Cahiers « Mondes anciens »

Histoire et anthropologie des mondes anciens

2 | 2011

Journées doctorales ANHIMA 2008 et 2009

Contrôler un territoire, contrôler un sanctuaire : aspects religieux de la fondation de Berytus

Anne-Rose Hošek

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/501>

DOI : 10.4000/mondesanciens.501

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Anne-Rose Hošek, « Contrôler un territoire, contrôler un sanctuaire : aspects religieux de la fondation de Berytus », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 20 juillet 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/501> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.501

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Contrôler un territoire, contrôler un sanctuaire : aspects religieux de la fondation de Berytus

Anne-Rose Hošek

- 1 Pendant plusieurs décennies, l'attention des savants s'est focalisée sur la date de la fondation de la colonie d'Héliopolis et la possible appartenance du sanctuaire héliopolitain au territoire de Berytus, d'Auguste à Septime Sévère¹. Dans ce cadre incertain, la présence à Beyrouth de nombreuses dédicaces aux divinités héliopolitaines a pu être interprétée diversement. Partisan de la fondation augustéenne d'Héliopolis, Y. Hajjar considère ainsi que Berytus a « adopté avec ferveur, jusqu'à en faire siennes, les divinités d'une autre ville, en l'occurrence Héliopolis »². Parmi les tenants d'une extension territoriale de Berytus jusqu'au sanctuaire d'Héliopolis, l'argument religieux n'a jamais été mis en avant, comme si l'entrée des divinités héliopolitaines dans le panthéon colonial en était une conséquence annexe ou peu significative³. Alors que l'image d'une colonie augustéenne au vaste territoire tend à s'imposer dans les recherches actuelles⁴, il apparaît plus nettement que l'intégration des divinités héliopolitaines dans le panthéon bérytain est, au contraire, le signe le plus clair de l'appartenance du sanctuaire au territoire colonial. Cette intégration est-elle pour autant le résultat fortuit de l'agrandissement territorial dont les ressorts, si l'on en croit l'historiographie, sont généralement socio-économiques, politiques ou plus généralement stratégiques⁵ ? Revenir sur le moment augustéen de la fondation coloniale permet de préciser les conditions et les modalités de l'incorporation du grand sanctuaire héliopolitain, afin de mieux comprendre son rôle capital dans la vie religieuse de la colonie. Cette incorporation bouleverse les équilibres territoriaux et entraîne la réorganisation complète des espaces religieux et publics de la cité bérytaine : le rôle joué par le sanctuaire héliopolitain permet d'en examiner certains aspects.

L'intégration de la Bekaa à la province de Syrie et le sanctuaire héliopolitain

- 2 Le Proche-Orient augustéen se partage entre la province romaine de Syrie et des régions contrôlées par des princes-clients chargés tout à la fois de pacifier et d'urbaniser des territoires trop éloignés de la « civilisation » à la grecque ou à la romaine. Aucune politique volontariste ne cherche à donner brutalement une cohésion à cet ensemble hétérogène : l'extension de la province romaine accompagne, prudemment et par étapes, les évolutions socio-politiques locales. L'annexion de la Bekaa montre comment pouvait se dérouler cette intégration progressive, *a priori* non programmée, d'un espace sans doute en décalage avec les normes romaines.
- 3 La proximité des Ituréens a été présentée comme le facteur explicatif majeur de la déduction coloniale⁶. Les modernes y voient, en effet, une volonté de venir à bout des « Ituréens et Arabes »⁷, présentés par Strabon comme se livrant à des exactions dans la région. Le géographe ne relie pas explicitement brigandage et fondation coloniale, mais l'enchaînement de deux paragraphes de la *Géographie*, tout en répondant aux exigences de la description chorographique, fait sens : après avoir décrit les violences subies par Byblos et Berytus jusqu'à l'intervention de Pompée et les menaces qui pèsent encore sur les agriculteurs de la Bekaa⁸, Strabon signale l'installation de vétérans à Berytus et l'agrandissement territorial⁹. En de nombreux passages de la *Géographie*, il légitime d'autant plus volontiers la conquête romaine que celle-ci se heurte à des populations jugées barbares par leur organisation sociale et leur mode de vie¹⁰. L'extension de la *chôra* bérytaine répondrait ainsi à la nécessité d'établir un pouvoir fort aux confins d'une zone dangereuse : « celle [la population] de la plaine, au contraire, est exclusivement agricole, et, à ce titre, a grand besoin que tantôt l'un, tantôt l'autre la protège contre les violences des montagnards ses voisins »¹¹. Ce témoignage, idéologiquement marqué, semble néanmoins corroboré par l'épithaphe du chevalier Q. Aemilius Secundus, qui se targue d'avoir pris une forteresse iturénne dans le Mont Liban¹², lorsqu'il était sous les ordres du gouverneur Quirinius, actif en Syrie en 6-7 de notre ère¹³. L'inscription rappelle longuement les fonctions municipales qu'Aemilius a exercées dans la colonie¹⁴. Pour autant, c'est vraisemblablement à la tête de troupes régulières qu'il a obtenu cette victoire prestigieuse¹⁵. En effet, des travaux récents sont venus nuancer, voire remettre en cause, tant pour l'Asie Mineure que pour le Proche-Orient, l'importance des colonies comme maillons du système défensif romain¹⁶. Néanmoins, l'épithaphe, dans laquelle le cursus municipal et l'évocation de l'intervention contre les Ituréens se croisent, montre sans doute qu'à défaut d'être le « fer de lance »¹⁷ de la pacification, certaines colonies jouent un rôle dans la « consolidation » de la conquête¹⁸. Si une telle grille de lecture reste valide dans le cas de Berytus, les colonies augustéennes ne sont pas que des « points d'appui » ou des « pôles de loyalisme » au service de Rome : fondées en réponse au problème des armées pléthoriques des guerres civiles, elles correspondent aussi à une première organisation de l'espace provincial.
- 4 La fondation de Berytus, en 15-14, suit de près la disparition du prince-client Zénodore, dont une partie des territoires s'étendaient sur la Bekaa. L'échec partiel de l'administration indirecte explique sans doute l'inflexion de la politique romaine dans cette région de l'empire¹⁹ et l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la déduction coloniale correspond autant à une opportunité découlant de l'existence de terres

disponibles qu'à la volonté de gérer plus efficacement et directement cet arrière-pays. Un bref passage des *Antiquités Juives*, dans lequel Josèphe évoque une querelle de frontières entre Sidon et Damas sous Tibère, laisse entendre que la fondation coloniale n'est toutefois qu'une option parmi d'autres pour intégrer la Bekaa à la province romaine²⁰. Par analogie avec Berytus, A.H.M. Jones a proposé de remonter à l'époque augustéenne l'extension territoriale de Sidon que ce différend présuppose. L'hypothèse est séduisante, mais, dans l'état actuel de la documentation, ne peut être vérifiée²¹. Les autorités romaines ont en tout cas agrandi les territoires des deux cités côtières, en modifiant à cette occasion le statut juridique de Berytus et c'est cette dilatation des territoires civiques, plus que la seule fondation coloniale, qui assure le contrôle de la Bekaa ou du moins sa gestion administrative. Elle est gage de la transformation à venir de cet arrière-pays phénicien : en s'appuyant sur le réseau urbain de la ligne côtière, Auguste étend le processus de « municipalisation » vers l'intérieur des terres et prépare l'intégration socio-politique des populations de l'arrière-pays, amenées désormais à participer plus ou moins directement d'un nouvel ordre, civique plus que romain ou romain parce que civique. La colonisation augustéenne a été aussi une manière de construire ou reconstruire l'espace provincial selon le modèle civique, annonçant ainsi les colonies impériales, davantage orientées vers la gestion et l'intégration d'espaces pacifiés que vouées à une fonction strictement militaire²².

- 5 Selon cette grille de lecture, on peut être tenté d'établir un parallèle entre l'intégration d'Héliopolis et la gestion coloniale des grands sanctuaires italiques. Au regard de la politique d'Octavien-Auguste en Italie, telle qu'elle a été mise en évidence par J. Scheid, la question du rôle joué par la présence d'un sanctuaire à vocation régionale dans l'extension territoriale mérite d'être posée. En accumulant des exemples plus ou moins bien documentés, mais convergents, J. Scheid a montré que l'implantation coloniale se faisait aussi selon des critères politico-religieux, les autorités romaines s'efforçant de récupérer et d'exploiter le prestige attaché à des lieux de culte traditionnels et fédérateurs²³. Plusieurs colonies octaviennes sont ainsi fondées autour d'un grand sanctuaire jusque là extra-urbain, comme c'est le cas à Hispellum, dont le « gros sanctuaire » pourrait avoir succédé « à un important sanctuaire supra-régional des Ombriens »²⁴. En recevant, en outre, la gestion du célèbre sanctuaire des sources du Clitumne au détriment de la continuité territoriale, cette cité acquerrait de fait une position privilégiée dans le réseau urbain local²⁵. Les historiens s'accordent à voir, dans le sanctuaire d'Héliopolis, le sanctuaire dynastique des princes de Chalcis²⁶. L'annexion de ce sanctuaire renommé, sans doute en partie « fédéral »²⁷, donnait à Berytus une envergure régionale en accord avec son nouveau statut. Par ailleurs, ce lieu de culte pouvait constituer un enjeu pour les autorités romaines : en s'appropriant le cœur religieux de la principauté abolie, la colonie bérytaine, communauté romaine du Proche-Orient, assurait à Rome le contrôle d'un sanctuaire symboliquement important et potentiellement fédérateur. La fondation coloniale permettait de gérer directement l'héritage ituréen le plus prestigieux ainsi qu'en atteste la monumentalisation de ce nouvel espace sacré de la religion publique.
- 6 Même si la construction inachevée d'une plate-forme monumentale témoigne de l'abandon d'un projet particulièrement ambitieux²⁸, le grand temple d'Héliopolis n'en reste pas moins une réalisation imposante et particulièrement soignée. Cette forme de monumentalisation, à la fois précoce²⁹ et spectaculaire, révèle l'implication impériale, comme l'a affirmé H. Seyrig dès 1954³⁰. Lorsque Flavius Josèphe rapporte qu'Hérode a fait

bâtir « des exèdres, des portiques, des temples et des forums »³¹ à Berytus, il faut sans doute en déduire qu'il s'agit ici de l'embellissement du seul chef-lieu. Le financement de la construction est sans doute uniquement à la charge de l'empereur et constituerait alors l'extension ciblée du monopole que celui-ci exerce désormais à Rome en ce qui concerne les constructions publiques. On peut ainsi penser que la réalisation d'un grand temple monumental sur le territoire de l'unique colonie romaine du Proche-Orient augustéen relevait de la 'propagande' impériale, de la même manière que Josèphe a prétendu qu'Hérode avait financé seul la reconstruction du temple de Jérusalem³². « Chantier impérial »³³, le sanctuaire était appelé à en servir l'idéologie : tout comme en Italie, l'empereur pouvait mettre en avant son souci de conserver, voire de restaurer les cultes traditionnels³⁴. Cette politique s'exerce désormais à l'échelle du monde romain³⁵, mais peut-être plus particulièrement dans la partie orientale de l'empire, où la guerre civile a occasionné de profonds bouleversements et où les traditions religieuses jouissent d'un grand prestige auprès des Romains. Sans être lié au « culte impérial », le sanctuaire pourrait ainsi apparaître comme une des variantes « orientales » de cet « élément à la fois religieux et dynastique, indispensable à la définition de toute colonie augustéenne »³⁶, évoqué par P. Gros à propos du centre d'Arles.

- 7 À l'époque augustéenne, les autorités coloniales ont à établir un double dialogue sur le plan religieux : d'une part en direction des autorités centrales, à un moment où l'idéologie impériale reçoit à Rome une première définition ; d'autre part en direction des composantes locales de la vie religieuse, sans nul doute en concertation avec les autorités sacerdotales. À Berytus, les magistrats coloniaux auraient ainsi intégré les divinités héliopolitaines dans le panthéon colonial, conformément à une impulsion du pouvoir central, selon des modalités qu'il reste encore à éclaircir.

Un nouveau paysage civique et religieux

- 8 Dans ces nouvelles communautés de droit romain que sont les colonies, l'appropriation et l'organisation des territoires sont aussi religieuses³⁷ et se font désormais suivant les règles juridiques romaines : lorsqu'ils deviennent publics, les sanctuaires extra-urbains indigènes sont alors révélateurs des rapports que le chef-lieu entretient avec son nouveau territoire.
- 9 Il est facile d'établir, par la négative, que le mode d'organisation du *territorium* bérytain ne se réduit pas à la mainmise du chef-lieu sur un sanctuaire territorial, au risque d'interpréter, voire de surinterpréter, les silences de l'épigraphie. La comparaison avec Deir el-Qalaa, l'autre grand sanctuaire extra-urbain de Berytus, situé sur le versant maritime du Mont Liban, est, à cet égard, révélatrice. Dans le nouveau paysage civique de la colonie, Deir el-Qalaa, probablement sanctuaire de confins jusqu'à l'arrivée des colons, jalonne désormais l'une des routes qui mènent à la plaine de la Bekaa, et la colonie y affiche complaisamment sa titulature³⁸. Les sources épigraphiques exhumées à Héliopolis entretiennent, pour leur part, une ambiguïté certaine sur la question de l'appartenance du sanctuaire à la colonie bérytaine : il est surprenant que l'on n'y ait retrouvé aucune inscription mentionnant Berytus³⁹. Cette ambiguïté n'est peut-être pas imputable au seul hasard des découvertes : de cette manière, le hiatus entre l'épiclèse topique des dieux d'Héliopolis et le nom de la colonie n'apparaissait pas et les liens de dépendance entre le sanctuaire et la colonie n'étaient pas soulignés. Le sanctuaire d'Héliopolis ne semble donc pas jouer le rôle de marqueur territorial. Il n'est pas davantage explicitement inféodé à la

colonie. Sans en porter le nom, Jupiter Héliopolitain est devenu le *deus patrius* des colons, comme en témoignent les dédicaces que lui consacrent les Bérytains expatriés⁴⁰. Divinité identitaire des colons⁴¹, le grand dieu d'Héliopolis n'assume pas pour autant la fonction de divinité tutélaire de la colonie⁴² ; celle-ci revient conjointement au Génie de la colonie et, sur les monnaies coloniales, à la Tychè, figure protectrice des cités phéniciennes⁴³. Or, le *Genius coloniae*, très présent à Deir el Qalaa⁴⁴, n'apparaît pas dans les inscriptions exhumées dans le sanctuaire héliopolitain. Enfin, Héliopolis ne peut être considéré comme une subdivision administrative du *territorium* bérytain. L'hypothèse de F. Millar, selon laquelle Héliopolis était un *pagus* du territoire colonial, visait essentiellement à expliquer l'apparition de l'ethnique « *heliopolitanus* » dans quelques inscriptions du II^e siècle de notre ère et n'est étayée par aucune source⁴⁵.

- 10 Quel modèle suit alors l'intégration du grand sanctuaire ? On ne sait finalement que peu de choses sur l'articulation du sanctuaire héliopolitain avec le chef-lieu, particulièrement lointain. Le seul trait d'union explicite apparaît au travers de l'engagement municipal d'un prêtre de Jupiter Héliopolitain⁴⁶. Les stratégies d'affichage au chef-lieu et dans le sanctuaire extra-urbain permettent néanmoins d'avancer quelque peu sur ce terrain.
- 11 J.-P. Rey-Coquais signale qu'à Deir el Qalaa, « aucun cursus ni municipal, ni militaire, ni équestre, ni à plus forte raison, sénatorial, n'apparaît dans les inscriptions » et il en conclut que « si Deir el-Qalaa est un sanctuaire de la cité, il est loin d'être au cœur de la vie civique »⁴⁷. En revanche, les nombreux hommages publics exhumés à Héliopolis sont plus étonnants. L'éloignement du chef-lieu forme un contraste avec les inscriptions qui y honorent des personnages de premier plan de la colonie⁴⁸. Des travaux récents portant sur la partie occidentale de l'Empire ont établi que les lieux privilégiés d'exposition des statues honorifiques sont essentiellement les espaces profanes d'une cité, tels que le forum et ses abords, même si on sait que de tels hommages pouvaient être déposés dans des sanctuaires, en particulier des capitoles, gérés comme des espaces publics, mais respectant les règles rituelles⁴⁹. Il semble donc qu'il faille davantage souligner la présence de nombreuses dédicaces honorifiques à Héliopolis que leur absence à Deir el Qalaa, somme toute banale. Certes, celles-ci renvoient à un lieu prestigieux dont le rayonnement assure une vaste audience aussi bien au destinataire de la dédicace qu'à son commanditaire, mais certaines d'entre elles font également du sanctuaire extra-urbain le prolongement symbolique de l'espace public de Berytus.
- 12 De l'autre côté du Mont Liban, les nombreux hommages aux divinités héliopolitaines font écho au sanctuaire de la Bekaa. Leur présence à Deir el Qalaa montre qu'il s'agit là, en partie, d'une dévotion diffuse qui pouvait prendre pour cadre des lieux de culte dédiés à d'autres divinités. À Beyrouth, les dédicaces, bien que privées, pourraient néanmoins correspondre à l'installation officielle des divinités héliopolitaines au chef-lieu. Le contexte archéologique de la plupart de ces inscriptions n'est malheureusement pas connu. Un autel dédié aux trois divinités héliopolitaines a récemment été exhumé dans un secteur central de la ville moderne, d'où provenaient déjà trois autres dédicaces honorant respectivement Jupiter Héliopolitain, Vénus et Mercure⁵⁰. Cette concentration d'attestations, auxquelles s'ajoute un bras de statue orné de bijoux, caractéristique du répertoire iconographique héliopolitain et découvert non loin, incite F. Alpi et L. Nordiguan à restituer la présence d'un temple à cet endroit⁵¹. La composition de ce petit dossier épigraphique pourrait montrer que le lieu de culte bérytain était dédié aux trois divinités héliopolitaines.

- 13 On peut ainsi mettre en évidence des liens supplémentaires entre le cœur urbain et le sanctuaire territorial. Dans la Bekaa, le sanctuaire constituait un espace de représentation pour les élites coloniales au même titre que le forum, par exemple. De l'autre côté du Mont Liban, un lieu de culte consacré aux divinités du sanctuaire territorial se trouvait très probablement au cœur de la cité bérytaine. Ce jeu d'écho entre les deux espaces, correspond, formellement, à certains synœcismes, tels qu'on peut les observer dans le monde grec archaïque⁵². Ce constat nous éloigne évidemment et de l'époque augustéenne et des pratiques romaines, mais il fournit un cadre de réflexion pour appréhender ce mode d'organisation. On est d'autant plus fondé à le faire que la déduction de Berytus est exactement contemporaine de celle de Patras, à propos de laquelle les historiens ont parlé de synœcisme⁵³. Or, la réorganisation consécutive à la fondation coloniale s'est traduite non seulement par le transfert des habitants de plusieurs localités environnantes vers le nouveau chef-lieu⁵⁴, mais aussi par l'installation de divinités dans le centre urbain⁵⁵. Elle montre ainsi comment la prise de possession de ces vastes colonies augustéennes, aux territoires recomposés, a des implications aussi bien religieuses que démographiques, probablement tout aussi imbriquées que lors des synœcismes de la période archaïque.
- 14 L'installation de colons romains à Berytus et simultanément dans la Bekaa ne correspond assurément pas à un synœcisme ; mais en en reprenant, consciemment ou non, les procédures religieuses, les autorités romaines contribuent à associer étroitement les territoires sans que l'accroissement territorial ne s'apparente, sur le plan symbolique du moins, à une annexion en bonne et due forme. Inversement, dans certaines colonies de l'espace grec, pareillement divisées, la nouvelle topographie religieuse affiche clairement la volonté d'organiser l'espace civique à partir du chef-lieu. L'exemple de la colonie de Philippes, développé par A.D. Rizakis lors de la XV^e rencontre franco-italienne d'épigraphie du monde romain consacrée aux « colons et colonies dans l'empire romain », montre peut-être que les cultes du territoire pouvaient marquer l'intégration d'une subdivision territoriale dans la cité : la présence d'une dédicace à Jupiter Capitolin dans un vicus fort éloigné du chef-lieu semble faire écho au culte urbain de la colonie⁵⁶. À Patras, dont le nouveau territoire s'étend de part et d'autre du golfe de Corinthe, le transfert des statues d'Artémis Laphria et de Dionysos, en provenance de sanctuaires étoliens, et leur installation sur l'agora, comme le rapporte Pausanias, semblent indiquer que le culte principal est désormais célébré dans le chef-lieu⁵⁷.
- 15 Ainsi que nous l'avons vu pour Berytus et sans vouloir pour autant préjuger ici d'une politique absolument cohérente et préétablie, les fondations coloniales augustéennes ont été *de facto* un élément d'une première phase de l'organisation de l'espace provincial. Dans ce cadre-là, la marginalisation ou l'intégration des sanctuaires extra-urbains peut trahir un projet politique qui dépasse l'horizon colonial. C'est pourquoi on a pu lire la réorganisation patréenne de deux manières différentes, sans doute moins contradictoires ou inconciliables qu'il n'y paraît au premier abord. Dans son ouvrage intitulé *Graecia Capta*, S. Alcock analyse les mesures religieuses d'Auguste comme « a symbolic violence »⁵⁸ et souligne que le transfert « of cult images also served to undercut former territorial loyalties and to foster new ties »⁵⁹. S. Houby-Nielsen, en revanche, conclut l'article qu'elle consacre aux « paysages sacrés d'Étolie et d'Achaïe » de la période pré-romaine, en décrivant le transfert des cultes d'Artémis Laphria et de Dionysos de l'époque augustéenne comme « a political act, highly sensitive towards the significance which non-urban, and not least sub-urban cults had always played for the Aetolians and the

Achaïens, not least during synœcism process »⁶⁰. Le transfert des statues de culte pourrait n'être que la traduction religieuse de la politique volontariste d'Auguste dans l'espace grec⁶¹. En combinant recomposition territoriale et fondation culturelle, Auguste a voulu néanmoins inscrire son action dans le prolongement de celle des fondateurs mythiques de la cité patrénienne⁶².

- 16 Par opposition, l'insertion du sanctuaire héliopolitain dans le paysage religieux et civique de la colonie de Berytus apparaît comme une manière plus souple de retisser l'unité territoriale et dessine l'image d'une colonie résolument bicéphale. Cette structuration renvoie peut-être au lotissement de vétérans dans la Bekaa et aux nouveaux équilibres démographiques qui en résultèrent, mais elle permet surtout la récupération d'un culte topique prestigieux, que sa situation géographique, autant que son histoire, prédisposaient à être un point de rassemblement. Dans un paysage religieux où les traces d'un « culte impérial provincial » sont actuellement très limitées⁶³, ce grand sanctuaire « impérial » pouvait être amené, dès l'origine, à assumer une fonction d'interface entre Rome et certaines cités du Proche-Orient, et à jouer un rôle fédérateur⁶⁴. Ainsi, quel que soit, par ailleurs, le montage religieux qu'elle met en œuvre, l'intégration coloniale se veut respectueuse du paysage religieux de la Bekaa. Le sanctuaire que l'on a peut-être identifié à Beyrouth ne prétend en aucune manière se substituer au culte topique ou le concurrencer. Comment s'articulent alors les dévotions au chef-lieu et dans le sanctuaire territorial ?
- 17 La question renvoie au(x) titulaire(s) divin(s) du grand temple d'Héliopolis et, à ce titre, elle est chevillée à celle du lien unissant les trois divinités héliopolitaines, Jupiter Héliopolitain, Vénus et Mercure. Selon certains historiens, les dévotions, adressées au seul Jupiter Héliopolitain, ainsi que les monnaies de la colonie héliopolitaine qui représentent sans ambiguïté le grand temple et l'accompagnent de l'abréviation *IOMH*⁶⁵, attestent que le temple lui est dédié⁶⁶. Pour d'autres savants, trois dédicaces assez endommagées adressées aux divinités héliopolitaines et présentes sur les propylées monumentaux, incitent à l'attribuer collectivement aux trois dieux héliopolitains⁶⁷. Ces deux interprétations, apparemment inconciliables, n'ont guère été confrontées. Les savants ont néanmoins tendance à s'accorder sur l'idée de trois divinités locales organisées en « triade »⁶⁸. Quelques remarques de F. Millar à ce sujet forment une note discordante autant que négligée par les chercheurs. Pointant les lacunes de la documentation épigraphique, mais laissant par ailleurs de côté l'iconographie, il fait un bilan critique, pour ne pas dire hypercritique, de la « triade héliopolitaine », simple construction historiographique selon lui⁶⁹. Ce regard a le mérite d'introduire le doute là où il semble être nié par un certain consensus et rappelle incidemment que ce que l'on appelle depuis le début du XX^e siècle la « triade héliopolitaine » doit faire l'objet du même travail d'analyse critique que d'autres « triades » du Proche-Orient (Phénicie, Palmyre), ne fût-ce que pour en établir plus solidement les fondements⁷⁰. Il ne s'agit pas, ici, de prétendre régler cette difficile question, mais de montrer que la prise en compte du nouveau paysage civique peut apporter un éclairage différent sur le dossier des attestations épigraphiques de la « triade ».
- 18 Replacées dans leur contexte poliade, les dédicaces des propylées, datées du règne de Caracalla, relèvent non pas de la colonie augustéenne de Berytus, mais de la récente colonie d'Héliopolis, fondée par l'empereur Septime Sévère lors de son premier passage en Orient. En mettant l'empereur sous la protection des dieux héliopolitains, ces hommages, qui portent témoignage d'actes d'évergésie, reprennent un schéma connu

dans tout l'empire. Un premier glissement est alors repérable puisque, jusqu'alors, le salut de l'empereur n'était associé qu'au grand dieu d'Héliopolis, *Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus*. Par ailleurs, prendre en compte la date tardive des dédicaces, conduit à constater que la documentation épigraphique du sanctuaire héliopolitain, à la différence de celle du chef-lieu⁷¹, n'a, à ce jour, livré aucune dédicace associant les trois divinités datant des deux premiers siècles de notre ère, c'est-à-dire de la période durant laquelle le sanctuaire d'Héliopolis se trouvait sur le territoire de Berytus. L'on doit malheureusement s'en tenir à ce simple constat « numérique », tant les hommages privés exhumés à Beyrouth ou dans ses environs immédiats donnent, par ailleurs, peu d'informations. Néanmoins, on peut souligner davantage encore la dichotomie entre les deux espaces : Berytus et ses alentours d'une part, la moitié nord de la plaine de la Bekaa de l'autre. Une inscription encore inédite a été récemment exhumée à Beyrouth ; les trois divinités héliopolitaines y sont honorées en même temps que la déesse Leucothéa, très présente dans l'arrière-pays phénicien⁷². Il n'est peut-être pas anodin de remarquer que cette inscription fait écho à un autel découvert de l'autre côté du Mont Liban, sur la crête du Djébel Turbol, à la hauteur de Kfar Zabad. Celui-ci est dédié conjointement à « Leukathea » (*sic*) et à Jupiter Héliopolitain – et non plus les trois divinités d'Héliopolis – désigné sous l'abréviation courante d'*IOMH*⁷³. Par ailleurs, Q(uintus) Tedi(um) Maximus, probablement bérytain, a acquitté à Athènes un contrat votif auprès des trois divinités héliopolitaines⁷⁴. Nous avons connaissance de la présence de ce dévôt à Héliopolis durant le règne d'Antonin le Pieux. Il y accomplit un vœu en l'honneur du seul Jupiter Héliopolitain⁷⁵. Ces indices sont certes ténus, mais pourraient être significatifs et accréditer l'idée que Jupiter Héliopolitain était l'unique titulaire divin du grand temple de la colonie bérytaine. Le sanctuaire de Berytus, en revanche, probablement consacré aux trois divinités héliopolitaines, comme nous l'avons vu, ne serait donc pas l'exacte réplique de celui d'Héliopolis.

- 19 La « triade » semble prendre forme à distance, comme si, jusqu'aux Sévères au moins, le lien d'origine unissant les trois divinités était plus évident à Berytus, voire dans l'Empire, qu'à Héliopolis même. Plus bérytaine qu'héliopolitaine, celle-ci ne correspondrait pas, alors, à une construction officielle. Y. Hajjar a voulu analyser le grand temple de Baalbek comme un capitol de « substitution »⁷⁶. N. Belayche a montré que les épiclèses capitoline du grand dieu d'Héliopolis ne garantissaient en rien une telle assertion⁷⁷. Par ailleurs, cette analyse de Y. Hajjar se fondait sur l'idée, aujourd'hui largement remise en question, qu'Héliopolis était une colonie augustéenne. Dans le cadre de la colonie bérytaine, ce « capitol » hors les murs serait très éloigné du chef-lieu, ce qui fragilise davantage encore l'hypothèse de Y. Hajjar.
- 20 L'étude de la religion publique d'une colonie romaine, comme de toute cité du monde antique, suppose d'envisager les relations tissées entre la ville et son territoire. Dans un article sur la colonie d'Emerita, B. Goffaux a souligné que « l'organisation des cultes publics était conditionnée par diverses variables, parmi lesquelles les dimensions et la morphologie du territoire municipal jouaient un grand rôle »⁷⁸. Axé sur deux espaces géographiquement très différents (la côte phénicienne et la plaine intérieure de la Bekaa), traversé par le Mont Liban, le nouveau territoire de Berytus est à la fois immense et discontinu, semblable en cela à celui d'autres vastes colonies césaro-augustéennes, comme Emerita et Carthage pour la partie occidentale de l'Empire, ou Patras et Philippes dans l'Orient romain⁷⁹. La nouvelle organisation religieuse de ces colonies romaines enregistre nécessairement ce changement.

- 21 Dans le cas de Berytus, l'impulsion initiale, sans doute, puis la structuration du nouvel espace civique, dessinent l'image d'une colonie bicéphale organisée autour du chef-lieu et du grand sanctuaire territorial. Lorsque Septime Sévère fonde la colonie d'Héliopolis, il semble que non seulement la présence, mais également les modalités d'intégration du grand sanctuaire dans la religion publique de la colonie bérytaine, aient été des facteurs décisifs de ce processus. Contextualiser dans le temps et dans l'espace les dédicaces aux divinités héliopolitaines pourrait alors montrer que la réorganisation sévérienne constitue une rupture plus nette que l'apparente continuité de l'épigraphie religieuse ne semble le laisser croire par ailleurs.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

AE = *L'Année épigraphique*.

BMC Phoen. = G. H. HILL, *A Catalogue of Coins in the British Museum. Phoenicia*, Londres, 1910.

CIL, III = *Corpus inscriptionum latinarum*, III, Berlin, 1873.

IGLS VI = J.-P. REY-COQUAIS, *Inscriptions grecques et latines de Syrie VI, Baalbek et Beqa'*, Paris, 1967.

IGLS XI = J. ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de Syrie XI, Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth, 2008.

ILS = H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, 1892-1916.

I. Syrie = W. H. WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870.

Bibliographie générale

ALCOCK S. (1994²), *Graecia capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge.

ALIQUOT J. (1999-2003), « Les Ituréens et la présence arabe au Liban du II^e siècle a.C. au IV^e siècle p.C. », *MUSJ* 56, p. 161-290.

ALIQUOT J. (2006), « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et Mélicerte », *Topoi* 14/1, p. 245-264.

ALPI F. et NORDIGUIAN L. (1994), « Deux découvertes bérytaines », *Syria* 71, p. 419-431.

BALL W. (2000), *Rome in the East*, Londres/New-York.

BELAYCHE N. (2003), « Les formes de religion dans quelques colonies du Proche-Orient », *ARG* 5, p. 157-179.

BELAYCHE N. (2003), « Tychè et la Tychè dans les cités de Palestine romaine », *Syria* 80, p. 111-138.

BÉRARD F. (2006), « Mars Mullo : un Mars des cités occidentales de la province de Lyonnaise », dans Brouquier-Reddé V. et al. éd., *Mars en Occident*, Rennes, p. 17-34.

- BIANCHI U. (1997), « I.O.M. Heliopolitanus, un dieu complexe et polyvalent », dans Belleli G. et Bianchi U. éd., *Orientalia Sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome, p. 612-616.
- BOFFO L. (1994), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia.
- BOWERSOCK G.W. (1965), *Augustus and the Greek World*, Oxford.
- BRÉLAZ C. (2004), « Les colonies romaines et la sécurité publique en Asie Mineure », dans Salmeri G., Raggi A. et Baroni A. éd., *Colonie romane nel mondo greco*, Rome, p. 187-209.
- BRIANT P. (1982), *États et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Paris/Cambridge.
- BUTCHER K. (2003), *Roman Syria and the Near East*, Londres.
- CALZINI GYSENS J. (1997), « Le culte de Jupiter héliopolitain à Héliopolis/Baalbek », dans Belleli G. et Bianchi U. éd., *Orientalia Sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome, p. 545-559.
- CHASTAGNOL A. (1980), « L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes », dans Rouanet-Liesenfelt A.-M. et Sanquer R. éd., *La civilisation des Riédons*, Brest, p. 187-199.
- CHRISTOL M. (1985), « Les hommages publics de Volubilis : épigraphie et vie municipale », *L'Africa romana* 3, p. 83-96.
- DABROWA E. (1998), *The governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*, Bonn.
- GAWLIKOWSKI M. (1990), « Les dieux de Palmyre », *ANRW II*, 18.4, Berlin/New-York, p. 2605-2658.
- GHADBAN Ch. (1981), « Les frontières du territoire d'Héliopolis-Baalbeck à la lumière de nouveaux documents », dans Fahd T. éd., *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Strasbourg, p. 143-168.
- GILLOT L. (2006), « Sanctuaires et territoire civique, le cas de Corinthe. L'apport conceptuel et méthodologique du monde grec classique », dans Dondin-Payre M. et Raepsaet-Charlier M.-T. éd., *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, p. 3-29.
- GOFFAUX B. (2006), « Formes d'organisation des cultes dans la Colonia Augusta Emerita (Lusitanie) », dans Dondin-Payre M. et Raepsaet-Charlier M.-T. éd., *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, p. 51-97.
- GROS P. (1991), « Nouveau paysage urbain et cultes dynastiques : remarques sur l'idéologie de la ville augustéenne à partir des centres monumentaux d'Athènes, de Thasos, Arles et Nîmes », dans Goudineau C. et Rebourg A. éd., *Les villes augustéennes de Gaule*, Autun, p. 127-140.
- HAJJAR Y. (1977a), *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, I (EPRO 59), Leiden.
- HAJJAR Y. (1977b), *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, II (EPRO 59), Leiden.
- HAJJAR Y. (1985), *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaires*, Montréal.
- HALL L.J. (2004), *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, Londres/New-York.

- HOUBY-NIELSEN S. (2001), « Sacred Landscapes of Aetolia and Achaea : synoecism processes and non-urban sanctuaries », dans Isager J. éd., *Foundation and Destruction. Nikopolis and Northwestern Greece*, Athènes, p. 257-275.
- ISAAC B. (1990), *The Limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford.
- JONES A.H.M. (1931), « The Urbanization of the Ituraean Principality », *JRS* 21, p. 265-275.
- JONES A.H.M. (1937), *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford.
- JONES A.H.M. (1971²), *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford.
- JOST M. (1992), « Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie », dans Reverdin O. et Grange B. éd., *Le sanctuaire grec*, (Entretiens Fondation Hardt XXXVII), Genève-Vandœuvres, p. 205-245.
- LAFOND Y. (1998), « Pausanias et le panthéon de Patras », *Kernos* suppl. 8, p. 195-208.
- LASSÈRE J.-M. (1982), « Strabon devant l'Empire romain », *ANRW* II, 30.1, Berlin/New-York, p. 867-896.
- LEFEBVRE S. (1998), « Critères de définition des hommages publics dans l'Occident romain », *BSNAF*, p. 100-111.
- LE ROUX P. (1998), *Le Haut-Empire romain en Occident*, Paris.
- LICHTENBERGER A. (1999), *Die Baupolitik Herodes des Grossen*, Wiesbaden.
- MILLAR F. (1990), « The Roman *Coloniae* of the Near East : a Study of Cultural Relations », dans Solin H. et Kajava M. éd., *Roman eastern Policy and Other Studies in Roman History*, Helsinki, p. 7-58.
- PFLAUM H.-G. (1960), *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, tome I, Paris.
- POLIGNAC F. De (1995²), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société. VIII^e-VII^e siècles*, Paris.
- REY-COQUAIS J.-P. (1999), « Deir el Qalaa », *Topoi* 9/2, p. 607-628.
- RIZAKIS A.D. (1996), « Les colonies romaines des côtes occidentales grecques. Populations et territoires », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 22/1, p. 255-324.
- RIZAKIS A.D. (1998), *Achaïe II. La cité de Patras : épigraphie et histoire*, Athènes/Paris.
- RIZAKIS A.D. (2004), « La littérature gromatique et la colonisation romaine en Orient », dans Salmeri G., Raggi A. et Baroni A. éd., *Colonie romane nel mondo greco*, Rome, p. 69-94.
- RIZAKIS A.D. (2006), « Le territoire de la colonie de Philippes : ses limites au nord-ouest », dans Gonzales A. et Guillaumin J.-Y., *Autour des Libri coloniarum. Colonisation et colonies dans le monde romain*, Paris, p. 123-130.
- SARTRE M. (2001a), « Les colonies romaines dans le monde grec. Essai de synthèse », *Electrum* 5, p.111-152.
- SARTRE M. (2001b), « Les manifestations du culte impérial dans les provinces syriennes et en Arabie », dans Evers C. et Tsingarida A. éd., *Rome et ses provinces : genèse et diffusion d'une image du pouvoir*, Bruxelles, p. 167-186.
- SCHEID J. (1991), « Sanctuaires et territoire dans la colonia Augusta Treverorum », dans Brunaux J.-L. éd., *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Paris, p. 42-57.

- SCHEID J. (1996), « Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie. Observations sur les Lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39 », dans Chastagnol A., Demougin S. et Lepelley Cl. éd., *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à F. Jacques*, Paris, p. 241-258.
- SCHEID J. (2000), « Réflexions sur la notion de lieu de culte dans les Gaules romaines », dans Van Andringa W. éd., *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Saint-Etienne, p. 19-26.
- SCHEID J. (2006), « Rome et les grands lieux de culte d'Italie », dans Vigourt A., Lorient X., Bérenger-Badel A. & Klein B. éd., *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, p. 75-86.
- SERVAIS-SOYEZ B. (1986), « La "triade" phénicienne aux époques hellénistique et romaine », dans Bonnet C., Lipiński E. et Marchetti P. éd., *Studia Phoenicia IV, Religio Phoenicia*, Namur, p. 347-360.
- SEYRIG H. (1954), « Antiquités syriennes. 57. Questions héliopolitaines », *Syria* 31, p. 80-98.
- SEYRIG H. (1970), « L'inscription du tétrarque Lysanias à Baalbek », dans Kuschke A. et Kutsch E. éd., *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling*, Tübingen, p. 251-254.
- TARDIEU A. (1909), *Géographie de Strabon*, tome III, Paris.
- THOLLARD P. (1987), *Barbarie et civilisation chez Strabon*, Paris.
- TURCAN R. (2004³), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- VAN ANDRINGA W. (2002), *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris.
- VITTINGHOFF F. (1952), *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Wiesbaden.
- WILL E. (1966), « Du trilithon de Baalbek et d'autres appareils colossaux », dans Bernhard M.L. éd., *Mélanges offerts à K. Michałowski*, Varsovie, p. 725-729.
- WROTH W. W. (1964), *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia, and Syria*, (reproduction en fac-similé de l'édition originale, Londres 1899), Bologne.

NOTES

1. Le débat est lancé par JONES 1937, p. 272 et p. 289, lorsqu'il affirme qu'Héliopolis fait partie du territoire de Berytus depuis Auguste, en s'appuyant sur Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 19, et Ulpian, *Digeste*, 50, 15, 1. L'édition de 1971 tient compte des nouvelles orientations du débat, cf. p. 466-467, n. 85. VITTINGHOFF 1952, p. 135, n. 2, exploite le nom augustéen de la colonie d'Héliopolis et l'ambiguïté du texte d'Ulpian pour soutenir qu'elle a été fondée par Auguste. Il est suivi notamment par BOWERSOCK 1965, p. 66.
2. HAJJAR 1977b, p. 542.
3. Dans une note consacrée au débat sur la fondation de la colonie d'Héliopolis, SEYRIG 1954, p. 93, n. 1, signale, parmi d'autres arguments, que « les grands propagateurs du culte d'Héliopolis ont été les Bérytains... », sans prendre position.
4. MILLAR 1990, p. 18-19, est catégorique quant à l'appartenance d'Héliopolis au territoire de Berytus. Dans leurs synthèses sur le Proche-Orient romain, BUTCHER 2003, p. 116 et p. 230, et BALL 2000, p. 39, estiment également que le débat est clos. Il en va de même pour HALL 2004, p. 51.
5. Cf. SARTRE 2001a, p. 119-126.
6. Les territoires combinés de Berytus et d'Héliopolis opèrent une coupure dans le domaine ituréen dont le cœur est constitué par la plaine de la Bekaa et les montagnes alentours. Pour

l'espace contrôlé par les Ituréens, cf. JONES 1931, p. 265-266, et ALIQUOT 1999-2003, p. 200-201. Par ailleurs, sans s'associer à cette analyse, ISAAC 1990, p. 311-313, rappelle les principales interprétations qui font de Berytus, et plus généralement des colonies augustéennes, les instruments de la conquête militaire ou de la pacification romaine.

7. Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 18.

8. Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 18.

9. Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 19 : « Agrippa voulut en même temps que le territoire de cette ville fût agrandi d'une bonne partie du Massyas – la Bekaa – et il en reporta ainsi la frontière jusqu'aux sources de l'Oronte ». Traduction A. Tardieu.

10. Pour une analyse des stéréotypes véhiculés par la *Géographie* de Strabon, voir BRIANT 1982, p. 9-56, ainsi que THOLLARD 1987, p. 6-12. ALIQUOT 1999-2003, p. 205-208, montre que l'analyse de P. Briant s'applique au passage de Strabon, XVI, 2, 18.

11. Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 18. Traduction, A. Tardieu. Cf. LASSÈRE 1982, p. 892-893 : l'auteur y signale qu'au sujet de la Lusitanie, Strabon « cite sans les nommer les colonies destinées à attirer dans les plaines les peuples montagnards et à mettre ainsi fin à leurs brigandages ».

12. *CIL*, III, 6687 = *ILS*, 2683, lignes 12-14 : *idem missu Quirini aduersus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi*. Voir aussi BOFFO 1994, p. 182-184.

13. Cf. DABROWA 1998, p. 27-30. P. Sulpicius Quirinius est notamment connu pour avoir personnellement dirigé, quelques années auparavant, les opérations contre les Homonadeis en Pisidie.

14. *CIL*, III, 6687 = *ILS*, 2683, lignes 17-19.

15. ISAAC 1990, p. 61. On peut toutefois discuter de l'hypothèse de la présence d'une unité de l'armée dans la région, que l'historien formule en se fondant sur des dédicaces de soldats exhumées dans le sanctuaire héliopolitain : lieu de pèlerinage très attractif, celui-ci est aussi fréquenté par des soldats de passage.

16. Aux travaux de B. Isaac s'ajoutent le développement de SARTRE 2001a, p. 122-124, ainsi que l'article de BRÉLAZ 2004.

17. BRÉLAZ 2004, p. 193 : « les colonies césaro-augustéennes (...) ne sont pas le fer de lance de la domination romaine en Asie Mineure ».

18. Cf. RIZAKIS 2004, p. 85-87.

19. Lorsque Zénodore, tétrarque de Chalcis, entretient le brigandage dans ses possessions, Auguste réduit son territoire au profit d'Hérode, Josèphe, *BJ*, I, 398-399 ; *AJ*, XV, 344-348. À sa mort, en 20 avant notre ère, l'empereur, alors au Levant, dispose des territoires restants. Certains sont encore donnés à Hérode. Cf. Josèphe, *BJ*, I, 400 ; *AJ*, XV, 359-360 et Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIV, 9, 3.

20. Josèphe, *AJ*, XVIII, 153.

21. Cf. JONES 1971, p. 287. Toutefois, l'hypothèse de cet historien s'accorde mal avec le témoignage de Dion Cassius (*Histoire romaine*, LIV, 7, 6) qui évoque des mesures punitives prises par Auguste à l'encontre de Tyr et de Sidon, lors de son deuxième voyage en Orient. Pour la « frontière » entre Sidon et Damas, voir désormais la carte de J. Aliquot (*IGLS* XI, p. 17) qui localise, en particulier, les inscriptions datées de l'ère de Sidon. Même si elles sont toutes postérieures au règne de Tibère, elles donnent sans doute une idée de l'amplitude de la nouvelle *chôra* sidonienne.

22. LE ROUX 1998, p. 269.

23. SCHEID 2006, p. 80-86.

24. SCHEID 2006, p. 82.

25. SCHEID 1996, p. 246-247.

26. La titulature complète des princes de Chalcis, « tétrarques et grands prêtres », nous est connue par les monnaies, cf. WROTH 1964, p. 279-280 et pl. XXXIII et XXXIV. La continuité du lieu de culte est attestée par une inscription fragmentaire d'époque hellénistique (IGLS VI, 2990).
27. L'inscription funéraire de « Zénodore fils de Lysanias le tétrarque » (IGLS VI, 2851), si l'on suit l'interprétation d'H. Seyrig, montre qu'à la période romaine, un membre de la dynastie voisine d'Abilène se fait enterrer à Héliopolis. On peut penser que cette pratique prolonge une tradition plus ancienne, voir SEYRIG 1970, p. 251-254.
28. Déjà fameux durant l'Antiquité, le trilithon forme la deuxième assise du côté ouest du podium et en constitue la seule partie achevée. Cf. WILL 1966, p. 725-729.
29. Le chantier couvre la période julio-claudienne.
30. SEYRIG 1954, p. 95-96.
31. JOSÈPHE, *BJ*, I, 422.
32. Cf. LICHTENBERGER 1999, p. 140.
33. SEYRIG 1954, p. 96.
34. Ainsi que le souligne Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*, 153 : « Ils [les Alexandrins] savaient qu'Auguste mettait autant de soin à affermir les traditions de chaque peuple que s'il s'agissait de traditions romaines ».
35. SCHEID 2006, p. 85.
36. Cf. GROS 1991, p. 136.
37. Au sujet de la partie occidentale de l'empire romain, plusieurs travaux ont montré la nécessité d'étudier les sanctuaires extra-urbains dans leur cadre civique, cf. SCHEID 1991, p. 42-57, VAN ANDRINGA 2002, p. 232-256, et GOFFAUX 2006, p. 51-97. La mise au point historiographique est faite par GILLOT 2006, p. 3-8.
38. Lorsqu'elle honore Hadrien, dans deux inscriptions probablement identiques, mais inégalement conservées, la colonie s'intitule *colonia Iulia Augusta Felix Berytus : I. Syrie*, 1842 = *CIL*, III, 165 ; *CIL*, III, 14388.
39. Avant la fondation de la colonie d'Héliopolis, les deux seules inscriptions qui mentionnent la colonie – des patrons de la colonie – ne précisent pas son nom (IGLS VI, 2759 et 2760). Sur le territoire colonial, cette précision est certes superflue, mais les inscriptions de Deir el Qalaa incitent à relativiser cette affirmation.
40. Cf. l'autel de Nîmes par exemple où le dédicant, un citoyen romain originaire de Berytus, *domo Beryto*, associe le grand dieu local, Nemausus, à Jupiter Héliopolitain, cf. HAJJAR 1977a, n° 285.
41. En témoigne par exemple la fameuse inscription de Pouzzoles (HAJJAR 1977a, n° 300). Les auteurs d'une dédicace à Trajan s'y désignent comme des *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*.
42. De ce point de vue, il est sans doute significatif que Jupiter Héliopolitain n'apparaisse pas sur les monnaies coloniales bérytines.
43. La tête tourelée figurant au revers des monnaies d'époque hellénistique (*BMC Phoen.* n° 22 daté de 28-27 av. n. è.), n'apparaît plus sur les premières monnaies coloniales, alors que d'autres cités phéniciennes continuent d'afficher leur identité civique de cette manière à l'époque romaine. En revanche, à partir de Trajan, des monnaies bérytines figurent, dans un temple, une divinité tourelée, le pied sur une proue de navire (*BMC Phoen.* n° 92). Cette divinité, interprétée comme une Astarté-Tychè symbolise, dans la continuité avec l'époque hellénistique, la protection et la destinée de la cité. À titre de comparaison, cf. BELAYCHE 2003, p. 111-138.
44. *I. Syrie*, 1859 = *CIL*, III, 153 ; *CIL*, III, 6671 ; REY-COQUAIS 1999, p. 622, signale en outre une dédicace inédite : *Gen. Col./[B] eryten (sis)*.
45. MILLAR 1990, p. 19.
46. IGLS VI, 2791 : Marcus Licinius Pompenna Potitus Urbanus est prêtre de Jupiter Héliopolitain, mais l'inscription qui l'honore révèle également qu'il a été notamment duumvir quinquennal.

47. REY-COQUAIS 1999, p. 625-626.
48. L. Antonius Naso (*IGLS VI*, 2781), par exemple, accède à une procuratèle équestre. On peut suivre sa carrière de Néron à Vespasien. Sa tribu laisse entendre qu'il est citoyen de Berytus. Cf. PFLAUM 1960, n° 36 p. 85-87. On peut également citer les inscriptions *IGLS VI*, 2793 et 2794 qui honorent un chevalier, décurion de la colonie, ou le patron de la colonie mentionné dans l'épigraphie *IGLS VI*, 2795.
49. Voir CHRISTOL 1985, p. 83 et LEFEBVRE 1998, p. 100-104. Pour les espaces réservés à la divinité et ceux des hommes, cf. SCHEID 2000, p. 23-24.
50. ALPI et NORDIGUIAN 1994, p. 419-426.
51. ALPI et NORDIGUIAN 1994, p. 429-430, avec une carte localisant les différentes découvertes p. 431.
52. JOST 1992, p. 224-232, analyse l'introduction de sanctuaires doublons dans la ville lors des synœcismes, et DE POLIGNAC 1995, p. 100, évoque des exemples de cités « où s'instaure un équilibre entre les deux grands pôles culturels, que symbolisent bien de fréquentes pratiques de répartition... ».
53. Cf. RIZAKIS 1998, p. 37 et LAFOND 1998, p. 202-203.
54. Pausanias, VII, 18, 6-7.
55. Pausanias, VII, 18, 8-9 ; 21, 1.
56. A.D. Rizakis, « Étendue et organisation du territoire colonial de Philippines. Nouvelles données sur une question controversée », dans *Colons et colonies dans l'empire romain*, Actes de la XV^e rencontre franco-italienne d'épigraphie du monde romain, 3-4 octobre 2008, Paris, à paraître. Je remercie A.D. Rizakis pour m'avoir permis d'évoquer cette inscription inédite. Dans la partie occidentale de l'Empire, en particulier en Gaule, l'intégration des *pagi* est marquée par la présence de leurs divinités tutélaires dans le grand sanctuaire urbain. Ainsi T. Flavius Postuminus reçoit-il le droit d'ériger dans la basilique du temple de Mars Mullo, à Rennes, des statues aux *numina pagorum*, cf. AE, 1969-1970, 405a et CHASTAGNOL 1980, p. 190. Voir également BÉRARD 2006, p. 17-21 et p. 27. On observe le même phénomène à Trèves, voir SCHEID 1991, p. 51 et VAN ANDRINGA 2002, p. 145.
57. Pausanias, VII, 18, 8-9.
58. ALCOCK 1996, p. 175.
59. ALCOCK 1996, p. 141.
60. HOUBY-NIELSEN 2001, p. 268.
61. De fait, le transfert des *xoana* marque une punition à l'époque archaïque : JOST 1992, p. 226-227, montre que Trapézonte subit cette mesure pour s'être rebellé contre le synœcisme.
62. RIZAKIS 1998, p. 37, et LAFOND 1998, p. 203. Voir également HOUBY-NIELSEN 2001, p. 268.
63. SARTRE 2001b.
64. Selon SEYRIG 1954, p. 96, n. 1, les figures des *Tychai* de plusieurs cités du Proche-Orient ornent le plafond du temple de Bacchus ; il en déduit que ces villes de Syrie « avaient sans doute contribué à l'œuvre ». La construction du temple de Bacchus est plus tardive que celle du grand temple, probablement du II^e siècle de notre ère.
65. Cf. REY-COQUAIS, *IGLS VI*, p. 42 et pl. III.
66. Ainsi, REY-COQUAIS, *IGLS VI*, p. 42 ; CALZINI GYSENS 1997, p. 547-548 ; BUTCHER 2003, p. 366.
67. *IGLS VI*, 2711, 2712 et 2713. MILLAR 1990, p. 21-22, tire partie du mauvais état des inscriptions pour remettre en question la « triade », mais la lecture du pluriel *diis heliopol (itanis)* paraît assurée pour les inscriptions *IGLS VI*, 2711 et 2712.
68. C'est à H. Seyrig que l'on doit la première interprétation très construite de la « triade héliopolitaine », triade familiale, dont l'origine serait phénicienne (SEYRIG 1954, p. 86-88). Pour une autre interprétation cf. HAJJAR 1985, p. 179, suivi par TURCAN 2004, p. 147.
69. MILLAR 1990, p. 21-22.

70. Pour la Phénicie, cf. SERVAIS-SOYEZ 1986, p. 347-360. Pour Palmyre, GAWLIKOWSKI 1990, p. 2610-2620. K. Butcher forge un néologisme — « triadomania » — pour souligner le scepticisme de certains savants à l'égard des « triades » du Proche-Orient (BUTCHER 2003, p. 342).
71. Pour Beyrouth, cf. HAJJAR 1977a, n° 195 (parmi d'autres divinités), n° 196 et n° 197, ainsi que l'autel dont l'inscription a été publiée par F. Alpi et L. Nordiguian, dédié également au Génie de Jupiter Héliopolitain (cf. note 50). Pour Deir el Qalaa, cf. HAJJAR 1977a, n° 215.
72. ALIQUOT 2006, p. 249 : « À Béryte même, un citoyen romain consacre un autel en latin aux dieux de la triade héliopolitaine et à la déesse Leucothéa pour son propre salut et celui des siens, en exécution d'un vœu ». La note 20 p. 249 signale qu'il s'agit d'une « inscription inédite découverte en 2005 dans le centre-ville de Beyrouth ».
73. GHADBAN 1981, p. 153 et pl. I.
74. HAJJAR 1977a, n° 268.
75. IGLS VI, 2715 et HAJJAR 1977a, n° 13.
76. Cf. HAJJAR 1985, p. 179-180.
77. BELAYCHE 2003, p. 164-165. BIANCHI 1997, p. 612-616, est également très critique.
78. GOFFAUX 2006, p. 51.
79. À propos des vastes colonies augustéennes, cf. RIZAKIS 1996, p. 274-275. La discontinuité peut être physique comme à Berytus ou Patras, mais également juridique avec les *praefecturae*, cf. RIZAKIS 2006, p. 127-128.

RÉSUMÉS

La fondation de la colonie romaine de Berytus par Auguste s'est accompagnée d'une modification profonde du territoire civique, celui-ci franchissant désormais le Mont Liban. L'une des conséquences de cette extension est l'intégration du sanctuaire d'Héliopolis dans la religion publique de la nouvelle colonie. Faute de sources explicites, il est souvent plus naturel d'envisager les conséquences religieuses des remaniements territoriaux que de déterminer la part du religieux dans leur mise en œuvre. En revenant sur le contexte historique de la fondation coloniale, on peut proposer un tableau, nécessairement incomplet et en partie hypothétique, de l'intégration du sanctuaire, dont les conséquences ont été si marquantes qu'elles laissent entendre l'intervention du pouvoir central, à l'image du « chantier impérial » d'Héliopolis. Étudier la place du grand sanctuaire héliopolitain dans le nouveau cadre poliade, conduit alors à reconsidérer le dossier des attestations épigraphiques des divinités héliopolitaines.

The foundation of the roman colony of Berytus by Augustus was accompanied by a profound modification of his civic territory : from then on, he was crossing Mount Libanon. One of the consequences of that extension is the integration of the Heliopolitan sanctuary in the colony's public religion. Because of the lack of evidence, historians usually investigate the religious consequences of a territorial reorganization and not the possible religious motivation of the founder. In the case of Berytus, Augustan foundation, the question is not unjustified, despite the insufficient documentation. By exploring the historical context of the colonial foundation, we can propose a description of the integration of the sanctuary, partly hypothetical : the consequences (and in particular the « monumentalisation »), are so important that they could imply the intervention of the central authorities. The investigation into the position of the

Heliopolitan sanctuary in the new civic environment leads us to reconsider the epigraphic evidence referring to the Heliopolitan deities.

INDEX

Mots-clés : colonie romaine, Berytus, Auguste, Proche-Orient romain, territoire civique, sanctuaire extra-urbain, Héliopolis-Baalbek, Jupiter Héliopolitain, triade héliopolitaine

Keywords : roman colony, Berytus, Augustus, roman Near East, civic territory, extra-urban sanctuary, Heliopolis-Baalbek, Jupiter Heliopolitanus, Heliopolitan triad

AUTEUR

ANNE-ROSE HOŠEK

EPHE, ANHIMA -UMR 8210