



HAL
open science

Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban

Julien Aliquot

► **To cite this version:**

Julien Aliquot. Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban. Cahiers du Centre Gustave Glotz, 2010, 21, pp.305-328. 10.3406/ccgg.2010.1732 . halshs-01709436

HAL Id: halshs-01709436

<https://shs.hal.science/halshs-01709436>

Submitted on 1 Feb 2020

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

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

AU PAYS DES BÉTYLES :
L'EXCURSION DU PHILOSOPHE DAMASCIUS
À ÉMÈSE ET À HÉLIOPOLIS DU LIBAN

Cahiers Glotz 21, 2010. TAP, éd. De Boccard, 2011

Au cours de leur long séjour au Proche-Orient, Damascius et son maître de dialectique Isidore d'Alexandrie passent par Émèse, aujourd'hui Homs, en Syrie, et par Héliopolis, l'actuelle Baalbek, dans la Békaa libanaise (fig. 1)¹. Le récit de leur expédition se trouve dans la *Vie d'Isidore* (ou *Histoire philosophique*)². Son intérêt n'a pas échappé à M. Tardieu : « Par sa richesse documentaire, mais aussi en raison de sa complexité narrative et des interprétations qui se chevauchent, l'excursion d'Émèse et d'Héliopolis nécessiterait à elle seule un volume entier³. » L'auteur des *Paysages reliques* s'est concentré pour sa part sur les passages relatifs à Bostra et à l'eau de Styx, en Syrie du Sud. Depuis la parution de son ouvrage en 1990, les fragments relatifs à cette partie du voyage des deux philosophes ne semblent toujours pas avoir reçu le commentaire qu'ils méritent. Sans prétendre en épuiser la matière, je chercherai ici à mettre en valeur leur apport historique, en laissant à d'autres, plus compétents, le soin de révéler pleinement leur qualité philosophique. À l'époque où Damascius visite Émèse et Héliopolis, dans les années 489-490 apr. J.-C., le paganisme est résiduel. Cependant, les traditions locales ont pu lui paraître assez intéressantes pour qu'il fasse allusion à la théologie héliopolitaine dans son commentaire sur le *Parménide* de Platon⁴. Comme on le verra, son témoignage conserve la mémoire de cultes païens pratiqués dans la région sous l'Empire romain, en particulier de l'oracle de Jupiter, le grand dieu de Baalbek.

On peut tout d'abord se demander pourquoi Damascius et Isidore s'intéressent à Émèse et à Héliopolis. Les deux villes sont indéniablement christianisées à

1. Cet article prend la suite de mon étude des passages de la *Vie d'Isidore* sur Damas et sa région : Aliquot 2010. Il complète aussi les réflexions formulées dans Aliquot 2009, en particulier p. 202-205. Je remercie P.-L. Gatier et Ph. Hoffmann de m'avoir fait part de leurs remarques et de leurs suggestions.

2. L'édition de référence reste celle de Zintzen 1967. Cf. également celle d'Athanassiadi 1999.

3. Tardieu 1990, p. 27.

4. Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, II, 262, éd. Westerink et al. 1997, p. 100-101, qui traite des figures géométriques et de leur nature théologique, en prenant des exemples chez les Égyptiens, les Héliopolitains et les Gazéens. Dans le commentaire de la même édition, J. Combès et A.-Ph. Segonds, p. 155-157 n. 2-3, considèrent que l'identification d'Héliopolis à la ville d'Égypte est la plus probable, sans argument décisif. La mention côte à côte des Égyptiens et des Héliopolitains paraît démentir cette proposition.

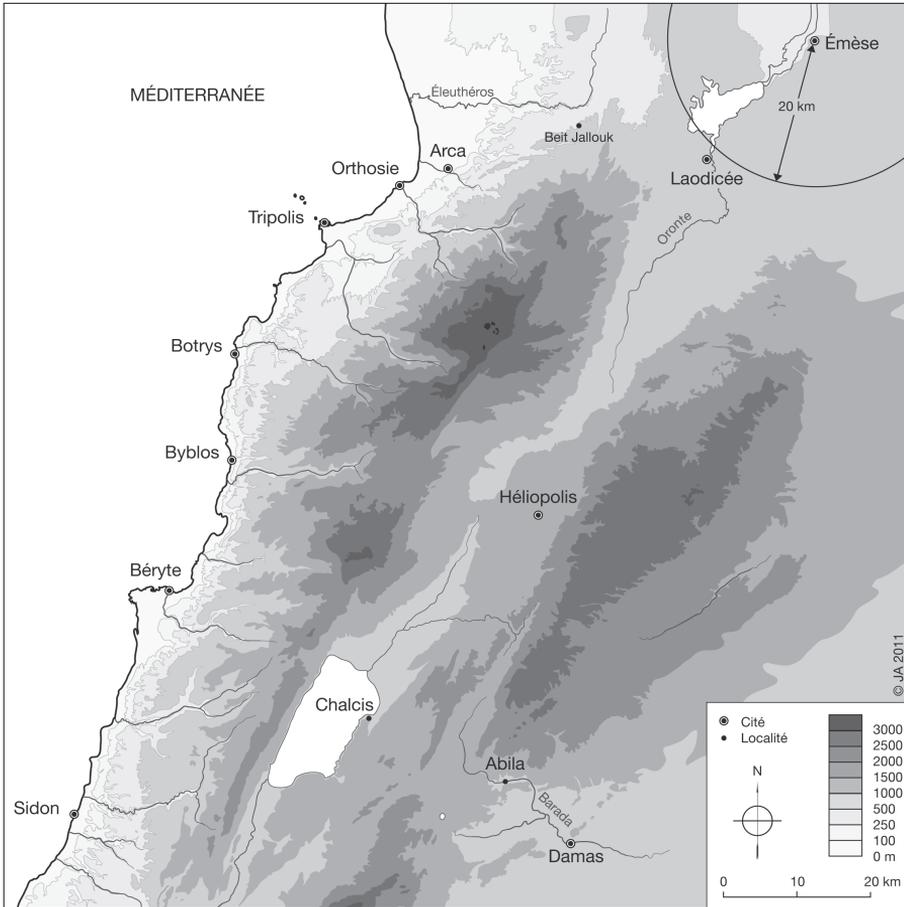


Fig. 1 - Carte de situation (© Julien Aliquot 2011).

la fin du v^e siècle. Pour autant, elles conservent une réputation ambiguë de foyers païens actifs autour de cultes célèbres, celui du dieu Élagabal et de son bétyle, à Émèse, celui de la triade divine composée de Jupiter, Vénus et Mercure, à Héliopolis⁵. Les villages des campagnes et des montagnes voisines, quant à eux, sont en passe d'être convertis à la foi nouvelle depuis le iv^e siècle, comme l'indique une anecdote rapportée par Théodoret de Cyr à propos d'un gros bourg de l'Émésène⁶. En se rendant d'une ville à l'autre, les deux voyageurs peuvent donc espérer collecter d'authentiques traditions religieuses pour satisfaire leur curiosité et nourrir leurs réflexions. Ils peuvent aussi avoir le sentiment d'effectuer un pèlerinage spirituel aux sources de la philosophie platonicienne. L'excursion d'Émèse et d'Héliopolis les conduit en effet sur les traces de Jamblique de Chalcis, leur illustre prédécesseur, dont tout porte à

5. Sur Émèse dans l'Antiquité tardive, voir Gatier 1996. Sur les rapports entre paganisme et christianisme à Héliopolis, cf. Aliquot 2009, p. 120-126.

6. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, XVII, 2-3, dont le récit se situe à une date indéterminée entre les années 370 et les années 440.

croire qu'il était originaire de Chalcis du Liban, c'est-à-dire d'une localité de la Békaa probablement englobée dans le territoire héliopolitain sous l'Empire romain⁷. Rappelons que la référence à Jamblique se trouve en bonne place dans la dédicace de la *Vie d'Isidore* à Théodora, descendante des familles princières d'Émèse et sans doute de la Chalcis libanaise, et par là même parente de cette figure tutélaire du platonisme tardif. Selon le patriarche byzantin Photius, qui cite cette dédicace⁸:

αὕτη θυγάτηρ ἐγγόνει Κυρίνας καὶ Διογένους τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Φλαβιανοῦ, ὃς εἶλκε τὸ γένος ἀπὸ Σαμψιγέραμου τε καὶ Μονίμου, εἰς οὓς ἀνάγεται καὶ Ἰάμβλιχος, ἄνδρας τὰ πρῶτα τῆς εἰδωλολατρύσεως ἀσεβείας ἀπενεγκαμένους.

« Celle-ci était la fille de Cyrina et de Diogène fils d'Eusèbe fils de Flavien, qui descendait de Sampsigéramos et de Monimos, dont Jamblique est aussi un descendant; tous ont été au premier rang de l'impiété des idolâtres. »

En ce qui concerne plus particulièrement Héliopolis, la réputation du grand sanctuaire païen de la Békaa a certainement contribué à elle seule à attiser la curiosité de Damascius et d'Isidore. Avant même d'entreprendre leur voyage, ces derniers avaient reçu des informations sur les cultes locaux, en particulier celui des bêtes, à la suite de la visite d'Asclépiadès d'Alexandrie sur le Mont Liban près d'Héliopolis⁹. La présence dans la ville d'amateurs de poésie et de philosophie est aussi susceptible de les avoir attirés. Les mosaïques inscrites mises au jour dans le quartier périurbain de Soueidiy¹⁰, au sud-est d'Héliopolis, ornaient la demeure de riches notables dont le dernier représentant connu, Patricius fils d'Olympios, se réclame explicitement de la sagesse platonicienne et de la piété des anciens, dans une inscription que l'on examinera plus loin.

7. Sur Chalcis du Liban, la capitale de la principauté ituréenne des Mennaïdes, localisable sur le site de Majdel Aanjar, dans le sud de la Békaa, et probablement identifiable à la patrie de Jamblique, voir Gatier 1999-2000, p. 108-111, et Aliquot 1999-2003, en particulier p. 225-237 et 268-269. Chez Eunape, *Vies des sophistes*, V, 1, 1, Chalcis, la patrie de Jamblique, est localisée « dans la région appelée Coelé » (κατὰ τὴν Κούλην προσαγορευομένην). L'expression passe habituellement pour désigner la province romaine de Coelé Syrie, où se trouve l'autre Chalcis syrienne, Chalcis du Bélus (Qinnasrin), tandis que Chalcis du Liban est en Phénicie. Par exemple chez Dillon 2000, p. 826. Sans se prononcer sur ce point, Vanderspoel 1988 estime que Thémistius, au début de son *Discours*, 24, pense à la théurgie de Jamblique lorsqu'il fait allusion au « chant du Liban », ce qui impliquerait que le philosophe soit originaire de la Chalcis libanaise. Quelle que soit la valeur de cet argument, la Coelé d'Eunape pourrait bien correspondre à la Békaa, comme chez Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 16 et 21, et Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XIV, 40, même si cette acception du toponyme est restrictive, ainsi que le montre Sartre 1988. Sinon, elle pourrait aussi correspondre à la circonscription du culte impérial dont Damas est le chef-lieu depuis Hadrien et dont dépend Héliopolis (et, avec elle, la Chalcis libanaise) au temps de Jamblique. Sur l'expression κατὰ τὴν Κούλην Συρίαν avec cette acception et sur les districts régionaux du culte impérial, dont la géographie diffère de celle du découpage provincial, voir Sartre 2001 et P.-L. Gatier, *Bull. ép.*, 2004, 373.

8. Photius, cod. 181, 1.

9. Damascius, *Vie d'Isidore*, dans Photius, cod. 242, 94, éd. Zintzen 1967, p. 138, et Athanassiadi 1999, p. 188-189, fr. 72.

10. Chéhab 1958-1959, p. 29-52, avec la collaboration de R. Mouterde pour la partie épigraphique; Rey-Coquais 1967 (ci-après *IGLS*, VI), p. 168-171, n^{os} 2884-2887. Ces mosaïques feront l'objet d'une description et d'un commentaire approfondis dans le *Catalogue des inscriptions grecques et latines du Musée national de Beyrouth*, en préparation avec J.-B. Yon.



Fig. 2 - La mosaïque d'Alexandre, dans la villa de Patricius, à Héliopolis (d'après Chéhab 1958-1959, pl. 22).

Le bâtiment aurait été édifié au IV^e ou au V^e siècle apr. J.-C. en empiétant partiellement sur l'emplacement de la construction d'époque sévérienne dont le *triclinium*, orné de pavements de mosaïque, portait l'image de Calliope entourée de Socrate et des Sept Sages, d'une part, et celle de Gè couronnée de fruits et tourelée à qui un petit Amour ailé représentant l'Été offre un bouquet d'épis mûrs, d'autre part¹¹. Il comprenait une vaste cour rectangulaire dallée et bordée de couloirs et de salles sur au moins deux côtés.

Sur le petit côté est, au-delà d'un couloir, une grande salle de plan rectangulaire était prolongée par une abside orientée à l'est et ornée de la mosaïque figurant la naissance et l'éducation d'Alexandre le Grand, roi de

11. Chéhab 1958-1959, p. 32-43, pl. 15-20, lectures de R. Mouterde (J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1961, 786) ; Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2884-2885 (Merkelbach & Stauber 2002, p. 271-273, n° 20/13/03). Pour la datation de ces pavements de l'époque sévérienne et non de la seconde moitié du III^e siècle apr. J.-C., selon l'opinion admise à la suite de M. Chéhab, voir Balty 1981, p. 380-383.

Macédoine (fig. 2)¹². Deux scènes à caractère mythologique et historique se succèdent à l'intérieur d'un premier panneau selon les conventions du « style continu ». Tous les personnages du tableau sont désignés par des inscriptions. Dans la moitié gauche, Olympias ([Ὀλυ]μπει[ιάς]), la mère du conquérant, est assise sur un rocher¹³. Elle a les traits altérés, comme si elle était sous le coup d'une émotion forte, mais elle ouvre la main de son bras droit tendu dans un geste d'accueil ou d'acceptation, tandis qu'un grand serpent se glisse le long de son corps, ce détail rappelant l'intervention personnelle de Zeus sous la forme d'un reptile, survenue peu de temps après son mariage avec Philippe II de Macédoine, d'après la tradition rapportée par Plutarque. À l'arrière-plan, le personnage masculin fragmentaire est sans doute Philippe lui-même ([Φίλιπ]πος), l'époux légitime de la jeune femme. Debout, le bras levé comme s'il s'appuyait sur un long bâton ou sur une lance, il semble se tenir à distance, conformément à la même tradition qui décrit la crainte ou le respect religieux qu'inspirait Olympias à son mari en s'entourant de serpents¹⁴. Dans la seconde scène, à droite, une servante (Θεράπεινα pour Θεράπεινα) et Philippe (Φίλιππος), toujours en retrait, veillent sur la mère du nouveau-né désormais mollement étendue sur sa couche (Ὀλυμπει[ιάς]). En bas, une nymphe agenouillée (Νύμφη) baigne le petit Alexandre (Ἀλέξανδρος), debout dans un cratère à godrons. Une dernière scène, à l'intérieur d'un panneau moins bien conservé que le précédent, donnait à voir Aristote (Ἀριστοτέλης), le précepteur du Macédonien.

Sur le long côté sud de la cour de la maison, une deuxième salle rectangulaire était elle aussi pavée de mosaïques. L'un des panneaux porte une inscription qui commémore la construction de tout l'édifice (fig. 3)¹⁵:

12. R. Mouterde, dans Chéhab 1958-1959, p. 49-50, pl. 22-25; Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2887. Voir aussi les remarques de Balty 1988, p. 26-27 (= Balty 1995, p. 286-287), à propos de l'influence de l'iconographie chrétienne de l'Annonciation et du Baptême du Christ sur la représentation de la naissance d'Alexandre.

13. À la restitution attendue du nom de la mère d'Alexandre, R. Mouterde préfère celle du nom de l'héroïne aimée d'Héraclès, selon Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 5, et lit par conséquent [Ὀλύ]μφο[υσα] et Ὀλύμφο[υσα]; selon lui, « l'intention de l'artiste (ou de celui qui lui a dicté ses légendes), quand il transformait ainsi le nom de la mère d'Alexandre, se laisserait peut-être deviner. La villa était celle du "fils d'Olympios", Patrikios, fondateur de la villa; une flatterie empressée pouvait marquer, par la forme insolite d'un nom, l'appartenance pareille aux Olympiens de la célèbre héroïne. » L'édition des *IGLS* conserve cette version du texte grec, mais avec des points d'interrogation et sans reprendre le commentaire de R. Mouterde. L'examen des photos publiées et de la mosaïque au Musée national de Beyrouth assure la lecture du nom Ὀλυμπειάς (pour Ὀλυμπίας), ici comme dans la seconde scène du tableau.

14. Plutarque, *Alexandre*, 2, 6, et 3, 1-3. R. Mouterde (suivi dans les *IGLS*) restitue [Ὀλυ]μπος et en conclut que la scène se passe aux cieux, dans le domaine des dieux. Il semble plus probable que la scène illustrant l'origine divine d'Alexandre montre le père naturel du conquérant en retrait par rapport au serpent de Zeus. Sans se prononcer sur la lecture du texte, Balty 1988, p. 27 (= Balty 1995, p. 287), estime qu'il pourrait s'agir d'un dieu ou d'un messenger divin.

15. R. Mouterde, dans Chéhab 1958-1959, p. 44-46, pl. 21, 3 (J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1961, 786; Peek 1976, p. 188; J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1977, 534; *SEG*, 26, 1633); Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2886 (Merkelbach & Stauber 2002, p. 271, n° 20/13/03). Notes critiques. V. 2. ἄξιο[ς] (Mouterde); ἄξιος (*IGLS*); ἄξιον (Peek); ἄξιο[v] (Merkelbach & Stauber). On soulignera au passage le jeu de mots entre le nom Εὐδοξίου et l'adjectif ἄξιος, qui reparait au quatrimètre vers et qui relève de la langue des acclamations. V. 3. Πλατωνιαδῶ est un *hapax* où le premier *alpha* est censé être long. La métrique implique l'accentuation périspomène de ce nom.

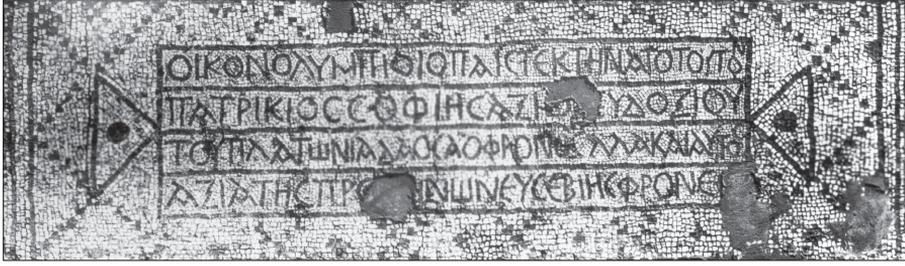


Fig. 3 – Dédicace de la villa de Patricius à Héliopolis (d'après Chéhab 1958-1959, pl. 21).

Οἶκον Ὀλυμπίοιο πάϊς τεκτῆνατο τοῦτον
 Πατρικίος, σοφῆς ἄξι[ο]ς Εὐδοξίου
 τοῦ Πλατωνιαδᾶο σαόφρονος· (ἄ)λλὰ καὶ αὐτός
 4 ἄξια τῆς προ[γ]ηνῶν εὐσεβίης φρονέ[ε]ι.

« La demeure que voici, le fils d'Olympios l'a bâtie,
 Patricius, digne de la sagesse d'Eudoxios,
 le sage descendant de Platon ; et lui aussi
 a des pensées dignes de la piété des Anciens. »

Plus qu'une résidence privée, la maison de Patricius serait, selon M. Chéhab, responsable de la publication du bâtiment, le lieu de réunion d'une communauté philosophique ou religieuse (ce qui n'est pas nécessairement contradictoire). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, les deux distiques élégiaques de la mosaïque désignent clairement le propriétaire des lieux comme l'admirateur des néoplatoniciens et comme l'émule d'un certain Eudoxios. À la suite de la découverte du bâtiment, on a identifié le mentor de Patricius à Eudoxe de Cnide (ca 395-342 av. J.-C.¹⁶), le célèbre philosophe contemporain des élèves de Platon, en arguant que Εὐδοξίου serait une déformation de Εὐδόξου¹⁷. Depuis, d'autres identifications plus ou moins convaincantes ont été proposées. G. Dareggi a suggéré sous toute réserve de considérer Eudoxios comme un juriste de l'École de Béryte, contemporain de Patricius, lui aussi juriste de cette École, au v^e siècle apr. J.-C.¹⁸ D. Feissel a souligné la fragilité de cette hypothèse, qui ne paraît pas incompatible avec l'épigramme, mais qui se fonde uniquement sur l'homonymie des personnages¹⁹. Ajoutons que la croix qui accompagne l'inscription en vers qui honore sans doute le juriste Patricius à Béryte ne s'accorderait pas avec la connotation païenne de l'épigramme de

Ensuite, (ἄ)λλά (Peek, Merkelbach & Stauber) ; ἄλλά (IGLS) ; (ἄ)λλα (Mouterde) ; l'*alpha* initial est omis. V. 4. προ[γ]ηνῶν (IGLS) ou προ[γ]ηνῶν (Mouterde) pour προγενῶν ; προ[φ](α)νῶν (Peek) ; προ[φ] .]ηνῶν (Merkelbach & Stauber). À la fin, φρονέ[ε]ι (Peek, Merkelbach & Stauber) ; φρόνε[ε]ι (Mouterde, IGLS).

16. Schneider 2000, p. 293-302.

17. R. Mouterde, dans Chéhab 1958-1959, p. 45, suivi dans le commentaire de J.-P. Rey-Coquais à IGLS, VI, 2886. R. Mouterde, qui ne trouvait aucun philosophe du nom d'Eudoxios, se refusait uniquement (et à juste titre) à identifier le mentor de Patricius à l'étudiant homonyme de Libanios, fils d'un certain Césaire, chrétien et d'origine arménienne (cf. Petit 1957, en particulier p. 133).

18. Dareggi 1999, suivie par R. Merkelbach et J. Stauber.

19. D. Feissel, *Bull. ép.*, 2001, 486.

Baalbek²⁰. Il semble donc préférable de considérer, à la suite d'autres auteurs²¹, que le philosophe néoplatonicien Eudoxios de la mosaïque héliopolitaine est le personnage homonyme à qui le noble sénateur païen Symmaque adresse une lettre datée avant 402 et qu'il présente par ailleurs comme « notre cher Eudoxius qui, à l'approbation générale, juge des mérites avec exactitude » (*familiaris noster cunctis probatus Eudoxius diligens iudex bonorum*), dans une lettre adressée à Jamblique d'Apamée après 380²². C'est donc à un maître appartenant peut-être à l'école apaméenne que se référerait Patricius d'Héliopolis²³.

Une fois rendus à Héliopolis, Damascius et Isidore font la connaissance d'un certain Acamatius, inconnu par ailleurs, dont la réputation de philosophe leur paraît moins convaincante que ses prétentions à devenir devin. La *Souda* conserve le souvenir de cette rencontre²⁴:

Ἀκαμάτιος · Ἡλιουπολίτης, ἐπιεικέστερος τῶν ἄλλων πολιτῶν · οὗτω δὲ ἰδιωτικῶς εἶχεν, ὥστε οὐδὲν προμαθῶν οὐδὲ ἐπιμαθῶν τῶν ἐς λόγους ἠκόντων οἰουσδήτινας ἠξίου καλεῖσθαι φιλόσοφος καὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ πρὸς ἅπαντας ἑαυτὸν κατεμήνυεν, οὐδὲ τῶν Ἡλιουπολιτῶν ἄλλως οὐδεὶς αὐτὸν ἐπωνόμαζεν ἢ τὸν φιλόσοφον. τοῦτο μὲν τοίνυν ὄνειδος ἔστω τῆς ἀνθρωπίνης ἀπαιδευσίας, παραγεγονότων δὲ ἡμῶν εἰς Ἡλιούπολιν, ἀπέβη σχεδὸν τοῦτο τὸ πλάσμα τῆς Ἀκαματίου φιλοσοφίας. ἠβούλετο δὲ τις εἶναι καὶ τῶν ἱεροσκοπῶν. τοῦτο μέντοι συγγνώμης ἄξιον, ὅτι καὶ ὀπωσοῦν ἠδύνατο τὰ τοιαῦτα περιλαβεῖν, ἄλλως τε καὶ πρὸς ἰδιώτας.

« Acamatius: Héliopolitain, il était plus doué que ses concitoyens, mais il avait des dispositions si communes que, sans avoir appris, ni dans des études préliminaires, ni dans des études de perfectionnement, aucune des disciplines reconnues, il se faisait appeler “philosophe” et se désignait lui-même par ce nom dans toutes ses rencontres; même parmi les Héliopolitains, il ne s’en trouvait pas un pour l’appeler autrement que “le philosophe”. Puisse une telle honte témoigner du manque d’éducation chez les hommes. Le jour où nous passâmes à Héliopolis, cette fiction de la philosophie d’Acamatius se dissipa toutefois presque totalement. Il voulait également être du nombre des devins. Cette prétention est cependant excusable, car n’importe qui pouvait embrasser cette profession, surtout quand on avait affaire aux gens du commun. »

20. Sur ce texte, Jalabert 1906, p. 170-171, n° 36, avec un fac-similé (Collinet 1925, p. 72-73 et 135-138, avec la remarque de R. Mouterde; Feissel 1984, p. 553-555; SEG, 34, 1442; Merkelbach & Stauber 2002, p. 266, n° 20/11/04).

21. Cracco Ruggini 1965, p. 8-9; Roda 1980, p. 99; Callu 1995, p. 129 n. 1; Callu 2002, p. 97 n. 3; Puech 2000. Pour d’autres philosophes homonymes, voir Goulet 2000a (dédicataire du commentaire de Porphyre sur les *Harmoniques* de Ptolémée, fin du III^e s. apr. J.-C.); Goulet 2000b (commentateur du livre de *Daniel*, peut-être à la fin du V^e siècle apr. J.-C.); Gersh 2000 (coéditeur du *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe, V^e siècle apr. J.-C.).

22. Symmaque, *Lettres*, 8, 31, et 9, 2.

23. Il conviendrait de préciser autant que possible l’identité de Patricius. Comme on l’a déjà souligné, ce dernier ne peut être le juriste de Béryte. Il pourrait en revanche être identifiable au Patricius que Damascius accuse, dans un fragment isolé de la *Vie d’Isidore*, transmis par Photius, cod. 242, 132, éd. Zintzen 1967, p. 180, Athanassiadi 1999, p. 222-223, fr. 88 A, d’avoir confondu le domaine des philosophes et celui des prêtres, malheureusement sans indiquer son origine: « Cependant, Patricius osa, contrairement à la règle philosophique, verser dans l’autre domaine » (ἀλλ’ ὅμως ὁ Πατρικίος ἐτόλμησε, παρὰ νόμον τὸν φιλοσοφίας, ἐπὶ ταῦτα ῥυεῖς).

24. Damascius, *Vie d’Isidore*, dans *Souda*, A 793, s.u. Ἀκαμάτιος (Ἡλιουπολίτης), éd. Zintzen 1967, p. 279 et 281, fr. 345, et Athanassiadi 1999, p. 310-313, fr. 140 B et D. Voir Goulet 1989 (à qui j’emprunte en partie la traduction du passage précédent).

Quel que soit le crédit à porter au jugement sévère de nos deux compagnons sur les prétentions philosophiques du personnage, le récit de cette rencontre apporte un éclairage intéressant sur les pratiques divinatoires dans des cercles privés héliopolitains après l'interdiction officielle des cultes païens²⁵. Il est complété par un important fragment de la *Vie d'Isidore*. Ce passage est connu à travers le long extrait qu'en donne le patriarche byzantin Photius dans sa *Bibliothèque*²⁶. En voici le texte, suivi d'une traduction nouvelle inspirée de celle de R. Henry, l'éditeur de Photius, avec les ajouts du patriarche indiqués entre crochets et quelques modifications justifiées au fil de la discussion, en particulier pour le passage relatif au γενναίος :

εἶδον, φησί, τὸν βαίτυλον διὰ τοῦ ἀέρος κινούμενον, ποτὲ δ' ἐν τοῖς ἱματίοις κρυπτόμενον, ἥδη δέ ποτε καὶ ἐν χερσὶ βασταζόμενον τοῦ θεραπεύοντος, ὄνομα δ' ἦν τῷ θεραπεύοντι τὸν βαίτυλον Εὐσέβιος, ὃς καὶ ἔλεγεν ἐπελθεῖν αὐτῷ ποτε ἀδόκητον ἐξαίφνης προθυμίαν ἀποπλανηθῆναι τοῦ ἄστεος Ἐμίσης ἐν νυκτὶ μεσούσῃ σχεδὸν ὡς πορρωτάτω πρὸς τὸ ὄρος αὐτό, ἐν ᾧ τῆς Ἀθηνᾶς ἴδρυται νεὸς ἀρχαιοπρεπῆς · ἀφικέσθαι δὲ τὴν ταχίστην εἰς τὴν ὑπωρεῖαν τοῦ ὄρους, καὶ αὐτόθι καθίσαντα ἀναπαύεσθαι ὥσπερ ἐξ ὁδοῦ · σφαίραν δὲ πυρὸς ὑπόθεν καταθοροῦσαν ἐξαίφνης ἰδεῖν, καὶ λέοντα μέγαν τῆ σφαίρα παριστάμενον · τὸν μὲν δὴ παραχρήμα ἀφανῆ γενέσθαι, αὐτὸν δὲ ἐπὶ τὴν σφαίραν δραμεῖν ἥδη τοῦ πυρὸς ἀποσβεννυμένου καὶ καταλαβεῖν αὐτὴν οὖσαν τὸν βαίτυλον, καὶ ἀναλαβεῖν αὐτόν, καὶ διερωτήσαι ὅσου θεῶν ἂν εἴη, φάναι δ' ἐκείνον εἶναι τοῦ γενναίου (τὸν δὲ γενναῖον οἱ Ἡλιουπολίται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἰδρυσάμενοι μορφὴν τινὰ λέοντος), ἀπαγαγεῖν τε οἴκαδε τῆς αὐτῆς νυκτός οὐκ ἐλάττω σταδίων δέκα καὶ διακοσίων, ὡς ἔφη, διηनुκῶς. οὐκ ἦν δὲ κύριος ὁ Εὐσέβιος τῆς τοῦ βαιτύλου κινήσεως, ὥσπερ ἄλλοι ἄλλων · ἀλλ' ὁ μὲν ἐδεῖτο καὶ ἠῦχετο, ὁ δὲ ὑπήκουε πρὸς τὰς χρησιμότητας. ταῦτα ληρήσας καὶ πολλὰ τοιαῦτα, ὁ τῶν βαιτυλίων ὡς ἀληθῶς ἄξιος, τὸν λίθον διαγράφει καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ. σφαῖρα μὲν γάρ φησιν ἀκριβῆς ἐτύγγανεν ὦν, ὑπόλευκος δὲ τὸ χρῶμα, σπιθαμαῖα δὲ τὴν διάμετρον κατὰ μέγεθος · ἀλλ' ἐνίστε μείζων ἐγένετο καὶ ἐλάττων. καὶ πορφυροειδῆς ἄλλοτε. καὶ γράμματα ἀνεδίδαξεν ἡμῖν ἐν τῷ λίθῳ γεγραμμένα, χρώματι τῷ καλουμένῳ τιγαβαρίφῳ κατακεχρωσμένα, καὶ ἐν τοίχῳ δὲ ἐγκρούσας · δι' ὧν ἀπεδίδου τὸν ζητούμενον τῷ πυνθανομένῳ χρησμόν, καὶ φωνὴν ἀφίει λεπτοῦ συρίσματος ἦν ἡρμήνευεν ὁ Εὐσέβιος. τερατολογήσας οὖν τὰ εἰρημένα ὁ κενόφρων οὗτος καὶ μυρία ἄλλα παραλογώτερα περὶ τοῦ βαιτύλου, ἐπάγει · ἐγὼ μὲν ὄμνην θεϊότερον εἶναι τὸ χρῆμα τοῦ βαιτύλου, ὁ δὲ Ἰσίδωρος δαιμόνιον μᾶλλον ἔλεγεν · εἶναι γάρ τινὰ δαίμονα τὸν κινούντα αὐτόν, οὔτε τῶν βλαβερῶν, οὔτε τῶν ἄγαν προσύλων, οὐ μέντοι τῶν ἀνηγμένων εἰς τὸ ἄϊλον εἶδος οὐδὲ τῶν καθαρῶν παντάπασι. τῶν δὲ βαιτύλων ἄλλον ἄλλῳ ἀνακεῖσθαι, ὡς ἐκείνος δυσφημῶν λέγει, θεῷ, Κρόνῳ, Δίῳ, Ἥλιῳ, τοῖς ἄλλοις.

« J'ai vu [dit-il] le bétyle se mouvoir dans l'espace et je l'ai vu tantôt caché dans ses vêtements et tantôt porté dans les mains de son gardien. Le nom de ce gardien du bétyle était Eusèbe; il racontait qu'il lui était venu un jour une envie insolite de

25. La traduction que R. Goulet et P. Athanassiadi proposent pour ἱεροσκοπός, *haruspex*, « haruspice », est tentante dans le cadre d'une colonie romaine. Elle revêt toutefois un caractère trop technique : d'une part, rien n'assure formellement l'existence d'haruspices à Héliopolis sous l'Empire; d'autre part et surtout, à l'époque où Damascius écrit, les institutions païennes de la cité ont de toute façon disparu depuis longtemps.

26. Damascius, *Vie d'Isidore*, dans Photius, cod. 242, 203, éd. Henry 1971, p. 43, Zintzen 1967, p. 274-278, et Athanassiadi 1999, p. 308-311, fr. 138.

s'éloigner de la ville d'Émèse vers minuit pour s'en aller très loin vers la montagne où est bâti un antique temple d'Athéna ; il était arrivé très vite au pied de la montagne et il s'y était assis comme on le fait pour se reposer d'une marche ; il vit tout à coup une boule de feu qui tombait du ciel et un lion énorme qui s'approchait d'elle ; cet animal disparut aussitôt ; Eusèbe courut tout de suite vers la boule alors que son feu s'éteignait déjà et il vit que c'était le bétyle ; il le ramassa et lui demanda à quel dieu il appartenait ; la pierre répondit qu'elle appartenait au γενναῖος (le γενναῖος que les Héliopolitains vénèrent, ayant dressé dans le sanctuaire de Zeus une statue en forme de lion). Il emporta [dit-il] le bétyle chez lui ; il n'avait pas parcouru moins de deux cent dix stades d'une seule traite au cours de la même nuit. Eusèbe, par ailleurs, ne maîtrisait pas les mouvements du bétyle comme d'autres maîtrisent d'autres objets, mais il demandait et priait et la pierre écoutait ses incantations. [Après ces inepties et d'autres du même genre, cet auteur bien digne des bétyles décrit la pierre et sa forme.] C'était [dit-il] une sphère parfaite, d'une couleur blanchâtre et d'un empan de diamètre, mais parfois elle se dilatait et parfois elle rétrécissait ; d'autres fois, elle se teintait de pourpre. Il nous expliqua les caractères gravés dans la pierre, imprimés dans une teinte qu'on appelle le vermillon et qu'il avait reproduits sur un mur ; c'est avec leur aide qu'il rendait au postulant l'oracle désiré et la pierre émettait un léger sifflement qu'Eusèbe interprétait. [Donc, après ces contes fantastiques et d'autres plus extravagants encore, cet auteur sans cervelle ajoute :] Pour moi, je croyais que l'objet dit bétyle était une sorte d'être divin. Isidore, de son côté, lui accordait plutôt la nature d'un démon, car il était mû par quelque démon ; ce démon n'était ni d'une espèce nuisible ni d'une nature proche de la matière ; il n'était pas non plus de ceux qui appartiennent à une espèce immatérielle ni de ceux qui sont tout à fait purs. Le bétyle [au dire de ce blasphémateur] est associé par chacun au culte d'un dieu différent, Cronos, Zeus, Hélios, d'autres divinités. »

Damascius et Isidore ont pu connaître Eusèbe à Émèse même. Ce dernier porte un nom grec banal, mais spécialement apprécié dans l'Antiquité tardive, tant chez les païens que chez les chrétiens, qui ont pu être séduits par sa signification évocatrice de l'orthodoxie religieuse, dans un contexte de concurrence entre les confessions de toutes sortes. On connaît au moins quatre personnages homonymes en relation avec Émèse. Le gardien du bétyle ne saurait être identifié au plus célèbre d'entre eux, auteur chrétien né à Édesse vers 300, devenu évêque d'Émèse peu après 340 et mort dans cette ville vers 359²⁷. Il n'est pas identifiable non plus à l'orateur Eusèbe dit Pittacas, pas plus qu'au philosophe Eusèbe d'Émèse, effectivement originaires de la cité syrienne, mais actifs dans la seconde moitié du IV^e siècle : le premier a été arrêté et supplicié à Antioche sur l'ordre de Gallus en 354²⁸ ; le second a compté le jeune Jean Chrysostome, né vers 350, parmi ses auditeurs à Antioche²⁹. Ces personnages étant écartés, il est possible de supposer, même si rien ne l'assure, que notre homme n'est autre que le grand-père de Théodora, la dédicataire de la *Vie d'Isidore*³⁰. Issu de la meilleure noblesse païenne d'Émèse et ayant sans doute

27. Baldwin 1991.

28. Maraval & Goulet 2000a.

29. Maraval & Goulet 2000b.

30. Voir *supra*, n. 8.

atteint un âge canonique à la fin du v^e siècle, cet Eusèbe serait bien placé pour avoir joué le rôle de dépositaire des traditions religieuses régionales auprès de Damascius et d'Isidore.

La découverte du bétyle par son gardien se passe hors de la ville d'Émèse. La direction indiquée, vers la montagne, et la distance parcourue, deux cent dix stades, soit environ quarante kilomètres aller et retour, conduisent dans le nord de la Békaa, au cœur d'une zone steppique entre le Liban et l'Antiliban. Peuplée d'Ituréens et d'Arabes, la région a été dominée par les princes de Chalcis du Liban à l'époque hellénistique (au moment où l'Émésène voisine était aux mains des Sampsigéramides), avant d'être intégrée au début de l'Empire dans le vaste territoire rural de la colonie romaine de Béryte, puis dans celui d'Héliopolis, après que celle-ci a reçu le statut colonial de Septime Sévère. À l'époque impériale, la frontière entre Émèse, Héliopolis et la cité voisine de Laodicée du Liban passe précisément par ce secteur où l'Oronte reçoit l'apport de sources importantes. Le culte héliopolitain est ici bien attesté par des monuments sculptés et des dédicaces. Athéna est honorée non loin de là dans le sanctuaire de Beit Jallouk (fig. 4), dont la situation à la pointe nord du Mont Liban pourrait correspondre à celle du site cultuel où le prêtre Eusèbe avait projeté de se rendre avant d'être frappé par l'épiphanie du dieu au lion. Son nom recouvre habituellement celui de la déesse arabe Allat au Proche-Orient. Cette divinité est traditionnellement associée au lion. Elle est en particulier vénérée par les Arabes du Proche-Orient. Des invocations à Allat ont été trouvées près d'Aarsal, au nord de Baalbek. Rédigées en safaitique, un dialecte du groupe linguistique nord-arabique, elles ont sans doute été gravées par des pasteurs qui conduisaient leurs troupeaux vers les alpages de l'Antiliban³¹. La rencontre entre Eusèbe et le bétyle survient donc à la fois dans un secteur confiné de la Békaa septentrionale, aux marges de trois cités, et dans une région de contact entre les Arabes et les Romains, entre les pasteurs, les agriculteurs de la Békaa et les colons d'Héliopolis.

En dehors de ses indications géographiques, l'extrait de la *Vie d'Isidore* apporte des renseignements de première importance sur l'oracle héliopolitain et sur la démarche de Damascius et de son maître. Les interprétations divergentes des deux compagnons ont la saveur d'un dialogue philosophique sur le mode protreptique, où, face à un problème (en l'occurrence l'identité d'un dieu), le professeur exhorte son élève à proposer une solution et à philosopher. Le genre de l'exhortation remonte en Grèce à l'époque archaïque, mais il a surtout été illustré par Platon, dans l'*Euthydème*, le *Phédon* et l'*Epinomis*, puis par Aristote, dans le *Protreptique*, œuvre de jeunesse platonisante dont seuls des fragments nous sont parvenus, et enfin, plus près de nos voyageurs, par Jamblique de Chalcis, lui aussi auteur d'un *Protreptique*, qui cite largement ses deux prédécesseurs³².

31. Aliquot 2009, p. 28-37 (Ituréens et Arabes), 52-58 (territoires), 185-187 (Athéna et Allat), 200-216, 220-225 (culte héliopolitain) et 233-235 (Beit Jallouk). R. Mouterde, *SEG*, 7, 129, suivi par Seyrig 1954, p. 91 (= Seyrig 1958, p. 110), restitue le nom d'Athéna dans une dédicace de Hermel, mais cette lecture est justement écartée par Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2903 : Ὅταρε[τ]ιοῦς | Πηνίνας | [ἐ]ξ ἰδ[ί]ων | ἐποίησεν | [τ]ὸν ΑΒΑ[- -]. À la fin, au lieu de τὰν Ἀθανᾶν (Mouterde) ou [τ]ὸν ΑΒΑ[- -] (*IGLS*), je propose [τ]ὸν ἄβα[τον], ce qui pourrait dénommer l'adyton du temple dont les vestiges sont conservés dans le village.

32. Voir l'édition du *Protreptique* de Jamblique par des Places 1989.



Fig. 4 – Le temple romain de Beit Jallouk (© Julien Aliquot 2009).

Damascius trouve ainsi à nouveau l'occasion de marquer sa filiation avec la tradition platonicienne en général et avec Jamblique en particulier.

Tout le passage de la *Vie d'Isidore* cité plus haut s'apparente aussi aux dialogues oraculaires où les fidèles demandent au dieu qu'ils rencontrent pour la première fois de décliner lui-même son identité, puis d'apporter des précisions au risque de le voir se dérober. Face à Eusèbe, le dieu se présente sous la forme d'un bétyle issu d'une météorite. Accompagné d'un lion, il se qualifie de $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\iota\omicron\varsigma$. Le commentaire qui suit montre combien cette réponse a dû paraître énigmatique de prime abord, autant pour le prêtre que pour ses visiteurs. On ne s'en étonnera pas. Il n'est pas rare que les oracles cultivent le mystère à dessein. Sur ce point, on se contentera donc de noter que la *Vie d'Isidore* révèle une fois de plus le goût de Damascius pour la divination et les phénomènes surnaturels. Ce penchant du philosophe lui a d'ailleurs valu des remarques indignées de la part de Photius, à propos de sa collection de *Paradoxa*, véritable somme sur le merveilleux³³. L'épiphanie de la divinité sous la forme d'une météorite, quant à elle, relève d'un type bien connu. Zosime, juriste et historien païen du VI^e siècle, décrit pour le III^e siècle un phénomène semblable associé à un rite hydromantique collectif non loin d'Héliopolis, au sanctuaire d'Aphrodite à Aphaca (Aḫqā), sur le versant maritime du Mont Liban, dans l'arrière-pays de Byblos³⁴.

33. Photius, cod. 130. Au sujet des *Paradoxa*, Hoffmann 1994, p. 565-566, souligne la compatibilité entre la pratique rationnelle de la philosophie et le goût du merveilleux et du fantastique chez les néoplatoniciens.

34. Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58, 1-2. Voir Aliquot 2009, p. 60-61 (texte) et 258-260 (site culturel d'Aḫqā).

Pour désigner la pierre manipulée par le prêtre Eusèbe, Damascius utilise le terme masculin βαίτυλος concurremment avec le diminutif neutre βαιτύλιον. La même hésitation se retrouve chez Philon de Byblos, où Βαίτυλος est toutefois un théonyme, comme dans les dédicaces grecques adressées à Zeus Bétyle et à Symbétyle, dieux de l'Antiochène³⁵. L'étymologie de βαίτυλος est inconnue³⁶. On admet couramment que le terme grec est un calque de *bt 'l*, « demeure du dieu », d'où « temple », mais aucune langue sémitique ancienne ne témoigne de l'utilisation de cette expression pour désigner les pierres cultuelles du Proche-Orient ou d'ailleurs. D'autres analyses ont paru possibles aux yeux des lexicographes grecs et latins. L'*Etymologicum magnum* fait dériver βαίτυλος de βαίτη, « peau de bête », d'où « tente de peau » ou « abri ». Le grammairien Priscien de Césarée présente βαίτυλος comme le synonyme de *abaddir*³⁷. Ce dernier terme est attesté en latin en tant que théonyme dans deux inscriptions d'Afrique du Nord, en relation avec un autel à Miliana, en Maurétanie césarienne³⁸, et dans un texte religieux lacunaire de Carthage, en Afrique proconsulaire³⁹. On se souvient qu'Augustin, s'adressant à Maxime de Madaure, écrit que les Carthaginois honorent des dieux dits *Abaddires*⁴⁰. Certainement sémitique et sans doute punique, en l'occurrence, le mot dénomme bien un dieu représenté par une pierre cultuelle mobile, d'après la compilation du *Premier mythographe du Vatican* : « mais comme Jupiter était né et que sa mère cachait son enfancement, elle donna à Saturne une pierre sculptée en forme d'enfant, qu'on appelle *abadir*, dont la nature est de bouger sans cesse ; le père s'en saisit, la brisa de ses dents et l'avalait »⁴¹. Les lexicographes grecs et latins reprennent souvent l'idée que le bétyle ou l'*abaddir* est la pierre que Rhéa, une fois parvenue en Crète, aurait donnée en pâture à Cronos à la place de Zeus, ce qui renforce l'idée selon laquelle ce type de monument est aussi conçu comme une manifestation tangible de la présence divine.

Quels que soient son genre et son étymologie (sémitique ou non), le sens du mot est clair : le bétyle est une pierre animée par un être divin ou démoniaque,

35. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 16 (Βαίτυλος, nom de l'un des quatre fils d'Ouranos, le roi de Byblos) et 23 (βαιτύλια, inventions d'Ouranos). Voir aussi Seyrig 1933 (θεῶ πατρώῳ Διὶ Βετύλῳ τῶν πρὸς τῷ Ὀρόντῃ, à Doura), et Seyrig 1974 (dédicace Βαιτύλοι) (= Seyrig 1985, p. 469-476); *IGLS*, II, 376 et 383, cf. Gatier 1997, p. 757 et 763 (dédicaces à Zeus Seimos, Symbétyle et Lion, dieux de Qalaa Kalota). Sous l'Empire, Βαίτυλος apparaît encore comme le nom d'un serviteur dans les *Lettres de Chion d'Héraclée*, IV, 3, éd. et trad. Malosse 2004, p. 26.

36. Yon 2007, p. 399, avec la bibliographie.

37. Priscien, *Institutions*, VII, 32 (éd. Hertz 1855-1858, I, p. 313). Le terme est passé en français, par exemple dans le *Salammô* de Flaubert (1863) : « Entre les rangs de ces disques égaux, des trous étaient creusés, pareils à ceux des urnes dans les columbarium. Ils contenaient chacun une pierre ronde, obscure, et qui paraissait très-lourde. Les gens d'un esprit supérieur, seuls, honoraient ces *abaddirs* tombés de la lune. Par leur chute, ils signifiaient les astres, le ciel, le feu ; par leur couleur, la nuit ténébreuse, et par leur densité, la cohésion des choses terrestres » (p. 163).

38. *CIL*, VIII, 21481.

39. Ennabli & Scheid 2007-2008, p. 52-54, n° 5 (*AE*, 2007, 1724).

40. Augustin, *Lettres*, I, 17, 2.

41. *Premier mythographe du Vatican*, II, 3, 3, éd. et trad. Zorzetti & Berlioz 2003, p. 61 : *sed tunc cum natus esset Iuppiter et partum eius celaret mater, misit Saturno gemmam in simitudinem pueri celsam, quam abaddir uocant, cuius natura semper mouetur ; quam accipiens pater dentibus collisit et consumpsit.*

associée au culte d'un dieu et utilisée par des prêtres pour accomplir des rites oraculaires. D'autres témoignages corroborent celui de Damascius en évoquant précisément la Phénicie, le Liban et Héliopolis, ceux de Philon de Byblos, de Proclus et de l'*Etymologicum magnum*⁴². Celui de Philon de Byblos est particulièrement intéressant en ce qu'il insiste sur la faculté qu'ont ces monuments de bouger d'eux-mêmes, en tant que pierres animées (λίθοι ἔμψυχοι). Ici comme chez Damascius, la capacité de se mouvoir de manière autonome rappelle la définition des corps animés dans le *Phèdre* de Platon : « car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme⁴³ ».

Au même titre que son automotricité, c'est la parfaite sphéricité du bétyle d'Eusèbe qui a dû piquer la curiosité de nos deux voyageurs. Le soin que Damascius met à décrire l'objet en témoigne à lui seul. Là encore, la tradition platonicienne fournit des éléments d'explication. Platon rapporte en effet, dans un passage célèbre du *Timée*, que le démiurge, après avoir coupé en deux la substance de l'âme universelle, avait recourbé ces deux moitiés de manière à former deux cercles, l'un extérieur, l'autre intérieur, jusqu'à ce que l'âme enveloppe en cercle l'univers du dehors, tournant en cercle sur elle-même⁴⁴. De là vient que, pour les platoniciens de l'Antiquité tardive, la sphère est la forme parfaite par excellence et, par voie de conséquence, la plus appropriée à l'âme universelle, aux âmes particulières et à leurs véhicules. Proclus invoque l'autorité de Jamblique pour affirmer que la sphéricité de l'âme va de pair avec celle de son véhicule⁴⁵. Le même principe s'applique selon lui au cas des êtres supérieurs que sont les démons bons et divins⁴⁶. Dans sa première leçon sur le *Phédon*, Damascius soutient que « les âmes sont des sphères pour Platon » (ce qui est discutabile⁴⁷) et que, « de toutes les formes, la sphère est la plus semblable à l'Un, c'est-à-dire au Bon », mais aussi « la plus parfaite des formes », « la plus omni-compréhensive » et « la plus éternelle »⁴⁸ ; la seconde leçon présente la sphère comme « une image de l'Un, de loin la plus puissante des formes, indissoluble parce que dépourvue d'angles et entre toutes la plus

42. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 23 (ἔτι δὲ (φησίην) ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανισάμενος, cf. Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*, V, 7, 10, à propos des λίθοι ἔμψυχοι des Assyriens) ; Michel Psellos, *Theologica*, XLVII, 43-46, d'après Proclus (οἷα δὴ περὶ τὴν Φοινίκην κατηνέχθησαν τὰ βαιτύλια) ; *Etymologicum magnum*, s.u. βαιτύλος (λίθος γινόμενος κατὰ τὸν Λίβανον τὸ ὄρος τῆς Ἡλιουπόλεως).

43. Platon, *Phèdre*, 245 E : πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἕξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον · ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσίας φύσεως ψυχῆς (éd. Moerschini *et al.* 1985, trad. Brisson 2004, p. 117). Cf. Cicéron, *Tusculanes*, I, 23, 54.

44. Platon, *Timée*, 36 B-C et E.

45. Proclus, *Commentaire du Timée*, III, 72, 1, éd. Diehl 1903-1906, II, p. 72, 6-19, trad. Festugière 1966-1968, III, p. 105.

46. Proclus, *Commentaire du Cratyle*, 73, éd. Pasquali 1908, p. 35.

47. Damascius, *Commentaire du Phédon*, I, 493, éd. Westerink 1977, p. 251, 2 (σφαῖραι αἰ ψυχαὶ παρὰ Πλάτωνι). En réalité, comme l'observe L. G. Westerink, p. 250, le *Timée* se réfère uniquement à l'âme du monde et n'implique pas que l'âme elle-même est sphérique.

48. Damascius, *Commentaire du Phédon*, I, 516, éd. Westerink 1977, p. 261, 2-3 (σχημάτων ἀπάντων ἢ σφαῖρα καὶ ἐνοειδέστατον, ὥστε καὶ ἀγαθότατον. ἢ γὰρ ταῦτόν ἐν τε καὶ ἀγαθόν), 8 (τελειότατον τῶν σχημάτων, πανδεχέστατον γάρ) et 9 (αἰδιότατον δὲ πάντων σχημάτων ἢ σφαῖρα).

capable de contenir pour la même raison⁴⁹ ». Replacées dans cet ensemble de témoignages, les interprétations divergentes de Damascius et d'Isidore sur le bétyle d'Eusèbe font figure de prolégomènes formulés sur le vif, à partir d'un exemple concret : par sa capacité à se mouvoir et par sa forme sphérique, le bétyle est susceptible d'être identifié au véhicule soit d'un être divin, selon l'hypothèse de Damascius, soit d'un démon, selon celle de son maître.

S'il répond à des interrogations proprement philosophiques, le rituel théurgique dont Damascius et Isidore sont les témoins correspond aussi à des pratiques culturelles bien réelles. La littérature lithologique ancienne fournit des parallèles intéressants à cet égard⁵⁰. Le poème mythologique grec connu sous le nom de *Lapidaire orphique* (*Orphei lithica*) donne ainsi des instructions très détaillées sur la procédure à suivre pour gagner les faveurs du dieu en berçant sa pierre parlante enveloppée de langes avant d'interroger son oracle, au cours d'un développement sur la sidérite (pierre de fer) ou orite (pierre de montagne) animée, don d'Apollon à Hélénos, le fils de Priam⁵¹. L'*Hypomnesticon* de Joseph de Tibériade, aide-mémoire chrétien du iv^e siècle, évoque aussi l'usage des bétyles dans le cadre de pratiques mantiques, au cours d'un chapitre qui énumère les différentes formes de divination chez les Grecs, c'est-à-dire chez les païens, je présume, en s'inspirant vraisemblablement de la *Lettre à Anébon* de Porphyre : « il y a chez eux de fameux oracles, ceux des bétyles dans les temples, rendus par des pierres qui se heurtent dans les étoiles⁵² ».

La description que Damascius donne du bétyle d'Eusèbe rappelle enfin le passage de Pline l'Ancien sur la céraunie (*ceraunia*)⁵³. Le naturaliste invoque, ici comme ailleurs dans ses livres sur les pierres, le témoignage de deux savants de

49. Damascius, *Commentaire du Phédon*, II, 117, éd. Westerink 1977, p. 351, 1-3 : μιμείται γὰρ ἡ σφαῖρα τὸ ἐν, ὅτι μάλιστα κράτιστον οὐσα τῶν σχημάτων καὶ ἀδιάλυτον ὡς γωνιῶν ἀπηλλαγμένη, καὶ μάλιστα πάντων χωρητικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

50. Sur les caractères de la littérature lithologique, voir notamment l'introduction de Halleux & Schamp 1985 dans leur édition des *Lapidaires grecs*, p. XIII-XXXIV.

51. *Lapidaire orphique*, 360-418, éd. et trad. J. Schamp, dans Halleux & Schamp 1985, p. 101-104, comm. p. 310-311. Voir aussi Schamp 1981, qui souligne les analogies entre la pierre de ce passage et le bétyle d'Eusèbe chez Damascius : tous deux sont vêtus, mobiles, bruyants et striés de lignes ou de signes. En particulier, p. 43 n. 78, l'expression ἐν τοῖς ἱματίοις est justement rapportée au bétyle et non à son gardien, contrairement à ce que rend la traduction de R. Henry, « je l'ai vu tantôt caché dans les vêtements de son gardien et tantôt porté dans ses mains ».

52. *Hypomnesticon*, 144, 50 (PG, 106, col. 161) : χρηστήρια δὲ διαβόητα παρ' αὐτοῖς ἐστὶ : τὰ ἐν τοῖς ναοῖς βαιτύλια, διὰ λίθων ἐν τοῖς στοιχείοις προσρασόντων. Les traductions des différents éditeurs sont perfectibles. Fabricius 1733, p. 329-330 : *celebria itidem apud ad illos in templis oracula : et baetylia per lapides in aere collisos*. J.-P. Migne, PG, 106, col. 162 : *oracula porro apud illos famosissima fuerunt : baetylia in templis, per lapides in elementis agitata*. Saffrey 2000 donne une nouvelle édition et une traduction en français du chapitre concernant la divination dans l'*Hypomnesticon*, auquel il attribue le numéro 143. P. 31, il interprète le passage cité plus haut de la façon suivante : « Chez eux, les oracles fameux sont : les bétyles conservés dans les temples ; (la divination) par les cailloux lancés sur des lettres, en Égypte ». Il paraît cependant préférable de ne pas dissocier l'allusion aux bétyles de ce qui ressemble ensuite à une glose, comme l'ont vu J.-A. Fabricius et J.-P. Migne. Du reste, l'expression ἐν τοῖς στοιχείοις peut avoir une connotation astrale qui conviendrait bien aux bétyles, d'où la traduction ici proposée. Enfin, la mention de l'Égypte se rapporte plutôt au type de divination suivant, obtenu au moyen d'un instrument de musique égyptien connu, la harpe trigone.

53. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVII, 134-135.

Fig. 5 - Le bétyle d'Élagabal sur une monnaie de bronze d'Émèse frappée sous Uranius Antonin en 253-254 (Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, ID 52955).



l'époque hellénistique dont les ouvrages sont perdus, Zénothémis et Sotacos de Carystos. La variété blanche de cette pierre est cristalline et présente des reflets bleutés. Réputée absorber la lumière des astres, elle se trouverait en Carmanie, au sud de la Perse. Zénothémis indique toutefois que l'on peut faire naître une étoile d'une céraunie terne en la faisant macérer quelques jours dans le nitre et le vinaigre, l'étoile s'éteignant après autant de mois que la macération a duré de jours. Selon Sotacos, il existe aussi deux autres sortes de céraunies, l'une rouge et l'autre noire. Celles qui sont noires et sphériques sont sacrées. Par leur truchement, on prend des villes et des flottes. On leur donne alors le nom de bétyles (*baetulos uocari*), tandis que celles qui sont longues gardent le nom de céraunies. Il existe enfin une dernière variété de céraunie, extrêmement rare et recherchée par les mages, attendu qu'elle ne se trouve que dans un lieu frappé par la foudre. D'autres usages de la même roche sont encore possibles. Chez Porphyre, elle est utilisée dans le cadre d'une initiation : arrivé en Crète, Pythagore se serait présenté aux mystes de Morgos, l'un des Dactyles de l'Ida, qui l'auraient purifié à l'aide de cette « pierre de foudre » (τῆ κεραυνία λίθῳ)⁵⁴.

La littérature archéologique moderne fourmille de références aux bétyles à propos de monuments très divers (pierres dressées, stèles de toutes sortes, menhirs, obélisques, vases et urnes)⁵⁵. Il faut peut-être s'en tenir à un usage restreint du terme, comme le préconisait déjà G. F. Moore en 1903⁵⁶. De l'ensemble des témoignages examinés jusqu'à présent, il ressort que les bétyles se présentent sous la forme de monuments sphériques ou ovoïdes, qu'ils sont éventuellement taillés dans des pierres semi-précieuses et qu'ils jouent souvent un rôle fondamental dans des opérations rituelles à caractère mantique et astrologique, voire initiatique, au cours desquelles on les manipule, on les scrute et on les écoute après les avoir dévêtus et invoqués. Les représentations les mieux identifiables de tels objets, sans être rares au Proche-Orient, sont principalement attestées dans la numismatique des villes de la Syrie romaine et, de manière remarquable, elles sont parfois liées aux cultes de grands sanctuaires oraculaires (fig. 5)⁵⁷.

54. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 17.

55. Par exemple Lipiński 1992. En dernier lieu, voir l'état de la question dans Gaifman 2008.

56. Moore 1903.

57. Hill 1910, p. 61-62 (bétyle d'Astarté à Sidon); Seyrig 1963, repris dans Seyrig 1966, p. 119-121 (pierre noire d'Élagabal à Émèse, bétyle de Zeus Casios à Séleucie). On pourrait multiplier les exemples.

Si la forme, la fonction et l'importance des bétyles en Phénicie et au Liban peuvent être cernées de façon assez précise, il demeure que, devant le dieu au bétyle de la Békaa, les savants modernes se trouvent confrontés au même problème qu'Eusèbe, Damascius et Isidore. Ils hésitent sur l'interprétation du terme grec *γενναῖος* et sur l'identification de la divinité qui est qualifiée de cette manière à Héliopolis. Pour simplifier, on a tendance à rapprocher *γενναῖος* d'autres mots qui apparaissent dans un contexte religieux, l'araméen *gny'* et le grec *Γεννέας*. Personne ne s'accorde ni sur l'origine de ces termes ni sur l'identification des dieux qui leur sont associés. Récemment, J.-B. Yon, tout en partageant l'avis des auteurs qui dissocient nettement et justement l'épiclèse *γενναῖος* du nom *Γεννέας*, a proposé de distinguer les dieux désignés de cette manière, sans exclure que l'usage de l'épithète grecque n'ait été en partie dicté par sa ressemblance avec un appellatif sémitique⁵⁸. Cette solution paraît la plus satisfaisante d'un point de vue philologique. L'identité du dieu au lion d'Héliopolis n'en reste pas moins problématique. Pour H. Seyrig, la divinité qu'évoque Damascius est la Vénus héliopolitaine, assimilée à Allat ou Atargatis, en raison de la présence du lion⁵⁹. Pour Y. Hajjar, il s'agit d'Allat-Athéna, flanquée de lions sur l'autel héliopolitain de Fiké, dans la Békaa⁶⁰.

Une autre interprétation semble préférable. À mon avis, il faut distinguer les mots *gny'*, *Γεννέας* et *γενναῖος*. Le terme *gny'* ne pose pas de problème. C'est un appellatif araméen qui signifie « dieu, génie », et qui est apparenté à l'arabe *djinn*. *Γεννέας* me paraît être un anthroponyme masculin qui a donné son nom à un dieu de l'Émèse ou de la Syrie centrale, sur le modèle des dieux d'Untel⁶¹. Quant à *γενναῖος*, c'est un adjectif grec qui signifie littéralement « de bonne extraction, noble », et qui sert à qualifier les hommes et les héros, ainsi que leurs actes et leurs paroles, notamment quand ils sont philosophes. Cette épithète convient aussi aux grands dieux du Proche-Orient romain. Il n'est sans doute pas anodin qu'elle reparaisse dans une dédicace du sanctuaire libanais de Deir el-Qalaa « au seigneur *γενναῖος* Balmarcod », le grand dieu local (fig. 6)⁶². Comme le dieu *γενναῖος* de Damascius se trouve à Baalbek dans le sanctuaire de Zeus, il semble logique de l'identifier au Jupiter héliopolitain.

58. Yon 2007, p. 400-401, avec la bibliographie.

59. Seyrig 1954, p. 94 n. 2 (= Seyrig 1958, p. 113).

60. Hajjar 1977, p. 288-295. Rappelons pour mémoire la proposition de Fahd 1968, p. 153, reprise chez Athanassiadi 1999, p. 309, selon laquelle il s'agirait de Gad.

61. Comme Clermont-Ganneau 1903, p. 160-163, le suppose déjà, il pourrait s'agir du dieu de Gennéas et non du dieu Gennéas (dans le même sens, cf. P.-L. Gatier, *Bull. ép.*, 2006, 453). À la dédicace *θεῷ Γεννέα πατρώῳ* de *IGLS*, IV, 1301 (sur une stèle avec la représentation d'un dieu cavalier, achetée à Balanée, sur la côte, mais provenant probablement de la Syrie centrale), s'ajoute le texte *SEG*, 40, 1406, revu par J.-C. Decourt, dans Yon & Gatier 2009, p. 158, n° 41 (inscription de Leftaya, au sud-ouest d'Émèse, avec la mention *θεοῦ κυρίου Γεννέα*). Le génitif *Γεννέα* (s'il ne s'agit pas d'un datif, *Γεννέα*, dans le premier cas) implique l'existence d'un nominatif, *Γεννέας*, qui n'est pas attesté à ma connaissance avec cette terminaison, mais cet argument n'est pas dirimant : le génitif *Γεννέου*, bien connu par ailleurs, notamment en Syrie du Nord (e.g. *IG*, XIV, 2327 : *ἐποικίου Γεννέου ὄρων Ἀπαμείων*), peut résulter du nominatif *Γεννέας*, sur le modèle des anthroponymes grecs tels que *Μεννέας*, qui se décline au génitif sous la forme *Μεννέα* aussi bien que celle de *Μεννέου*.

62. Clermont-Ganneau 1888 : [Κυ]ρίῳ [γ]ε[ν]ναίῳ Βαλ|μαρκῶδι, | τῷ καὶ Μη|γριν, κατὰ | κέλευσιν | θεοῦ Α|ρεμθη|νου, Μάξιμος, | εὐχαριστ|[ῶ]ν ἀνέ|[θ]ηκα, « au noble seigneur Balmarcod, également appelé Mégrin, sur l'ordre du dieu d'Aremtha, moi, Maximus, reconnaissant, j'ai consacré (ceci). »



Fig. 6 - Dédicace grecque de Deir el-Qalaa
(d'après Clermont-Ganneau 1888, pl. 7).

L'association de Jupiter à la boule de feu et au lion est attestée dans la théologie et l'iconographie héliopolitaines. Une dédicace latine de Baalbek qualifie le dieu de *regulus*⁶³. Le mot a une connotation astrologique. Il peut traduire le nom grec de l'« étoile royale » (βασιλίσκος), astre majeur de la constellation du Lion, que les astronomes anciens considèrent comme l'archonte des cieux. Dans l'imagerie héliopolitaine, on note précisément l'apparition récurrente d'un masque léonin, soit sur la gaine du grand dieu, soit à côté de son image⁶⁴. De même, l'apparition récurrente, sur la gaine de Jupiter, de Saturne et des divinités des planètes, dont Sol, justifie l'allusion de Damascius à Cronos et à Hélios à la fin de l'extrait étudié. Un petit autel d'époque romaine, récemment publié et conservé au Musée national de Beyrouth, réunit la plupart de ces images sur ses quatre faces (fig. 7)⁶⁵. Sa provenance est indéterminée, mais on peut sans risque d'erreur postuler qu'il a été découvert à Baalbek ou dans la Békaa. La face principale du dé est occupée par le Jupiter héliopolitain et par une inscription grecque assez fruste. Sur la face de droite, une grande tête de lion est juchée sur un socle, à côté de l'idole de Mercure flanquée de deux béliers. À gauche, Vénus est accompagnée de sphinges, ses animaux-attributs habituels. Enfin, le buste de Saturne barbu se dissimule sous un voile, sur la face arrière. La dédicace de ce monument est restée inédite jusqu'à présent. Je lis : Κόϊ[ν]τος | εὐξά[μ]ε|νος | ἀνέ[θη]κεν, « Quintus a consacré (ceci) en ex-voto. » Par sa modestie, l'autel reflète le caractère populaire de l'association du lion au grand dieu de la triade héliopolitaine.

Le lion représentant la constellation et l'étoile qui symbolise le dieu *regulus* figurent également sur une série de tétradrachmes d'argent frappés par l'atelier

63. Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2724 : *I(oui) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / Regulo*.

64. Hajar 1977, n^{os} 32, 136, 209, 221-222, 284, 302 (masque léonin sur la face de la gaine), 226 (trois masques léonins sur la face de la gaine), 232-233 (deux masques léonins sur la face de la gaine), 235 (masque léonin sur une face de l'autel de la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhague, autrefois conservé à Beyrouth).

65. Kropp 2009, p. 243-244, fig. 1, avec une discussion confuse sur le texte de Damascius, p. 248, répétée dans Kropp 2010, p. 235-236.

Cahiers Glotz 21, 2010. TAP; éd. De Boccard, 2011



Fig. 7 - Autel héliopolitain (© Julien Aliquot 2008).



Fig. 8 - Tétradrachme d'argent au lion et à l'étoile, frappé à Héliopolis sous Caracalla (Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, ID 360822).

monétaire héliopolitaine au nom de Caracalla entre 215 et 218 apr.J.-C. (fig. 8)⁶⁶. Comme K. J. Rigsby l'a souligné (sans faire le lien avec Damascius), le choix de Caracalla et des Héliopolitains est sans doute déterminé par la doctrine selon laquelle le soleil, mû par l'étoile majeure de la constellation du Lion, est au maximum de sa puissance quand il se trouve à son domicile, dans ce signe zodiacal. D'après Firmicus Maternus, astrologue chrétien du IV^e siècle, les souverains naissent et sont guidés sous le signe de *Regulus* : « dans la seconde partie du Lion se trouve une étoile brillante ; quiconque a son horoscope sous cette étoile sera un roi puissant »⁶⁷. De tout cela, on peut déduire que le pouvoir du dieu, auquel les empereurs romains se montrent sensibles, fait localement l'objet de commentaires savants fondés sur l'observation des astres et de leur mouvement. Si l'on accepte cette interprétation, les pratiques divinatoires du prêtre Eusèbe sont à porter au dossier des textes qui attestent la vocation oraculaire du grand sanctuaire urbain de Baalbek.

L'oracle héliopolitaine est bien connu par ailleurs. Le lemme d'un poème reporté dans l'*Anthologie palatine*, en précisant qu'il s'agit d'un « oracle rendu à Héliopolis »⁶⁸, paraît impliquer l'existence d'une littérature oraculaire comparable à celle des sanctuaires les plus renommés du monde grec (Delphes, Didymes, Aphrodisias, Cumès). À Baalbek même, une inscription rappelle l'hommage rendu à Septime Sévère « sur une réponse oraculaire de Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis »⁶⁹. Dans une dédicace latine de Béryte, le dieu est qualifié de *dux*, « guide »⁷⁰. Macrobe, dans les *Saturnales*, apporte des précisions sur l'organisation des pratiques divinatoires héliopolitaines. Jupiter est consultable soit à Baalbek même, soit à distance⁷¹. Dans le premier cas, les notables provinciaux transportent l'idole sur un « brancard » (*ferculum*), montrent la statue de la divinité aux fidèles, selon une tradition attestée aussi bien dans les villes syriennes que dans le reste du monde romain, et se laissent guider par les mouvements du dieu. Le procédé correspond à l'usage du nom *dux*, « guide », qui qualifie le Jupiter héliopolitaine à Béryte et qui renvoie à la manifestation de la volonté d'un dieu qui guide les pas des porteurs de son idole

66. Prieur & Prieur 2000, p. 141-142, avec le commentaire de Rigsby 1980.

67. Firmicus Maternus, *Mathesis*, VIII, 31, 4.

68. *Anthologie palatine*, XIV, 75. Voir Chuvin 1991, p. 218-221 ; Aliquot 2009, p. 79, 206, 210-211.

69. Rey-Coquais, *IGLS*, VI, 2765 ([*ex r*]esponso Iouis O[ptimo] / M[aximo] Hel[io]p[oli]tani[um]).

70. Alpi & Nordiguan 1994, p. 419-426, n° 1, ph., fig. 1-3 (*AE*, 1994, 1772), cf. Aliquot 2009, p. 205, n. 50, pour le gentilice du dédicant, *Metili(u)s* (*METILIS* sur la pierre, d'après le cliché des premiers éditeurs) et non *Meti(u)s*.

71. Macrobe, *Saturnales*, I, 23, 13-16.

ou de son bétyle. Dans le second cas, lorsque le dieu est consulté à distance, des prêtres (*sacerdotes*) sont chargés de transmettre ses réponses aux fidèles, notamment à l'empereur Trajan, selon l'anecdote rapportée par Macrobe. Ces prêtres ont pu jouer un rôle dans le développement de la littérature oraculaire spécialisée qui a contribué au succès du dieu dans tout l'Empire.

Une dédicace latine de Pouzzoles récemment publiée apporte des renseignements complémentaires sur le personnel sacerdotal attaché au culte du Jupiter héliopolitain et à son oracle⁷². Gravée sur une base de statue en marbre blanc, elle est datée de l'époque antonine. Le texte est ainsi libellé : *ex iussu I(ouis) / O(ptimi) M(aximi) H(eliopolitani) / C(aio) Stennio Crispo / sacerdoti et cura/tori, sacerdotes et zygofoři*, c'est-à-dire « sur l'ordre de Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, à Caius Stennius Crispus, prêtre et curateur, les prêtres et les zygofores ». G. Camodeca, l'éditeur de l'inscription, suppose avec raison que les *zygofoři*, littéralement les « porteurs de joug », nommés *iugofori* par ailleurs⁷³, assistent les prêtres dans leur tâche en conduisant les taureaux qui flanquent habituellement le grand dieu d'Héliopolis. À l'appui de son interprétation, on peut ajouter que le témoignage de Philon de Byblos s'avère là encore éclairant, puisqu'il fait allusion à un dieu (son identité n'importe pas ici), « dont la statue était très vénérée et le temple porté par des bœufs en Phénicie »⁷⁴. Dans le sanctuaire héliopolitain de Pouzzoles, il est donc probable que les zygofores de Jupiter soient chargés de mener les animaux qui portent l'édicule contenant l'idole ou le bétyle du dieu jusqu'à l'endroit où les prêtres se laisseront guider par ses mouvements.

Le passage de la *Vie d'Isidore* sur Émèse et Héliopolis s'inscrit au mieux dans l'ensemble des témoignages qui révèlent la nature oraculaire du culte héliopolitain sous l'Empire romain. Son examen permet de prendre la mesure de la rupture introduite par l'interdiction des sacrifices et par la fermeture des temples païens en 391-392. Avant cette date, le culte héliopolitain fonctionne autour d'un oracle public qui rayonne dans le monde entier depuis le grand sanctuaire urbain de la Békaa et auquel les empereurs romains eux-mêmes sont attentifs. Après la fin du iv^e siècle, ce culte est désormais proscrit et pratiqué de manière clandestine par une poignée d'initiés aux marges des cités d'Émèse et d'Héliopolis. Pour autant, il conserve son caractère oraculaire et c'est précisément cet aspect qui a paru essentiel aux yeux de Damascius et d'Isidore.

72. Camodeca 2006, p. 272-274, photo, pl. 5 (*AE*, 2006, 312).

73. *CIL*, X, 1578, que corrige Camodeca 2006, p. 274 (*AE*, 2006, 313), en lisant *sacerdotes et iugophori* au lieu de *sacerdotes et lucophori*.

74. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 12 (ζῶανον εἶναι μάλα σεβάσιμον καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ).

BIBLIOGRAPHIE

- Aliquot 1999-2003 : J. Aliquot, « Les Ituréens et la présence arabe au Liban du I^{er} siècle a.C. au IV^e siècle p.C. », *MUSJ*, 56, 1999-2003, p. 161-290.
- Aliquot 2009 : J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009 (Bibliothèque archéologique et historique, 189).
- Aliquot 2010 : J. Aliquot, « Dans les pas de Damascius et des néoplatoniciens au Proche-Orient : cultes et légendes de la Damascène », *REA*, 112/2, 2010, p. 363-374.
- Alpi & Nordiguian 1994 : F. Alpi & L. Nordiguian, « Deux découvertes bérytains », *Syria*, 71, 1994, p. 419-431.
- Athanassiadi 1999 : P. Athanassiadi, *Damascius, The Philosophical History. Text with translation and notes*, Athènes, 1999.
- Baldwin 1991 : B. Baldwin, « Eusebios of Emesa », *Oxford Dictionary of Byzantium*, 2, Oxford, 1991, p. 752.
- Balty 1981 : J. Balty, « La mosaïque antique au Proche-Orient I. Des origines à la Tétrarchie », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 12.2, Berlin-New York, 1981, p. 347-429.
- Balty 1988 : J. Balty, « Iconographie et réaction païenne », dans M.-M. Mactoux & É. Geny éd., *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Religion, Besançon et Paris, 1988, p. 17-32 (= *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris, 1995, p. 275-289).
- Balty 1995 : J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris, 1995.
- Brisson 2004 : L. Brisson, *Platon, Phèdre*, Paris, 2004.
- Callu 1995 : J.-P. Callu, *Symmaque, Lettres*, III, *Livres VI-VIII*, Paris, 1995 (CUF).
- Callu 2002 : J.-P. Callu, *Symmaque, Lettres*, IV, *Livres IX-X*, Paris, 2002 (CUF).
- Camodeca 2006 : G. Camodeca, « Comunità di peregrini a Puteoli nei primi due secoli dell'impero », dans M. G. Angeli Bertinelli & A. Donati éd., *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico*, Rome, 2006, p. 269-287.
- Chéhab 1958-1959 : M. Chéhab, *Mosaïques du Liban (Bulletin du Musée de Beyrouth, 14-15)*, Paris, 1958-1959.
- Chuvin 1991 : P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, 1991.
- Clermont-Ganneau 1888 : Ch. Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace à Baal Marcod », dans *Recueil d'archéologie orientale*, I, Paris, 1888, p. 94-96.
- Clermont-Ganneau 1903 : Ch. Clermont-Ganneau, « Le dieu de Mazzabanas », dans *Recueil d'archéologie orientale*, V, Paris, 1903, p. 154-163.
- Collinet 1925 : P. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris, 1925.
- Cracco Ruggini 1965 : L. Cracco Ruggini, « Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medio Evo », *Athenaeum*, 43, 1965, p. 3-84.
- Dareggi 1999 : G. Dareggi, « Ancora sul complesso edilizio di Soueidiè (Baalbek) », *ZPE*, 125, 1999, p. 190-194.
- des Places 1989 : É. des Places, *Jamblique, Protreptique*, Paris, 1989 (CUF).
- Diehl 1903-1906 : W. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, 1903-1906 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana).
- Dillon 2000 : J. Dillon, « Iamblichos de Chalcis (I 3) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 824-836.

- Ennabli & Scheid 2007-2008 : L. Ennabli & J. Scheid, « Une *lex sacra* de Carthage relative au culte des Cereres ? Nouvelles observations sur les fragments découverts dans la basilique de Carthagenna », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 80, 2007-2008, p. 37-75.
- Fabricius 1733 : J. A. Fabricius, *Josephi veteris Christiani scriptoris Hypomnesticon, sive liber sacer memorialis*, Hambourg, 1733.
- Fahd 1968 : T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968.
- Feissel 1984 : D. Feissel, « Notes d'épigraphie chrétienne (VII) », *BCH*, 108, 1984, p. 545-579.
- Festugière 1966-1968 : A.-J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, Paris, 1966-1968.
- Flaubert 1863 : G. Flaubert, *Salammbô*, Paris, 1863.
- Gaifman 2008 : M. Gaifman, « The aniconic image of the Roman Near East », dans T. Kaizer éd., *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leyde, 2008 (Religions in the Graeco-Roman World, 164), p. 37-72.
- Gatier 1996 : P.-L. Gatier, « Palmyre et Émèse, ou Émèse sans Palmyre », *Annales archéologiques arabes syriennes*, 42, 1996, p. 431-436.
- Gatier 1997 : P.-L. Gatier, « Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qalaat Kalota », *Topoi*, 7/2, 1997, p. 751-775.
- Gatier 1999-2000 : P.-L. Gatier, « Phénicie, Liban, Levant : histoire et géographie historique d'Alexandre à Zénobie », *Tempora*, 10-11, 1999-2000, p. 103-115.
- Gersh 2000 : S. Gersh, « Eudoxius (Macrobius Plotinus -) (E 102) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 304.
- Goulet 1989 : R. Goulet, « Acamatius d'Héliopolis (A 4) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 46-47.
- Goulet 2000a : R. Goulet, « Eudoxius (E 100) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 303.
- Goulet 2000b : R. Goulet, « Eudoxius (E 101) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 303-304.
- Hajjar 1977 : Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, Leyde, 1977 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 59).
- Halleux & Schamp 1985 : R. Halleux & J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985 (CUF).
- Henry 1971 : R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, VI, *Codices 242-245*, Paris, 1971 (CUF).
- Hertz 1855-1858 : M. Hertz, *Prisciani grammatici Caesariensis Institutionum grammaticarum libri XVIII*, Leipzig, 1855-1858 (Grammatici latini, 2-3).
- Hill 1910 : G. F. Hill, *A Catalogue of Coins in the British Museum. Phoenicia*, Londres, 1910.
- Hoffmann 1994 : Ph. Hoffmann, « Damascius (D 3) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 541-593.
- Jalabert 1906 : L. Jalabert, « Inscriptions grecques et latines de Syrie », *Mélanges de la Faculté orientale*, 1, 1906, p. 132-188.
- Kropp 2009 : A. J. K. Kropp, « The gods of Heliopolis (Baalbek) at the National Museum of Beirut. Revisiting some questions of iconography », *Bulletin d'archéologie et d'architecture libanaises*, 13, 2009, p. 229-252.
- Kropp 2010 : A. J. K. Kropp, « Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbek). The images of the "triad" and its alleged syncretism », *Syria*, 87, 2010, p. 229-264.
- Lipiński 1992 : E. Lipiński, « Bétyle », dans *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992, p. 70-71.

- Malosse 2004 : P.-L. Malosse, *Les Lettres de Chion d'Héraclée*, Salerne, 2004 (Cardo, 1).
- Maraval & Goulet 2000a : P. Maraval & R. Goulet, « Eusèbe dit "Pittacas" (E 153) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 356.
- Maraval & Goulet 2000b : P. Maraval & R. Goulet, « Eusèbe d'Émèse (E 155) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 358.
- Merkelbach & Stauber 2002 : R. Merkelbach & J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, IV, *Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Leipzig et Munich, 2002.
- Moore 1903 : G. F. Moore, « Baitylia », *AJA*, 7, 1903, p. 198-208.
- Moreschini et al. 1985 : Cl. Moreschini, P. Vicaire & L. Morin, *Platon, Œuvres complètes*, IV, 3, *Phèdre*, Paris, 1985 (CUF).
- Pasquali 1908 : G. Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, 1908 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana).
- Peek 1976 : W. Peek, « Mosaik-Inschrift aus Heliopolis », *ZPE*, 21, 1976, p. 188.
- Petit 1957 : P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris, 1957.
- Prieur & Prieur 2000 : M. & K. Prieur, *A type corpus of the Syro-Phoenician tetradrachms and their fractions from 57 BC to AD 253*, Londres, 2000.
- Puech 2000 : B. Puech, « Eudoxios (E 99) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 302-303.
- Rey-Coquais 1967 : J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, VI, *Baalbek et Beqa'*, Paris, 1967 (Bibliothèque archéologique et historique, 78).
- Rigsby 1980 : K. J. Rigsby, « The Imperial Tetradrachms of Heliopolis », *American Numismatic Society. Museum Notes*, 25, 1980, p. 59-61.
- Roda 1980 : S. Roda, « Supplementi e correzioni alla PLRE, Vol. I », *Historia*, 29, 1980, p. 96-105.
- Saffrey 2000 : H. D. Saffrey, « Porphyre dans la *Patrologie* de Migne. Sur la divination », dans *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, p. 27-36 (= S. Matton éd., *Documents oubliés sur l'alchimie, la Kabbale et Guillaume Postel offerts, à l'occasion de son 90^e anniversaire, à François Secret par ses élèves et amis*, Genève, 2001, p. 39-48).
- Sartre 1988 : M. Sartre, « La Syrie creuse n'existe pas », dans P.-L. Gatier, B. Helly & J.-P. Rey-Coquais éd., *Géographie historique au Proche-Orient*, Paris, 1988, p. 15-40.
- Sartre 2001 : M. Sartre, « Les manifestations du culte impérial dans les provinces syriennes et en Arabie », dans C. Evers & A. Tsingarida éd., *Rome et ses provinces. Genèse & diffusion d'une image du pouvoir. Hommages à Jean-Charles Balty*, Bruxelles, 2001, p. 167-186.
- Schamp 1981 : J. Schamp, « Apollon prophète par la pierre », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 59/1, 1981, p. 29-49.
- Schneider 2000 : J.-P. Schneider, « Eudoxe de Cnide (E 98) », dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 293-302.
- Seyrig 1933 : H. Seyrig, « Altar dedicated to Zeus Betylos », dans P. V. C. Baur, A. R. Bellinger & M. I. Rostovtzeff éd., *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of Fourth Season of Work*, New Haven, 1933, p. 68-71 (= *Scripta varia*, Paris, 1985, p. 469-472).
- Seyrig 1954 : H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 57. Questions héliopolitaines », *Syria*, 31, 1954, p. 80-98 (= *Antiquités syriennes*, V, Paris, 1958, p. 99-117).
- Seyrig 1958 : H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, V, Paris, 1958.

- Seyrig 1963 : H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 82. Une idole bétélyque », *Syria*, 40, 1963, p. 17-19 (= *Antiquités syriennes*, VI, Paris, 1966, p. 119-121).
- Seyrig 1966 : H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, VI, Paris, 1966.
- Seyrig 1974 : H. Seyrig, collab. P. Amiet & J. Starcky, « Un ex-voto au dieu Bétyle », dans P. Gignoux & A. Tafazzoli éd., *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, p. 87-90 (= *Scripta varia*, Paris, 1985, p. 473-476).
- Seyrig 1985 : H. Seyrig, *Scripta varia*, Paris, 1985 (Bibliothèque archéologique et historique, 125).
- Tardieu 1990 : M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain, 1990 (Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses, 94).
- Vanderspoel 1988 : J. Vanderspoel, « Themistios and the origin of Iamblichos », *Hermes*, 116/1, 1988, p. 125-128.
- Westerink 1977 : L. G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, II. *Damascius*, Amsterdam, Oxford et New York, 1977.
- Westerink et al. 1997 : L. G. Westerink, J. Combès et A.-Ph. Segonds, *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, II, Paris, 1997 (CUF).
- Yon 2007 : J.-B. Yon, « De l'araméen en grec », dans J.-B. Yon & P.-L. Gatier éd., *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 60)*, Beyrouth, 2007, p. 381-429.
- Yon & Gatier 2009 : J.-B. Yon & P.-L. Gatier éd., *Choix d'inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Beyrouth, 2009 (Guides archéologiques de l'Ifpo, 6).
- Zintzen 1967 : C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, 1967 (Bibliotheca graeca et latina suppletoria, 1).
- Zorzetti & Berlioz 2003 : N. Zorzetti & J. Berlioz, *Le Premier mythographe du Vatican*, Paris, 2003 (CUF).