LUNA / ΜΗΝ ΑΣΚΑΗΝΟΣ: UN DIEU ROMAIN
À ANTIOCHE (PISIDIE)

Nicole Belayche

*Luna regit mensis: huius quoque tempora mensis
Finit Auentino Luna colenda iugo*

Ovidius, *Fasti* 3, 883-884¹

Lorsqu'on examine la documentation assez exceptionnelle que nous conservons sur le dieu Mên, défini traditionnellement comme le grand dieu lunaire anatolien, on oublie généralement que, sous la forme *Askaēnos* qui fut la sienne à Antioche en Pisidie,² il n'en fut pas moins statutairement le dieu romain *Luna* à partir de la fondation de la *colonia Caesarea Antiochea* en 25 avant notre ère.³ C'est donc une réflexion sur ce que furent un dieu romain et son culte dans une collectivité de l'Anatolie impériale que je propose ici, en enquêtant non pas sur une divinité romaine qui aurait été importée par les colons, mais sur le devenir d'une grande divinité locale – *theos patrios* selon quelques inscriptions – 'naturalisée' dans une "petite Rome"⁴ du monde hellénophone, donc désormais intégrée dans des contextes juridique, idéologique et culturel nouveaux. Quels furent les effets de l'installation d'un nouveau droit et d'une nouvelle population sur cette figure divine, c'est-à-dire sur la représentation

¹ Traduction infra, p. 336. Abréviations: *CMRDM* = E.N. Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis vol I: The Monuments and Inscriptions* (Leyde 1971); *vol. II: The Coins and Gems* (Leyde 1975); *vol. III: Interpretations and Testimonia* (Leyde 1976), *vol. IV: Supplementary Men-Inscriptions from Pisidia* (Leyde 1978).

² Le dieu Mên est rarement *Askaēnos* en dehors de celui d'Antioche: en Pisidie à Anaboura (*CMRDM* I, n° 131), en Lydie (ibid., n° 87, en 169/70), en Phrygie (ibid., n° 105-106). À Sardes, en revanche, c'est un dieu public, *propatōr* (H. Malay, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis* [Vienne 1999], n° 131), servi par un néocore (*CMRDM* II, p. 41 f. Sardis n° 1-4).

³ G. Labarre, *Recherches sur le culte de Men à Antioche de Pisidie* (Mémoire d'habilitation non publié, Université de Bordeaux 3, 2004), vol. 3 (113 p.) n'envisage pas la question.

⁴ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 16.13.9: *effigies paruae simulacraque populi Romani*.

que ses dévots en construisaient et, conséquemment, sur le culte qu'ils lui rendaient? Peut-on repérer des transferts culturels dans l'identité du dieu, par exemple entre ses appellations en grec et en latin, ou plutôt une accumulation et, conséquemment, une coexistence des formes rituelles, de traditions grecque (elle-même nourrie d'un fonds local) et romaine?

À cette fin, je tenterai d'abord d'identifier les pratiques d'époque hellénistique qui se sont poursuivies à la période romaine. Elles permettront de mieux apprécier la situation du Mên d'Antioche sous l'Empire, à la fois *Luna/Mên* dieu public romain, et plutôt *Mên/Luna* honoré à la grecque dans le sanctuaire extra-urbain.

1. Des pratiques hellénistiques à l'époque romaine?

Étant donné la richesse de la documentation (qui attend encore la bonne publication qu'elle mérite⁵), on pourrait imaginer que l'enquête sera facile. On se tromperait, car les indices dont nous disposons pour l'époque pré-romaine sont bien minces pour juger de ce que pouvaient être le dieu et les hommages qu'il recevait lorsqu'Antioche était une *polis*.⁶ Ce n'est, donc, qu'au moyen de raisonnements rétrospectifs ou analogiques qu'on pourra esquisser la réalité cultuelle de l'époque hellénistique, afin de la comparer à celle d'époque romaine.

L'épithète du théonyme grec – *theos Askaiēs* dans les emplois poétiques,⁷ *Askaios/Arkaïos* chez Strabon,⁸ *Askaiēnos* (attesté pour la première fois en 209 avant notre ère)⁹ et *Askaēnos* pour l'écrasante

⁵ M.-T. Le Dinahet-Couilloux prépare une nouvelle édition des inscriptions, cf. ead., 'Les inscriptions votives au dieu Men à Antioche: état des recherches', dans: T. Drew Bear – M. Taslialan – C.M. Thomas (eds.), *Actes du I^{er} Congrès international sur Antioche de Pisidie* (Lyon 2002), 201-212.

⁶ Les monnaies donnent son iconographie: *CMRDM* II, pp. 82-87 Antioch n° 1-17.

⁷ Un pentamètre (*Askaiēs naetēn Mēna sebōn ethemēn*): J.G.C. Anderson, 'Festivals of Mên Askaēnos in the Roman *colonia* at Antioch of Pisidia', *Journal of Roman Studies* 3 (1913), 271 n° 6, fig. 51 = *CMRDM* I, n° 162. Une dédicace en forme de poème élégiaque (*Askaiēs ho medeōn theos*): *ibid.*, n° 163.

⁸ Cf. *infra* n. 31.

⁹ H. Malay, 'A copy of the letter of Antiochos III to Zeuxis (209 B.C.)', dans: H. Hefner – K. Tomaschitz (eds.), *Ad Fontes! Festschrift für G. Dobesch* (Vienne 2004), 407-413, cité par A. Chaniotis, 'Epigraphic Bulletin for Greek Religion', *Kernos* 20 (2007), 296 n° 176.

majorité des dédicaces d'époque romaine en grec, publiques et privées¹⁰ – relie Mên explicitement à l'Anatolie. Elle souligne l'enracinement géographique de la divinité, plus que le lien ethnique qu'expriment ailleurs les Zeus *Hellēnios* ou *Karios*.¹¹ Or, le théonyme, au moins, pouvait avoir une composante iranienne (le dieu lune *Mao*),¹² de toute façon effacée derrière l'homophonie du nom avec le substantif désignant le mois en grec: *meis*.¹³ Une remarque semblable s'applique à l'Artémis honorée au III^e siècle de notre ère par des associations cultuelles dans la *chōra* d'Antioche. À la différence de l'Artémis *Anaitis* de Lydie et Phrygie,¹⁴ elle ne laisse pas non plus deviner de fonds ancien, ni dans son théonyme – sans épiclèse ou traduit par *Diana* seulement sur l'épithaphe bilingue d'un prêtre (comme Mên le sera par *Luna*)¹⁵ –, ni dans les installations et le mobilier cultuels cités dans les inscriptions, de type banalement grec.¹⁶ Comme pour Mên, c'est dans le rituel du *tekmōr* qu'on entrevoit l'épaisseur chronologique, quelque'impressionniste que soit sa reconstitution.¹⁷

Les investigations archéologiques récemment reprises sur la colline de Karakuyu fournissent désormais des informations solides sur l'agencement topographique du lieu de culte et autorisent des

¹⁰ En dehors de la colonie, les desservants du dieu d'Antioche, deux Grecs et un Romain d'après 212, se présentent comme "prêtre de Mên *Askaēnos*": à Eumenia de Phrygie (*CMRDM* I, n° 101); à Anaboura (*MAMA* VIII, n° 351 = *CMRDM* I, n° 131); à Aphrodisias (*MAMA* VIII, n° 406 et J. Reynolds, *Aphrodisias and Rome* [Londres 1982], n° 29, 32 = *CMRDM* I, n° 118-120).

¹¹ Par exemple à Stratonicee de Carie: C. Şahin, *Die Inschriften von Stratonikeia I; IK* 21 (Bonn 1981), n° 47 et 101.

¹² Cf. E. Lane, 'A re-study of the god Men. III: conclusions', *Berytus* 17 (1967/68), 81-98.

¹³ En Phrygie et en Lydie, Mên est honoré sous le nom de *Meis*, cf. par exemple M.P. de Hoz, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften* (Bonn 1999), 383 (index s.v.).

¹⁴ Cf. I. Diakonoff, 'APTEMIAI ANAEITI ANEΣTEΣEN. The Anaeitis-dedications in the Rijksmuseum at Leyden and related material from Lydia. A reconsideration', *Bulletin Antieke Beschaving. Annual Papers on Classical Archaeology* 54 (1979), 139-188 et Lane 1967/68, op.cit. (n. 12), 91-98.

¹⁵ Cf. infra, p.336.

¹⁶ W.M. Ramsay, *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire* (Aberdeen 1906), 331 n° 6, 344 n° 24, 334 n° 13, 329 n° 3, 319 n° 2 et 343 n° 22.

¹⁷ Cf. N. Belayche, 'Tekmōr et communautés de *xenoi tekmoreioi* à Antioche de Pisidie', dans: L. Bodiou – V. Mehl (eds.), *Hommage à P. Brulé* (Rennes; à paraître).

observations sur l'évolution des activités rituelles entre les époques hellénistique et romaine. Les deux temples retrouvés reproduisent des modèles importés par les colons magnètes fondateurs au II^e siècle avant notre ère.¹⁸ Le temple principal abritait le titulaire du sanctuaire; les modifications d'époque romaine introduisirent surtout des embellissements à fonction monumentale et médiatique, plus que des aménagements nécessités par des nouveautés rituelles. Le portique élevé à l'intérieur du *temenos* est devenu, dans sa section sud-ouest proche de l'entrée principale, un lieu d'affichage des monuments de prix, stèles de marbre ou colonnes honorifiques érigées par des membres de l'élite de la cité,¹⁹ alors que les gravures des plus humbles, de facture plus frustre, s'étaient directement sur les murs du *temenos*. Ces documents assurent de l'attractivité du sanctuaire et de l'adoption de la pratique épigraphique, sans impliquer de particularité d'ordre rituel. En témoignent pareillement les reliefs gravés sur les bords rocheux de la 'voie sacrée', à peu près tous anépigraphes. Datant de l'époque romaine,²⁰ leur présence indique que la voie, processionnelle(?), manifeste en tout cas un lien topographique nouveau entre la colonie et le sanctuaire.

L'espace autour du *temenos* apporte d'autres informations. Dès la période hellénistique, il était parsemé d'*oikoi*, des maisons de type grec dont les plus grandes présentent une cour et deux chambres. Elles servaient à abriter des réunions et des banquets rituels, voire à loger les fidèles de passage, comme il était courant dans d'autres grands sanctuaires hellénistiques d'Anatolie occidentale.²¹ Ces pratiques ont perduré à l'époque romaine et ont dû gagner en visibilité ou en importance d'après une modification architecturale. Grâce au percement d'une porte latérale dans le mur sud ouest du *temenos*, l'*oikos* le plus proche du temple disposait désormais d'une entrée directe dans ce dernier.²² Sa grande chambre montre la trace d'une banquette appuyée contre le mur, ainsi qu'un socle qui pouvait

¹⁸ En 175-125 avant notre ère, cf. S. Mitchell – M. Waelkens, *Pisidian Antioch. The Site and its Monuments* (Londres 1998), 63-68; résumé dans S. Mitchell, 'The temple of Men Askaenos at Antioch', dans: Drew Bear – Taslialan – Thomas 2002, op.cit. (n. 5), 313-322.

¹⁹ Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 48-50.

²⁰ G. Labarre – M. Taslialan, 'La dévotion au dieu Men: les reliefs rupestres de la voie sacrée', dans: Drew Bear – Taslialan – Thomas 2002, op.cit. (n. 5), 258.

²¹ Cf. Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 72-85.

²² La 'house 3': Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 76 fig. 15.

soutenir une table – table d’offrandes ou desserte pour les banquets – du type de la *trapeza* offerte par un certain Protiōn à l’époque romaine.²³ La même pièce a conservé un siège votif inscrit, offert “à Mên” (*Mēni*) sans épiclèse par “Menelaos fils d’Attaus, appelé aussi Karpos”,²⁴ de nom grec mais d’ascendance locale. Ces constructions continuaient de servir de lieux de réunion pour les associations cultuelles dont deux inscriptions conservent la trace. Simplement incisé sur le mur du *temenos*, leur texte est minimal (*Hoi peri An[---Jon et Hē synodos Mēni Askaēnōi*), mais utilise des formulaires grecs familiers pour désigner des associations, en particulier religieuses.²⁵ Dans la colonie romaine, ces *collegia* ou *sodalitates* devaient satisfaire à une réglementation établie, de nature administrative et financière, qui, sauf en cas de trouble à l’ordre public, n’intervenait pas sur le contenu des activités cultuelles qui, en l’occurrence, nous échappe.²⁶

Les textes gravés sur les murs sont d’époque romaine, mais résistent pour la plupart à l’établissement d’une chronologie, même relative.²⁷ Les allusions ethniques décelables dans l’anthroponymie indiquent que les dévots étaient nombreux à appartenir à des populations d’origine locale, imprégnées de phrygianismes²⁸ – et bien sûr d’hellénisme – et dont les traditions onomastiques se sont

²³ B. Levick, ‘The table of Mên’, *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), 80-84 = *CMRDM* I, n° 255; cf. Labarre 2004, op.cit. (n. 3) pour une lecture complétée. Cf. aussi à Smyrne (*CMRDM* I, n° 28) et à Burdur (ibid., n° 121, une installation complète pour les banquets).

²⁴ Cf. Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 79 fig. 52.

²⁵ *CMRDM* I, n° 182-183 et M.M. Hardie, ‘The shrine of Men Askaenos at Pisidian Antioch’, *Journal of Hellenic Studies* 32 (1912), figs. 4-5. Cf. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909, ND 1967), 76-78, 158-163. À Tymandos, *hoi peri Aur. Artemōna Hermokl[e]ous phratra*: *CMRDM* I, n° 127.

²⁶ Gaius, *Institutes* 3; F.M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano: dai collegi della Reppublica alle corporazioni del Basso Impero* (Naples 1995), 36-41. Cf. N. Belayche, ‘En quête de marqueurs des communautés ‘religieuses’ gréco-romaines’, dans: N. Belayche – S.C. Mimouni (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Turnhout 2003), 9-14.

²⁷ Ni les carnets de W.R. Ramsay, ni le corpus d’E. Lane ne permettent de reconstituer un ordre chronologique pour les gravures. Seules l’onomastique (cf. infra) et les pratiques de nomenclature (par exemple Hardie 1912, op.cit. [n. 25], 129 n° 13) fournissent des indices dans quelques cas.

²⁸ Par exemple *Poumpoumlios*: *CMRDM* I, n° 195 et Hardie 1912, op.cit. (n. 25), 130 n° 17. Cf. aussi *CMRDM* I, n° 228.

conservées jusqu'au III^e siècle.²⁹ L'examen conjoint des identités culturelles affleurant dans les anthroponymes (indigènes, romanisés ou romains) et des pratiques dévotes ne laisse pas deviner de conduites spécifiques. Citoyens romains d'origine ou naturalisés, *incolae*, pérégrins, tous avaient les mêmes pratiques, banalement votives et sacrificielles, possiblement héritées de la période hellénistique si l'on pense au mystérieux *tekmōr*, dont le terme existe chez Homère.³⁰ Pour l'époque romaine, la distinction entre les pratiques semble avoir été topographique et liée au contexte, ce qui ne signifie pas une opposition entre célébrations publiques et privées, comme nous le verrons bientôt.

Dans le sanctuaire, en l'absence d'autres informations sur les rituels de l'époque hellénistique, on ne peut que constater que la suppression de la prêtrise (*hierosunē*) et, avec elle, de ses possessions et de son personnel (les terres sacrées et les hiérodules),³¹ a obligatoirement modifié la gestion du sanctuaire intégré dans les *sacra* de la colonie.³² Pour l'époque romaine, les seules allusions au *ritus* sacrificiel qu'on pratiquait, de tradition grecque ou bien à la romaine, proviennent des reliefs sculptés sur des stèles de marbre d'esthétique classique et soignée, offertes pour commémorer un *tekmōr*. Elles sont dédiées par des citoyens romains, par exemple deux Marci Virii Genucii (fig. 1). Le relief figure un bœuf à bosse anatolien, qui accompagnait déjà le dieu au revers des monnaies civiques hellénistiques,³³ mais qui, dans le monnayage colonial, n'apparaît plus qu'attelé dans le type du sillon de fondation.³⁴ Debout sur un socle, il est attaché par les cornes à un autel garni d'offrandes,

²⁹ Cf. chez les *xenoi tekmoreioi* dans la *chōra* d'Antioche après 212: W.M. Ramsay, 'The *tekmoreian* guest-friends: an anti-Christian society on the imperial estates at Pisidian Antioch', dans: id. 1906 (n. 16), 305-377 et id., 'The *tekmoreian* guest-friends', *Journal of Hellenic Studies* 32 (1912), 151-170.

³⁰ Par exemple Homerus, *Odyssee* 4.373.

³¹ Strabo, *Geographica* 12.8.14 [577]. Cf. R. Syme, *Anatolica. Studies in Strabo* (Oxford 1995), 344.

³² La "borne sainte et asyle du dieu *epiphanēs* Mên Askainos", retrouvée à Apollonia de Pisidie (*CMRDM* I, n° 130), pourrait provenir du sanctuaire.

³³ *CMRDM* II, Antioch pp. 82-86 n° 1-13. Pour l'époque romaine, *RPC* I, n° 3529 (Auguste) et *CMRDM* II, Antioch p. 89 n° 20-21 (avec la légende ANTIOCH COL). Sur le *bos Indicus*, O. Casabonne, 'Buffles et zébus au Proche-Orient ancien', *Anatolicum* 5 (2006), 71-84.

³⁴ A. Krzyzanowska, *Monnaies coloniales d'Antioche de Pisidie* (Varsovie 1970), 117 et pl. I-II, table 4 (Titus).

sans doute des boules d'encens.³⁵ Le mode de représentation ne provient pas de 'cartons' romains.³⁶ Les images n'étant pas des 'photographies' littérales des rituels, celle-ci marque la volonté d'inscrire le rituel du *tekmōr* dans une représentation sacrificielle et manifeste l'adoption par les Romains de la colonie de codes iconographiques locaux autant dans les monuments privés que dans le monnayage.

Un document pourrait renvoyer plus explicitement à des pratiques héritées de la période pré-romaine. Une épigramme semi-métrique de style poétique archaïsant³⁷ fut offerte par cinq *threptoi*, sans doute des esclaves adoptés par la maisonnée d'après leurs noms, latins ou grecs:

À Mên dieu ancestral (*theōi patriōi*), tous également ont consacré cette offrande et tous avec les mêmes prières. [En sortant ... (?)] de la maison de leur aimé et noble *tropheus*, à la suite d'un vœu, tous ont offert aussi, comme c'est la coutume, en prix de leur pureté (*lutron agneiēs*) les boucles de cheveux [...]. Marcos, Hilaros, Epitunchanos, Peitherōs, Loukilios.³⁸

L'originalité de ce témoignage tient autant au geste rituel pratiqué qu'à son contexte. Dans ce mémorial sur pierre, les dédicants profitent de la consécration pour exprimer leur reconnaissance envers leur maître adoptif. L'offrande de chevelure comme gage de la

³⁵ Plutôt qu'un "blazing altar" (E.N. Lane, 'A re-study of the god Men. I. The epigraphic and sculptural evidence', *Berytus* 15 [1964], 35 n° 33) ou un "flaming altar" (*CMRDM* I, p. 112 n° 177); pour un autel fumant, *CMRDM* I, n° 288. Cf. aussi, mais très fragmentaire, *CMRDM* I, n° 280, offert par deux citoyens romains d'origine pérégrine qui ont témoigné par un *tekmōr* auprès de Mên *epēkoos*. Un relief sans doute identique fut dédié par L. Flavonius Paullinus: B. Levick, 'Dedications to Mên Askaenos', *Anatolian Studies* 20 (1970), 37-38 n° 1 = *CMRDM* I, p. 165 f. n° AD 1.

³⁶ Cf. G. Schörner, 'Opferitual und Opferdarstellung im römischen Kleinasien – Ein Testfall für das Zentrum-Peripherie-Modell', dans: L. de Blois – P. Funke – J. Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Leyde – Boston 2006), 144.

³⁷ Cf. les formes *litafisin*] et *[oi]koio* (l. 3) et *trophēos* (l. 4).

³⁸ *CMRDM* IV, n° 127. Les *threptoi* sont plusieurs fois partie prenante ou bénéficiaires du rituel du *tekmōr* avec les enfants, *CMRDM* I, n° 208, 245, et 263. Cf. G. Sacco, 'Osservazioni su *tropheis*, *trophimoi*, *threptoi*', dans: *Settima miscellanea greca e romana* (Rome 1980), 271-286 et T. Ritti – C. Simsek – H. Yildiz, 'Dediche e ΚΑΤΑΓΡΑΦΑΙ dal santuario frigio di Apollo Lairbenos', *Epigraphica Anatolica* 32 (2000), 59-62.

pureté des dévots dans leur relation à la divinité s'inscrit dans des procédures hagnistiques, habituelles dans les rites de passage qui installent des groupes d'âge dans un nouveau statut, donc dans la capacité à communiquer avec les instances divines.³⁹ Le geste rituel – présenté comme fidèle à un passé coutumier, ce qui ne signifie pas que la tradition en ait été continuée⁴⁰ – et, de façon plus hypothétique, la définition de l'offrande comme *lutron*⁴¹ témoignent d'une pratique qui a pu être en usage chez les hiérodules du sanctuaire hellénistique.⁴² L'offrande est dédiée à Mên *theos patrios*. Le syntagme *theos patrios* se rencontre principalement sur des inscriptions agonistiques d'époque romaine, provenant du portique intérieur du sanctuaire. L'agonothète (ou l'un des deux agonothètes) – toujours un membre de l'élite coloniale – était prêtre (ou grand-prêtre) à vie du “dieu ancestral Mên”.⁴³ L'épiclèse *patrios* seule, exclusive de celle plus régulière d'*Askaēnos*,⁴⁴ est propre au Mên d'Antioche, mais elle est assez rare. Elle le qualifie dans quelques dédicaces qui commémorent l'acte rituel de *tekmōreuein*, propre à Antioche lui aussi, et est accompagnée dans un cas par un relief représentant un bœuf tournant le dos à un autel enflammé.⁴⁵ En corrélant une prêtrise d'allure grecque et des pratiques cultuelles singulières (l'offrande réputée traditionnelle des cheveux et le *tekmōr* qui pourrait relever aussi de pratiques de gage), ne serait-on pas sur

³⁹ J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Paris 1992, 2nd ed.), 171-173. Cf. l'importante série de dédicaces de chevelures masculines lors des Komyria en l'honneur de Zeus Panamaros: G. Deschamps – G. Cousin, 'Inscriptions du temple de Zeus Panamaros 1. La consécration de la chevelure', *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12 (1888), 479-490.

⁴⁰ Cf. les remarques d'A. Chaniotis sur les “artificial revivals”: id., 'Ritual dynamics in the Eastern Mediterranean: case studies in Ancient Greece and Asia Minor', dans: W.V. Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean* (Oxford 2005), 152-155.

⁴¹ Cf. aussi un *lutron* à Synaus (Lydie): *CMRDM* I, n° 90. Les documents lydiens et phrygiens, dans lesquelles le *lutron* a valeur expiatoire, sont d'époque romaine, cf. G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Bonn 1994), n° 53, 4 et 51, 4.

⁴² Sur les hiérodules M. Riel, 'Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia', *Epigraphica Anatolica* 35 (2003), 87-90.

⁴³ *CMRDM* I, n° 164-174; plusieurs appartiennent à l'ordre équestre.

⁴⁴ Sauf dans un texte de restitution douteuse, *CMRDM* IV, n° 107 (citant W.M. Ramsay).

⁴⁵ Respectivement: *CMRDM* I, n° 263, 266, 270 et 290; cf. n° 288 pour le relief.

la voie de traditions rituelles d'époque pré-romaine? Dans la colonie, qualifier Mên de *patrios* lorsqu'on lui rendait des formes ancestrales d'hommage permettait aux populations locales gagnées par la romanité de combiner tradition et nouvelle collectivité romaine, puisque *patrios* pouvait aussi, désormais, désigner sa dimension publique. En revanche, la documentation ne permet pas d'accorder crédit à l'interprétation d'Eugene LANE qui y repérait "the apparent effort of the Romans to promote the cult in their colony for propagandistic purposes".⁴⁶ Outre un emploi plutôt rare, cette supposée politique délibérée ne ressort pas des textes gravés⁴⁷ et n'est pas davantage appuyée par la chronologie probable des inscriptions agonistiques, l'époque sévérienne.⁴⁸

2. Luna/Mên: un dieu de la colonie

Le dieu du sanctuaire hellénistique fut très certainement intégré dans le panthéon public dès la fondation de la *colonia Caesarea Antiochia*, même si Strabon et les témoignages épigraphiques datables des débuts de la colonie sont muets sur la question.⁴⁹ Son nouveau statut est néanmoins certain. Au plan juridique, la possibilité de l'inscription du dieu lunaire phrygien dans le panthéon colonial s'appuie sur les lois coloniales, dont l'universalité du droit romain et deux lignes rescapées d'une inscription de Cnossos autorisent d'étendre les dispositions à la colonie d'Antioche.⁵⁰ Un revers monétaire du règne de Caracalla légende Mên debout, appuyé

⁴⁶ CMRDM III, p. 64 et 77. Cf. déjà E.N. Lane, 'The Italian connection: an aspect of the cult of Men', *Numen* 22 (1975), 235-239.

⁴⁷ De nombreux dédicants ne sont pas citoyens romains.

⁴⁸ Cf. N. Belayche, 'Un dieu romain et ses dévots au sanctuaire d'Antioche de Pisidie (Karakuyu)', dans: *Journée d'étude sur l'épigraphie des provinces hellénophones de l'Empire. Cahiers du Centre Glotz* 19 (2008) (à paraître).

⁴⁹ Pour Strabon, supra n. 31. Cf. M. Christol – T. Drew Bear, 'Vétérans et soldats légionnaires à Antioche en Pisidie', dans: G. Paci (ed.), *Epigrafia romana in area adriatica. Actes de la IX^e rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain* (Pise – Rome 1998), 303-307 et id., 'Un nouveau notable d'Antioche de Pisidie et les préfets des *duumviri* de la colonie', *Anatolia Antiqua* 10 (2002), 277-289.

⁵⁰ ILS 7210; M. Crawford, *Roman Statutes I* (Londres 1996), n° 25 (*lex Iulia Genetiva*), ch. 64-72, et J. Rüpke, 'Religion in the *lex Ursonensis*', dans: C. Ando – J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Stuttgart 2006), 34-46.

sur le sceptre selon son iconographie habituelle, en sa qualité de FORTVNA COL(oniae) ANTIOCH(iae), sa Fortune publique,⁵¹ en place de l'habituelle figure féminine qui représente aussi bien *Fortuna* que le *Genius coloniae*.⁵² Plus tard dans le siècle, sur une série frappée sans doute à l'approche de l'arrivée de Gordien III en route vers l'Est, Mên partage la protection de la cité avec la Tychè locale: debout tous les deux sur un socle statuaire, leur poignée de mains au dessus d'un autel objective l'alliance entre les deux composantes de la culture coloniale, *Luna/Mên* y assumant la face romaine en symbiose avec la protectrice grecque.⁵³ Son rôle est confirmé par deux autres émissions du même règne sur lesquelles c'est l'Empereur qui serre la main de la Tychè.⁵⁴

De façon incontestable,⁵⁵ le statut public de Mên se lit dans une inscription honorifique retrouvée dans la ville, mais en remploi. Elle prouve l'inscription dans le calendrier colonial des cérémonies festives en l'honneur du dieu – en l'occurrence un concours de type grec – et, surtout, elle nous donne son nom officiel:

À Caius Albucius Firmus, fils de Caius, de la tribu Sergia [la tribu d'Antioche], édile, duumvir, qui a affecté par testament une somme d'argent pour le concours gymnique (*qui pecuniam destinavit per testamentum ad certamen gymnicum*) qui doit être organisé tous les ans lors des jours festifs de *Luna* (*quodannis (f)aciendum diebus festis Lunae*): par décret des décurions.⁵⁶

⁵¹ Krzyzanowska 1970, op.cit. (n. 34), pl. XI, table 15, n° 15 = *CMRDM* II, p. 99 f. Antioch n° 48.

⁵² Krzyzanowska 1970, op.cit. (n. 34), 105-108.

⁵³ Krzyzanowska 1970, op.cit. (n. 34), pl. XXXVII, table 27, n° 89; et *CMRDM* II, p. 103 Antioch n° 57 et pl. XXXVI. Le motif rappelle les frappes d'*homonoia* entre cités grecques, cf. T. Drew-Bear – G. Labarre, 'Les trois statues de la Concorde à Antioche de Pisidie', *Epigraphica Anatolica* 34 (2002), 90-91.

⁵⁴ Krzyzanowska 1970, op.cit. (n. 34), pl. XXXIV, table 27, n° 42-43, ce qui rend problématique la thèse de l'auteur d'une identification de Mên avec l'empereur.

⁵⁵ Des inscriptions en latin, retrouvées dans la ville, pourraient renvoyer à la caisse du sanctuaire, *CIL* 3.6839 (= *ILS* 7200) et 6840: *curat(or) [arcae] sanctuariae*; cf. S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor II: The Rise of the Church* (Oxford 1993), 10 et Labarre 2004, op.cit. (n. 3), 62. Mais, en l'absence d'indication précise du sanctuaire et de toute épigraphie sacerdotale pour Mên en latin, il peut s'agir de n'importe quel sanctuaire public, par exemple celui de Jupiter Optimus Maximus, dont des *sacerdotes* sont connus, à défaut d'avoir retrouvé le bâtiment: *CIL* 3.6838 (= *ILS* 7200a).

⁵⁶ *CIL* 3.6829 = *CMRDM* I, n° 178.

La mention de *dies festi* consacrés à la divinité exemplifie la loi d'Urso, selon laquelle l'établissement du ferial (*quos et quot dies festos esse*) résulte d'une décision des décurions, sur proposition des duumvirs dans les dix jours qui suivent leur entrée en fonction et sous réserve d'un quorum de présents des deux-tiers.⁵⁷ Comme tous les *duumviri*, C. Albucius Firmus a dû s'occuper du calendrier colonial; peut-être a-t-il fait en sorte, pendant sa magistrature, d'établir, ou d'allonger, ces jours que son évergésie posthume illustrera à jamais.

Non seulement ce document de la fin du I^{er} siècle est le seul qui énonce explicitement le statut juridique du dieu dans la nouvelle collectivité, mais surtout, il fournit l'unique attestation en toutes lettres du nom officiel attribué par les autorités coloniales à Mên: *Luna*. Les fondateurs romains n'ont pas conservé en latin l'ancrage tout à la fois régionaliste et culturel qu'affichait la dénomination en grec de *Mên Askaēnos*. Pour son appellation dans la langue officielle de la colonie (attestée par l'épigraphie publique sur pierre et dans le monnayage), les magistrats fondateurs n'ont retenu que l'identité lunaire du dieu⁵⁸ qu'ils ont inscrite au panthéon sous la forme féminine qui désigne à la fois l'astre et le mois. Ils ont transposé le nom du patron du même champ d'action dans le système romain, sans s'arrêter à son genre, bien que *Lunus* soit aussi attesté tardivement.⁵⁹ La forme féminine était assurément familière aux premiers colons (des vétérans d'origine majoritairement italienne),⁶⁰

⁵⁷ Crawford 1996, op.cit. (n. 50), n° 25, ch. 64, 401: ... *it ius ratumque esto, eaque sacra eoque dies festi in ea colon(ia) sunt*. Sur le calendrier, cf. J. Scheid, 'Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales', dans: M. Dondin-Payre – M.-T. Raepsaet-Charlier (eds.), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain* (Paris 1999), 390-393.

⁵⁸ Strabo, *Geographica* 12.3.31 [557] mentionne *tēs selēnēs to hieron*.

⁵⁹ *Historia Augusta*, *Caracalla* 7.5; cf. C. Brenot, '*Lunus* et *Luna*. En marge des dernières émissions monétaires de Caracalla (215-217)', dans: S. Demougins et al. (eds.), *H.-G. Pflaum, un historien du XX^e siècle* (Paris 2006), 189-200. Rien n'indique que le nom de *Luna* soit plus tardif ("later") et trahisse une hésitation des Romains (E. Lane, *CMRDM* III, p. 57; l'hypothèse des "hésitations" est reprise par Labarre 2004, op.cit. [n. 3], 23). Pour un autre procédé de dénomination romaine dans une colonie occidentale, J. Scheid, 'Réflexions sur le Mars trévire', dans: V. Brouquier-Reddé et al. (eds.) *Mars en Occident, Actes du Colloque international, Le Mans, juin 2003* (Rennes 2006), 35-44.

⁶⁰ Pour la variété des origines, cf. dernièrement O. Salomies, 'Roman names in Pisidian Antioch. Some observations', *Arctos* 40 (2006), 94.

si l'on pense aux nombreux lieux de culte de *Luna* dans le centre historique de Rome⁶¹ et si l'on se remémore les deux vers qui ferment le troisième livre des *Fastes* d'Ovide, postérieurs d'une génération à peine à la fondation d'Antioche. Le poète y évoque le sanctuaire l'Aventin, dans une situation topographique analogue à celle d'Antioche, à l'extérieur du *pomerium* sur une éminence: "La lune gouverne les mois: la durée de ce mois aussi / s'achève par le culte de la Lune au sommet de l'Aventin".⁶²

Le nom latin officiel du dieu se retrouve, mais toujours sous forme abrégée ("*L(una)*") dans quelques dédicaces privées, mais auxquelles leurs commanditaires, qui sont parmi les plus grands notables locaux, donnent un lustre public. Sans même dérouler les *honores* qu'ils revêtaient, leurs patronymes d'abord, les supports matériels ensuite (des stèles de marbre) et la langue choisie enfin (le latin) suffisaient à les inscrire dans un contexte public, comparées aux dédicaces modestes qui couvraient les murs du sanctuaire. Pour le I^{er} siècle, l'attachement religieux des Albucii est connu par deux autres dédicaces: une de Caius, le magistrat colonial honoré par la cité pour sa générosité testamentaire, et l'autre de Marcus, son fils probablement, qui a mené l'ascension de la famille jusqu'au consulat en 122.⁶³ Deux autres familles dévotes de *Luna* sont connues: les *Anicii*, dont le duumvir C. Anicius Caesianus fils de Quintus est un chevalier romain d'époque julio-claudienne⁶⁴, et les Caristanii, la famille la plus prestigieuse du siècle, originaires d'Italie entre Ombrie et Latium comme la majeure partie des colons fondateurs.⁶⁵

⁶¹ Sur l'Aventin, au Circus Maximus, sur le Palatin, au Forum, cf. W. Roscher, *Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer* II, 2 (Leipzig 1894-1897), col. 2154-2160 s.v. *Luna* (Aust), et *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, s.vv.

⁶² Ovidius, *Fasti* 3, 883-884.

⁶³ *CMRDM* I, n° 250: C. Albucius Firmus *L(unae) u(otum) s(oluit), l(ibens) m(erito)*; ibid. n° 249: M. Albucius Firmus *L(unae) u(otum) s(oluit)*. Sur les Albucii d'Antioche, W.M. Ramsay, *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor* (Aberdeen 1941), 141-144.

⁶⁴ *CMRDM* III, p. 120 n° A10: C. Anicius *Q(uinti) f(ilius) Ser(gia) Caesianus, duumvir, trib(unus) mil(itum) leg(ionis) [III] Gallicae [cum filia sua A]nicia C(aii) f(ilia) [C]aesiana [et matri sua C]aesia [P]rocilla. L(unae) u(otum) s(oluit)*. Cf. C. Hoet-Van Cauwenberghe, 'Staius Anicius, décurion d'Antioche', dans: Drew Bear – Taslialan – Thomas 2002, op.cit. (n. 5), 162. La famille pourrait venir du nord de l'Italie: Salomies 2006, op.cit. (n. 60), 96.

⁶⁵ Christol – Drew Bear 1998, op.cit. (n.49), 303-332 et Salomies 2006, op.cit. (n.60), 98. Cf. aussi G.L. Cheesman, 'The Family of the Caristanii at Antioch in

Un de leurs esclaves au moins profita de leur ascension sociale: affranchi par Claude, honoré du sévirat augustal dans la colonie, puis entré au service de Néron, il s'acquitta d'un vœu à *Luna* pour ses parents affranchis eux-aussi, mais dont on ignore malheureusement l'origine géographique.⁶⁶ Au II^e siècle, les Flavonii dominent la vie politique locale: originaires d'Italie centrale également et alliés aux Anicii à la fin du siècle, ils parviendront pareillement aux plus hautes charges de l'État.⁶⁷ La présence continue de ces grandes familles romaines ou de leurs clients parmi les dévots du dieu, honoré sous sa forme publique de *Luna*, autorise à rejeter l'argument implicite de Barbara LEVICK, inspiré par l'idéologie traditionnelle de "l'îlot de romanité" dans les "petites Rome", selon lequel le lien des familles locales avec Mên aurait handicapé leur position sociale face au nouveau pouvoir. Elle proposait, en effet, d'expliquer l'obscurité des Flavonii au I^{er} siècle, soit par leur pauvreté, "or because of their connexion with local families which maintained its ties with the Hieron of Men".⁶⁸ Puisqu'il était devenu un dieu public, l'attachement de familles indigènes au culte de *Luna/Mên* ne pouvait pas être source de marginalisation, si tant est que les populations autorisées à rester sur place l'aient été.⁶⁹

Les dédicaces gravées sur la colline, pour la plupart à même les murs en pierre tendre du *temenos*, émanent pour beaucoup de citoyens romains de la colonie (ou d'ailleurs⁷⁰), mais peu utilisent la langue officielle de la colonie. Les stèles offertes par des membres de

Pisidia', *Journal of Roman Studies* 3 (1913), 253-266 et Christol – Drew Bear 2002, op.cit. (n.49), 279.

⁶⁶ CMRDM I, n° 160. Pour la date M. Christol – T. Drew-Bear – M. Taslialan, 'L'empereur Claude, le chevalier C. Caristianus Fronto Caesianus Iullus et le culte impérial à Antioche de Pisidie', *Tyche* 16 (2001), 13 n. 53. Un autre sévir augustal affranchi des Anicii: *P. Anicius Publilius libertus Eros*, CIL 3.6830.

⁶⁷ CMRDM I, n° 176: *Sex(tus) Flauonius Naeuius L(unae) u(otum) s(oluit)*. Cf. B. Levick, 'Two Pisidian colonial families', *Journal of Roman Studies* 48 (1958), 74-76 et Le Dinahet 2002, op.cit. (n. 5), 207. Cf. M. Christol – T. Drew Bear, 'P. Anicius Maximus, légat du proconsul d'Afrique, M(anus) Acilius Glabrio, et les grandes familles d'Antioche de Pisidie', *Anatolia Antiqua* 15 (2007), 225-232. CMRDM IV, n° 95 est sans doute un de leurs affranchis: *L(oukios) Phlaofuōnios Ma|ximos*; cf. aussi n° 18.

⁶⁸ Levick 1958, op.cit. (n. 67), 76.

⁶⁹ B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford 1967), 72-76.

⁷⁰ M.A. Byrne – G. Labarre, *Nouvelles inscriptions d'Antioche de Pisidie d'après les notebooks de W.M. Ramsay* (Bonn 2006), n° 176: M. Oppius Gemellus, fils de Spurius, de la tribu Collina.

l'élite antiochienne ne s'en détachent que davantage. Bien que très minoritaires, les acquittements de vœux inscrits en latin au sanctuaire de l'Acropole utilisent un formulaire toujours abrégé en *LVS* et qu'il faut développer: *L(unae) u(otum) s(oluit)*. L'épigraphiste habitué au développement: *l(ibens) u(otum) s(oluit)*, peut à bon droit s'en étonner, et il l'a fait.⁷¹ Si Eugen LANE a convaincu depuis longtemps les spécialistes en s'appuyant sur des dédicaces où le *LM* (*libens merito*) est distinct du *LVS*,⁷² on s'est insuffisamment interrogé sur cette ambiguïté, probablement volontaire.⁷³ Les *LVS* présentent un côté formulaire, même graphiquement. La première lettre du nom devient un signe graphique équivalent aux croissants symbolisant le dieu (figs. 2-3). Un vœu offert en grec à Mên par deux pèlerins (dont l'un porte un patronyme phrygien, *Boubalos*) et un affranchi⁷⁴ est accompagné d'un *naiskos* gravé en son centre de trois *L* (fig. 3). Margaret HARDIE, étonnamment suivie par Eugen LANE, lisait *libentes*. C'est peu probable: les trois "*L*" sont gravés en place du croissant 'canonique' qui symbolise Mên et son assistance et qui était reproduit généralement en autant d'exemplaires qu'il y avait de dédicants. La formule est employée aussi bien par les membres les plus éminents de l'élite coloniale, avertis du latin et de ses usages épigraphiques, que par des obscurs et sans grade, pèlerins et esclaves, qui choisissent le latin ou mêlent les langues.⁷⁵ Tous savaient que le "*L*" désignait le dieu au même titre que le croissant, dont il prenait la place à l'occasion. La naturalisation de Mên a impliqué l'attribution d'un nom latin, mais pas celle d'une iconographie anthropomorphique spécifique. En revanche, alors que le Mên hellénistique était représenté avec des étoiles sur sa coiffe, du moins sur les monnaies, désormais le croissant de lune devient son symbole, comme on l'attend pour *Luna*, même masculine.

Comment interpréter ce choix de la formule abrégée, nécessairement originaire des milieux romains latinophones, qui ne

⁷¹ Par exemple Christol – Drew Bear – Taslialan 2001, op.cit. (n. 66), 13 n. 53 pour *CMRDM* I, n° 160.

⁷² Par exemple *CMRDM* I, n° 227 et 250.

⁷³ Lane 1964, op.cit. (n. 35), 36 n° 34: "a clumsy Latin attempt" et *CMRDM* III, p. 58: "the great advantage of obscuring the awkwardness of the gender".

⁷⁴ Hardie 1912, op.cit. (n. 25), 136 n° 42, identifie les trois comme des "libertine clients" de la maison de l'affranchi.

⁷⁵ Par exemple *CMRDM* I, n° 200 et *CMRDM* IV, n° 67; Le Dinahet 2002, op.cit. (n. 5), 206 n° 7.

pouvaient pas ignorer la possible confusion avec les formules romaines d'acquiescement des vœux (*VSLM* ou *LVS*)? Le latin était la langue de la colonie, comme le prouve à l'envi l'épigraphie politique et honorifique dans la ville. *Luna* était le nom officiel du dieu et l'abréviation ne s'imposait pas, Mên n'étant qu'exceptionnellement abrégé en “*M*” en grec.⁷⁶ Il me semble que la formule *LVS* fut la solution adoptée par les fondateurs pour dépasser la contradiction entre un nom de dieu latin au féminin (*Luna*) et une personnalité hellénisée universellement connue comme masculine (*Mên*).⁷⁷ L'altérité de genre créée par l'*interpretatio* avait de quoi gêner des citoyens romains qui s'adressent aux dieux non encore identifiés par un *siue deus, siue dea*. De surcroît, l'abréviation coïncidait avec bonheur avec une formule latine régulière.

Toutefois, le nom de *Luna* ne fut pas exclusif en contexte public. Outre l'usage contemporain des appellations grecques (*Mên Askaēnos*, plus rarement *patrios* ou *theos patrios*), périodiquement à partir d'Antonin le Pieux, sur des monnaies, mais jamais dans les témoignages dévotionnels, on lit *MENSIS COL(oniae) CAES(ariae) ANTIOCH(iae)*.⁷⁸ Ce théonyme latin est un correspondant qui joue à la fois sur l'homonymie et sur l'intelligibilité. Traduction (et non interprétation comme *Luna*) du substantif grec *mên*, *MEN(sis)* arrivait à transmettre la tradition indigène antérieure à la colonie, passée par le filtre grec. Les deux solutions latines retenues par les autorités coloniales ne sont pas sur le même plan; elles utilisent deux procédés à l'œuvre dans la représentation du divin. *Luna* mettait l'accent sur une puissance d'action lunaire, symbolisée par les croissants de lune qui accompagnent les offrandes très régulièrement et par l'image du dieu sur fond de croissant sur les monnaies. *Mensis* traduisait littéralement le nom du dieu, comme les Grecs l'avaient fait en leur temps, en profitant de l'homophonie; mais, ce nom resta formel et n'investit pas les adresses dévotionnelles.

⁷⁶ Il est rajouté avant la formule d'ouverture grecque *Agathē Tychē*: *CMRDM* I, n° 177 et supra fig. 1.

⁷⁷ Cf. supra n.73. Dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Mên est sous l'entrée “*Lunus*”, sachant que l'entrée “*Luna*” existe. L'auteur de la notice explique que “historiens, numismates, épigraphistes ont trouvé ce mot commode pour désigner tout dieu lunaire mâle qui se présentait à eux”!

⁷⁸ Krzyzanowska 1970, op.cit. (n. 34), pl. II, table 5 et *CMRDM* II, p. 90 f. Antioch n° 25 (Antonin le Pieux); sous les Sévères: ibid. pp. 95-101 Antioch n° 37, 38, 44 et 51.

Ces variations sur les noms du dieu lèvent un voile sur les dynamiques à l'œuvre lors de l'établissement d'un panthéon colonial. Les autorités coloniales et les notables, romains d'abord, puis romanisés, ont consciemment joué (jusqu'aux Sévères d'après le nom de Mensis) entre des règles romaines – comme l'usage du latin – et leur liberté de choisir les dieux coloniaux en conservant les puissances installées. Les cartes étaient multiples; elles pouvaient combiner les noms du dieu (*Luna*, *L*, *Mensis*, *Mên Askaēnos*), sa qualité (*Fortuna coloniae* et *theos patrios*), son genre (d'où la nécessité d'abrégier *Luna* pour occulter le paradoxe féminin/masculin), les langues utilisées (latin ou grec et grec et latin),⁷⁹ les graphismes et les formules traitées comme un graphe, avec un cas-limite (fig. 2) où l'économie de moyens préside aux deux langages culturels (le croissant de lune, local mais d'époque romaine, et le *LVS* formulaire).⁸⁰ Ces jeux si bien assumés, parvenant à créer une figure divine répondant à des critères issus de traditions différentes, révèlent l'installation d'un dieu dont l'hybridité n'apparaît d'emblée sous aucune des deux formes: ni sous *Luna* ouvertement romain, ni sous *Mên Askaēnos* manifestement grec.

3. Mên/Luna: des honneurs à la grecque dans un sanctuaire public extra-urbain

Ce dieu, dont l'identité romaine dans le cahier des charges colonial fut construite sur sa forme existante, n'a pas connu la même

⁷⁹ Par exemple, à la fin du I^{er} siècle (?), les trois dédicaces de L. Sentius Maximus, deux avec des amis en grec à Mên et une avec sa femme en latin à *Luna*: respectivement *CMRDM* I, n° 179 et IV, n° 17; *CMRDM* I, n° 222. Cf. E. Collas-Heddeland, 'Une famille bilingue d'Antioche', dans: Drew Bear – Tashlian – Thomas 2002, op.cit. (n. 5), 169-175. Au I^{er} siècle déjà, les citoyens utilisaient d'autant plus volontiers le grec que c'était la langue maternelle des naturalisés, donc bien avant la fin des Sévères qui vit la désaffection du latin même dans les documents publics. Levick 1967, op.cit. (n. 69), 130-144 et, pour les institutions C. Brélaz, *La sécurité publique en Asie Mineure sous le Principat (I^{er}-III^e s. ap. J.C.)*. *Institutions municipales et institutions impériales dans l'Orient romain* (Bâle 2005), 208-213. Pour la renaissance éphémère du latin dans l'épigraphie publique sous la Tétrarchie, M. Christol – T. Drew Bear, 'Antioche de Pisidie capitale provinciale et l'œuvre de M. Valerius Diogenes', *Antiquité Tardive* 7 (1999), 39-71.

⁸⁰ Le "scratch" devant *LVS* pourrait être "*P*" (*posuit*): Hardie 1912, op.cit. (n. 25), 135 n° 35.

hybridation dans les formes d'hommages qui lui étaient rendues. À mon sens, cela tient à la situation extra-urbaine du sanctuaire.

Ce dieu public n'était pas présent *intra muros* d'après la documentation épigraphique et archéologique connue à ce jour.⁸¹ Dans la ville, des rituels romains (*ludi iuuenales*, *uenationes*, *munera* de gladiateurs) furent importés pour des festivités romaines offertes par des membres de l'administration coloniale ou impériale: les jeux que les magistrats devaient donner en vertu de la *lex coloniae* ou les honneurs rendus à l'Empereur.⁸² Ils n'entrent pas dans le culte de Mên. À la fin du I^{er} siècle au plus tard, la fondation d'un *certamen gymnicum* inséré dans le calendrier festif de Mên⁸³ atteste que jeux romains et concours grecs coexistaient. La chose n'a rien de singulier, puisque les lois coloniales ou municipales (Urso, Irni) laissaient toute latitude dans le contenu des démonstrations religieuses.⁸⁴ Sous Marc Aurèle, Cn. Dottius Plancianus, patron de la colonie, flamine et duumvir quinquennal (chargé de réviser la liste de l'*ordo* des décurions), a donné deux fois des *munera* et fut également agonothète à vie d'un concours quinquennal (donc à périodicité régulière) doté du prix d'un talent (*muner(ar)io II et agonothe(tae) perp(etuali) certam(inis) q(uin)q(uennalis) talant(iaei)*),⁸⁵ qu'on peut raisonnablement installer sur l'Acropole sur la base des parallèles.

Confirmant la géographie linguistique des inscriptions – majoritairement en latin dans la ville et en grec au sanctuaire –, on peut considérer, me semble-t-il, que les deux types de jeux se partageaient les deux espaces. Pour les manifestations romaines, on montait une construction temporaire, comme L. Calpurnius Longus (au début du II^e siècle?) qui fit construire un amphithéâtre de bois

⁸¹ Les dédicaces *CMRDM* I, n° 260-294, publiées comme “ostensibly found ... on the site of the forum of Antioch” (142), viennent en réalité de la colline, Le Dinahet 2002, op.cit. (n. 5), 202. Au vu des fouilles récentes (Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. [n. 18], 157-167), il n'y a pas à reprendre l'hypothèse jadis soutenue par D.M. Robinson qui fouilla le site en 1924 (id., ‘A preliminary report on the excavations at Pisidian Antioch and at Sisma’, *American Journal of Archeology* 28 [1924], 442), selon laquelle le sanctuaire impérial – l'*Augusteum* – aurait abrité un lieu de culte de Mên.

⁸² *CIL* 3.6837. D'autres attestations: Anderson 1913, op.cit. (n. 7), 297 n° 26; Byrne – Labarre 2006, op.cit. (n. 70), n° 169; Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 224 n° 7; Christol – Drew-Bear – M. Taslialan 2001, op.cit. (n. 66), 1-20.

⁸³ Cf. supra n. 56.

⁸⁴ Cf. Scheid 1999, op.cit. (n. 57), 398-401.

⁸⁵ *CIL* 3.6837 (= *ILS* 5081). Cf. Levick 1967, op.cit. (n. 69), 83-84.

pour donner des jeux de gladiateurs et des chasses,⁸⁶ ou on utilisait le cirque situé hors de la ville au pied de la montagne. De leur côté, les jeux à la grecque honoraient *Mên/Luna* dans le stade sur la colline.

La ville a conservé des manifestations monumentales, généralement honorifiques, de personnages ou de familles dévots ou desservants du dieu, mais qui ne mentionnent pas leur attachement religieux dans ces documents. Le moins obscur pour nous est C. Ulpius Baibianus.⁸⁷ Ce membre en vue de l'élite locale – *prōtos anēr* dit de lui une délibération publique dramatiquement lacunaire⁸⁸ – vivait sans doute à la fin du II^e siècle.⁸⁹ Les témoignages qu'il a laissés au sanctuaire ne mentionnent que ses charges religieuses, dans la colonie (augure) et au sanctuaire (prêtre à vie du dieu ancestral Mên et de la déesse Déméter et agonothète à vie d'une *patris themis* qui se déroulait dans le stade). Dans la ville, son service de Mên disparaît au profit d'activités rituelles romaines induites par son statut de magistrat et sa noblesse. Pendant son *duumvirat*, il entretint une troupe de gladiateurs (*familia monomachōn*) avec son collègue magistrat et il fut grand-prêtre, sans doute du culte de l'Empereur.⁹⁰ Tous les témoignages que nous conservons de lui, en ville comme au sanctuaire, sont en grec, sauf une dédicace votive en latin, offerte en compagnie d'un inconnu et de sa sœur, qui détone dans l'ensemble épigraphique de cet aristocrate bien en vue.⁹¹ D'après le dessin qu'en a laissé W.R. RAMSAY (fig. 4), elle ressemble à tous les hommages simples gravés sur le mur du *temenos*, à l'intérieur d'un *naiskos* dessiné, souvent muni (comme

⁸⁶ CIL 3.6832 = Mitchell – Waelkens 1998, op.cit. (n. 18), 224 n° 7: *[q]ui primus omn[iu]m ... m[unus] promisit [et in]tra duos men[s]es a[m]phitheatrum ligneum fecit, uenatione[s] cotidie omnis ge[n]eri[s] et sparsiones dedi[t] et gladiatorum paria [X]XXVI per dies octo ...*

⁸⁷ *Baibianus* est la transcription latine de forme hellénisante que lui-même emploie dans *CMRDM* IV, n° 81, cf. infra fig. 4.

⁸⁸ Anderson 1913, op.cit. (n. 7), 284 n° 11 et Lane 1964, op.cit. (n. 35), 32 n° 16.

⁸⁹ Pour la datation, Belayche 2008, op.cit. (n. 48); contra Anderson 1913, op.cit. (n. 7), 287, datait la dédicace latine (cf. infra fig. 4) "to the later third or early fourth century" sur une base paléographique.

⁹⁰ Byrne – Labarre 2006, op.cit. (n. 70), 81.

⁹¹ *CMRDM* IV, n° 81. On retrouve ce bilinguisme chez les *Caesennii*, une famille socialement diversifiée dont le membre le plus illustre fut, à la fin du II^e ou au début du III^e siècle, C. *Caesennius Proc(u)lus Staianus*, agonothète à vie du concours organisé dans le sanctuaire, augure lui aussi et patron de la colonie, *CMRDM* I, n° 168 et 170.

ici) d'un tenon sur sa base,⁹² et présentant autant de croissants lunaires que de dédicants. Ce monument de facture modeste, peut-être parce qu'en contexte familial privé, contraste avec les autres apparitions épigraphiques du personnage, en contexte public ou d'auto-illustration.

4. Conclusion

La colonie d'Antioche fournit, au plan religieux, une image qu'elle partage avec plusieurs de ses homologues italiennes de fondation républicaine,⁹³ par delà le caractère spécifique de certaines données locales. Malgré (ou grâce à?) la localisation extra-urbaine du sanctuaire de Mên, sur l'autre rive du fleuve Anthios, la déduction coloniale n'a pas condamné ou marginalisé le sanctuaire pré-romain.⁹⁴ Bien que l'administration et la gestion du sanctuaire soient passées dans les *sacra publica*, le sanctuaire était apposé à la cité, ce qui peut expliquer que nous ne décelions pas de rupture rituelle entre ce qu'on peut restituer des pratiques dans la *polis* hellénistique et celles qui sont attestées à l'époque de la colonie. D'après les témoignages, le culte de *Luna*/Mên n'avait de réalité visible et publique que dans le sanctuaire. Cela n'a rien de singulier. Ce qui l'est davantage est le fait que même les membres de l'élite de la cité n'y signalaient leur appartenance à une entité romaine que par l'usage du latin, et encore pas systématiquement, et qu'ils ne mentionnaient jamais leurs fonctions auprès de Mên dans leurs apparitions publiques en ville. Quels que furent leurs origines ou leurs statuts, Romains ou non, en grec généralement mais aussi en latin, les fidèles pratiquaient les mêmes rituels, de façon

⁹² Une manière d'évoquer les stèles plus onéreuses qui étaient fichées sur des étagères ou à même le sol, par exemple T. Drew Bear – Chr.M. Thomas – M. Yildizturhan, *Phrygian Votive Steles. The Museum of Anatolian Civilizations* (Ankara 1999), 43.

⁹³ Par exemple les Fortunes d'Antium, colonie du IV^e siècle avant notre ère, dont Macrobius (*Saturnalia* 1.23.13) identifiait les procédures oraculaires à celles du Jupiter d'Héliopolis. Cf. aussi les devenirs du sanctuaire du Clitumne à Hispellum (Ombrie) ou celui du bois sacré de Marica à Minturnae.

⁹⁴ En Italie, Falerii Veteres fut détruite en 241 avant notre ère et sa population déplacée, mais le sanctuaire réputé argien de Junon fut préservé. À Aelia Capitolina en 130 de notre ère, le Mont du Temple est excentré, mais le Temple était détruit depuis 70.

concomitante si nous pensons à C. Ulpius Baibianus. Les distinctions formelles soulignaient les distinctions sociales, et non des différences de conceptions religieuses ou rituelles, remarquablement permanentes jusqu'à la Tétrarchie. Dès le I^{er} siècle de la colonie, Mên reçut publiquement des honneurs rituels de forme grecque, décidés par les immigrants romains. Des rituels encore obscurs pour nous, mais qui assurément n'étaient pas romains (comme le *tekmōr*) étaient indistinctement pratiqués par des Romains, responsables locaux ou quidams obscurs, et par les *incolae* ou pérégrins. En revanche, à la différence des multiples autres Mên d'Anatolie (en Lydie et Phrygie tout spécialement), le culte du Mên d'Antioche ne semble pas avoir suivi les tendances de l'évolution religieuse dans l'Orient impérial, qui mirent l'accent sur la providence et la *dynamis* du dieu, invoqué comme *epēkoos* (à peine trois fois à Antioche) et exalté comme seigneur, *megas*⁹⁵, voire *heis theos*.⁹⁶

Au début du IV^e siècle, quand Antioche devint la capitale de la nouvelle province de Pisidie, la renaissance de la colonie sous Galère, attestée par une floraison, brève, de dédicaces honorifiques en latin, n'apporte pas d'éléments de changement au sanctuaire. Mais, il est vrai qu'alors, les témoignages disparaissent.

Paris, Février 2008

95 Sinon dans un jeu graphique, *CMRDM* IV, n° 159.

96 Cf. N. Belayche, 'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...'. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale', dans: A. Vigourt et al. (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin* (Paris 2005), 257-269 (avec bibl. ant.).

No. 177

Fig. 1: *CMRDM* I, n° 177

Fig. 2 et 3: M.M. Hardie, *Journal of Hellenic Studies* 32 (1912), figs. 35 et 42.

Fig. 4: d'après *CMRDM* IV, 32 n° 81