



**HAL**  
open science

## Inscriptions grecques et antiquités de Haloua

Julien Aliquot

► **To cite this version:**

Julien Aliquot. Inscriptions grecques et antiquités de Haloua. BAAL - Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises, 2004, 8, pp.301-314. halshs-00306494

**HAL Id: halshs-00306494**

**<https://shs.hal.science/halshs-00306494>**

Submitted on 31 Jan 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.

# Inscriptions grecques et Antiquités de Haloua

JULIEN ALIQUOT

*La prospection épigraphique que je mène sur le Jabal ech-Cheikh ou Mont Hermon depuis 2002 m'a permis de découvrir plusieurs textes inédits<sup>1</sup>. Je présente ici trois inscriptions grecques relevées à Haloua et aux abords de ce village situé dans la partie septentrionale de l'Hermon<sup>2</sup>. Ces textes enrichissent la documentation relative à la vie religieuse et rurale de la montagne libanaise à l'époque romaine en complétant les données archéologiques.*

## Ordonnance divine (156 p.C.)

Un texte de six lignes est inscrit sur une stèle de calcaire cintrée (H. x l. x ép. : 84 x 47 x 32 cm) actuellement conservée sur la terrasse d'une maison du village de Haloua. Sa provenance exacte est indéterminée. La stèle est érodée en surface et brisée en haut et à droite. L'inscription est alignée à gauche en retrait. Elle est gravée en lettres lunaires irrégulières (H.l. : 3-6 cm) (**Figs 1 et 2**).

Ἔτους ςξς', δι-  
αταγῆ θεοῦ ἁ-  
3 γείου Ρεμαλα,  
κατὰ κέλευσι[v]  
θεοῦ ἀγγελ[ου]  
6 Μελικέρτ[ου].

## Notes critiques

L. 1. Le *tau* de ἔτους est gravé en dessous de la ligne, entre l'*epsilon* et l'*omicron*, probablement à la suite d'une omission du graveur. Les chiffres de la date sont surlignés. — L. 3. À la fin, je distingue deux lettres triangulaires: la première semble être un *lambda* plutôt qu'un *delta*, la seconde un *alpha* dont la barre oblique gauche et la moitié gauche de la barre horizontale sont visibles sur la pierre. — L. 4. Seule la partie supérieure du *iota* final est visible. — L. 5. La partie supérieure de la barre oblique du *nu* a été emportée par une brisure de la pierre, mais la lecture de cette lettre est certaine.

## Traduction

«L'an 266, selon l'ordonnance du dieu saint de Remala(s), selon l'ordre du dieu ange Mélicerte.»



Fig. 1 - La stèle.

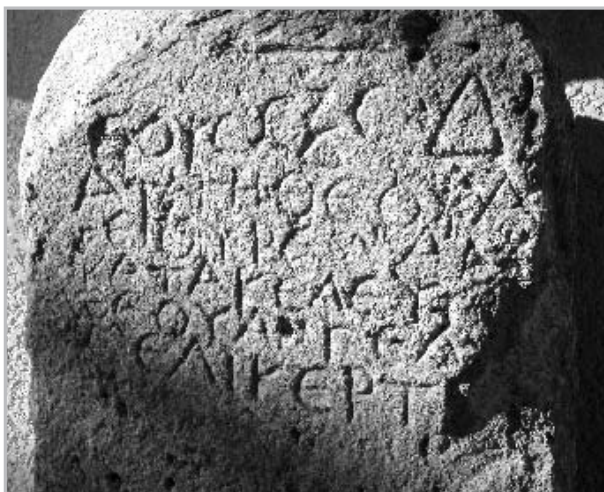


Fig. 2 - L'ordonnance divine.

### Commentaire

Ce texte commémore l'affichage public de l'ordonnance d'un dieu saint selon l'ordre du dieu ange Mélicerte, en l'an 266. Dans le nord de l'Hermon, l'ère selon laquelle la date se calcule est soit l'ère des Séleucides soit celle de Sidon, qui s'imposent respectivement sur les territoires de Damas et de Sidon<sup>3</sup>. Selon l'ère des Séleucides, qui commence à l'automne 312 a.C., l'an 266 correspond à 47/6 a.C. Cette solution doit être écartée car une telle date est trop haute par rapport à celle qu'indique la forme des lettres du texte. En revanche, la paléographie de l'inscription s'accorde parfaitement avec l'hypothèse d'une datation selon l'ère hellénistique de Sidon, dont le début est fixé au 1<sup>er</sup> janvier 110 a.C. à l'époque romaine<sup>4</sup>. En effet, l'an 266 de l'ère sidonienne correspond à 156 p.C. L'usage de cette ère révèle en outre que la région de Haloua est englobée dans le vaste territoire de Sidon, bien que le village soit éloigné de la cité phénicienne d'environ cinquante kilomètres à vol d'oiseau. À l'époque romaine, le territoire sidonien comprend la majeure partie, voire l'ensemble du versant occidental de l'Hermon, comme en témoignent les inscriptions datées de Deir el-Aachaiyer, Kfar Qouq, Aaiha, Ain Horché et Ain Aata (Fig. 3). Vers l'est, au-delà de Haloua, commence le territoire civique de Damas.

L'inscription de Haloua se distingue par l'usage du substantif *διαταγή*, qui s'applique ici de manière exceptionnelle à une divinité païenne. Depuis l'époque hellénistique, ce dérivé de *διατάσσω* dénomme un ordre<sup>5</sup>. Dans la Bible des Septante, qui fournit l'attestation la plus ancienne du nom, il est ainsi question d'une prescription transmise par lettre au Grand Roi et reçue par ce dernier comme un acte officiel<sup>6</sup>. À l'époque romaine, le mot est fréquemment utilisé pour dénommer une ordonnance impériale<sup>7</sup> ou l'ordre d'un particulier<sup>8</sup>, avec plusieurs acceptions spécialisées moins courantes telles «dispositions testamentaires»<sup>9</sup>, «disposition (d'une ville)»<sup>10</sup>, «régime (diététique)»<sup>11</sup> et «assignation»<sup>12</sup>. À l'exception du texte de Haloua, le langage formulaire des inscriptions religieuses païennes ne semble pas y recourir à propos des dieux. Cependant, à l'époque romaine, *διαταγή* est notamment repris dans le Nouveau Testament pour évoquer l'ordre de Dieu et la loi divine promulguée par les anges<sup>13</sup>. Tout comme les textes apostoliques, l'inscription de Haloua témoigne de

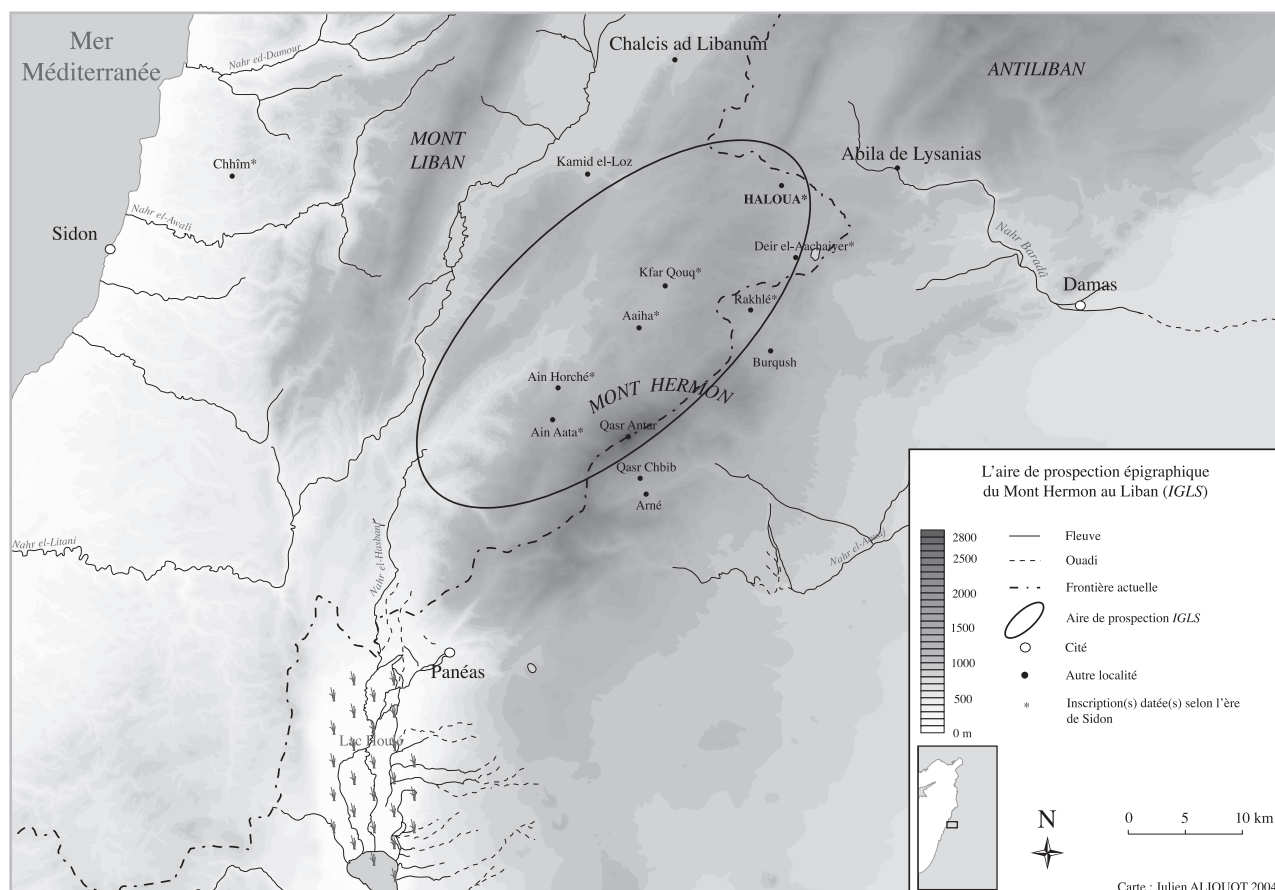


Fig. 3 - L'aire de prospection épigraphique du Mont Hermon au Liban.

l'emprunt du vocabulaire politique par le langage formulaire religieux, la divinité étant donc présentée comme une puissance publique. On peut supposer que ce texte elliptique de l'Hermon ne fait que rappeler l'existence à Haloua d'un règlement sacré relatif à la gestion d'un lieu de culte public, éventuellement à la suite de sa fondation ou de sa refondation. Comme on le verra plus loin, les abords de Haloua conservent les vestiges de deux sanctuaires romains. Il est néanmoins impossible d'attribuer la prescription divine à l'un ou à l'autre de ces lieux de culte, car la stèle sur laquelle elle est gravée a été découverte hors de tout contexte archéologique.

L'emploi de l'adjectif ἅγιος «saint», qui qualifie habituellement les noms des grands dieux du Proche-Orient, permet d'identifier le premier dieu du texte à une divinité suprême de la montagne libanaise.

L'interprétation du nom accolé à celui de cette divinité est délicate, notamment en raison de la

dégradation du monument à l'endroit où il est gravé. On peut le considérer soit comme le nom du dieu saint lui-même, soit comme un nom complétant celui du dieu saint. Aucun dieu *Remalas* n'étant connu, la seconde solution est préférable. Comme Glen W. Bowersock me le fait justement observer, *Remalas* pourrait correspondre à la transcription grecque d'un anthroponyme sémitique attesté en palmyrénien, en nabatéen et en safaitique, *rm'l(h)*, dont le sens littéral est «le dieu est élevé»<sup>14</sup>. Selon cette hypothèse, on retrouverait une formule théonymique du type «dieu d'un tel», désignant la divinité d'après le nom du fondateur du culte<sup>15</sup>. Cependant, la fréquence des divinités topiques sur le Mont Hermon invite plutôt à identifier *Remala* à un toponyme décliné au génitif (*Remalas* au nominatif) ou à un toponyme neutre pluriel indécliné (*Remala*). Ce nom de lieu inconnu par ailleurs pourrait être le nom ancien de Haloua.

La prescription est affichée «selon l'ordre du dieu ange Méricerte». Elle s'insère ainsi dans une série

d'inscriptions bien représentée dans l'épigraphie grecque et latine du Liban, celle des actes religieux répondant à un ordre divin. Pour ne prendre qu'un exemple proche de Haloua, une inscription grecque découverte au nord-ouest de l'enceinte du sanctuaire qui couronne le Mont Hermon mentionne l'ordre donné par un dieu très grand et saint, vraisemblablement le Baal Hermon biblique<sup>16</sup>. Au Liban comme partout ailleurs dans l'empire romain, rien n'invite à considérer systématiquement ce type de manifestation de la volonté divine comme la preuve d'une consultation oraculaire<sup>17</sup>. De manière générale, à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle p.C., le terme *oracle* «prend souvent un sens très large et désigne les manifestations les plus différentes et les plus informelles de la volonté divine. [...] Le mot d'oracle ne désigne plus qu'une sorte» d'oracle. Cet élargissement du sens vient de ce que les fidèles s'attachent maintenant davantage aux messages de la volonté divine qu'à la technique rituelle utilisée; c'est aussi une hyperbole du nouveau style sentimental, pour lequel toute parole divine est oracle<sup>18</sup>. Comme l'a montré Paul Veyne, la multiplication des ordres divins dans le langage formulaire marque une rupture avec la conception ancienne du paganisme, où le fidèle prenait l'initiative de proposer un contrat à la divinité. Cet auteur identifie l'époque flavienne comme celle du passage de la religiosité hellénistique au «second paganisme». Dans cette nouvelle conception de la relation qu'il entretient avec les dieux, le fidèle reçoit un ordre de leur part «et celui dont la bonne foi est prouvée n'est pas un fidèle qui, condamné à s'acquitter de son vœu, s'exécute, mais bien la divinité, dont l'«oracle» ne s'est pas révélé menteur. Ce renversement est caractéristique du second paganisme [...]. La variété de ce vocabulaire lui-même [c'est-à-dire celui des actes religieux consécutifs à un ordre divin], avec ses redondances, montre que l'épigraphie s'est mise ici à verbaliser des sentiments». Si la communication de ces ordres divins au fidèle n'est quasiment jamais précisée, c'est probablement, explique Veyne, parce que «la manière la plus simple de recevoir un ordre est encore de se persuader qu'on en a reçu un et d'affirmer: "un dieu le veut"»<sup>19</sup>.

Si la mention d'un ordre divin est banale, le texte de Haloua est original en ce qu'il associe l'ordre du dieu Mélicerte à une nouvelle attestation du culte des

anges. Ce témoignage est à porter au dossier des «anges du paganisme», que Franz Cumont a ouvert en 1915 afin de mettre en évidence le caractère traditionnel de l'angélologie dans la religiosité païenne du Proche-Orient hellénisé<sup>20</sup>. La prescription de Haloua perpétue une croyance attestée en Phénicie depuis l'époque hellénistique. D'après une dédicace phénicienne gravée sur le socle d'un sphinx découvert à Oumm el-Amed, sanctuaire rural de l'arrière-pays tyrien, le dieu ange de Milk'ashtart y est l'objet d'un culte au même titre que les autres dieux vénérés localement<sup>21</sup>. À Haloua, la juxtaposition des noms *dieu, ange* et *Mélicerte* révèle en outre que Mélicerte se confond avec son ange pour transmettre les instructions du dieu saint au commun des mortels. Sous le Haut-Empire, on observe la même identification du dieu à son ange à propos de Jupiter héliopolitain à Ostie et de Zeus Ange à Gérasa<sup>22</sup>. Cependant, contrairement à ces derniers, Mélicerte n'apparaît que comme une hypostase du dieu saint de Haloua, occupant une position intermédiaire entre le grand dieu local et les fidèles qui érigent la stèle sur son ordre<sup>23</sup>. En introduisant l'idée d'une hiérarchie dans le panthéon local, l'intervention du messenger divin de Haloua confirme indirectement l'identification du dieu saint à une grande divinité cosmique flanquée d'un ou de plusieurs parèdres mineurs. À nouveau, on observe que, tout comme le culte des anges, l'intervention angélique en faveur d'une divinité fait partie des croyances traditionnelles de la Phénicie depuis le début de l'époque hellénistique. En effet, elle est attestée sur le territoire de Tyr en 222/1 a.C., d'après une inscription phénicienne qui attribue à l'ange divin de Milk'ashtart la construction d'un portique pour Astarté dans l'enclos du dieu de Hammon<sup>24</sup>.

Sur l'Hermon, le culte des anges paraît rappeler les légendes transmises par un livre apocryphe de l'Ancien Testament, le *Livre d'Hénoch*, qui fait de la montagne le lieu où les anges se vouent à l'anathème avant de s'unir aux filles des hommes, s'attirant le châtement du Seigneur<sup>25</sup>. Il n'est pas certain que ce texte adapte des récits relatifs au culte des anges sur l'Hermon. L'attestation du culte angélique sur les confins montagneux de Sidon donne surtout une certaine consistance aux spéculations des auteurs phéniciens de l'époque romaine sur les messagers

divins. Publiant une dédicace à Zeus Ange de Gérasa, Pierre-Louis Gatier remarque justement que l'intérêt du philosophe néopythagorien Nicomaque de Gérasa pour les messagers divins a pu être suscité par des interrogations sur les cultes effectivement pratiqués dans la cité qui l'avait vu naître<sup>26</sup>. En Phénicie, cette tradition culturelle désormais attestée sur l'Hermon a pu inspirer Porphyre de Tyr, le premier philosophe à avoir élaboré «une doctrine précise sur la nature et sur la fonction des anges», et Jamblique de Chalcis<sup>27</sup>.

La mention de Méricerte invite à s'interroger sur le succès de cette divinité grecque mineure au Proche-Orient. Jusqu'à présent, un seul témoignage de son culte y était connu: il s'agit d'un autel d'Inkhil (Syrie du Sud) marquant l'emplacement d'une vigne consacrée à Leucothéa et à Méricerte par un particulier<sup>28</sup>. Ce texte rappelle que, dans la tradition mythologique grecque, Méricerte est étroitement lié à la déesse Leucothéa, dont le culte est bien attesté sur l'Hermon en territoire sidonien: Leucothéa y est vénérée depuis 60 p.C. à Rakhlé, où elle possède un sanctuaire. La prescription de Haloua confirme donc la faveur que Leucothéa et Méricerte rencontrent auprès des populations locales. Elle permet aussi de souligner, à la suite d'Henri Seyrig, les similitudes entre les cultes de l'Hermon et ceux de la vaste région allant de la côte phénicienne à la Décapole<sup>29</sup>.

Il existe plusieurs versions du mythe grec de Leucothéa et de Méricerte, mais toutes s'accordent sur l'identité de ces personnages. À l'origine, Leucothéa est Ino, la fille du fondateur phénicien de Thèbes, Cadmos, et l'épouse du roi Athamas. Après la mort de sa sœur, Sémélé, Ino persuade Athamas d'élever le jeune Dionysos avec leurs deux fils, Léarchos et Méricerte. En accueillant ainsi le fils des amours adultères de Zeus et de Sémélé, Athamas et Ino s'attirent les foudres d'Héra: frappé de folie, Athamas tue Léarchos; Ino, pour sauver Méricerte de son père, l'entraîne dans la mer en s'y jetant elle-même. Les divinités marines, prises de pitié pour Ino, la transforment alors en déesse sous le nom de Leucothéa, tandis que Méricerte divinisé devient Palémon<sup>30</sup>. C'est sous ce dernier nom que le fils de Leucothéa divinisé est habituellement invoqué, en particulier à l'Isthme de Corinthe, où se trouve son principal sanctuaire<sup>31</sup>: dans la documentation

épigraphique et papyrologique, si l'on excepte quelques tablettes magiques<sup>32</sup>, il n'y a guère qu'à Haloua et à Inkhil que Palémon est vénéré comme un dieu sous le nom de Méricerte.

Parmi les raisons qui ont pu présider au succès régional de Leucothéa et de Méricerte, on insiste souvent sur le phénomène de l'interprétation grecque des dieux locaux. De Tyr à Gérasa, il est en effet possible que le nom de Leucothéa recouvre celui de grandes divinités proche-orientales telles Astarté, Dercéto et Atargatis, avec lesquelles la déesse marine grecque a des points communs<sup>33</sup>. Cependant, d'autres raisons peuvent justifier la présence de divinités aussi particulières en Phénicie et le problème du culte de Leucothéa et de Méricerte me paraît dépasser celui de l'assimilation des dieux du Proche-Orient à ceux de la Grèce. D'une part, l'ensemble du cycle auquel le mythe de Leucothéa se rapporte est connu à l'époque romaine à Tyr et à Sidon, comme le montrent les monnaies et les traditions hellénisantes de ces deux cités rivales<sup>34</sup>. D'autre part, on ne peut trouver aucun correspondant proche-oriental à Méricerte, même si la fonction d'ange qui lui est attribuée révèle l'adaptation locale du dieu mineur hellénique, transformé en messager divin du grand dieu saint. Je montrerai ailleurs que les mythes grecs relatifs à Leucothéa et à Méricerte ont été adoptés et adaptés à l'époque hellénistique à Sidon et à Tyr, et que la réception locale de ces récits s'est accompagnée de l'intégration de nouveaux héros et de nouveaux dieux dans le panthéon officiel des deux cités phéniciennes.

## Les sanctuaires romains de Haloua: architecture et épigraphie

Deux sanctuaires romains se trouvent aux abords de Haloua. Je les nomme respectivement *sanctuaire ouest* et *sanctuaire nord-ouest* d'après leur situation par rapport au village moderne.

Le sanctuaire ouest occupe le sommet d'une colline qui domine Haloua, à environ 1450 m d'altitude. Son site est nommé *El-Qasr* sur la carte du Liban au 20 000<sup>ème</sup> (feuille d'Aita el-Foukhar, édition de 1963). En 1816, le voyageur anglais William John Bankes y avait relevé le plan d'un petit temple à antes de 12,80 m de long sur 8,23 m de large, dont la

situation sur une colline, à proximité d'un second bâtiment, et l'orientation à l'est correspondent aux indications données par George Taylor dans la réédition de son guide illustré<sup>35</sup>. On peut encore voir les ruines du temple bâti avec le calcaire local et dont la *cella* est partiellement recouverte par une construction en béton. En revanche, il n'y a aucune trace du second bâtiment que Bankes et Taylor mentionnent et qui serait parallèle au premier. Le mur que Bankes a relevé au nord du temple correspond probablement à une portion du péribole, dont le tracé est encore visible par endroits.

Le sanctuaire nord-ouest de Haloua s'élève au pied d'un escarpement rocheux dont la paroi fait face à l'est (**Fig. 4**), selon une disposition qui est également connue sur l'Hermon à Ain Aata et à Qasr Chbib près d'Arné. Une chambre est creusée dans la paroi rocheuse, au nord du temple (**Fig. 5**). Des banquettes y sont aménagées sur deux côtés, dans le mur de fond de la pièce et à droite de l'entrée (**Fig. 6**). Cette installation rupestre a pu servir d'annexe au temple auquel elle est accolée.

Les deux photographies publiées par Taylor étaient jusqu'à présent les seuls documents qui permettaient d'étudier l'architecture du temple<sup>36</sup>. On y voit que l'édifice culturel s'élevait sur un podium, qu'il s'ouvrait au nord/nord-est et que sa *cella* comportait des pilastres angulaires à l'arrière. Contrairement à la majorité des temples romains du Liban, celui-ci n'avait pas de portique. Le mur de façade, qui n'est plus visible aujourd'hui, était simplement percé d'une porte encadrée par un chambranle mouluré et précédée d'un escalier. Par sa taille modeste et par l'absence de portique, le temple du sanctuaire nord-ouest est comparable à la petite chapelle absidiale qui s'élève sur le site hermonien de Burqush, proche de Haloua<sup>37</sup>. Les photographies de Taylor sont d'autant plus intéressantes que l'édifice culturel a été endommagé depuis les années 1960. Par ailleurs, des fouilles clandestines effectuées sur le site ont abouti au dégagement de deux blocs sculptés qui donnent de nouvelles informations sur l'architecture, le décor et la chronologie du sanctuaire.

Parmi les vestiges trouvés épars sur le site, j'ai repéré au nord-est du temple le fragment d'un fronton à base en arc (**Fig. 7**). J'hésite à identifier ce fronton à un fronton syrien: comme les extrémités du bloc



Fig. 4 - Le site du sanctuaire nord-ouest, vu du nord.

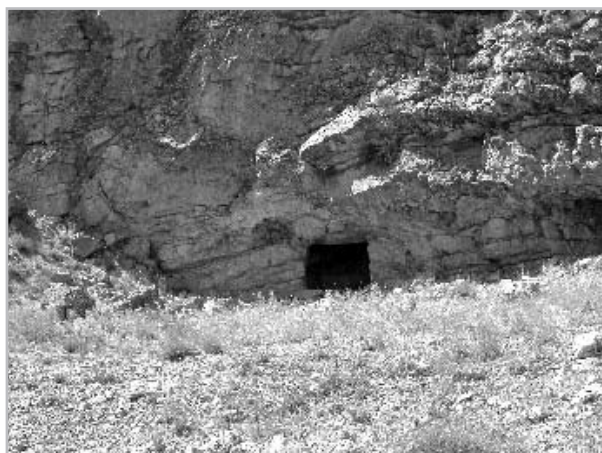


Fig. 5 - Sanctuaire nord-ouest: l'entrée de la chambre rupestre, au nord du temple.



Fig. 6 - Sanctuaire nord-ouest: l'intérieur de la chambre rupestre.

sont brisées avant le départ de l'arc, il est impossible de savoir si l'entablement qui fait l'horizontale de base s'interrompt ou s'il se poursuit dans l'arc, comme dans l'arc syrien proprement dit. Quoi qu'il en soit, les dimensions actuelles du bloc (H. x l. x ép.: 78 x 190 x ca 60 cm) permettent de déduire sa position dans le



Fig. 7 - Sanctuaire nord-ouest: fronton à base en arc orné d'un bas-relief.

temple. L'appartenance du fronton à l'entablement de la porte d'entrée du bâtiment est possible, comme le montre l'exemple de la chapelle absidiale de Burqush, mais le dessin en arc de l'horizontale de base suggère que le bloc appartenait plutôt à l'entablement d'un édicule qui aurait pris place dans le sanctuaire, peut-être sur la façade ou au fond du temple.

Tandis que le décor du fronton est simplement esquissé au moyen de lignes préparatoires gravées sur sa face antérieure, celui de l'arc est plus élaboré. Il comporte un registre inférieur orné d'un bas-relief et surmonté d'un chanfrein. Au milieu du tympan, le buste d'un personnage vêtu d'une tunique émerge d'une large couronne. Le nimbe radié qui entoure sa tête le désigne comme un dieu solaire<sup>38</sup>. Deux victoires en vol sont représentées de face de part et d'autre de la couronne enrubannée, qu'elles soutiennent d'une main. Elles sont vêtues d'une longue robe flottant au vent et d'une tunique à manches courtes resserrée sous la poitrine. Leurs cheveux sont rejetés en mèches vers l'arrière, offrant l'aspect d'une couronne formée de stries parallèles autour de leur visage. Chaque

victoire porte une grande palme verticale stylisée, mais seules les feuilles de la palme portée par la victoire de droite sont dessinées. Le dessin de leur visage est plus finement exécuté, en particulier celui de leurs grands yeux en amande aux pupilles saillantes. Le décor du fronton présente ainsi les caractéristiques de la sculpture locale, y compris par son état d'inachèvement, qui est habituel dans l'architecture religieuse du Proche-Orient romain. Quant au thème de la victoire couronnant le dieu, récurrent dans le décor architectural des temples romains, il symbolise l'investiture céleste des dieux<sup>39</sup>.

Dans les décombres de la *cella* du temple, un bloc de calcaire sculpté (H. x l.: 50 x 55 cm; **Fig. 8**) porte deux inscriptions très effacées que j'ai estampées. Le premier texte (A) est gravé sous un personnage central représenté en pied, dont on ne distingue plus l'habit drapé que dans sa partie inférieure. La seconde inscription (B) est gravée à droite de ce personnage (H. x l. du champ épigraphique: 23 x 8 cm), au-delà d'une demi-colonnette engagée surmontant les bustes en bas-relief de deux personnages situés de part et d'autre de la représentation d'un petit autel à cornes. Les deux personnages sont vêtus d'une tunique et



Fig. 8 - Temple du sanctuaire nord-ouest: relief inscrit.





Fig. 9 - Inscription A.



Fig. 10 - Inscription B.

coiffés du bonnet conique caractéristique des Dioscures, qui sont souvent les acolytes des divinités suprêmes au Proche-Orient<sup>40</sup>. Les deux textes sont gravés sans beaucoup de soin en lettres lunaires (H.l.: 1,5 cm pour le texte A; 2-3 cm pour le texte B) (Figs 9 et 10).

**A.**

Αλιφος

ἐ[π]οίη-

3 [σε]ν.

**B.**

Ἔτου[ς]

βοσ'

3 μηνός

Ἄρτεμ[ι-]

σίφ[υ]

6 βύ.

**Notes critiques**

B. — L. 2. Les chiffres de la date sont surlignés. — L. 4. À la fin, seule la partie gauche du *mu* est visible. — L. 5. Je ne distingue que la moitié gauche du *omicron* pointé.

**Traduction**

«(A) Aliphos a fait (faire ce monument). (B) L'an 282, le 12 du mois d'Artémisios.»

**Commentaire**

Αλιφος, le nom du dédicant, est la transcription grecque d'un anthroponyme sémitique dont les inscriptions d'Émèse, du Haurân, de Pétra et du pays de Moab donnent diverses graphies<sup>41</sup>.

Tout comme l'inscription précédente, la dédicace est datée selon l'ère hellénistique de Sidon. Le 12 Artémisios de l'an 282 correspond au 12 juillet 172 p.C. On en déduit que le sanctuaire nord-ouest de

Haloua fonctionne dans le dernier tiers du II<sup>ème</sup> siècle p.C. et qu'à cette époque, au moins une partie de son décor était réalisée. L'état de conservation du monument inscrit ne permet pas d'identifier la divinité principale du sanctuaire. Il est possible que celle-ci ne soit autre que le dieu saint connu par l'ordonnance divine étudiée plus haut.

### 3. Fragment d'épithaphe dans la nécropole de Ouarat

Ouarat est un lieu-dit situé à trois kilomètres au nord-est de Haloua. J'y ai découvert un site antique inédit constitué d'une nécropole, d'une carrière et de vestiges de bâtiments anciens qui ont été réemployés jusqu'à leur évacuation récente (**Figs 11 et 12**).

La nécropole occupe les versants d'une éminence rocheuse (**Fig. 13**). Elle est constituée d'une dizaine



Fig. 11 - Ouarat: tombe à fosse rupestre dans la carrière.



Fig. 12 - Ouarat: vestiges d'un bâtiment ancien.



Fig. 13 - Ouarat: nécropole.



Fig. 14 - Ouarat: tombe à fosse isolée avec son couvercle.

de tombes à fosse individuelles creusées dans la roche calcaire de manière superficielle. Toutes les tombes visibles en surface ont été violées. Dans certains cas, le couvercle à double pente qui leur servait de couverture gît encore à proximité de la fosse (**Fig. 14**). Les tombes sont tantôt isolées, tantôt couplées. Au sommet de la colline, deux tombes couplées se distinguent de ces sépultures modestes par le fait qu'elles sont maçonnées et creusées profondément sur deux niveaux. Les parois de leur fosse sont appareillées avec des blocs soigneusement ravalés, disposés en assises régulières et assemblés à joints vifs. Chaque tombe était recouverte d'un couvercle à double pente qui a été déplacé lors du pillage de la nécropole (**Fig. 15**). Dans l'une des deux tombes, une dalle de couverture du premier niveau reste en place (**Fig. 16**). Une stèle portant un relief funéraire (H. x l. x ép.: 94 x 52 x 43 cm) est renversée à côté des deux tombes (**Fig. 17**).

Le relief représente un couple de personnages en pied, debout et de face, dont la partie supérieure manque à partir du buste. À droite, un homme porte

une tunique courte et un manteau. Le personnage de gauche, de taille plus petite que le précédent, est vêtu d'une robe longue qui lui descend jusqu'au-dessous du genou; il s'agit sans doute de l'épouse ou de l'enfant du personnage précédent. Tous deux sont chaussés de bottines. Les personnages se tiennent sur un socle parallélépipédique taillé dans le même bloc. Une inscription grecque est gravée en lettres lunaires (H.l.: 3-5 cm) sur la face antérieure du socle.

Ἔτους Α[---]ΟC

[----]ΠΟ[----]

### Notes critiques

L. 1. Lacune d'environ quatre lettres. — L. 2. Au début, lacune d'environ quatre lettres; à la fin, il manque environ trois lettres.

### Traduction

«L'an [...].»

### Commentaire

L'épithaphe commence par une date illisible en raison de l'état du monument.

## Conclusion

L'étude des antiquités de Haloua illustre l'intérêt de l'exploration extensive du Mont Hermon, à l'heure où l'archéologie des sanctuaires ruraux ne concerne encore qu'une infime partie des lieux de culte libanais. Elle rappelle qu'en l'absence de fouilles, seule la prospection peut fournir les informations topographiques et archéologiques permettant de reconstituer le réseau des sanctuaires ruraux. Les monuments religieux et les tombeaux sont en effet les principaux vestiges antiques de la montagne et ils constituent quasiment les seuls témoignages anciens dont il reste des traces visibles sur le terrain. Ils fournissent par ailleurs l'ensemble de la documentation épigraphique locale, dont l'analyse met en valeur non seulement les particularismes de la société montagnarde, notamment révélés par l'onomastique majoritairement sémitique des villageois, mais aussi la proximité entre les cultes de la côte méditerranéenne et ceux qui sont pratiqués à l'époque romaine sur les confins montagneux des cités phéniciennes.



Fig. 15 - Ouaarat: couple de tombes à fosse maçonnées avec leur couvercle.



Fig. 16 - Ouaarat: tombe à fosse maçonnée.



Fig. 17 - Ouaarat: stèle funéraire ornée d'un relief et inscrite.

## Notes

**1-** Je remercie M. Frédéric Husseini, Directeur Général des Antiquités, de m'avoir autorisé à entreprendre la prospection épigraphique du Mont Hermon. Cette mission s'inscrit dans le cadre du programme des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie (IGLS)*, dirigé par M. Jean-Claude Decourt (HISOMA, Institut Fernand-Courby, Maison de l'Orient, Lyon). Je suis également reconnaissant à Glen W. Bowersock, Pierre-Louis Gatier et à Jean-Baptiste Yon de leur lecture attentive et de leurs conseils.

**2-** Je me suis rendu à Haloua à trois reprises, d'abord le 25 octobre 2002, puis les 18 et 20 septembre 2004. Les abréviations suivantes sont utilisées pour les dimensions des blocs et pour la hauteur des lettres: H. = hauteur; l. = largeur; ép. = épaisseur; H.l. = hauteur des lettres.

**3-** Cette situation pourrait remonter à un règlement territorial entre les Damascains et les Sidoniens intervenu sous le règne de l'empereur Tibère. Alt 1939: 217, qui se réfère à Flavius Josèphe, *AJ* 18, 153.

**4-** Kiourtzian 2002, avec les réserves de Gatier 2005.

**5-** Deissmann 1923: 70-71 rassemble déjà une documentation textuelle très complète sur les usages de διαταγή. Voir en dernier lieu Adrados 1997: 1042. L'inscription de Haloua montre que l'emploi du nom avec l'acception «ordonnance divine» ne se limite pas aux textes chrétiens.

**6-** 2 Esdras 4, 11 (LXX): ἡ διαταγή τῆς ἐπιστολῆς.

**7-** D'après l'inscription SEG 43, n° 792, la cité d'Éphèse se conforme à une ordonnance de l'empereur Hadrien (κατὰ τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διαταγήν) pour effectuer des travaux dans la vallée du Caÿstre. Au I<sup>er</sup> et au II<sup>ème</sup> siècles p.C., les opérations de bornage du domaine d'Artémis d'Éphèse répondent elles aussi à des ordonnances impériales (Meriç & Merkelbach 1981, n° 3506-3512).

**8-** Ainsi, l'inscription d'Irbid (Jordanie) republiée par Pflaum 1952: 315-316 commémore la construction d'un bâtiment en 238/9 aux frais de la caisse publique «sur la prescription de Flavius Véru» (διαταγή Φλ(αοῦ)του Οὐήρου), architecte connu par des inscriptions de Der'a. D'après l'inscription SEG 44, n° 1182 A, à l'occasion de la célébration d'une fête civique, entre 231 et 244, la cité lycienne d'Oinoanda honore le greffier Iulius Lucius Pilius Euarestos suivant les propres instructions de celui-ci et selon une décision de l'assemblée et du peuple (κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτοῦ διαταγήν καὶ τὴν τῆς βουλῆς καὶ [τ]οῦ δήμου κρίσιν).

**9-** Judeich 1898: 99-100, n° 78, sur un sarcophage de Hiérapolis de Phrygie. Cf. *Épître aux Galates* 3, 15.

**10-** Pseudo-Callisthène, *Roman d'Alexandre* 1, 33, 11: «Aussi la disposition de la ville [d'Alexandrie] est-elle exactement conforme à ce qu'Alexandre avait ordonné» (καὶ τὰ μὲν τῆς διαταγῆς τῆς πόλεως οὕτως ἔχει καθὼς διέταξεν ὁ Ἀλέξανδρος).

**11-** Rufus d'Éphèse, transmis par Oribase, *Collections médicales* 6, 38, 13.

**12-** Comme à Antioche de Syrie en 73/4, à propos de l'organisation du travail pour le creusement d'un canal, «l'ouvrage étant assigné en autant de parts que d'îlots» (ἴσως γενομένης τῶν πλινθείων τοῦ ἔργου διαταγῆς). Feissel 1985: A, 22-23 = B, 20-21, cf. *ibid.*: 91.

**13-** Voir l'*Épître aux Romains* 13, 2: «Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu» (ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν). Dans les *Actes des Apôtres* 7, 53, Étienne termine son discours devant le Sanhédrin en proclamant: «Vous avez reçu la Loi promulguée par les anges et vous ne l'avez pas observée» (οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε). L'*Épître aux Galates* 3, 19 évoque à nouveau le rôle de la loi «promulguée par les anges dans les mains d'un médiateur» (διαταγῆς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου).

**14-** Caquot 1962 : 250, qui signale également le phénicien 'Irm.

**15-** Les formules de ce type abondent surtout en Syrie du Sud. Je note toutefois que, sur l'Hermon à Rakhlé, tout près de Haloua, Leucothéa semble d'abord désignée comme la «déesse de Moithos» en 60 p.C. (cf. Gatier, *Bull. épigr.* 1994, n° 636).

**16-** Clermont-Ganneau 1903: 350, avec photographie, pl. VIII. Je donnerai ailleurs une nouvelle édition et un commentaire approfondi de ce texte, que j'ai eu l'occasion de revoir au British Museum en février 2004.

**17-** La question des consultations oraculaires est particulièrement embrouillée par l'article de Hajjar 1990, qui soutient que quarante-quatre dieux et déesses de Syrie et de Phénicie rendent des oracles, en se fondant dans la plupart des cas sur la simple mention d'un ordre divin. L'étude de Veyne 1986 montre qu'on ne peut accepter la démarche adoptée par Hajjar, même lorsque les témoignages épigraphiques utilisent le vocabulaire des consultations oraculaires.

**18-** Veyne 1986: 271.

**19-** Veyne 1986: 267-268.

**20-** Cumont 1915, complété par Milik 1972: 35-36 (Malakbél «ange de Bêl»), 195-199 (anges vénérés par les troupes éméséniennes stationnées en Égypte) et 423-440 (culte des anges, notamment à propos de l'inscription phénicienne de Maachouq). Gatier 1982: 269-270, n° 1, publie une dédicace à Zeus Ange de Gérasa. Belayche 2001: 96-104 étudie le culte du sanctuaire rural de Mambré, près d'Hébron en Judée, où, selon Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 4, 3, les païens invoquent les anges en leur offrant des libations de vin et en leur sacrifiant des animaux.

**21-** Milik 1972: 425-427.

**22-** Hajjar 1977: 386-389, n° 296 (Ostie); Gatier 1982: 269-270, n° 1 (Gérasa).

**23-** Le dieu ange anonyme de Deir el-Qalaa est peut-être lui aussi l'hypostase d'un grand dieu, comme le suggère Rey-Coquais 1999: 622. Si l'on devait se risquer à identifier cette divinité suprême, on pourrait hésiter entre Balmarcod et Jupiter héliopolitain, tous deux vénérés dans ce sanctuaire de l'arrière-pays de Beyrouth.

**24-** Sur ce texte étudié par Milik 1972: 423-427, voir en dernier lieu Caubet, Fontan et Gubel 2002: 128-129, n° 125, avec le commentaire d'Éric Gubel et de Pierre Bordreuil.

**25-** 1 Hénoch 6-16, dont les fragments araméens sont publiés par Milik 1976 et dont les versions grecques sont réunies par Black 1970. D'un point de vue méthodologique, le fait que les témoignages épigraphiques et intertestamentaires concordent confirme l'intérêt de la littérature apocryphe pour l'étude des cultes du Proche-Orient hellénistique et romain.

**26-** Gatier 1982: 270 n. 4.

**27-** Cumont 1915: 169-182. La citation est extraite de la page 169.

**28-** Sartre 1993a: 52, n° 1.

**29-** Seyrig 1963: 26 (= Seyrig 1966: 128); cf. Gatier 1982: 275. Sur le dossier syrien de Leucothéa, voir Sartre 1993a, auquel on ajoutera la dédicace de provenance incertaine publiée par Gatier 1994: 776-779 (peut-être de Rakhlé) et l'inscription de Tel Jezreel près de Scythopolis publiée par Porat 1997.

**30-** Bonnet 1986: 53-56, résume les différentes versions du mythe de Leucothéa et de Méricerte.

**31-** Piérart 1998.

**32-** Cf. SEG 41, n° 1844.

**33-** Clermont-Ganneau 1898: 68-69; Bonnet 1986: 64-67; Bonnet 1988: 66; Sartre 1993a: 60.

**34-** Chuvin 1992: 245-249.

**35-** Dentzer-Feydy 1999: 532-533, fig. 7, d'après les dessins et les notes de Bankes; Taylor 1971: 133, pl. 130.

**36-** Taylor 1971: 131-132, pl. 129-130.

**37-** Krencker & Zschietzschmann 1938: 240-242, pl. 100-101 et 105.

**38-** L'apparition du buste de ce dieu permet de supposer l'existence d'une seconde niche où figurerait celui d'une divinité affublée d'un croissant de lune, conformément à la symbolique fréquente sur les monuments religieux du Proche-Orient hellénisé, selon laquelle Sol et Luna expriment la toute-puissance d'une divinité souveraine. Voir Gawlikowski 1990.

**39-** Sur la signification de ce motif iconographique, équivalente de celle de l'aigle stéphanéphore, voir Seyrig & Starcky 1949: 234-235 (= Seyrig 1953: 47-48).

**40-** Voir notamment les deux premières émissions du

dynaste ituréen Ptolémaïos fils de Mennaïos, qui portent l'image de Zeus au droit, tandis que leur revers présentent les dieux jumeaux des populations dites «arabes» sous l'aspect des Dioscures grecs. Seyrig 1970: 98-100, présume que le prince ituréen a chargé quelque sculpteur d'une cité phénicienne de représenter les dieux qu'il adorait et «de les helléniser comme il l'était lui-même. De là le groupe quasi héraldique, heureusement balancé, qui décore ses monnaies et celles de son fils Lysanias». Ptolémaïos fait toutefois cuirasser ses dieux ancestraux, alors que les Dioscures de la tradition gréco-romaine portent la chlamyde à même la peau.

**41-** Sartre 1993b, n° 17 (Pétra), avec les références. La graphie la plus proche de celle du nom attesté à Haloua, Αλειφος, est attestée en Syrie du Sud à Qanawât (SEG 7, n° 1080), à Juneineh (SEG 7, n° 1044) et à Mushennef (Dunand 1934: 48-49, n° 74).

## Bibliographie

- Adrados, F.R. (éd.) 1997.** *Diccionario griego-español* 5. Madrid.
- Alt, A. 1939.** Die Zeitrechnung der Tempelinschriften des Hermongebiets. *ZDPV* 62: 209-220.
- Belayche, N. 2001.** *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*. Tübingen.
- Black, M. 1970.** *Apocalypsis Henochii Graece*. Leyde.
- Bonnet, C. 1986.** Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie. *Studi e materiali di storia delle religioni* 52: 53-71.
- **1988.** *Melqart*. Louvain/Namur.
- Caquot, A. 1962.** Sur l'onomastique religieuse de Palmyre. *Syria* 39: 231-256.
- Caubet, A., Fontan, É. & Gubel, É. (éd.) 2002.** *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*. Paris/Gand.
- Chuvin, P. 1992.** *Mythologie et géographie dionysiaques*. Clermont-Ferrand.
- Clermont-Ganneau, C. 1898.** Le culte de la déesse Leucothea dans la région de l'Hermon. *Recueil d'archéologie orientale* 2. Paris: 98-101.
- **1903.** Le Mont Hermon et son dieu d'après une inscription inédite. *Recueil d'archéologie orientale* 5. Paris: 346-366.
- Cumont, F. 1915.** Les anges du paganisme. *Revue de l'histoire des religions* 72: 159-182.
- Deissmann, A. 1923.** *Licht vom Osten*. 4e éd. Tübingen.
- Dentzer-Feydy, J. 1999.** Les temples de l'Hermon, de la Bekaa et de la vallée du Barada dessinés par W.J. Bankes (1786-1855). *Topoi* 9/2: 527-568.
- Dunand, M. 1934.** *Le Musée de Soueïda. Inscriptions et monuments figurés*. Paris.
- Feissel, D. 1985.** Deux listes de quartiers d'Antioche astreints au creusement d'un canal (73-74 après J.-C.). *Syria* 62: 77-103.
- Gatier, P.-L. 1982.** Inscriptions religieuses de Gérasa. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 26: 269-275.
- **1994.** Objets consacrés de la Syrie romaine. *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, éd. Y. Le Bohec. Bruxelles: 774-779.
- Gatier, P.-L. 2005.** Proche-Orient—Syrie. *L'Année épigraphique* 2002.
- Gawlikowski, M. 1990.** Helios (in peripheria orientali). *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 5/1: 1034-1038.
- Hajjar, Y. 1977.** *La triade d'Héliopolis-Baalbek*. Leyde.
- **1990.** Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 18.4: 2236-2320.
- Judeich, W. 1898.** Inschriften. *Altertümer von Hierapolis*. Berlin: 67-180.
- Kiourtzian, G. 2002.** La stèle MA 3039 du musée du Louvre et l'ère de Sidon. *Cahiers archéologiques* 50: 21-26.
- Krencker, D. & Zschietzschmann, W. 1938.** *Römische Tempel in Syrien*. Berlin/Leipzig.
- Meriç, R. & Merkelbach, R. 1981.** *Die Inschriften von Ephesos 7/2*. Bonn.
- Milik, J.-T. 1972.** *Recherches d'épigraphie proche-orientale 1. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*. Paris.
- **1976.** *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford.
- Pflaum, H.-G. 1952.** La fortification de la ville d'Adraha d'Arabie (259-260 à 274-275) d'après des inscriptions récemment découvertes. *Syria* 29: 307-330.
- Piérart, M. 1998.** Panthéon et hellénisation de la colonie romaine de Corinthe: la «redécouverte» du culte de Palaimon à l'Isthme. *Kernos* 11: 85-109.
- Porat, P. 1997.** A Fragmentary Greek Inscription from Tel Jezreel. *Tel Aviv* 24: 167-168.
- Rey-Coquais, J.-P. 1999.** Deir el Qalaa. *Topoi* 9/2: 607-628.
- Sartre, M. 1993a.** Faits divers et histoire des mentalités: à propos de quelques noyés et de trois petits cochons. *Syria* 70: 51-67.

**Sartre, M. 1993b.** *Inscriptions grecques et latines de la Syrie 21. Inscriptions de la Jordanie 4. Pétra et la Nabatène méridionale.* Paris.

**SEG.** *Supplementum epigraphicum graecum*, nos 1-25, Leyde, 1923-1971; n° 26—, Alphen aan den Rijn, puis Amsterdam, 1979—.

**Seyrig, H. 1953.** *Antiquités syriennes 4.* Paris.

————— **1963.** Antiquités syriennes. 83. Les grands dieux de Tyr à l'époque romaine. *Syria* 40: 19-28 (= Seyrig 1966: 121-130).

————— **1966.** *Antiquités syriennes 6.* Paris.

————— **1970.** Antiquités syriennes. 89. Les dieux armés et les Arabes en Syrie. *Syria* 47: 77-112.

**Seyrig, H. & Starcky, J. 1949.** Genneas. *Syria* 26: 230-257 (= Seyrig 1953: 45-72).

**Taylor, G. 1971.** *The Roman Temples of Lebanon/Les temples romains au Liban.* 2e éd. Beyrouth.

**Veyne, P. 1986.** Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou «oracles». *Latomus* 45: 259-283.