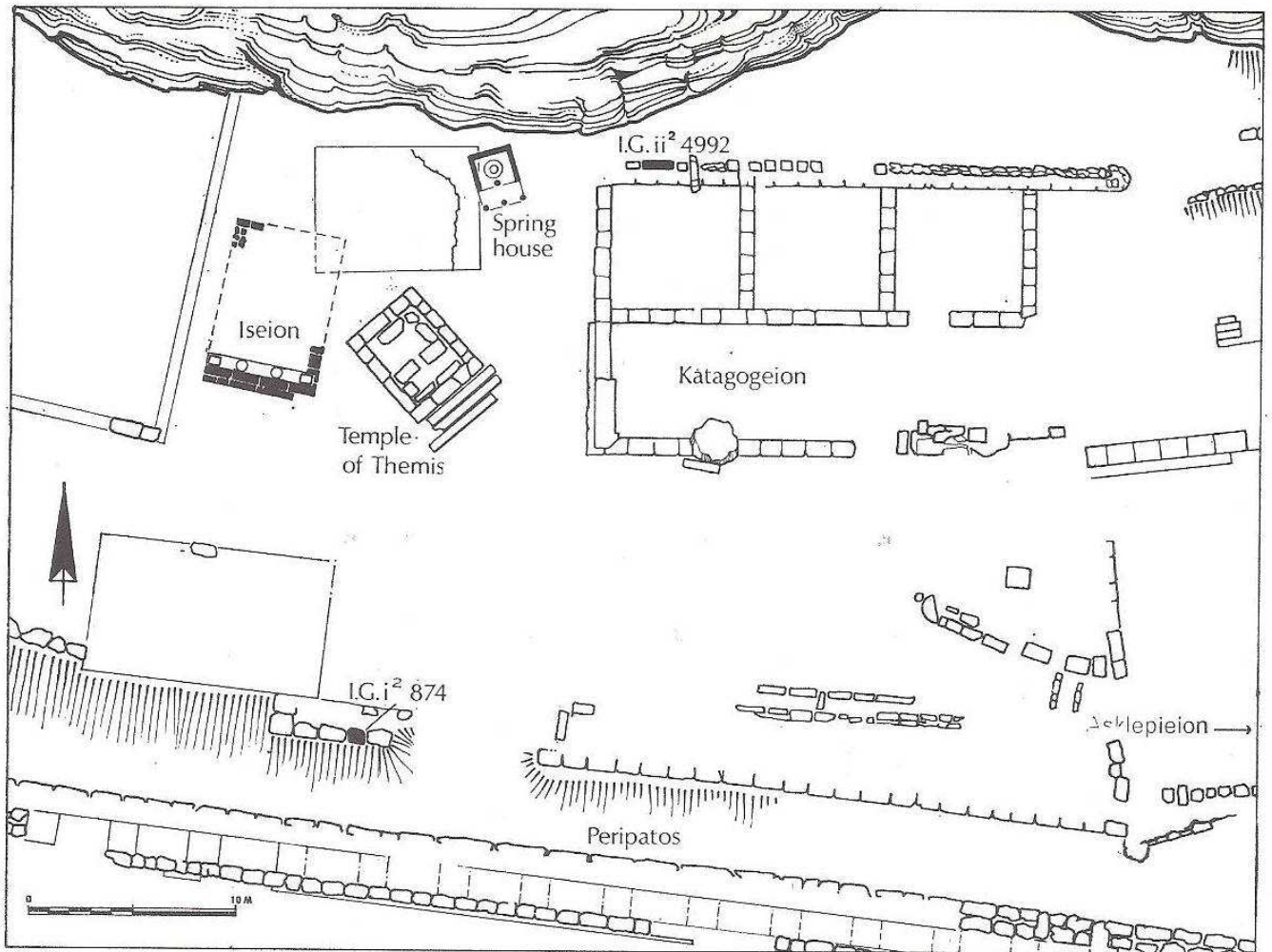
(d'après J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Attika*, Tübingen, 1988, p. 292, fig. 365)



ANNEXE 14

Localisation de l'Isiéion du versant sud de l'Acropole

(d'après S. WALKER, « A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis », *ABSA* 74, 1979, p. 245, fig. 1)



tel-00697121, version 1 - 14 May 2012

TABLE DES ANNEXES

- ANNEXE 1 : Tableau du nombre d’Egyptiens attestés à Athènes entre le V^e siècle avant J.-C. et le III^e siècle de notre ère
- ANNEXE 2 : Carte des sanctuaires « orientaux » en Attique
- ANNEXE 3 : Carte de la localisation des sanctuaires isiaques à Athènes
- ANNEXE 4 : Plan du sanctuaire isiaque de Marathon
- ANNEXE 5 : Carte des défenses militaires attiques
- ANNEXE 6 : Tableau des occurrences d’Isis et Sarapis dans les dédicaces
- ANNEXE 7 : Tableau montrant l’évolution des noms théophores égyptiens entre le IV^e siècle avant J.-C. et le III^e siècle après J.-C.
- ANNEXE 8 : Tableau des représentations figurées sur les reliefs funéraires isiaques
- ANNEXE 9 : Tableau montrant la place des femmes dans les cultes isiaques
- ANNEXE 10 : Tableau de la classification des associations vouées aux cultes égyptiens, syro-phéniciens et anatoliens
- ANNEXE 11 : Tableau des occurrences des différents responsables d’associations
- ANNEXE 12 : Tableau des différents modes de désignation des officiels
- ANNEXE 13 : Plan du Métrôn de Moschatôn
- ANNEXE 14 : Localisation de l’Isiéion du versant sud de l’Acropole

BIBLIOGRAPHIE

N. B. : Afin de ne pas surcharger la bibliographie déjà très conséquente, celle-ci ne tient pas compte des ouvrages et des articles ponctuellement cités, utilisés pour le seul établissement d'une date ou la mention d'une unique référence.

1. Liste des abréviations

OUTILS PROSOPOGRAPHIQUES

- APF* : J.K. DAVIES, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C*, Oxford, 1971.
FRA : M.J. OSBORNE, S.G. BYRNE, *The Foreign Residents of Athens. An Annex to the Lexicon of Greek Personal Names: Attica*, *Studia Hellenistica* 33, Louvain, 1996.
LGPN : P. M. FRASER, E. MATTHEWS (éd.), *A lexicon of Greek Personal Names*, vol. II: *Attica*, Clarendon Press Oxford, 1994.
PA : J. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, 1901-1903.
PAA : J.S. TRAILL, *Persons of Ancient Athens*, vol. 1-14, Toronto, 1994-2005
RCA : S. G. BYRNE, *Roman Citizens of Athens*, *Studia Hellenistica* 40, Peeters, 2003.
S. FOLLET, *Athènes au II^e et au III^e s* : S. FOLLET, *Athènes au II^e et au III^e siècle. Etudes chronologiques et prosopographiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1976.

CORPUS EPIGRAPHIQUES ET ICONOGRAPHIQUES

- Ath. Ag. VI* : C. GRANDJOUAN, *The Athenian Agora VI : Terracottas and Plastic Lamps of the Roman Period*, Princeton, 1961.
Ath. Ag. VII : J. PERLWEIG, *The Athenian Agora VII : Lamps of the Roman Period (first to seventh century after Christ)*, Princeton, 1961.
CCCA : M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II : *Graecia, atque insulae*, Brill, Leyde, 1982.
CCIS : E.LANE, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, vol. I et II, E.J. Brill, Leyde, 1983-1985.
CEG : P. A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca*, vol. 2, *saeculi IV a.Chr.n.* (Berlin, 1983-1989)
CIJ I² : J.-B. FREY, *Corpus inscriptionum Judaicarum*, vol. I (2^e éd.), New York, 1975.
CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlin, 1863–)
CIS : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, Paris, 1881.
CMRM : E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis dei Menis*, I-III, Leyde, E. J. Brill, 1971-1976.
GIBM : E. L. HICKS (éd.), *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, Part. I: Attika*, Milan, 1874.
I.Eleusis : K. CLINTON, *Eleusis : the inscriptions on stone : documents of the sanctuary of the two goddesses ad public documents of the deme*, The Archeological Society of Athens Library, Athènes, 2005.
IG : *Inscriptiones Graecae* (Berlin, 1903–)
IJO : D. NOY, A. PANAYOTOV et H. BLOEDHORN, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, vol I : *Eastern Europe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.

- ILS* : H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae selectae*, 3 vols, Berlin, 1892-1916.
- IRhamnonte* : B. PETRAKOS, *Ὁ δῆμος τοῦ Ραμνουῦντος. II. Οἱ Ἐπιγραφές*, Athinai, 1999.
- KAI* : H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band. 1*, Wiesbaden, 2002.
- KS* : G.J.F. KATER-SIBBES, *Preliminary catalogue of Sarapis Monument*, (*EPRO* 36), Brill, Leiden, 1973.
- LIMC* : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, München, 1994.
- LSG* (1969) : F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cites grecques*, Paris, 1969.
- RICIS* : L. BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (hors d'Égypte)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, XXXI, Paris 2005.
- SIRIS* : L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969.
- SIRONEN* (1997) : E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki, 1997.
- SNRIS* : L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, De Boccard, Paris, 2008.
- Syll.*³ : W. DITTENBERG, *Sylloge Inscriptionum Graecarum I-IV*, Leipzig, 1915-1924.
- Sounion* : M. SALLIORA-OIKONOMAKOU, *Ο Αρχαίος Δήμος του Σουνίου. Ιστορική και Τοπογραφική Επισκόπηση*, Κορῶρι, Toumbēs, 2004.

REVUES SPÉCIALISÉES

- AA* : *Archäologischer Anzeiger, Beiblatt zum Jahrbuch des (Kaiserlichen) Deutschen Archäologischen Instituts* (Berlin, 1890-1962); publiée séparément sous le nom *Archäologischer Anzeiger* (1963–)
- AAA* : Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἔξ Ἀθηνῶν, *Athens Annals of Archaeology*, I – (Athènes, 1968–)
- AAntHung* : *Acta Antiqua Academia Scientiarum Hungaricae* (Budapest, 1951–)
- ABSA* : *Annual of the British School at Athens* (Athènes – Londres, 1894–)
- AC* : *L'Antiquité Classique*, I – (Louvain, 1932–)
- ADelt* : Ἀρχαιολογικόν Δελτίον, I – (Athènes, 1915–)
- AEM* : *Archäologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Osterreich-Ungarn* (Vienne, 1877-1897)
- AJA* : *American Journal of Archaeology* (New York, 1897–)
- Arch. Eph.* : Ἀρχαιολογική Ἐφημερίς (Athènes, 1910–)
- ARG* : *Archiv für Religionsgeschichte* (Munich, 1999–)
- ANRW* : H. TEMPORINI et W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin et New York, 1970–)
- AnSt* : *Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara* (Londres, 1951–)
- ASAW* : *Abhandlungen der sachsichen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1965–)
- AZ* : *Archäologische Zeitung*, I – 43 (Berlin, 1843-1886)
- BCH* : *Bulletin de Correspondance Hellénique*, I – (Paris, 1877–)
- BE* : J. et L. ROBERT et alii, *Bulletin Epigraphique* (dans *REG* 1938–)
- CA* : *Classical Antiquity* (Berkeley, CA, 1968–)
- CB* : *The Classical Bulletin : a journal of internationalscholarship and special topics* (Wauconda (Ill.), 1925–)
- CJ* : *The Classical Journal* (Ashland, 1905–)

- DE : *Discussions in Egyptology* (Oxford, 1985–)
- Eos : *Organ Polskiego Towarzystwa Filologicznego* (Varsovie, 1894–)
- GM : *Göttingen Miscellen, Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* (Göttingen, 1971–)
- GRBS : *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1 (Texas, 1956); 2-4 (Cambridge, Mass., 1975-1959); 5– (Durham, N. Carolina, 1960–)
- HThR : *Harvard Theological Review* (Cambridge, 1908–)
- JOAI : *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien*, 1 – (Vienne, 1898–)
- JS : *Journal des Savants* (Paris, 1665–)
- LEC : *Les Etudes classiques* (Namur, 1932–)
- MDAI (A) : *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 1 – (Athènes, 1873-1939; Berlin 1951–)
- MFO : *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth, 1906–) [devenus les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*]
- MHNH : *Revista internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* (Malaga, 2001–)
- MSAF : *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* (Paris, 1817–)
- NAC : *Numismatica e Antichità classiche : quaderni ticinesi* (Lugano, 1972–)
- OCP : *Orientalia Christiana Periodica : commentarii de re Orientali aetatis Christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum* (Rome, 1935–)
- PAAH : *Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* (Athènes, 1889–)
- PP : *La Parola del Passato : rivista di studi antichi* (Naples, 1946–)
- RA : *Revue archéologique* (Paris, 1844–)
- RB : *Revue biblique* (Paris, 1892-1940)
- REA : *Revue des Etudes Anciennes*, 1 – (Bordeaux, 1899–)
- REG : *Revue des Etudes Grecques*, 1 – (Paris, 1888–)
- REJ : *Revue des Etudes Juives* (Paris, Leuven, 1880–)
- RhM : *Rheinisches Museum für Philologie* (Francfort, 1832–)
- SBBerlAk. : *Sitzungsberichte der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin, 1882–)
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, éd. J. J. E. HONDIUS, A. G. WOODHEAD, 1 – 25 (Leyde, 1923-1971); éd. H. W. PLEKET et R. S. STROUD, 26-7 (Alphen, 1979-1980); 28– (Amsterdam, 1982–)
- SMSR : *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (L'Aquila)
- TAPA : *Transactions of the American Philological Association*, 1 – (différents lieux de publication, 1869–)
- ZÄS : *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterumskunde* (Berlin, 1863–)
- ZPE : *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1 – (Bonn, 1967–)

2. Ouvrages spécialisés

- ALCOCK A., « Isis, Athena and the peplos », *DE*, 60, 2004, 5.
- ALESHIRE S. B., *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, J.C. Greben, Amsterdam, 1989.
- ALESHIRE S.B., *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*, J.C Gieben, Amsterdam, 1991.
- ALESHIRE S.B., «Toward a definition of 'state cult' for Ancient Athens », dans R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994.

- ALESHIRE S.B., « The Demos and the Priests : The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus », dans R. OSBORNE et S. HORNBLOWER, *Ritual, Finances, Politics. Athenian Democratic Accounts, presented to David Lewis*, Clarendon Press Oxford, 1994, p. 325-337.
- ALQUOT J., « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14/1 (2006), p. 245-264.
- ALVAR J., *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona 2001.
- ALVAR J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, Leyde, 2008.
- ALVAR J., « Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos místéricos : el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, Bruxelles – Rome, 2009, p. 119-134.
- AMELING W., « KOINON ΤΩΝ ΣΙΑΩΝΙΩΝ », *ZPE* 81 (1990), p. 189-199
- ANTONETTI Cl., *Les Etoliens. Image et religion*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- ARGOUD G., « Inscriptions de Béotie relatives à l'eau », *Boeotia Antiqua* 3, 1993, Amsterdam, p. 33-55.
- ARNAOUTOULO I., « The Date of IG II² 1273 », *ZPE* 104 (1994) p. 103-106.
- ARNAOUTOULO I., « Between 'koinon' and 'idion': legal and social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens », dans P. CARTLEDGE, P. MILLETT et S. VON REDEN (éd.), *Kosmos. Essays in order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, 1998, p. 68-83.
- ARNAOUTOULO I., *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious associations in Hellenistic Athens*, Academy of Athens, Athènes, 2003.
- ARNAOUTOULO I., « Group and Individuals in IRhannous 59 (SEG 49.161) », dans J. Ch. COUVENHES et S. MILANEZI (éds.), *Individus, groupes et politique à Athènes, de Solon à Mithridate*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2007, p. 315-337.
- ARGOUD G., « Installations hydrauliques de l'Amphiaraion d'Oropos », dans J. M. FOSSEY et H. GIROUX (éds.), *Actes du III^e Congrès international sur la Béotie antique*, J.C. Gieben, Amsterdam, 1985, p. 9-24.
- ASSMANN J., « Isis bei den Griechen », *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum*, Münsteraner Judaitische Studien, 5, Münster 2000, 29-45.
- ATALLAH W., *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, C. Klincksieck, Paris, 1966.
- ATHANASSIADI P. et FREDE M., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- AUFFARTH Ch., BASLEZ M. F., RIBICHINI S., « Appréhender les religions en contact », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 2006, p. 43-62.
- AUFFARTH Ch., « Religion migrans : Die « Orientalischen Religionen » im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenze*, F. Serra, Rome – Pise, 2008, p. 333-356.
- BALLESTEROS-PASTOR L., « El culto de Mitridates a Zeus Estratio », in A. GONZALEZ (éd.), *Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité 2, Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2003, p. 209-222.
- BARCLAY J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 B.C.E. – 30 C.E.)*, Edinburgh, 1996.
- BASLEZ M. F., *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, coll. ENS, Paris, 1977.

- BASLEZ M. F., *L'Étranger dans la Grèce classique*, Les Belles Lettres, 1984.
- BASLEZ M. F., « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », dans *Studio Phoenicia IV : Religio Phoenicia*, Société des Etudes Classiques, Namur, 1986.
- BASLEZ M. F., « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », dans *Studio Phoenicia V : Phoenicia and the East Mediterranean in the First millenium B.C*, Leuven, 1987, p. 267-285.
- BASLEZ M.F., « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque : formes de sociabilité et modèles associatifs », dans *L'étranger dans le monde grec*, I, Nancy, 1988, p. 139-158.
- BASLEZ M. F. et BRIQUEL-CHATONNET F., « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens du Pirée à la fin du IV^e siècle », *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, I, Rome, 1991, p. 229-240.
- BASLEZ M.F. et BRIQUEL CHATONNET F., « De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », dans Cl. BAURAIN, C. BONNET et V. KRINGS (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Actes du colloque de Liège, 15-18 novembre 1989, Namur, 1991, p. 371-388.
- BASLEZ M. F., « Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes au IV^e siècle », dans P. CARLIER (éd.), *Le IV^e siècle avant J.-C.*, Nancy, 1996, p. 281-292.
- BASLEZ M. F., « Les immigrés orientaux en Grèce : tolérance et intolérance de la cité », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, VII, 1996, p. 39-50.
- BASLEZ M.F., « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *Ktèma* 23 (1998), p. 431-440.
- BASLEZ M.-F., « Le culte de la Déesse Syrienne dans le monde hellénistique. Traditions et interprétations », dans C. BONNET et A. MOTTE (dir.), *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles – Rome, 1999, p. 229-248.
- BASLEZ M.F., « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec », dans P. XELLA (éd.), *La questione della Influenza Vicino-Orientali sulla Religione Greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai 1999), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 2001, p. 235-247.
- BASLEZ M. F., « Le culte de la déesse mère dans une communauté d'orgéons du Pirée », Actes du colloque international *La Grande Mère*, Paris, 2001.
- BASLEZ M. F., « Recherches sur le Yahad des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain, Essais de définition*, Brepols, Turnhout, 2003, p. 75-92.
- BASLEZ M. F., « Les Galles d'Anatolie : image et réalités », *Res Antiquae* 1 (2004), p. 233-245.
- BASLEZ M. F., « Les notables entre eux. Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », dans S. FOLLET, *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.)*, Actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 2004, p. 106-117.
- BASLEZ M. F., « Entraide et mutualisme dans les associations des cités grecques à l'époque hellénistique », dans M. MOLIN (dir.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 157-168.
- BASLEZ M. F., *Les Persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyres*, Fayard, Paris, 2007.
- BASLEZ M.F. (dir), *Économies et sociétés en Grèce ancienne, 478-88 av. J.-C.*, 2007.
- BASLEZ M. F., « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e – I^e siècle) : immigration et partenariat économique », *Pallas* 74, *Economies et sociétés en Grèce classique et hellénistique*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007, p. 213-237.

- BASLEZ M. F., *Saint Paul: artisan d'un monde chrétien*, Fayard, 2008 (nouvelle édition revue et augmentée).
- BEARD M., NORTH J., PRICE S. (éd.), *Religions de Rome*, Picard, Paris, 2006.
- BEAUJEU J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, vol. I : La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955.
- BECK R., *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire : mysteries of the unconquered Sun*, Oxford University Press, 2006.
- BELAYCHE N., « L'Oronte et le Tibre : l' « Orient » des cultes « orientaux » dans l'Empire romain », dans M. A. AMIR-MOEZZI et J. SCHEID, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Brepols, Turnhout, 2000, p. 1-36.
- BELAYCHE N., « En quête de marqueurs des communautés "religieuses" gréco-romaines », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Brepols, Turnhout, 2003, p. 9-20.
- BELAYCHE N., « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7 (2005), p. 34-55.
- BELAYCHE N., BRULE P., FREYBURGER G., LEHMAN Y., PERNOT L. et PROST F. (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Coll. Recherches sur les rhétoriques religieuses 5, Brepols, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- BELAYCHE N., « De la polysémie des épiclèses : "ΥΨΙΣΤΟΣ" dans le monde gréco-romain », dans N. BELAYCHE, et alii (éd.), *Nommer les Dieux, op. cit.*, p. 427-442.
- BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C. (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Peeters, Paris – Louvain, 2009.
- BERNARDI J., « Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du IV^e siècle », *REG* 1990, p. 79-84.
- BILDE P., « Atargatis / Dea Syria : Hellenization of Her Cult in the Hellenistic-Roman period ? », dans P. BILDE (éd.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus University Press, 1990, p. 151-187.
- BLOMART A., « Identité culturelle, altérité et religions étrangères: exemples antiques de Mithra, Bendis et la Mère des dieux », *Itaca. Quaderno Catalans de Cultura Clàssica* 16-17 (2000-2001), p. 9-22.
- BLOMART A., « La Phrygienne et l'Athénien. Quand la Mère des Dieux et Apollon Patrôos se rencontrent sur l'Agora d'Athènes », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales dans l'Antiquité*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2002, p. 21-34.
- BODIOU L. et MEHL V. (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et sociétés*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- BONNET C., *Melqart. Culte et mythe de l'Héraklès Tyrien en Méditerranée*, Namur-Leuven, 1988.
- BONNET C., « Antipatros l'Ascalonite dévoré par un lion. Commentaire de *CIS* I, 115 », *Sémitica* 38 (1990), p. 39-47.
- BONNET C., *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Consiglio Nazionale Delle Ricerche, Rome, 1996.
- BONNET C. et PIRENNE-DELFORGE V., « Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égée », dans C. BONNET et A. MOTTE (éd.), *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, 1997, p. 249-273.
- BONNET C., RÜPKE J., SCARPI P. (éds), *Religions orientales – culti misterici, Nouvelles perspectives*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006.

- BONNET C., « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », dans C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (éds), *Religions orientales – culti misterici, Nouvelles perspectives*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006. p. 7-10.
- BONNET C., « Les « religions orientales » au laboratoire de l'hellénisme. 2. Franz Cumont », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 181-205.
- BONNET C., RIBICHINI S., STEUERNAGEL D. (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenze*, Actes du III^e colloque “Les Religions orientales dans le monde gréco-romain, 26-28 mai 2006, Côme, F. Serra, Rome – Pise, 2008.
- BONNET C., « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Peeters, Paris – Louvain, 2009, p. 295-308.
- BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V. et PRAET D. (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles-Rome 2009.
- BORDREUIL P., BRIQUEL-CHATONNET F. (dir.), *Les Débuts de l'histoire : le Proche-Orient, de l'invention de l'écriture à la naissance du monothéisme*, Ed. de la Martinière, Paris, 2008.
- BORGEAUD Ph., « L'écriture d'Attis : le récit dans l'histoire », in Cl. CALAME (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, 1988, p. 87-103.
- BORGEAUD Ph., *La Mère des Dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, Le Seuil, Paris, 1996.
- BORGEAUD Ph., VOLOKHINE Y., « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000, p. 37-76.
- BORGEAUD Ph., « Itinéraires proches-orientaux de la Mère », dans S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA, *La questione della Influenza Vicino-Orientale sulla Religione Greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai 1999), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 2001, p. 117-127.
- BORGEAUD Ph., « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », dans P. BRULE (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Kernos Suppl. 21, Centre International d'Etude de la Religion grecque Antique, Liège, 2009, p. 69-89.
- BORGEAUD Ph., « La Mère des dieux. L' Ici et l' ailleurs », *Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies*, XVII, 2009, p. 1-19.
- BOYANCE P., « Sur les mystères phrygiens : j'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale », *REA XXXVII*, 1935, p. 161-164.
- BRADY Th., *The reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C)*, University of Missouri, 1935.
- BRICAULT L., « Bilan et perspectives dans les études isiaques », dans E. LEOSPO, D. TAVERNA (éd.), *La Grande Dea tra passato e presente, Tropi Isiaci* 1, Turin, 2000, p. 91-96.
- BRICAULT L. (éd.), *De Memphis à Rome, Actes du I^{er} colloque international sur les études isiaques*, Poitiers-Futuroscope, 8-10 Avril 1999, Leyde, Brill, 2000.
- BRICAULT L., « 40 ans d'études isiaques. Perspectives », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Brill, Leyde, 2000, p. 197-210.
- BRICAULT L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV^e siècle avant J.-C. – IV^e siècle après J.-C.)*, De Boccard, Paris, 2001.
- BRICAULT L., « Toponymie égyptienne et épicleses isiaques », dans N. BELAYCHE et alii, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 443-452.

- BRICAULT L., *Isis, Dame des flots*, Aegyptiaca Leodiensia, 7, Liège 2006.
- BRICAULT L. (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, De Boccard, Paris, 2008.
- BRIQUEL-CHATONNET F., *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Peeters, Leuven, 1992.
- BRIXHE Cl., « Le nom de Cybèle. L'Antiquité avait-elle raison ? », *Die Sprache* 25, 1979, p. 40-45.
- BRUIT-ZAIDMAN L., « Offrandes et nourritures : Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », dans S. GEORGOUDI et alii (éd.), *La Cuisine et l'autel. Les Sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Brepols, 2005, p. 31-46.
- BRUIT-ZAIDMAN L., SCHMITT-PANTEL P., « L'historiographie du genre: état des lieux », dans V. SEBILLOTTE-CUCHET, N. ERNOULT (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2008, p. 32-38.
- BRUIT ZAIDMAN L., « Lois et normes religieuses dans les *Lois* de Platon », dans P. BRULE (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Kernos Suppl. 21, Centre International d'Etude de la Religion grecque Antique, Liège, 2009, p. 29-47.
- BRULE P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris, 1987.
- BRULE P., « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches », *Kernos* 11 (1998), p.13-34.
- BRULE P., « Comment dire le divin ? », dans N. BELAYCHE et alii, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 5-11.
- BRUN P., « La Carie et les Cariens vus depuis Athènes à l'époque classique », dans P. BRUN (éd.), *Scripta Anatolica. Hommages à Pierre Debord*, De Boccard, Paris, 2007, p. 13-32.
- BRUNEAU Ph., « Isis Pélagia à Délos », *BCH* 85 (1961), p. 435-446.
- BRUNEAU Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, De Boccard, Paris, 1970.
- BRUNEAU Ph., « Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia ? », *BCH* 98, 1974, p. 333-381 .
- BUDIN S., « A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism », *Numen* 51 (2004), p. 95-145.
- BUNNENS G., *L'Expansion phénicienne en Méditerranée : essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut historique Belge de Rome, Rome, 1979.
- BURKERT W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles – Londres, 1979.
- BURKERT W., *Les Cultes à Mystère dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 1992 (1^e éd. anglaise : *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, Londres, 1987).
- BURKERT W., « La religione greca all'ombra dell'Oriente : i livelli dei contatti e degli influssi », dans *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca*, Atti del colloquio internazionale, Roma, 20-22 Mai 1999.
- BURKERT W., « Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht », dans J. ASMANN et M. BOMMAS (éd.), *Ägyptische Mysterien*, Munich, 2002, p. 9-26.
- BURKERT W. , « 'Orient' since Franz Cumont : Enrichment and Death of a Concept », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, Bruxelles-Rome 2009, p. 105-117.
- CAMPS J. M., *Gods and Heroes in the Athenian Agora*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1980.

- CAMPS J. M., *The Athenian Agora : Excavations in the Heart of Classical Athens*, Londres, 1992.
- CASTREN P. (éd.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens (A.D. 267-529)*, Helsinki, 1994.
- CASTREN P., « Paganism and Christianity in Athens and vicinity during the 4th to the 6th century », in B. WARD-PERKINS et G.P. BROGIOLO (éd.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Eardly Middle Age*, Leyde, 1999, p. 211-223.
- CERRI G., « La madre degli dei nell'Elena di Euripide : Tragedia e rituale », *Quaderni di Storia* 18, p. 155-195.
- CHANIOTIS A., « Foreign soldiers – Native Girls? Constructing and Crossing Boundaries in Hellenistic Cities with Foreign Garrisons », dans A. CHANIOTIS et P. DUCREY (éd.), *Army and Power in the Ancient World*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2002, p. 99-114.
- CHANIOTIS A., *War in the Hellenistic World*, Blackwell, 2005.
- CHUVIN P., *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- CLAIRMONT Chr., *Gravestone and Epigrams : Greek Memorials from the Archaic and Classical period*, Mainz, 1970.
- CLAIRMONT Chr., *Classical Attic Tombstones*, II, Kilchberg, Akanthus, 1993.
- CLASSEN C. J., « The Lybian God Ammon in Greece before 331 B.C », *Historia. Zeitschrift für alte geschichte* 8, 1959, p. 349-355.
- CLAUSS M., *The Roman Cult of Mithras : the god and his mysteries*, Edinburgh university press, Edinburgh, 2000.
- CLERC M., *Les Métèques athéniens, étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Thorin, Paris, 1893.
- CLINTON K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, American Philological Society, Philadelphie, 1974.
- CLINTON K., *Myth and Cult: the iconography of the Eleusinian Mysteries*, P. Aströms, Stockholm, 1992.
- CLINTON K., *Eleusis : the inscriptions on stone : documents of the sanctuary of the two goddesses ad public documents of the deme*, The Archeological Society of Athens Library, Athènes, 2005.
- CONNELLY J. B., *Portrait of a Priestess. Women and ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, 2007.
- COLIN F., « L'Isis 'dynastique' et la Mère des Dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle », *ZPE* 102 (1994), p. 271-295
- COSI D.M., « Adamma : un problema e qualche proposta », *Atti e Mem. Acc. Patavina di Sc. Lett. Arti* 88 (1975-1976), III, Cl. Sc. Morali, p. 149-156.
- COSI D. M., « Aspetti mistici e misterici del culto di Attis », dans U. BIANCHI, M.J. VERMASEREN (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Actes du colloque international de Rome, 24-28 septembre 1979, EPRO 92, Leyde, 1982, p. 485-502.
- COSI D.M., « L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma », *Atti del Centro di Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica* 11 (1980-1981), p. 81-91.
- COSMOPOULOS M.B. (éd.), *Greek Mysteries, The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Routledge, Londres et New York, 2003.
- COUVENHES J.Ch., « Les décrets des paroikoi de Rhamnonte », dans J. Ch. COUVENHES et S. MILANEZI (éds.), *Individus, groupes et politique à Athènes, de Solon à Mithridate*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2007, p. 293-315.
- CREAGHAN J.S. et RAUBITSCHKE A. E., « Early Christians Epitaphs from Athens », *Hesperia* 16, 1947, p. 1 -54.

- CUMONT F., « Le Zeus Stratiotes de Mithridate », *Revue de l'histoire des religions* 43, 1901, p. 51-53.
- CUMONT F., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, réédition par C. BONNET et Fr. VAN HAEPEREN, Nino Aragno editore, Turin, 2006 (1^e éd. Paul Geuthner, 1911).
- DALAISSON J., *L'Atelier d'Amaseia. Recherches historiques et numismatiques*, Editions Ausonius, Bordeaux, 2008.
- DASEN V. et PIERART M. (éd.), Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Liège, 2005.
- DE CENIVAL F., *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, IFAO, Le Caire, 1972.
- DEBORD P., « Sur quelques Zeus Cariens : religion et politique », in B. VIRGILIO, *Studi Ellenistici XIII*, Pise, Rome, 2001, p. 19-37.
- DEKOULAKOU I., « Το ιερό της Ισιδας του Μαραθώνα », *Archaiologia* 39 (1991), p. 67-71.
- DEKOULAKOU I., « NEA STOIXEIA APO THN ANASKAFH TOU IEROU TWN AIGUPTIWN QEWN STON MARAQWNA », *AAA*, 32-34, 1999-2001, p. 113-126.
- DEKOULAKOU I., « Λύχνος με παράσταση Σάραπη καὶ Ἰσιδας ἀπὸ το ἱερό των Αἰγυπτίων θεῶν στον Μαραθώνα », dans *ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΠΙΕΝΑΚΗ, Mélanges G. Neumann*, Athènes, 2003, p. 213-221.
- DEMAND N., *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore et Londres, 1994.
- DEMETRIOU D. A., *Negotiating Identity : Greek emporia in the archaic and classical Mediterranean*, Baltimore, 2005.
- DEONNA W., « Aphrodite, la femme et la sandale », *Revue Internationale de Sociologie* 44 (1936), p. 1-64.
- DERENNE E., *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant Jésus-Christ*, Liège – Paris, 1930.
- DETIENNE M., *Les Jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris, 1972.
- DEUBNER L., *Attische Feste*, Berlin, 1932.
- DILLON M., *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, Londres-New York, 2002.
- DINKLER– VON SCHUBERT E., « ΣΤΑΥΡΟΣ : vom « Wort vom Kreuz (1 Kor 1. 18) zum Kreuz-Symbol », *Byzantine East, Latine West Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton, 1995.
- DOW S., « The Egyptian Cults in Athens », *HthR*, 30, 1937, p. 183-232.
- DOW S. et UPSON F. S., « The Foot of Sarapis », *Hesperia* XIII, 1944, p. 65.
- DUMONT J., « Les combats de coqs furent-ils un sport ? », *Pallas* 34 (1988), p. 33-44.
- DUNAND F., *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol., Leyde, Brill, 1973.
- DUNAND F., « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans F. DUNAND et alii., *Mystères et syncrétismes*, Paul Geuthner, Paris, 1975, p. 11-62.
- DUNAND F., « Cultes égyptiens hors d'Egypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », dans *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Centre de Recherches d'histoire ancienne, vol. 32, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 71-148.
- DUNAND F., *Isis, Mère des dieux*, Errance, Paris, 2000.
- DUNAND F., « Signification et limites de l'«hellénisation» d'Isis », dans E. LEOSPO, D. TAVERNA (éd.), *La Grande Dea tra passato e presente*, Turin, 2000, p. 7-15.
- DUTHOY R., *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, E. J. Brill, Leyde, 1969.
- EINGARTNER J., *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit (Mnemosyne Suppl. 115)*, 1991.

- ELDERKIN G.W., « The Hero on a sandal », *Hesperia* 10 (1941), p. 381-387.
- ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses, II : De Gautama Buddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris, 1980.
- FAIVRE A., « Chrèstianoï / Christianoï : ce que 'Chrètiens' en ses débuts voulait dire », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 103, 2008, p. 771-805.
- FAUTH W., "Adamma Kubaba", *Glotta* 45 (1967), p. 129-148.
- FAUTH W., "Phrig. Adamma in Attis-Hymnen der Nassener ? ", *Indogermanische Forschungen (IF)* 82 (1977), p. 80-86.
- FEISSEL D., *Recueil des Inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, BCH suppl. 8, Paris – Athènes, 1983.
- FERGUSON W. S., *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.
- FERGUSON W. S., « The Attic Orgeones », *HThR* 33 (1944), p. 119-138.
- FESTUGIERE A.J., « L'Epinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes », dans *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 130-137.
- FEVRIER J., *Sur la religion des Palmyréniens*, Paris, 1931.
- FINLEY M. I., *Studies in land and credit in Ancien Athens, 500-200 B.C., The Horos Inscriptions*, Transaction Books, New Brunswick, Oxford, 1985 (1^e éd.: 1951).
- FLAMENT Chr., *Le Monnayage en Argent d'Athènes, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (c. 550 – c. 40 av. J.-C.)*, Louvain-la-Neuve, 2007.
- FLICHY O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres: un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^e siècle*, Ed. Du Cerf, Paris, 2007.
- FOUCART P., *Des associations religieuses chez les Grecs: Thiases, éranes, orgéones*, Paris, 1873 (2^e éd. : New York, 1975).
- FOX R. L., *Pagans and Christians*, Viking, Londres, 1986.
- FRAPICCINI N., « L'arrivo di Cibele in Attica », *PP* 42 (1987), p. 12-26.
- FRASER P.M., « Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *Opuscula Atheniensi* 3 (1960), p. 1-54.
- FRÖLICH P., *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e – I^{er} s. av. J.-C.)*, Droz, Paris, 2004.
- GARLAND R., « Religious authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 75-123.
- GARLAND R., *The Piraeus, from the Fifth to the First Century B.C*, Duckworth, Londres, 1987.
- GARLAND R., *Introducing New Gods*, Duckworth, Londres, 1992.
- GARNSEY P., "Religious Toleration in Classical Antiquity", in W. J. SHIELS (éd.), *Persecution and Toleration*, Oxford, 1984, p. 1-27.
- GAUTHIER Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972.
- GAUTHIER Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, BCH Suppl. 12, Athènes – Paris, 1985.
- GAUTHIER Ph., « Métèques, périèques et paroikoi: bilan et points d'interrogation », dans R. LONIS (éd.), *L'Etranger dans le monde grec*, Nancy, 1988, p. 23-46.
- GEAGAN D. J., « Children in Athenian Dedicatory Monuments », *Boeotia Antiqua* IV, p. 163-179.
- GEORGOUDI S., « Athanatous therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux », dans V. DASEN, M. PIERART (éd.), *Idiai kai demosiai. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos, Suppl. 15, Liège, 2005, p. 69-82.
- GERNET L., *Droit et société en Grèce ancienne*, Lib. du Recueil Sirey, Paris, 1955.
- GILL D., *Greek Cult Tables*, Garland, New York - Londres, 1991.
- GODWIN J., *Mystery Religion in the Ancient World*, San Francisco, 1981.

- GOODENOUGH E.R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 4: *The Problem of method*, Bollingen, New York, 1954.
- GOULET R., « Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes », *Antiquité tardive* 8, 2000, p. 209-222.
- GRAILLOT H., *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912.
- GRAINDOR P., *Athènes sous Auguste*, Le Caire, 1927.
- GRAINDOR P., *Athènes de Tibère à Trajan*, Le Caire, 1931.
- GRAINDOR P., *Athènes sous Hadrien*, Arno Press, New York, 1973 (1e éd. Le Caire, 1934).
- GRANDJEAN Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronéia*, Brill, Leyde, 1977.
- GREEN P., « Occupation and coexistence : the impact of Macedon on Athens (323-307) », dans O. PALAGIA et S.V. TRACY (éd.), *The Macedonians in Athens (322-229 B.C.)*, 2003, p. 1-7.
- GREENFIELD J.C., « The Marzeah as a Social Institution », *Acta Antiqua Academia Scientiarum Hungaricae* 22, 1974, p. 450-455.
- GRIFFITHS J. G., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leiden, 1975.
- GRIFFITHS J.G., *The Origins of Osiris and his cult*, E. J. Brill, Leyden, 1980.
- GUSMANI R., « ΑΓΔΙΣΤΙΣ », *PP* XIV (1959), p. 202-211.
- HABICHT Ch., « Athens and the Ptolemies », *CA* 11, 1992, p. 68-91.
- HABICHT Ch., *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*, Les Belles Lettres, Paris, 1995, 2000 (version française).
- HABICHT Ch., « Foreign Names in Athenian Nomenclature », *Proceedings of the British Academy* 104 (2000), p. 119-127.
- HADZISTELIOU PRICE Th., « Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought », *JHS* 91 (1971), pp. 48-69.
- HADZISTELIOU-PRICE Th., *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, E.J. Brill, 1978.
- HAJJAR Y., *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- HANSEN M.H., *Apagoge, Endeixis, and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.*, Odense University Press, 1976.
- HANSEN M.H., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993.
- HARRIS E. M., *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1995.
- HAUBEN H., *Callicrates of Samos : a contribution to the study of the ptolemaic admiralty*, *Studia Hellenistica* 18, Günter Dunst, Louvain, 1970.
- HEYOB S.K., *The Cult of Isis among women in the graeco-world*, Brill, Leyde, 1975.
- HUMPHREYS S.C., *The strangeness of gods : historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford, New York, 2004.
- HUSSON G., « Les funérailles dans le cadre des associations en Egypte ptolémaïque et romaine », dans O. DUMOULIN et F. THELAMON (dir.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Actes du V^e colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 nov. 1998, Presses Universitaires de Rouen, 2001, p. 177-180.
- ISAGER S. et HANSEN M.H., *Aspects of the Athenian Society in the Fourth Century B.C.*, Odense, 1975.

- ISMARD P., « La reconnaissance du phénomène associatif dans l'Athènes classique et les limites de la notion de personnalité juridique », dans *Hypothèses 2005. Travaux de l'Ecole Doctorale d'Histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, p. 117-126.
- ISMARD P., « La construction du fait associatif en droit athénien et les limites de la personnalité juridique », *Dikè10*, 2007, p. 57-83.
- ISMARD P., *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e – I^{er} siècle avant J.-C.*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2010.
- JACCOTTET A.-F., *Choisir Dionysos : les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Akanthus, Zurich, 2003.
- JACOBY F., *Atthis : The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.
- JAMESON M. H., « Theoxenia », dans R. HÄGG, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by Swedish Institute at Athens, 22-24 Nov. 1991, Stockholm, 1994, p. 35-57.
- JEANMAIRE H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1991 (1^{ère} éd. 1951).
- JOHNSON S.E., « The Present State of Sabazios Research », *ANRW* 17.3 (1984), p. 1583-1613.
- JONES N. F., *The Association of Classical Athens. Response to Democracy*, New York, Oxford, 1999.
- JOST M., « Sanctuaires publics et sanctuaires privés », *Ktèma* 23 (1998), p. 301-306.
- JOURDAIN-ANNEQUIN C. et BONNET C., « Images et fonctions d'Héraclès : les modèles orientaux et leurs interprétations », dans S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA, *La questione della Influenza Vicino-Orientale sulla Religione Greca*, Actes du colloque international de Rome (20-22 Mai 1999), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 2001, p. 195-223.
- KAIZER T., « In Search of Oriental Cults. Methodological problems concerning the “particular” and the “general” in Near Eastern religion in the Hellenistic and Roman periods », *Historia* 55 (2006), p. 26-47.
- KAKOSY L., « Mysteries in the Isiac Religion », *AAntHung* 39 (1999), p. 159-163.
- KALTSAS N., SHAPIRO A., *Worshipping Women. Women, Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, 2009.
- KARILA-COHEN K., « Les Pythaïstes athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^e siècle avant notre ère », in M. F. BASLEZ et F. PREVOT, *Prosopographie et histoire religieuse*, Actes du colloque de Paris XII les 27-28 Octobre 2000, De Boccard, 2005, p. 69-83.
- KARILA-COHEN K., « La Pythaïde et la socialisation des élites athéniennes aux II^e et au I^{er} siècle avant J.-C. », dans J. Ch. COUVENHES, S. MILANEZI (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes : recherches et perspectives*, Actes du colloque de Tours (7-8 mars 2005), PUF, 2007, p. 365-383.
- KARIVIERI A., « The House of Proclus on the Southern Slope of the Acropolis », dans P. CASTREN (éd.), *Post Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens, AD 267-529*, Helsinki, 1994, p. 115-139.
- KATER-SIBBES G. J. F., *Preliminary catalogue of Sarapis Monument*, Brill, Leyde, 1973.
- KAUFFMANN S., « Obtenir son salut : quel objet choisir ? La réponse du christianisme », dans Ch. DELATTRE (éd.), *Objets sacrés, objets magiques, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Picard, Paris, 2007, pp. 117-139.
- KEARNS E., *The Heroes of Attica*, University of London, Institute of Classical Studies, 1989.
- KEARNS E., « Cakes in Greek Sacrifice Regulations », dans R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994.

- KLOPPENBORG J. S., « Collegia and Thiasoi: Issues in function, taxonomy and membership », in J. S. KLOPPENBORG et S.G. WILSON (éds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres – New York, 1996, p. 16-30.
- KOSMOPOULOU A., « Female Professionals on Classical Attic Gravestone », *ABSA* 96 (2001), p. 281-319.
- KRAABEL A.T., « The Diaspora synagogue : archaeological and epigraphic evidence since Sukenik », *ANRW* II.19.I, Berlin – New York, 1979, p. 505-507.
- LABARRE G., « Les origines et la diffusion du culte de Mèn », dans H. BRU, F. KIRBIHLER et S. LEBRETON dir.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité. Echanges, populations, territoires*, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 389-396.
- LA BONNARDIERE A. M. et POUDERON B., *Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien*, Beauchesne, Paris, 1989.
- LAFAYE G., *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sarapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors d'Egypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'époque néoplatonicienne*, E. Thorin, Paris, 1884.
- LAMBERT S. D., *The Phratries of Attica*, Michigan, 1993.
- LAMBERT S.D., « IG II² 410 : An Erasure Reconsidered », dans D. JORDAN et J. TRAILL (éd.), *Lettered Attica. A Day of Attic Epigraphy*, Publications de l'Institut Canadien d'Archéologie d'Athènes, 2003, p.57-67.
- LAMBERT S.D., « Restoring Athenian Names », dans A. MATTHAIIOU et G. MALOUCIOU (éd.), *ATTIKAI EPIΓΡΑΦΑΙ*, *Mélanges en l'honneur de Adolf Wilhelm*, Athènes, 2004, p. 327-341.
- LAMBRECHTS P., « Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et Attis », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 27 (1952), p. 141-170.
- LAMBRECHTS P. et NOYEN P., *Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec*, *La Nouvelle Clio* VI, 1954, p. 263.
- LANCELLOTTI M.G., « Adamna, Adamma o Adamas ? A proposito di Hip. Ref. V 9,8' », *SMSR* 65 (1999), p. 177-199.
- LANCELLOTTI M.G., *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Brill, Leyde, 2002.
- LANE E. N., « A Re-study of the God Men. Part. III : Conclusions », *Berytus* 17, 1967-1968, p. 81-98.
- LANE E.N., « Men : A Neglected Cult of Roman Asia Minor », *ANRW* II, 18-3, 1990, p. 2161-2174.
- LANE E. N., *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Brill, Leyde, 1996.
- LANE E. N., « Chrysippus, Philodemus et le dieu Mèn », *ZPE* 117 (1997), p. 65-66.
- LANE FOX R., *Païens et Chrétiens. La Religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997.
- LAROCHE E., « Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle », *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, Paris, 1960, p. 113-128.
- LAUFFER S., *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, F. Steiner, Wiesbaden, 1955.
- LAUMONIER A., *Les Cultes Indigènes en Carie*, De Boccard, Paris, 1958.
- LAUNEY M., *Recherches sur les armées hellénistiques, II*, De Boccard, Paris, 1987.
- LECLANT J., « 40 ans d'études isiaques : un bilan », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Leyde-Boston-Cologne 2000, p. xix-xxv.
- LE CORSU F., *Isis : Mythes et mystères*, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

- LE GLAY M., « Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie », dans M. B. DE BOER et T.A. EDRIDGE (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. II, E.J. Brill, Leyden, 1978, p. 561-573.
- LEGRAS B., « La diglossie des *enkatokhoi* du Sarapieion de Memphis (II^e siècle avant J.-C.) », *Ktèma* 32, 2007, p. 251-264.
- LEGRAS B., *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Louvain, Studia hellenistica, Peeters, 2010.
- LE GUEN-POLLET B., *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991.
- LEHMAN Y. (dir.), *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1999.
- LEIWO M., « Religion, or other reasons? Private associations in Athens », dans J. FRÖSEN (éd.), *Early Hellenistic Athens : Symptoms of a change*, Suomen Ateenan instituutin Säätiö, Helsinki, 1997, p. 103-117.
- LEVEQUE P., « Essai de typologie des syncrétismes », dans *Les Syncrétismes dans l'Antiquité*, p. 179-187.
- LEVY E., « Hérodote *philobarbaros* ou la vision du barbare chez Hérodote », dans R. LONIS (dir.), *L'Etranger dans le monde grec, II*, Presses Universitaires de Nancy, 1992, p. 193-244.
- LIGHTFOOT J.L., « Sacred Eunuchism in the Cult of the Syrian Goddess », in S. TOUGHER (éd.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, Londres, 2002, p. 71-86.
- LIGHTFOOT J.L., *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford University Press, 2003.
- LIPINSKI E. (éd.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millenium B.C*, *Studia Phoenicia* 5, Leuven, 1987
- LIPINSKI E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia* XIV, Leuven, 1995.
- LONIS R. (éd.), *L'Etranger dans le monde grec*. Actes du colloque de Nancy en mai 1987, Presses Universitaires de Nancy, 1988.
- LOUCAS E. et I., « Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya », *Latomus. Revue d'études Latines* 45 (1986), 1-2, p. 393-404
- LOUCAS I., *Ῥέα-Κυβέλη και οι γονιμικές λατρείες της Φλύας*, Athènes, Edition du Centre Culturel de Chalandri, 1988.
- MacMULLEN R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven, 1981.
- MACTOUX M.M., « La polis en quête de théologie », dans *Mélanges Pierre Lévêque* 4, Paris, 1990, p. 289-313.
- MALAISE M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, E. J. Brill, Leyden, 1972.
- MALAISE M., « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 4 (1976), p. 215-236.
- MALAISE M., « Contenu et effets de l'initiation isiaque », *L'Antiquité Classique* 50 (1981), p. 483-498.
- MALAISE M., « Ciste et hydrie, symboles de la puissance et de la présence d'Osiris », dans J. RIES, *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve*, 1985, p. 125-155.
- MALAISE M., « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. RIES, H. LIMET (éd.), *Les rites d'initiation*, Louvain la Neuve, 1986, p. 355-362.
- MALAISE M., « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans J. RIES et alii (éd.), *L'expression du sacré dans les Grandes Religions III, Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, et vie de l'Homo religiosus*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 25-108.
- MALAISE M., « Note sur le noeud isiaque », *GM* 143, 1994, p. 105-107.

- MALAISE M., « Le problème de l'hellénisation d'Isis », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Leyde, 2000, p. 1-17.
- MALAISE M., « Les stolistes au service des dieux égyptiens », dans P. DEFOSSE (éd.), *Hommages à C. Deroux, IV*, Bruxelles, 2003, p. 436-451.
- MALAISE M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 3e série, t. XXXV, Bruxelles, 2005.
- MALAISE M., « Pour une approche terminologique et méthodologique des cultes isiaques », dans L. BRICAULT et alii (éds), *Nile into Tiber*, Leyde 2006, p. 19-39.
- MANGANARO G., « Fenici, Cartaginesi, Numidi tra i Greci » (IV^e – I^e siècle avant J.-C.), *NAC* 29 (2000), p. 255-268.
- MANTIS A.G., Προβλήματα της εικονογραφίας των ιερειών και των ιερέων στην αρχαία ελληνική τέχνη, Athènes, 1990.
- MARROU H.I., « Autour du monogramme constantinien », *Mélanges Etienne Gilson*, 1959, p. 404-414.
- MASSON O., « Cultes indigènes, cultes orientaux à Chypre », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, p. 85-103.
- MASSON O., « Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique », *BCH* 93 (1969), p. 679-700.
- MERKELBACH R., *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, B. G. Teubner, Stuttgart – Leipzig, 1995.
- METZGER H., *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle avant J.-C.*, De Boccard, Paris, 1951.
- MIGEOTTE L., *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève et Québec, 1992.
- MIGEOTTE L., « L'évergétisme des citoyens aux périodes classiques et hellénistiques », dans *Actes du X^e Congrès d'épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 4-9 oct. 1992, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 183-196.
- MIKALSON J.D., « Religion in the Attic Demes », *AJPh* 98, 1977, p. 424-435.
- MIKALSON J. D., *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1998.
- MIKALSON J.D., «The Heracleotai of Athens », dans G. SCHMELING – J.D.MIKALSON (éd.), *Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick*, Wauconda, Ill., 1998, p. 253-263.
- MILIK J.T., *Recherches d'épigraphie proche-orientale, I*, Paris, 1972.
- MILLETT P., *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Oxford, 1991.
- MITROPOULOU E., *Kneeling worshippers in Greek and Oriental Literature and Art*, Athènes, 1975.
- MONTGOMERY H., « Merchants fond of corn. Citizens and Foreigners in the Athenian Grain Trade », *Symbolae Osloenses* 61, 1986, p. 43-61
- MOSSE Cl., «La classe politique à Athènes au IV^e siècle », dans W. EDER (éd.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995, p. 67-77.
- MOTTE A. et PIRENNE-DELFORGE V., « Du 'bon usage' de la notion de syncrétisme », dans *Influences, emprunts, syncrétismes religieux en Grèce ancienne*, *Kernos* 7 (1994), p. 11-28.
- MOUTERDE R., « Cultes antiques de la Coelè-Syrie et de l'Hermon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 36, 1959, p. 79-90.
- MUCKENSTURM-POULLE Cl., « Les signes du pouvoir dans la *recensio vetusta* du *Roman d'Alexandre* », dans M. FARTZOFF et alii (éd.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche Comté, 2002, p. 157-171.

- MUÑIZ-GRIJALVO E., « Elites and religious change in Roman Athens », *Numen* 52 (2005), p. 255-282.
- MUÑIZ-GRIJALVO E., « The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique*, colloque de Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles – Rome, 2009, p. 325-341.
- MUNN M., *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia. A Study of sovereignty in Ancient Religion*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2006.
- MUSZYNSKI M., « Les 'associations religieuses' en Egypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques », *Orientalia Lovaniensa Periodica* 8 (1977), p. 146-165.
- MYLONAS G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1974.
- NAUMANN F., *Der Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst* (Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 28), Tübingen, 1983.
- NILSSON M. P., « New Evidence for the Dionysiac Mysteries », *Eranos* 53, 1955, p. 28-40.
- NILSSON M.P., *Geschichte der griechischen Religion I: Die Religion Griechenland bis auf die griechischen Weltherrschaft*, 3^e éd., Beck, Munich, 1967.
- NOEGEL S. B., « Greek Religion and the Ancient Near East », dans D. ODGEN (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, 2007, p. 21-38.
- OLIVER J. H., « Attic Text Reflecting the Influence of Cleopatra », *GRBS* 6 (1965), p. 291-294.
- OLIVER G. J., *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford University Press, 2007.
- O'BRYHIM S., « The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, *Iphigenia in Tauris* », *CB* 76 (2000), p. 29-37.
- OSANNA M., « Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania ad Atene », dans *Annuario della scuola archeologica di Atene*, 66-67 (1993), p. 73-95.
- PACHE C. O., *Baby and Child heroes in Ancient Greece*, University of Illinois, 2004.
- PACHIS P., « 'Γαλλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα' (*Anthol. Palat.* VI, 173): L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle », dans E. LANE, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Brill, Leyde, 1996, p. 193-222.
- PACHIS P., « "Manufacturing Religion" in the Hellenistic Age : The Case of Isis-Demeter Cult », dans L. H. MARTIN & P. PACHIS (éd.), *Hellenisation, Empire and Globalisation : Lessons from Antiquity*, Thessalonique, 2004, p. 163-207.
- PAILLER J. M., « Les religions orientales, troisième époque », *Pallas* 35 (1989), p. 95 - 113.
- PAILLER J.-M., « Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continue », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111 (1999), p. 635-646.
- PAILLER J.M., « Sabazios. La construction d'une figure divine dans le monde gréco-romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006, p. 257-293.
- PAKKANEN P., *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Finnish Institute at Athens, Helsinki, 1996.
- PAPAZOGLU F., *LAOI et PAROIKOI. Recherches sur la structure de la société hellénistique*, Etudes d'Histoire Ancienne 1. Belgrade, 1997.
- PARKE H.W., *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Blackwell, Oxford, 1967.
- PARKER R., *Athenian Religion : a History*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

- PARKER R., « Theophoric Names and the History of Greek Religion », in S. HORNBLLOWER et E. MATTHEWS (éd.), *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 53-79.
- PARKER R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- PARLAMA L. et STAMPOLIDIS N. (éd.), *The City beneath the City. Antiquities from the Metropolitan Railway Excavations*, Athènes - New York, 2000.
- PAZ DE HOZ M., « Men, un dios lunar, con corona de rayos », *MHNH* 2 (2002), p. 189-202.
- PEBARTHE Ch., « Commerce et commerçants à Athènes à l'époque de Démosthène », in *Economies et sociétés en Grèce classique et hellénistique*, *Pallas* 74 (2007), p. 161-178.
- PECIRKA J., *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, Univerzita Karlova, Prague, 1966.
- PENGLASE Ch., *Greek Myths and Mesopotamia*, Routledge, Londres, 1994.
- PERDRIZET P., « Mên », *BCH* 20 (1896), p. 55-106.
- PERRIN SAMINADAYAR E., « L'éphébie attique de la crise mithridatique à Hadrien : miroir de la société athénienne ? », dans S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.)*, De Boccard, Paris, 2004, p. 87-103.
- PERRIN-SAMINADAYAR E., « Images, statut et accueil des étrangers à Athènes à l'époque hellénistique », dans D. NOURRISSON et Y. PERRIN (dir.), *Le Barbare, l'étranger : images de l'autre*, Actes du colloque organisé par le CERHI à Saint-Etienne, les 14-15 Mai 2004, PUSE, Saint-Etienne, 2005, p. 67-92.
- PERRIN SAMINADAYAR E., « Traditions religieuses et stratégies familiales », dans M. F. BASLEZ, F. PREVOT (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse*, Colloque de Paris XII, 27-28 Octobre 2000, De Boccard, Paris, 2005.
- PERRIN SAMINADAYAR E., *Éducation, culture et société à Athènes : les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88) : un tout petit monde*, De Boccard, Paris, 2007.
- PETRAKOS B. C., *Marathon*, The Archaeological Society at Athens, Athènes, 1996.
- PETRAKOS B.C., « Ἀνασκαφή Ραμνοῦντος », *PAAH* 154 (1999), p. 1-31
- PETRAKOS B.C., *Ο ΔΗΜΟΣ ΤΟΥ ΠΑΜΝΟΥΝΤΟΣ*, Σύνοψη των ανασκαφών και των ερευνών (1813-1998), vol. I et II, Athènes, 1999.
- PETROCHEILOU I., « Ἀναθηματικά γλυπτά τῆς Κυβέλης ἀπὸ τὸν Πειραιᾶ », *Arch. Eph.* 1992, p. 21-65.
- PICARD Ch., « Sabazios, dieu thraco-phrygien : expansion et aspects nouveaux de son culte », *Revue Archéologique* (1961), II, p. 129-176.
- PIERART M., « Le grand-père de Symmaque, la femme de Prétextat et les prêtres d'Argos », dans *Nomen Latinum. Mélanges André Schneider*, Neuchâtel – Genève, 1997, p. 149-157.
- PINGIATOGLOU S., *Eileithya*, Würzburg, 1981.
- PIRENNE-DELFORGE V., « Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes », dans *Studio Phoenicia V*, Leuven, 1987, p. 145-156.
- PIRENNE-DELFORGE V., « Epithètes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémios à Athènes », *AC* 57 (1988), p. 158-175.
- PIRENNE-DELFORGE V., *L'Aphrodite grecque. Contributions à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos, Suppl. IV, Liège, 1994.
- PIRENNE-DELFORGE V., « Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », dans N. BELAYCHE et alii, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout - Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 271-290.

- PLACIDO D., « El Culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano », dans R. RUBIO (éd.), *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje al Prof. Alvarez de Miranda*, Madrid, 1996, p. 1-11.
- PLACIDO D., « Isis, la oligarquía ateniense y las tradiciones áticas », *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981), p. 249-252.
- POILPRE A.O. et CAILLET J.P., *Maiestas Domini: une image de l'Église en Occident, V^e-IX^e siècles*, Ed. du Cerf, Paris, 2005.
- POILPRE A-O., « Le chrisme : signe sacré et objet magique. A propos du pendentif de l'impératrice Marie (IV^e – V^e siècle) », dans Ch. DELATTRE (éd.), *Objets sacrés, objets magiques, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Picard, Paris, 2007, p. 140-150.
- POLLITT J. J., « The Egyptian Gods in Attica: some epigraphical evidence », *Hesperia*, 34, 1965, p. 125-130.
- POLOGIORGE M. I., « Ἐλεφάντινες ἀπεικονίσεις Αἰγυπτίων θεῶν στὴν Ἀθήνα κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα », *Arch. Eph.* 147 (2008), p. 121-177.
- POUDERON B., *D'Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Laval, 1997.
- POUDERON B. et DORE J. (dir.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Actes du colloque de Paris, 2 - 3 septembre 1996*, Beauchesne, Paris, 1998.
- POUILLOUX J., *La Forteresse de Rhamnonte. Etude de topographie et d'histoire*, De Boccard, Paris 1954.
- POUILLOUX J., « Athènes et Salamine de Chypre », *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1975, p. 111-121.
- PRIGENT P., *Le Judaïsme et l'image*, Mohr Siebeck, 1990.
- RAPTOU E., *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI^e s. – IV^e s. avant J.-C.)*, Maison de l'Orient, Lyon, 1999.
- REBILLARD E., « Koiméterion et coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole », *MEFRA* 105, 1993, p. 975-1001.
- REED J. D., « The Sexuality of Adonis », *CIAnt.* 14 (1995), p. 317-347.
- RHODES P. J., « Eisangelia in Athens », *JHS* 99 (1979), p. 103-114.
- RIBICHINI S., *Adonis. Aspetti « orientali » di un mito greco*, Rome, 1981.
- RIBICHINI S., « Adonis : connotati « orientali » e tradizioni classiche », dans *La Religione fenicia, matrici orientali e sviluppi occidentali*, Actes du Colloque de Rome, 6 mars 1979, Roma, 1981.
- ROBERTSON N., « Greek Ritual begging in aid of women's fertility and childbirth », *TAPA* 113 (1983), p. 143-169.
- ROBERTSON N., « The Ancient Mother of the Gods : A Missing Chapter in the History of Greek Religion », dans E. LANE, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Brill, Leyde, 1996, p. 239-304.
- ROCCHI M., XELLA P. (éd.), *La Questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca : stato degli studi e prospettive della ricerca*, Actes du colloque international de Rome, 20-22 Mai 1999, Rome, 2001.
- ROEBUCK D., *Ancient Greek arbitration*, Oxford, 2001.
- ROESCH P., « L'Amphiaraiion d'Oropos », dans G. ROUX (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, GIS- Maison de l'Orient, Lyon, 1984, p. 173-184.
- ROLLER L. E., « Attis on Greek votive monuments : Greek god or Phrygian ? », *Hesperia* 63 (1994), p. 245-262.
- ROLLER L.E., « Reflections of the Mother of the Gods in Attic Tragedy », dans E. LANE, *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Brill, Leyde, 1996, p. 305-321.

- ROLLER L.E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1999.
- ROSENZWEIG R., *Aphrodite in Athens : a study of art and cult in the classical and late classical periods*, UMI 1999.
- ROUSSEL P., « Un sanctuaire d'Agdistis à Rhamnonte », *REA* 32 (1930), p. 5-8.
- ROUSSEL P., *Délos, colonie athénienne*, De Boccard, Paris, 1987 (1ère éd. 1916).
- ROUX M.H., *Recherches sur la danse dans l'Antiquité grecque (VII^e s. – IV^e s. avant J.-C.)*, Aix en Provence, 1991.
- RUDHARDT J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958.
- RUDHARDT J., « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique » *Museum Helveticum* 17, 1960, p. 87-105
- RUDHARDT J., « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'Histoire des Religions* 209 (1992), p. 219-238.
- RUDHARDT J., *Opera inedita. Essai sur la religion grecque et recherches sur les hymnes orphiques*, Kernos Suppl. 19 (édité par Ph. BORGEAUD et V. PIRENNE-DELFORGE), 2008.
- RUIZ-PEREZ A., « Un oracle relatif à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes », *Kernos* 7 (1994), p. 169-178.
- SAFFREY H. D., « Proclus, diadoque de Platon », dans J. PEPIN et H. D. SAFFREY (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*, CNRS, Paris, 1987, p. XI – XXVII.
- SALMON P., *La Politique égyptienne d'Athènes, VI^e – V^e siècle avant J.-C.*, Bruxelles, Palais des Académies, 1981 (1^{ère} éd.: 1965).
- SAN NICOLO M., *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Munich, 1972.
- SANZI E., *I Culti Orientali nell'Impero Romano. Un'Antologia di Fonti*, Editions Lionello Giordano, 2003.
- SARTRE M., *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*, Seuil, Paris, 1991.
- SAUNERON S., *Les prêtres de l'Égypte ancienne*, Seuil, Paris, 1962.
- SCHMALZ G.C.R., *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*, Brill, Leiden, 2009.
- SCHMITT-PANTEL P., « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes », *MEFRA* 97 (1985), p. 135-158.
- SCHMITT-PANTEL P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, De Boccard, Paris, 1992.
- SERVAIS-SOYEZ B., « Aphrodite Ourania et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient », dans H. LIMET et J. RIES (éd.), *Le mythe. Son langage et son message*, Louvain la Neuve, 1983, p. 191-207.
- SEYRIG H., « Antiquités Syriennes. Héraclès – Nergal », *Syria* 24 (1945), p. 62-80.
- SFAMENI-GASPARRO G., « Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et Attis », dans U. BIANCHI, M.J. VERMASEREN (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Actes du colloque international de Rome, 24-28 septembre 1979, *EPRO* 92, Leyde, 1982, p. 472-479.
- SFAMENI-GASPARRO G., *Soteriology and Mystic Aspects in the cult of Cybele and Attis*, Brill, Leyde, 1985
- SFAMENI GASPARRO G., « Misteri e culti orientali : un problema storico-religioso », dans C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (éds), *Religions orientales – culti misterici, Nouvelles perspectives*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006, p. 181-210.

- SIMMS R. R., *Foreign Religious Cults in Athens in the Fifth and the Fourth Century B.C.*, University of Virginia, 1985.
- SIMMS R. R., « Isis in Classical Athens », *CJ*, LXXXIV, 1988-1989, p. 216-221.
- SIMMS R. R., « A Date with Adonis », *Antichthon* 31 (1997), p. 45-53.
- SIMON M., *Le Christianisme antique et son contexte religieux : scripta varia*, vol. 2, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1981.
- SIRONEN E., « Life and Administration of Late Roman Attica in the Light of Public Inscriptions », in P. CASTREN (éd.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens (A.D. 267-529)*, Helsinki, 1994, p. 15-62.
- SOKOLOWSKI F., *Lois Sacrées des Cités grecques*, De Boccard, Paris, 1969.
- SOLMSEN F., *Isis among the Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge MA, Londres, 1979.
- SOYEZ B., *Byblos et la fête des Adonies*, Brill, Leyde, 1977.
- STAGER J.M., « Let no one wonder at this image. A Phoenician funerary stele in Athens », *Hespéria* 74 (2005), p. 427-449.
- STAINCHAOUER G., « TA IEPA TOY ΠΕΙΡΑΙΑ », *Αρχαιολογία* 39 (1991), p. 88-91.
- STAMBAUGH J.E., *Sarapis under the early Ptolémies*, E.J. Brill, Leyde, 1972.
- STROUMSA G.G., « *Ex oriente numen*. From orientalism to oriental religions », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éds.), *Les Religions orientales dans le monde grec et romain*, Bruxelles – Rome, 2009, p. 91-103.
- STUCKY R.A., *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, *Antike Kunst* 19 (2005).
- SUYS V., « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », dans V. DASEN, P. PIERART (éds.), Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ . *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2005, p. 203-218.
- SWIDEREK A., « Sarapis et les Hellénomemphites », dans J. BINGEN, G. CAMBIER et G. NACHTERGAEL (éds.), *Le Monde grec : pensée, littérature, histoire, documents : hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 670-675.
- SWIDEREK A., « La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique », *Eos* 78 (1990), p. 259-272.
- SZNYCER M., « Salamine et les Phéniciens », dans *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie*, Ed. du CNRS, Paris, 1980, p. 123-129.
- TAKACS S.A., *Isis and Sarapis in the Roman world*, E.J. Brill, Leyde, New York, 1995.
- TASSIGNON I., « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* XI, 1998, p. 189-208.
- TEIXIDOR J., « Les fonctions de *rab* et de *suffète* en Phénicie », *Sémitica* 29, 1979, p. 9-17.
- TEIXIDOR J., « L'assemblée législative en Phénicie », *Syria* 57, 1980, p. 463-464.
- TEIXIDOR J., « Le thiase de Bêlastor et de Beelshamêm d'après une inscription récemment découverte à Palmyre », *CRAI* 1981, p. 306-314.
- THERBERT Y., « A propos du 'triomphe du christianisme' », dans *Dialogues d'Histoire ancienne, Quaderni di Storia* (1988), XIV, n°27, p. 277-325.
- THEISSEN G., *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus, Paul, Jean*, Labor et Fides, Genève, 1996.
- THERIAULT G., « L'apparition du culte d'Homonoia », *LEC* 64 (1996), p. 130-134.
- THERIAULT G., *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, collections de la Maison de l'Orient méditerranéen 26, Lyon, 1996.
- THOMPSON M., *The New Style Coinage of Athens*, The American Numismatic Society, New York, 1961.

- THOMPSON H. A., *The Athenian Agora: A Guide to the Excavations and Museum*, Athènes, 1976
- THOMPSON D. J., *Memphis under the Ptolemies*, Princeton University Press, 1988.
- THOMPSON D. J., « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS et H. WILLEMS (éd.), *Egyptian religion : the last thousand years : studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, 1998, p. 699-707.
- TOUTAIN J., *Les Cultes païens dans l'Empire romain. Les provinces latines, t. II : les cultes orientaux*, E. Leroux, Paris, 1911.
- TRAN TAM TINH V., *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate (EPRO 37)*, E. J. Brill, Leyde, 1973.
- TRAN TAM TINH V., *Sérapis debout : corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Brill, Leyde, 1983.
- TREHEUX J., « Archéologie délienne : l'Artémision, localisation et histoire », *Journal des Savants* 2 (1995), p. 187-207.
- TROMBLEY F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, vol. I, Brill, Leyde, 1993.
- TSOUNTAS Ch., « ΗΡΩΣ ΕΠΙ ΒΛΑΪΤΗ », *Ἐφ. Ἀρχ.*, 1906, p. 243-247.
- TURCAN R., « Cybèle et la déesse syrienne. A propos d'un relief du musée de Vienne », *REA* 63, 1961, p. 45-54.
- TURCAN R., *Les Cultes Orientaux dans l'Empire Romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- TURCAN R., *Mithra et le Mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris, 2004 (3^e éd. revue et corrigée).
- URDAHL L. B., « Jews in Attica », *Symbolae Osloenses*, 43 (1968), p. 39-56.
- URMAN D., FLESHER P. V. M., *Ancient Synagogues : historical analysis and archaeological discovery*, Leiden, 1995.
- USTINOVA Y., « Orgeones in phratries : A mechanism of social integration in Attica », *Kernos* 6 (1996), p. 227-242.
- USTINOVA Y., « Corybantism: The Nature and Role of an Estatic Cult in the Greek Polis », *Horos* 10 (1996), p. 503-520
- USTINOVA Y., « *Lege et consuetudine*. Voluntary cult associations in the Greek law », dans V. DASEN, P. PIERART (éd.), Ἴδιὰ καὶ δημοσίᾳ . *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl. 15, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2005, p. 177-190.
- VAN BERCHEM D., « Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contributions à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », *Syria* 44, 1967, p. 73-109 et p. 307-336.
- VAN BERGH P.L., *Corpus Cultus Deae Syriae, I. Les Sources littéraires, 1^e partie : Répertoire des sources grecques et latines*, Brill, Leyde, 1972.
- VAN HAEPEREN-POURBAIX A., « Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Mên », dans R. DONCEEL et R. LEBRUN (éd.), *Mélanges P. Noster. Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1984, p. 221-257.
- VASSILEVA M., « Further Considerations on the Cult of Kybele », *AnSt* 51 (2001), p. 51-63
- VELISSAROPOULOS J., *Les Nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Hautes Etudes du monde gréco-romain 9, Droz, Genève, 1980.
- VELLAY Ch., *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris, 1904.
- VENDRIES Ch., « Pour les oreilles de Cybèle : images plurielles de la musique sur les autels tauroboliques de la Gaule Romaine », dans P. BRÛLE et Chr. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 197-218.

- VERBANCK-PIERARD A., « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », dans V. PIRENNE DELFORGE et E. SUAREZ DE LA TORRE (éds.), *Héros et Héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos Suppl.* 10 (2000), p. 281-332.
- VERMASEREN M. J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Thames and Hudson, Londres, 1977.
- VERSNEL H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. I: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermès. Three Studies on Henotheism*, Brill, Leyde, 1990.
- VEYNE P., *Le Pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris 1976.
- VEYNE P., « Images de divinités tenant une patère », *Mètis* 5 (1990), p. 17-28.
- VIKELA E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie*, *MDAI (A) Beiheft* 16 (1994).
- VIKELA E., « Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 41-62.
- VOUTIRAS E., « Sanctuaire privé – culte public ? Le cas du Sarapiéion de Thessalonique », dans V. DASEN, P. PIERART (éds.), Ἱδίᾳ καὶ δημοσίᾳ . *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, *Kernos Suppl.* 15, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2005 p. 237-288.
- XELLA P., « Materiali per Adamma. Ricerche su una dea siro-anatolica », *SMSR* 65 (1999), p. 19-30.
- XELLA P., *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Vérone, 2001.
- WALKER S., « A sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian Acropolis », *ABSA* 74, 1979, p. 243-257.
- WALTERS E. J., *Attic grave reliefs that represent women in the dress of Isis*, *Hesperia Suppl.* 22, Princeton, 1988.
- WALTERS E. J., « Predominance of Women In the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens », dans L. BRICAULT (éd.), *De Memphis à Rome*, Actes du Ier colloque international sur les études isiaques, Poitiers, 8-10 Avril 1999, Leyde-Cologne-New York, 2000, p. 63-89.
- WATTS E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, 2006.
- WEST M. L., *Ancient Greek Music*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- WHITEHEAD D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1977.
- WHITEHEAD D., *The Demes of Attica, 508/7 - ca. 250 B.C.: a political and social study*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- WILD R., *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, *EPRO* 87, Brill, Leyde, 1981.
- WILL E., « Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec », *Eléments orientaux dans la religion grecque*, Colloque de Strasbourg, 22-24 Mai 1958, PUF, Paris, 1960, p. 95-112.
- WILL E., « Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire Romain », dans P. DUCREY (éd.), *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, Lausanne, 1976, p. 353-362.
- WILL E., *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, Ed. Du Seuil, Paris, 2003 (1ère éd. 1966-1967).
- WILLIAMS E. R., « Isis-Pelagia and a roman marble matrix from the Athenian Agora », *Hesperia* 54, 1985, p. 109-119.
- WOODWARD A.W., « Athens and the oracle of Ammon », *ABSA* 57, 1962, p. 5-13.

- XELLA P., « Materiali per Adamma. Ricerche su una dea siro-anatolica », *Studi e materiali di storia delle religioni (SMSR)* 65 (1999), p. 19-30.
- YOYOTTE J., « Les pèlerinages dans l’Égypte ancienne », *Sources Orientales* 3, *Les pèlerinages*, 1960.

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

L'édition utilisée pour la traduction des citations est indiquée dans les notes de bas de page (il s'agit en général des éditions des Belles Lettres, Collection des Universités de France, ou des éditions du Cerf). Lorsque l'édition n'est pas précisée, il s'agit d'une traduction personnelle.

A

Actes des Apôtres, 110, 189, 190, 193
AELIUS ARISTIDE, 59, 192
ALCIPHON, 330
ANDOCIDE, 145, 204, 269
- *Sur les Mystères*, 145, 205, 266
- *Sur son retour*, 144, 145, 266
ANTIMAQUE DE COLOPHON, 34
ANTIPHANE, 90, 121
APOSTOLIUS, 87
APULEE, 104, 111, 118, 120, 187, 240, 292, 315, 318, 319,
ARISTIDE, 194, 249
ARISTOPHANE, 9, 13, 34, 39, 40, 50, 61, 85, 86, 89, 112,
113, 122, 134, 144, 145, 149, 151, 172, 174, 177, 204,
205, 208, 223, 224, 228, 307, 312, 329
- *Acharniens*, 205
- *Assemblée des femmes*, 223
- *Cavaliers*, 177
- *Guêpes*, 61, 172
- *Heures*, 61
- *Lysistrata*, 34, 1, 112, 113, 224, 228, 312, 329
- *Nuées*, 205, 312
- *Oiseaux*, 39, 40, 50, 61, 85, 134, 149, 151, 204, 208
- *Paix*, 34, 330
- *Ploutos*, 177, 307
- *Thesmophories*, 9, 122, 312
ARISTOTE, 8, 9, 10, 13, 90, 120, 121, 207, 251, 256, 260,
265, 285, 292, 298
- *Constitution d'Athènes*, 207, 265
- *Ethique à Nicomaque*, 251, 285
- *Météorologiques*, 8
- *Politique*, 9, 258, 382
- *Problèmes*, 8
- *Rhétorique*, 90, 120, 121, 260, 292
ARNOBE, 37, 67, 68, 118, 119, 332
- *Contre les Nations*, 37, 68, 332
ATHENAGORAS D'ATHENES, 195, 249

C

CICERON, 6, 135, 165, 255
- *Contre Pison*, 6
CLEMENT D'ALEXANDRIE, 85, 90, 115, 120, 121, 125,
126, 172, 173, 195, 292, 321, 322
CRATINOS, 120, 136, 208, 210, 329
CTESIAS, 70

D

DEMOSTHENE, 13, 43, 61, 122, 135, 173, 174, 175, 199,
200, 205, 217, 233, 251, 255, 257, 265, 292
- *Boéthos*, 255

- *Contre Androtion*, 269
- *Contre Aristogiton*, 255
- *Contre Kallipos*, 221
- *Contre Macartatos*, 205
- *Contre Midias*, 9, 154
- *Contre Phormion*, 141
- *Lettres*, 59
- *Pour Nikostratos*, 221
- *Pour Phormion*, 221
- *Sur l'ambassade*, 255
- *Sur la Couronne*, 43, 61, 122, 124, 173, 233, 256,
265, 292

DENYS D'HALICARNASSE, 142, 258
DINARQUE, 13, 142, 207, 255, 257, 258
DIODORE, 14, 44, 61, 70, 72, 83, 85, 114, 172, 255, 307,
310, 318

E

ELIEN, 73
ESCHINE, 43, 61, 88, 122, 135, 174, 175, 213, 233, 252,
255, 256, 265, 282
ESCHYLE, 32, 57, 59, 120, 252, 307
- *Athamas*, 59
- *Oreste*, 307
EURIPIDE, 9, 13, 39, 59, 83, 85, 87, 89, 112, 114, 125, 126,
151, 170, 173, 174, 204, 247, 248, 319
- *Alceste*, 39, 204
- *Bacchantes*, 85, 89, 112, 114, 125, 151, 173, 174,
319
- *Crétois*, 85
- *Cyclopes*, 9
- *Hélène*, 85, 126, 144, 248, 319
- *Hippolyte*, 83, 85, 170
- *Iphigénie en Tauride*, 59
EUSEBE, 14, 83, 108, 109, 130, 146, 193, 194, 255, 289,
329
- *Chron. Ad ann*, 193
- *Histoire Ecclésiastique*, 130, 193, 194
- *Préparation évangélique*, 255
EUSTATHE, 9, 38

F

FIRMICUS MATERNUS, 14, 115, 124, 126, 173
FLAVIUS JOSEPHE, 109, 146, 166, 190, 227, 251, 252, 254,
255, 256, 257, 277, 286, 301
- *Antiquités Juives*, 109, 166, 190, 227, 277, 286
- *Contre Apion*, 252, 254
- *Guerre des Juifs*, 190

G

GREGOIRE DE NAZIANZE, 198, 335

H

HARPOCRATION, 61, 122, 142, 255, 269, 297
HELIODORE, 248
HERODOTE, 8, 39, 57, 72, 73, 74, 79, 81, 133, 218, 228,
247, 260, 270, 277, 288, 303, 314, 315, 318, 324, 325,
328, 329
HESIODE, 32, 34, 57, 85, 261
HESYCHIUS, 33, 44, 61, 66, 172, 184, 288
HOMERE, 57, 85, 248
HYGINUS, 59

I

ISOCRATE, 133, 139, 144, 145, 205, 210, 252
- *Evagoras*, 144, 145
- *Panegyrique*, 139, 252
- *Sur l'attelage*, 205

J

JEAN DE STOBEE, 64
JEAN LE LYDIEN, 61, 65, 172
JEROME, 4, 194
JULIEN, 86, 87, 120, 196, 197, 199, 321
JUVENAL, 14, 104, 105, 165, 227

L

LACTANCE, 14, 104, 108
LEON DE PELLA, 314
LUCIEN DE SAMOSATE, 8, 9, 58, 70, 329, 330, 331
LYSIAS, 144, 145, 297
- *Sur les biens d'Aristophane*, 144, 145

M

MARINOS DE NEAPOLIS, 343, 344
MENANDRE, 13, 34, 51, 62, 69, 84, 88, 116, 117, 294, 332
- *La Samienne*, 34, 332
- *Le Cocher*, 84, 117
- *Le poignard*, 62
- *Le prêtre de Mênê*, 88

O

Origène, 14
OVIDE, 14, 107, 167, 228, 334

P

PAUL, 102
PAUSANIAS, 12, 13, 14, 37, 38, 39, 58, 59, 63, 65, 77, 78,
79, 160, 170, 171, 245, 309, 313, 314, 315, 323
PHERECRATE, 209
PHILODEMOS, 52
PHILOSTRATE, 9, 128, 129
PHLEGON, 64
PHOTIUS, 33, 86, 88, 116, 117, 200, 255, 299
PINDARE, 32, 39, 84, 322
PLATON, 9, 13, 34, 39, 88, 116, 117, 256, 258, 263, 265,
294, 295, 299, 300, 332
- *Alcibiade*, 39
- *Epinomis*, 258, 265
- *Lois*, 258, 265, 299, 300

- *Phèdre*, 34, 332
- *République*, 88, 116, 117, 258, 294, 295

PLATON LE COMIQUE, 35
PLUTARQUE, 13, 34, 39, 40, 42, 45, 87, 88, 114, 133, 141,
167, 176, 182, 192, 205, 206, 222, 249, 257, 258, 268,
290, 291, 309, 319, 320, 326, 331, 332, 333, 334, 335
- *De Iside et Osiride*, 249, 290, 291, 319, 326
- *De la malignité d'Hérodote*, 133
- *Des Opinions des philosophes*, 257
- *Des progrès dans la vertu*, 320
- *Œuvres morales*, 192
- *Vie d'Alexandre*, 309, 335
- *Vie d'Alcibiade*, 34, 114, 268, 332
- *Vie d'Antoine*, 167
- *Vie de Cimon*, 39, 205
- *Vie de Démosthène*, 257
- *Vie de Dion*, 222
- *Vie de Nicias*, 34, 40, 42, 87, 88, 114, 176, 205, 206,
222, 332, 334
- *Vie de Périclès*, 257
- *Vie des dix orateurs*, 141, 257

POLLUX, 63, 64, 119, 314

PORPHYRE, 21, 69, 247, 263, 272, 290, 291, 330

Q

QUADRATUS, 195, 196

S

SERVIUS, 38, 111
SOPHOCLE, 9, 84, 143, 226
STEPHANE DE BYZANCE, 72
STRABON, 9, 10, 14, 55, 59, 69, 72, 73, 81, 83, 84, 128,
172, 177, 179, 184, 193, 226, 253, 322
SUETONE, 14, 111

T

TACITE, 14, 103, 319
- *Annales*, 103
- *Histoires*, 319
TERTULLIEN, 14, 23, 291, 317
THEOCRITE, 114
THEOPHILOS, 46
THEOPHRASTE, 13, 60, 173, 254, 330
- *Caractères*, 60, 173, 254
- *De la piété*, 330
THUCYDIDE, 139, 176, 253, 254, 268

V

VARRON, 111
VIRGILE, 34, 111

X

XENOPHON, 140, 176, 202, 211
- *Mémorables*, 176
- *Poroi*, 140, 176, 202, 211

Z

ZOSIME, 322, 343

INDEX DES DIVINITES

A

Adonis, 17, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 80, 94, 114, 142, 143, 146, 148, 283, 289, 324, 331, 332, 333, 339
Agdistis (Angdistis), 12, 37, 38, 43, 44, 81, 89, 90, 99, 101, 108, 115, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 216, 218, 220, 242, 250, 259, 261, 275, 303, 306, 322, 324, 339
Alphésibée, 34
Ammon, 5, 38, 39, 40, 41, 87, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 176, 201, 205, 206, 207, 208, 211, 213, 218, 235, 249, 269, 270, 278, 284, 285, 291, 293, 294, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 337
Amon, 38, 137
Amphiraos, 10, 129, 308, 309, 310
Anâhita, 17
Anubis, 41, 42, 45, 48, 75, 95, 96, 125, 170, 241, 242, 317
Aphrodite, 33, 34, 35, 36, 44, 63, 64, 65, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 94, 104, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 163, 171, 187, 188, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 224, 243, 248, 262, 263, 266, 268, 283, 284, 289, 291, 293, 303, 306, 312, 313, 314, 315, 324, 325, 327, 328, 331, 332, 336, 337, 339
- *Blautè*, 63, 64, 65, 66, 314
- *Euploia*, 35, 74, 75, 76, 77
- *Ourania*, 35, 36, 44, 65, 66, 78, 79, 80, 94, 141, 144, 213, 214, 243, 248, 262, 263, 266, 268, 289, 291, 303, 315, 325, 327, 337, 339
- *Pandèmos*, 65, 315
Apis, 62
Apollon, 25, 40, 46, 55, 84, 116, 134, 180, 235, 246, 248, 262, 318
Artémis, 31, 44, 50, 66, 67, 94, 116, 149, 180, 216, 225, 226, 229, 246, 248, 250, 262, 294, 295, 313, 316, 325, 327, 339, 340
- *Brauronia*, 229
- *Nana*, 66, 67, 94, 115, 149, 216, 250, 339
Asclépios, 10, 97, 116, 171, 231, 238, 263, 307, 308, 310, 311, 325, 340, 342, 344
Astarté, 17, 35, 64, 65, 68, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 104, 105, 113, 141, 142, 143, 146, 202, 210, 211, 214, 215, 243, 315, 327, 331
Atargatis (voir aussi: Hagnè Aphrodite, Déesse Syrienne et Théa Syria), 17, 31, 68, 69, 70, 114, 185, 186, 187, 188, 189, 244, 298, 331
Athéna, 40, 65, 101, 116, 120, 135, 200, 205, 225, 229, 246, 308, 309, 312, 339, 340, 342, 343, 344
- *Nikè*, 65, 315
- *Parthénos*, 101
- *Polias*, 229
Attis, 7, 17, 23, 24, 31, 33, 36, 37, 42, 43, 44, 66, 67, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 106, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 120, 122, 123, 149, 153, 180, 181, 184, 202, 236, 245, 288, 294, 322, 323, 333, 334, 339, 344

B

Ba'al, 33, 44, 92, 113, 140, 141, 143, 144, 146, 148, 260, 326, 329, 339
- *Marqod*, 143
Baalat, 64, 314
Bacchos, 108, 174
Belela, 44, 70, 71, 184, 218, 219, 220, 226, 242, 244, 248, 282, 300
Bellone, 106
Bendis, 10, 87, 165, 253, 263, 266, 268
Bol, 33

C

Corè, 85, 210, 245, 248, 263, 290, 291, 316, 317, 323, 325
Cybèle (voir aussi: Mère des dieux), 2, 7, 12, 13, 17, 23, 24, 25, 31, 37, 42, 43, 44, 66, 67, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 130, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 175, 180, 184, 185, 188, 189, 202, 205, 213, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 235, 236, 237, 238, 244, 245, 250, 251, 264, 270, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 286, 288, 291, 293, 294, 295, 297, 299, 300, 301, 302, 306, 312, 314, 315, 321, 322, 323, 324, 333, 334, 335, 339, 340, 342, 343, 344

D

Déesse Syrienne, 14, 69, 70, 81, 115, 116, 160, 163, 185, 186, 188, 189, 218, 242, 243, 278, 285, 289, 291, 294, 297, 329
Déméter, 2, 31, 54, 65, 81, 84, 85, 122, 123, 124, 189, 205, 210, 225, 226, 245, 248, 260, 262, 263, 290, 291, 293, 294, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 336, 340
- *Chloé*, 65, 315
- *Homonoia*, 293, 324, 325
Déo, 323
Dercéto, 68, 69
Diane, 25
Dionysos, 31, 34, 58, 59, 60, 86, 87, 106, 108, 125, 138, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 205, 210, 218, 224, 233, 235, 240, 245, 246, 248, 263, 286, 298, 307, 312, 314, 320, 339, 343, 344

E

Esculape, 25
Euporia, 44, 248

F

Fortuna, 25

G

Gaïa, 83, 84
Gè Kourotrophos, 65, 313
Génétyllis, 313, 314

H

Hadad, 44, 69, 185, 186
Haddu, 113, 146
Hagnè Aphrodite, 187
Harpocrate, 171, 240, 319
Hélios, 55, 180, 312, 318, 339
Héra, 58, 120, 245, 249
Héraclès, 51, 55, 57, 224, 248, 297
Hercule, 25, 57, 143, 384
Hermès, 34, 43, 61, 96, 116, 143, 171, 209, 224, 242, 317, 318, 344
- *Psychopompe*, 41, 96, 242, 290
Héros à la Sandale, 64, 314
Héros de la Proue, 59, 142
Hippothon, 59, 142
Horus, 45, 46, 47, 56, 171, 172, 240, 249, 262, 282
Hygie, 310, 336
Hypsistos, 91, 92, 93, 277, 342

I

Iacchos, 43, 173, 174, 175, 246
Ino, 58, 143
Ishtar, 105, 334
Isis, 2, 3, 5, 7, 12, 14, 17, 23, 24, 25, 31, 34, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 55, 56, 62, 63, 74, 75, 76, 77, 79, 86, 90, 94, 106, 107, 124, 125, 126, 127, 128, 138, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 180, 181, 189, 202, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 219, 220, 221, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 262, 266, 268, 270, 271, 272, 275, 279, 280, 281, 282, 289, 290, 291, 294, 299, 303, 306, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 335, 336, 337, 339, 340, 342, 343, 344
- *Dikaiosynè*, 293, 315, 316
- *Panthéa*, 312, 318, 339
- *Pélagia*, 74, 76, 124
- *Taposiris*, 48, 232, 240

J

Jupiter, 25, 39, 61, 68, 99, 133, 174
- *Dolichenus*, 25, 61, 99

K

Kronos, 248

L

Leucothéa, 57, 58, 143, 144
Liber, 25

M

Mâ, 17, 106
Mao, 50, 51
Mars, 25, 144, 268
Mélécerte, 58, 143, 144
Melqart, 55, 146, 147, 148, 263, 328
Mèn, 17, 50, 51, 52, 53, 67, 88, 116, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 216, 239, 241, 244, 245, 248, 250, 272, 298, 299, 301, 339
- *Tyrannos*, 50, 52, 67, 178, 179, 180, 298, 301
Mercure, 25, 68
Mère des dieux, 37, 42, 47, 66, 69, 81, 84, 85, 86, 88, 91, 100, 101, 107, 108, 115, 117, 120, 121, 123, 154, 180, 184, 225, 227, 229, 233, 235, 259, 262, 287, 299, 313, 322, 334, 344
Mithra, 7, 17, 23, 24, 25, 53, 54, 55

N

Nanaia, 66, 149
Nephthys, 55, 56, 229, 248, 290
Nergal, 55, 56
Nymphes, 53, 116, 171, 245, 294

O

Oraia, 44, 81, 218, 227, 248, 282
Osiris, 17, 33, 41, 45, 46, 47, 55, 56, 62, 125, 127, 128, 168, 172, 229, 240, 248, 249, 262, 290, 316, 321

P

Palaimon, 11, 57, 58, 143, 144, 146
Pan, 53, 65, 81, 109, 171, 199, 245, 344
Pankrates, 57, 58
Perséphone, 120, 173, 174, 290, 332
Poséidon, 59, 116, 138, 142, 224, 248, 249, 260, 262, 263, 307, 308, 311
- *Pélagios*, 138, 307

R

Rhéa, 84, 85, 87, 91, 110, 120, 122, 189, 321, 322, 323, 324, 377

S

Sabazios, 5, 10, 12, 43, 46, 59, 60, 61, 94, 97, 98, 99, 108, 116, 118, 119, 130, 152, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 213, 214, 216, 218, 224, 234, 235, 254, 272, 294, 299, 331, 339
Sakon, 61, 143, 144, 146, 339
Sangarios, 37, 66
Sarapis, 12, 17, 24, 25, 41, 45, 48, 49, 53, 56, 62, 63, 94, 95, 96, 97, 116, 127, 128, 138, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 180, 181, 202, 213, 215, 216, 219, 221, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 261, 270, 271, 272, 275, 289, 291, 299, 306, 310, 311, 312, 319, 337
Séléne, 180, 318
Sémiramis, 68, 69
Seth, 47, 56, 316
Syria Théa, 70, 188

T

Tammuz, 36, 333

Théa Syria, 44, 68, 70, 185, 189, 202, 243

Triade Héliopolitaine, 68

V

Vénus, 25, 68, 120

Y

Yahvé, 92

Z

Zagreus, 173, 174, 175

Zeus, 12, 37, 38, 39, 40, 44, 48, 55, 58, 61, 62, 68, 71, 72, 73, 82, 83, 91, 92, 94, 110, 116, 122, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143, 161, 169, 173, 174, 176, 193, 201, 208, 213, 216, 219, 235, 243, 246, 248, 250, 262, 268, 270, 272, 277, 291, 293, 294, 307, 308, 309, 320, 321, 322, 326, 339, 340
- Zeus de Baalbek, 68
- *Carios*, 71, 72, 73, 243
- *Georgos*, 248
- *Labraundos*, 12, 71, 72, 73, 82, 94, 133, 134, 216, 243, 250, 268, 272, 291, 293, 294, 339, 357, 358, 359
- *Sôter*, 61, 62, 138, 246, 270, 307, 308, 309, 321
- *Stratios*, 72, 73, 82, 83, 94, 193, 213, 216, 250

INDEX GÉOGRAPHIQUE

Les entrées « Athènes » et « Attique » n'ont pas été retenues dans cet index, en raison du nombre trop important d'occurrences dans ce travail.

A

Actium, 6, 21, 167
Agrai, 173
Alexandrie, 48, 74, 75, 96, 98, 123, 128, 138, 154, 163, 164, 165, 168, 169, 195, 196, 200, 203, 228, 345
Amasia, 82, 193, 214
Anatolie, 2, 8, 17, 42, 50, 51, 66, 67, 81, 91, 107, 108, 116, 123, 133, 150, 176, 177, 178, 180, 184, 205, 305, 323, 333, 334
Antioche, 38, 53, 165, 176, 183, 184, 185, 192, 228, 238, 261
Antioche de Pisidie, 183
Antioche sur l'Oronte, 183
Apamée, 70, 192
Aphrodisias, 72, 315
Argos, 120, 121, 144, 245
Arménie, 53, 198
Ascalon, 68, 69, 78, 104, 140, 148, 326, 327, 344
Asie Mineure, 7, 10, 21, 50, 51, 58, 59, 81, 119, 120, 153, 162, 165, 172, 177, 179, 180, 181, 190, 282, 294, 306

B

Baalbek, 68, 374
Babylone, 32, 68, 330
Bérytos, 65
Brexiza, 128
Byblos, 35, 64, 113, 331, 333

C

Canope, 75, 76, 128, 129, 168
cap Colias, 313
Cappadoce, 53, 82, 199
Carie, 9, 34, 50, 67, 71, 72, 73, 77, 82, 92, 105, 134, 145, 162, 170, 177, 178, 180, 306, 315
Carthage, 62, 146
Chemnis, 45
Chéronée, 6, 136, 210, 307, 308
Chypre, 33, 35, 36, 39, 49, 75, 78, 80, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 163, 189, 208, 243, 278, 283, 306, 332
Cilicie, 52, 75, 181
Cnide, 77, 98, 145
Commagène, 53
Corinthe, 92, 190, 192, 194, 195, 201, 208
Crète, 75, 109, 110, 162, 192, 322, 323
Cyrène, 38, 138, 229
Cythère, 78

D

Délos, 6, 25, 64, 65, 69, 70, 71, 74, 76, 79, 92, 94, 140, 141, 146, 148, 183, 185, 186, 187, 190, 215, 219, 223, 232, 235, 237, 238, 239, 242, 246, 248, 261, 279, 280, 283, 288, 289, 298, 300, 311, 315, 317, 320, 329, 336
Delphes, 40, 85, 86, 134, 135, 136, 201, 205, 211, 217, 235, 239, 250, 258, 309, 337
Dodone, 40, 87, 134, 135, 235

E

Egypte, 2, 7, 8, 17, 22, 23, 32, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 55, 57, 64, 75, 96, 97, 106, 107, 124, 127, 128, 129, 133, 137, 138, 140, 141, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 170, 191, 192, 198, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 219, 229, 237, 238, 242, 249, 250, 251, 253, 272, 277, 279, 281, 287, 290, 299, 302, 311, 317, 319, 320, 338, 339
Eleusis, 2, 5, 22, 43, 54, 124, 139, 173, 174, 183, 195, 196, 210, 226, 234, 239, 245, 246, 247, 248, 263, 268, 271, 281, 290, 297, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 325, 343

G

Gadara, 52
Gaidouronisi, 160

H

Halicarnasse, 72, 116, 294, 295
Hélioupolis, 161
Héraclée du Latmos, 72, 134
Héraclée du Pont, 82
Herculanum, 52, 125
Hiérapolis, 68, 69, 70, 180, 188, 243, 244
Hiérapolis-Bambykè, 68

I

Ilissos, 11, 57, 58, 143, 385
Ionie, 81, 89, 162

J

Jérusalem, 112, 192, 279

K

Karnak, 38
Kition, 47, 79, 81, 140, 141, 143, 144, 147, 154, 210, 213, 266, 267, 276
Koroni, 161

L

Labraunda, 72, 73, 82, 134, 269
Laodicée, 54, 165, 180, 238
Laurion, 50, 51, 52, 67, 149, 160, 176, 177, 178, 179, 272, 298, 301
Lerne, 120, 245
Lycie, 39, 75, 178, 205, 306

M

Marathon, 12, 13, 46, 47, 49, 63, 127, 128, 129, 134, 168, 172, 229, 230, 239, 240, 241, 246, 248, 319

Maronée, 5, 317, 318
Memphis, 48, 62, 75, 168, 169, 215, 233, 235, 250
Milet, 72, 116, 165, 181, 183, 220, 238, 282, 294
Moschaton, 90
Mounychie, 155
Mylasa, 72, 73, 134, 188

N

Nicomédie, 21, 82

O

Oropos, 129, 139, 310
Ostie, 25

P

Pessinonte, 37, 42, 87, 88, 89, 149, 153, 177, 183, 184, 333, 334
Phalère, 59, 136, 142, 148, 231, 235, 259, 260, 268, 284, 293, 307
Phénicie, 2, 16, 33, 34, 35, 49, 58, 68, 105, 112, 140, 141, 142, 143, 283, 285
Philippe, 201, 233
Phlya, 44, 90, 91, 109, 120, 123, 152, 154, 185, 199, 213, 223, 227, 238, 242, 245, 316, 322, 323, 324
Phrygie, 42, 43, 50, 81, 84, 92, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 334
Pirée, 12, 13, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 73, 74, 77, 79, 80, 81, 84, 89, 90, 91, 99, 100, 101, 105, 108, 109, 112, 113, 115, 117, 118, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 165, 169, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 192, 202, 210, 211, 214, 215, 223, 238, 243, 250, 254, 259, 260, 267, 268, 269, 272, 276, 279, 283, 285, 288, 289, 291, 292, 294, 297, 300, 301, 305, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 324, 326, 328, 329, 331, 334, 337, 338, 339
Pisidie, 50, 81, 177, 178, 181, 184
Pont, 6, 50, 53, 54, 55, 73, 82, 102, 140, 178, 182, 193, 215
Porto Raphti, 161

R

Rhamnonte, 12, 38, 44, 47, 49, 62, 63, 90, 132, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 169, 182, 183,

184, 185, 202, 218, 220, 221, 222, 235, 250, 259, 261, 274, 275, 277, 284, 298, 306, 309, 324, 338, 339
Rhodes, 140, 148, 202, 300
Rome, 6, 8, 12, 14, 19, 21, 24, 25, 28, 31, 32, 33, 48, 54, 61, 64, 68, 69, 73, 83, 87, 97, 98, 103, 107, 109, 112, 120, 122, 142, 146, 160, 168, 176, 182, 184, 188, 189, 192, 193, 198, 215, 246, 253, 273, 316, 320, 326, 332

S

Salamine, 36, 77, 140, 144, 145, 163
Samarie, 192
Sidon, 34, 57, 62, 74, 76, 77, 104, 112, 113, 140, 141, 143, 146, 147, 192, 215, 269, 306, 326, 339
Siwah, 38, 39, 134, 135, 136, 137, 205, 208, 309
Soli, 52
Sounion, 51, 66, 125, 149, 160, 161, 176, 178, 241
Sparte, 77, 86, 92, 128, 135, 309
Stratonicé, 72
Syrie, 2, 8, 10, 17, 33, 35, 58, 61, 64, 66, 68, 70, 78, 98, 104, 142, 144, 165, 186, 189, 202, 205

T

Teithras, 47, 49, 172, 265, 270, 271, 272
Thasos, 98, 108, 179
Thèbes, 38, 58, 92, 144
Thorikos, 176, 215
Tivoli, 129
Troie, 128, 144
Tyr, 21, 34, 113, 143, 144, 146, 148, 192, 215, 287, 326

U

Ugarit, 104, 143
Uruk, 66

V

Valtos, 127
Vouliagmeni, 161

Y

Yassiçal, 83

INDEX GENERAL

1- Sacerdotes, responsables et membres d'association

ankônophore(s), 44, 183, 184, 220, 324
arrhéphore(s), 225
canéphore(s), 125, 225, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 238, 247, 319
cleidouque, 45, 226, 234, 238, 239, 245
dadouque, 174, 245, 262, 281, 320, 323
épimélète(s), 63, 140, 146, 147, 150, 152, 158, 161, 207, 243, 244, 278, 279, 280, 283, 284, 286, 287, 288
éranes(s), 52, 178, 180, 274, 298, 299, 300, 301, 337
éranistes, 178, 218, 274, 301
ergastine, 225
Galle(s), 108, 111, 188, 333, 334, 335
hagiaphore, 125, 239
hiéraphore, 125
hiéreus, 117
hiérope(s), 60, 61, 159, 175, 187, 207, 214, 239, 278, 279, 280, 284, 298, 307
iacchagogue, 239, 246, 319
koinon, 140, 144, 146, 147, 148, 218, 265, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 288, 289, 293, 294, 302, 328, 329, 366
lychnaptria, 126, 171, 232, 240
métragyrt(e)s, 85, 86, 88, 116, 117, 149, 153, 262, 333
néocore(s), 168, 278
oneirocite, 171, 215, 232, 238, 239, 240, 355
orgéons, 44, 69, 70, 71, 89, 115, 118, 150, 151, 152, 153, 188, 189, 216, 218, 219, 220, 222, 223, 226, 227, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 248, 265, 274, 276, 278, 279, 282, 286, 287, 288, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 334
phialéphores, 118, 225, 298, 324
prêtre, 18, 22, 38, 42, 45, 46, 51, 53, 55, 56, 63, 72, 75, 85, 87, 88, 98, 107, 116, 117, 125, 136, 137, 138, 149, 150, 152, 164, 165, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 180, 181, 183, 184, 187, 188, 191, 200, 205, 207, 214, 215, 216, 219, 224, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 260, 261, 262, 270, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 293, 294, 297, 302, 303, 307, 309, 316, 319, 333, 334
prêtresse, 44, 70, 85, 90, 109, 114, 115, 151, 175, 183, 189, 215, 223, 225, 226, 227, 232, 234, 236, 243, 244, 256, 257, 260, 270, 279, 280, 282, 293, 295, 316, 333, 334
proeranistria, 63, 158, 167, 228, 229, 301
prophète, 75, 117, 185, 243
proscolos, 192
Sabaziastes, 61, 175, 216, 217, 218, 220, 278, 280
Sarapiastes, 62, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 170, 216, 218, 221, 228, 274, 277, 279, 284, 294, 298, 301, 319
secrétaire, 63, 158, 159, 181, 223, 279, 280, 284, 292, 296, 298, 299, 301
stoliste(s), 180, 239, 241, 242, 248, 250, 282, 378
synode, 44, 70, 219, 299
thiase(s), 40, 118, 134, 150, 151, 173, 174, 186, 218, 254, 257, 260, 265, 274, 277, 284, 285, 287, 289, 293, 298, 324

thiasotes, 34, 35, 80, 117, 137, 139, 151, 152, 153, 185, 274, 276, 278, 283, 284, 288, 293, 294, 297, 310, 324, 325, 328, 334
trésorier(s), 62, 73, 134, 158, 159, 208, 223, 278, 279, 280, 293, 295, 296, 300, 302
zacore(s), 125, 171, 227, 232, 238, 239, 281

2- Fêtes

Adonies, 33, 34, 35, 36, 64, 114, 146, 147, 331, 332, 333, Anthéstéries, 233
Attidéia, 44, 89, 114, 227, 236, 298
Bendidéia, 269
Charmosyna, 290
Dionysies, 175, 218, 269
Navigium Isidis, 124, 126
Ploiaphésia, 124, 126
Rômaia, 239
Thesmophories, 9, 34, 119, 225, 314

3- Sanctuaires

Amphiaraiion, 139, 293, 309, 310
Aphrodision, 74, 78, 214
Artémision, 246, 397
Asklépiéion, 97, 171, 311
Isiéion, 11, 12, 47, 66, 125, 127, 171, 172, 270, 282, 311
Métrôon, 89, 90, 101, 118, 188
Parthénon, 11, 207, 344
Sarapiéion, 12, 42, 76, 95, 128, 170, 229, 233, 248, 265, 279, 281, 317, 320, 338
synagogue, 191, 272
Thesmophorion, 260

4- Rites, pratiques culturelles et instruments rituels

agermos, 116, 118, 294, 295
chrisme, 102, 103
ciste, 106, 320
croix, 27, 102, 103, 112
eisiteteria, 227
ekphora, 114
incubation, 238
initiation, 18, 22, 23, 24, 43, 54, 81, 110, 118, 122, 123, 173, 174, 175, 195, 200, 213, 234, 245, 247, 257, 262, 318, 319, 320, 321, 325
katoichè, 233
katoikoi, 233
kernos, 121, 123
lulab, 111, 191
marzéah, 112, 113, 130, 287, 288, 289, 304, 328, 329
menorah, 111, 112, 191

mystes, 110, 123, 320
mystères, 18, 22, 23, 43, 106, 107, 110, 111, 121, 122,
123, 126, 173, 174, 175, 206, 245, 247, 248, 254, 268,
320, 321, 323, 325
Mystères, 8, 23, 106, 122, 145, 173, 174, 195, 196, 206,
210, 243, 245, 246, 247, 258, 263, 268, 271, 290, 318,
319, 320, 321, 325, 343
oklasma, 60, 119, 130
quête, 17, 18, 55, 85, 116, 118, 153, 220, 244, 256, 273,
290, 294, 295, 308, 316
sistre, 27, 106, 107, 126, 230, 318
situle, 106, 230
strosis, 113, 114, 115
symposion, 287, 289
taurobole, 107, 110, 120, 121, 122, 123, 130, 154, 213,
322, 336
tympanon, 27, 43, 99, 100, 101, 107, 108, 109, 110, 111,
122, 123, 225, 226, 335, 343

5- Vocabulaire grec

asébéïa, 270
basiléïon, 212
Boulè, 38, 79, 167, 172, 182, 185, 207, 261, 264, 265,
266, 270, 271, 272, 293, 307
chiton, 352
diadikasia, 58, 142, 260
eisangélie, 270
emporoi, 141, 202, 276
emporos, 140
endeixis, 271
enktèsis, 79, 140, 141, 154, 209, 210, 211, 259, 264, 265,
266, 268, 269, 303
Hégémôn, 126
himation, 225, 226
interpretatio, 2, 3, 26, 48, 169, 263, 316, 326, 341
koiméterion, 129
mageirion, 276, 288, 293, 298
nomos, 264, 330, 331
pedum, 122
phasis, 271
taphikon, 302
téléstérion, 38, 185, 323
teleté, 122
théoxénia, 115, 116

INDEX EPIGRAPHIQUE

CCCA II

267: 224

CIA

3435 : 103, 196

3525 : 197

CIJ P

715a : 192

715b : 111

715d : 192

715f : 192

CIS I

115 : 104, 140, 144, 327

118 : 61, 142

119 : 56, 140, 144

3017 : 283

5523 : 283

ID

2079 : 316

2103 : 316

2132 : 74, 77

2153 : 74

2158 : 316

IG II²

337, 47, 78, 80, 140, 141, 142, 147, 148, 154, 155, 166,
209, 259, 264, 266, 268

338, 136, 137, 139, 270, 284, 293, 309

410, 40, 136, 137, 139, 235, 284, 293, 307, 308, 375

1261 : 34, 35, 80, 263, 264, 276, 280, 283, 284, 289, 291,
293, 324, 329, 333, 356, 357, 358

1271 : 72, 73, 134, 268, 291, 293, 294, 356, 357, 358

1273 : 89, 117, 150, 151, 278, 288, 291, 293, 294, 298,
356, 358, 365

1282 : 139, 218, 278, 285, 291, 294, 310, 356, 357, 358

1289 : 69, 243, 263, 285, 294, 296, 356

1290 : 36, 37, 80, 140, 146, 147, 148, 278, 283, 356, 357

1292 : 63, 157, 158, 161, 164, 166, 167, 228, 229, 275,
277, 279, 284, 291, 294, 301, 354, 356, 357, 358

1301 : 151, 276, 278, 288, 294, 356, 357, 358

1314 : 236, 276, 293, 357, 358

1315 : 89, 114, 115, 152, 188, 227, 236, 358

1316 : 117, 151, 152, 222, 227, 236, 278, 279, 293, 357,
358

1325 : 222, 245

1327 : 116, 152, 223, 245, 284, 293, 294, 300, 301, 302,
357

1328 : 115, 118, 152, 220, 227, 236, 238, 279, 282, 295,
299, 324, 357, 358

1329 : 115, 118, 152, 223, 279, 295, 296, 299, 357, 358

1334 : 236, 280, 358

1335 : 61, 216, 218, 278, 356, 357

1337 : 70, 186, 188, 189, 218, 243, 278, 291, 356

1351 : 70, 278

1365 : 52, 178

1366 : 52, 179, 180, 272, 301

1367 : 56, 290

1368 : 250

1415 : 40, 139, 207

1496 : 40, 136, 137, 139, 207, 269

1642 : 139

1950 : 45, 46, 48, 56, 142, 240, 282, 355

2361 : 70, 81, 184, 189, 243, 244, 248, 282, 300, 356

2872 : 74

2887 : 224

2932 : 60, 175, 214, 357

2937 : 50, 51, 176, 177, 356

2946 : 112, 140, 144, 146, 147, 148, 269, 288, 294, 326,
329, 356

2950 : 312, 357

3425 : 74

3498 : 228, 229, 234, 247, 319, 354

3564 : 241, 354

3644 : 234, 241

3681 : 63, 168, 172, 242

3727 : 228, 229, 247, 354

4068 : 233, 354, 355

4070 : 233, 349

4586 : 80, 214

4609 : 67, 99, 101, 108, 109, 149

4616 : 215

4633 : 149

4636 : 80, 140, 144

4637 : 81

4671 : 38, 42, 89, 99, 108, 109, 181

4684 : 52, 178

4685 : 52, 179

4687a : 52, 179

4692 : 41, 170, 237, 238, 349

4696 : 66, 115

4697 : 165, 349

4702 : 165, 166, 238, 239, 281, 282, 315, 349

4714 : 313

4723 : 82, 193

4736 : 82

4759 : 314

4770 : 220, 232, 280, 283, 354

4771 : 222, 232, 240, 241, 242, 247, 282, 319, 349, 354

4772 : 282

4785 : 193

4812 : 193

4815 : 312, 349

4818 : 181, 240, 241, 248, 250

4841 : 44, 90, 91, 99, 120, 121, 199, 245, 322

4842 : 120, 199, 213

4844 : 193

4856 : 52, 178

4871 : 318, 349

4873 : 56

4876 : 53, 181, 245

5011 : 55

5183 : 63, 65, 314

5403 : 106, 321, 354

6148 : 165, 354

6288 : 108, 226, 236, 280

6311 : 165

6485 : 165, 354
7441 : 106, 354
7507 : 311, 354
7667 : 165, 354
8231 : 192
8358 : 192
8388 : 104, 140, 144, 327
8934 : 192
9691 : 165, 354
9697 : 106, 165, 354
10219 : 192
10271 : 56, 140, 144
10949 : 111, 192
12292 : 108, 109, 225
12609 : 190

IG X

2 : 1107, 279

IG XI

4 : 219, 248, 317

KAI

60, 269
101, 283

RICIS

101/0203 : 170
101/0204 : 41, 159, 165, 170, 238, 349
101/0206 : 166, 170, 228, 229, 238, 349, 354
101/0213 : 124
101/0214 : 46, 56, 63, 171, 172, 241, 355
101/0225 : 290
101/0231 : 63, 172
101/0232 : 181
101/0240 : 106, 321, 354
101/0249 : 106, 321
101/0401 : 49, 172, 270
101/0402 : 49, 125, 167, 241, 349
101/0501 : 49, 166, 170, 228, 229, 349, 354
101/0502 : 49, 62, 155, 160, 222, 275, 277, 291, 293, 356, 357
101/0503 : 49, 349
101/0902 : 106, 321
101/0903 : 41, 42, 45, 349
112/0703 : 279
113/0537 : 320
114/0203 : 317
202/0153 : 248
202/0189 : 248
202/0203 : 281
202/0209 : 320
202/0239 : 74
202/0282 : 316
202/0288 : 316
202/0350 : 316
202/0365 : 74, 77
202/0376 : 311
202/0375 : 311

202/0414 : 311
202/0422 : 311
202/0424 : 311
302/0204 : 315
303/1301 : 320
308/0401 : 320
501/0127 : 320

SEG

II, 9-10 : 279
XIV, 205 : 144
XXXIV 885 : 71
XLIII, 22 : 183
SEG 49.161, 159, 163, 164, 165, 222, 365
SEG 51 (2001) 217, 250
SEG 51, 17, 242
SEG I 363, 76
SEG II, 9, 284
SEG LI [2001] n°150, 38, 185
SEG LIV (2004) 236, 177
SEG LIV 236., 51
SEG LIV 388, 51
SEG LV 1254, 81
SEG LV 612, 81
SEG XII 192, 138
SEG XIII 45, 297
SEG XL 199, 164, 235
SEG XL 199, 152
SEG XLI 1245, 82
SEG XLI 1323, 82
SEG XLIV (1994) 193, 154
SEG XVI 160, 157
SEG XVII 36, 114, 152, 188, 236, 278, 291, 334, 356, 358
SEG XVIII 36 A., 150
SEG XXI 241, 136
SEG XXI 584, 246
SEG XXI, 241, 40
SEG XXII 114, 281
SEG XXII 167, 241
SEG XXIV 1166, 163
SEG XXIV 230, 282
SEG XXIV 25, 237
SEG XXVII (1977), n°30, 198
SEG XXVIII 103, 297

SIRIS

4, 246
5, 237, 239
28, 181, 349
33a, 281
44, 170
102, 279
177, 170
252, 294
284, 170
352, 163
487, 170

Table des matières

INTRODUCTION.....	4
1. SOURCES.....	11
2. LES « CULTES ORIENTAUX » A ATHENES : ESQUISSE D'UN ETAT DE LA QUESTION ET BILAN HISTORIOGRAPHIQUE.....	15
2.1. <i>Les « religions orientales », naissance d'un concept : le rôle de Franz Cumont</i>	16
2.2. <i>Les « religions orientales » aujourd'hui : les grands axes du débat actuel</i>	19
2.3. <i>Les angles d'approches actuels</i>	24
3. QUESTIONS DE METHODE ET PRESENTATION DE L'ETUDE.....	27

Première partie **Les critères de sélection: les indices d'orientalisme** **p. 30-127**

CHAPITRE I : LES THEONYMES	31
1. LES THEONYMES NON GRECS.....	33
2. LES THEONYMES GRECS SUSCEPTIBLES D'INTERPRETER UNE DIVINITE VENUE D'ORIENT	65
2.1. <i>Les théonymes associés à une épiclèse non grecque</i>	65
2.2. <i>Les théonymes associés à une épiclèse ethnique</i>	69
2.3. <i>Les théonymes associés à une épiclèse fonctionnelle</i>	75
2.4. <i>Les appellations universelles</i>	82
CHAPITRE II : LES SPECIFICITES CULTUELLES	94
1. LES MARQUEURS DE DEVOTION.....	94
1.1. <i>Les marqueurs votifs</i>	94
Pied de Sarapis.....	94
Main de Sabazios.....	96
Naiskoi de Cybèle.....	98
Matrice d'Isis Pélagia.....	100
1.2. <i>Les marqueurs funéraires</i>	102
Le lion et la proue : attributs symboliques d'Astarté ?	102
Le <i>lulab</i> et la <i>menorah</i> :« objets de mémoire » juifs.....	103
Les marqueurs chrétiens.....	104
2. INSIGNES ET INSTRUMENTS CULTUELS	107
2.1. <i>Les attributs isiaques : sistre, situle et ciste</i>	107
2.2. <i>L'imagerie instrumentale du culte de Cybèle</i>	109
3. RITUELS	113
3.1. <i>Le marzéah</i>	113
3.2. <i>La « préparation des lits » (strosis)</i>	114
3.3. <i>La quête publique</i>	117
3.4. <i>L'oklasma</i>	119
3.5. <i>Le taurobole</i>	120
4. AMENAGEMENTS CULTUELS.....	124
4.1. <i>L'identification d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon</i>	124
4.2. <i>Le koimétériorion des chrétiens</i>	127

Deuxième partie
Le cadre athénien: dynamiques civiques
p. 128-246

CHAPITRE III : TYPOLOGIE DES CULTES ORIENTAUX A ATHENES	129
1. LES CULTES EPISODIQUES.....	130
1.1. Zeus Carien : un culte familial	130
1.2. Ammon : un développement conjoncturel, lié à l'oracle de Siwah.....	131
1.3. Les cultes phéniciens : un succès circonstanciel au IV ^e siècle.....	136
2. LES CULTES DURABLES	145
2.1. La Mère des Dieux phrygienne : une hellénisation rapide.....	145
2.2. Les cultes isiaques : l'importance croissante d'Isis	151
3. LES CULTES INTERMITTENTS ET RECURRENTS	169
3.1. Sabazios.....	169
3.2. Mèn.....	173
3.3. Agdistis	178
3.4. Théa Syria.....	182
4. LES NOUVEAUX CULTES DE L'EPOQUE IMPERIALE : L'INFLUENCE ROMAINE ?.....	186
4.1. Circonstances et conditions de l'implantation du judaïsme à Athènes.....	186
4.2. Zeus Stratios	189
4.3. Athènes : un bastion de résistance au christianisme	190
 CHAPITRE IV : L'INEGALE IMPLICATION DES ATHENIENS.....	 200
1. MAGISTRATS ET PERSONNALITES DE LA CITE	201
1.1. Les acteurs du culte d'Ammon à Athènes	201
1.2. Le concours des hommes politiques et des magistrats : le rôle de Lycurgue :	205
2. PARTICIPATION PRIVEE.....	209
2.1. Les dédicants : l'inégal engouement suscité par les différents cultes.....	209
2.2. Membres d'association.....	212
2.3. Bienfaiteurs.....	217
2.4. Participation féminine	219
2.5. Membres du clergé	230
3. ECLECTISME RELIGIEUX DES ATHENIENS ?	240

Troisième partie
Les interactions avec le milieu local athénien
p. 247-331

CHAPITRE V : UNE INTERFACE COMMUNE : LA CITE	248
1. CADRE LEGAL	251
1.1. Des différends et des tensions.....	251
1.2. Les limites de la liberté religieuse	257
1.3. L'encadrement civique	260
2. LE CADRE ASSOCIATIF : UN VECTEUR D'INTEGRATION CIVIQUE ET CULTUEL	268
2.1. Essai de typologie des associations religieuses athéniennes vouées à des dieux orientaux.....	269
2.2. Structure et fonctionnement.....	272
2.3. Les pratiques associatives	282

CHAPITRE VI : ADAPTATION, INTERPRETATION OU ASSIMILATION : L'IMPULSION DE LA CITE.....	300
1. EVOLUTION DES FIGURES DIVINES.....	302
1.1. <i>L'émergence de fonctions locales</i>	302
1.2. <i>La référence à Déméter</i>	311
2. INTERPRETATION RELIGIEUSE ET ACCULTURATION	321
2.1. <i>Le témoignage de l'onomastique</i>	321
2.2. <i>Traduction et déculturation : le problème de la langue</i>	322
2.3. <i>L'évolution des pratiques rituelles</i>	324
CONCLUSION.....	332
TABLE DES ANNEXES.....	356
BIBLIOGRAPHIE.....	357
INDEX DES AUTEURS ANCIENS.....	381
INDEX DES DIVINITES.....	383
INDEX GEOGRAPHIQUE.....	386
INDEX GENERAL.....	388
INDEX EPIGRAPHIQUE.....	390
TABLE DES MATIERES VOLUME 1.....	392