

Tekmeria

Vol 16 (2021)

(2021-2022)

γεγενῆσθαι. μινύεται οὖν ἀπὸ μετοίκων τέ τιων καὶ ἀκο-
 λούθων περὶ μὲν τῶν Ἑρμῶν οὐδέν, ἄλλων δὲ ἀγαλμάτων
 περικοπαί ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ • ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION • INSTITUTE OF HISTORICAL RESEARCH
SECTION OF GREEK AND ROMAN ANTIQUITY τῶν ποιεῖται ἐν
 οἰκίαις ἐφ' ἑβρεῖ ΕΠΗΤΙΩΝΤΟ. καὶ
 αὐτὰ ὑπολαμβάνοντες οἱ μάλιστα τῷ Ἀλκιβιάδῃ ἀχθόμενοι
 ἐμποδῶν ὄντι σφίσι μὴ αὐτοῖς τοῦ δήμου βεβαίως προεστάναι,
 καὶ νομίσαντες, εἰ αὐτὸν ἐξελάσειαν, πρῶτοι ἂν εἶναι, ἐμεγά-
 λυνον καὶ ἐβόων. **Τεκμήρια** ἐπὶ δήμου καταλύσει τὰ τε μυστικὰ καὶ
 ἢ τῶν Ἑρμῶν περικοπῆ γένεσις ἐφ' οὐδὲν εἴη αὐτῶν ὅτι οὐ
 μετ' ἐκέλευσεν ἐπράχθη, ἐπιλέγοντες τεκμήρια τὴν ἄλλην αὐτοῦ
 ἐς τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δημοτικὴν παρανομίαν. ὁ δ' ἔν τε
ΣΥΜΒΟΛΑΙΣ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΟΥ
ΚΟΣΜΟΥ • CONTRIBUTIONS TO THE HISTORY OF THE GREEK
AND ROMAN WORLD • CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE DU
MONDE GRÉC ET ROMAIN • BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE
DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN WELT • CONTRIBUTI
PER LA STORIA DEL MONDO GRECO E ROMANO
 τῷ παρόντι πρὸς ἑτοιμότητα καὶ ἐτοιμὸς ἦν
 πρὶν ἐκπλεῖν κρῖναι τὸν ἀσμένους ἦν (ἦδη
 γὰρ καὶ τὰ τῆς παρρησίας ἀποδείξεις, καὶ εἰ μὲν τούτων
 τι εἴργαστο, δίκην δοῦναι, εἰ δ' ἀπολυθείη, ἄρχει. καὶ
 ἐπεμαρτύρητο μὴ ἀπόντος περὶ αὐτοῦ διαβολὸς ἀποδέχεσθαι,
 ἀλλ' ἦδη ἀποκτείνειν, εἰ ἀδύνατος καὶ ὅτι σωφρονέστερον εἴη
 μὴ μετὰ τοιαύτης αἰτίας, πρὶν διαγνώσει, πέμπει αὐτὸν ἐπὶ
 τσοσούτῳ στρατεύματι. οἱ δ' ἐχθροὶ δεδιότες τό τε στρατεύμα
 μὴ εὖνον ἐχρη, ἦν ἦδη ἀγωνίζηται, ὅ τε δήμος μὴ μαλα-
 κίζηται θεραπεύων ὅτι δι' ἐκέλευσεν οἱ τ' Ἀργεῖοι ξυνεστράτευον
 καὶ τῶν Μαντινέων τιμές, ἀπέτρεπον καὶ ἀπέσπενδον, ἄλλους
 ῥήτορας ἐνιέντες οἱ ἔλεγον νῦν μὲν πλεῖν αὐτὸν καὶ μὴ
 κατασχεῖν τὴν ἀναγωγὴν, ἐλθόντα δὲ κρῖνεσθαι ἐν ἡμέραις
 ῥηταῖς, βουλόμενοι ἐκ μελίζονος διαβολῆς, ἦν ἐμελλον ῥᾶον
 αὐτοῦ ἀπόντος ποριεῖν, μετάπεμπτον κομισθέντα αὐτὸν ἀγω-
 νίσασθαι. καὶ ἔδοξε πλεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην.
 Μετὰ δὲ ταῦτα θέρους μεσοῦντος ἦδη ἢ ἀναγωγὴ ἐγίνετο

Zeus Hypsistos en Macédoine : la dynamique sociale d'un culte « nouveau » dans le contexte socio-culturel de l'Empire

Athanase D. Rizakis

doi: [10.12681/tekmeria.30218](https://doi.org/10.12681/tekmeria.30218)

Copyright © 2022



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Rizakis, A. D. (2022). Zeus Hypsistos en Macédoine : la dynamique sociale d'un culte « nouveau » dans le contexte socio-culturel de l'Empire. *Tekmeria*, 16, 123–177. <https://doi.org/10.12681/tekmeria.30218>

A. D. RIZAKIS

Zeus Hypsistos en Macédoine : la dynamique sociale d'un culte « nouveau » dans le contexte socio-culturel de l'Empire*

Introduction

Zeus, considéré comme le dieu suprême du panthéon hellénique, était le plus ancien et le plus important dans le royaume de Macédoine. Il était alors adoré avec diverses épithètes, comme, par exemple, Βοττιαῖος, Μειλίχιος et Ὀλύμπιος.¹ Le dernier fut, de bonne heure, associé à l'*ethnos* macédonien et la famille régnante, c'est-à-dire au mythe de la fondation du royaume et à la dynastie des Argéades.² Le sanctuaire le plus important, *sanctissimum Iovis templum, veterrimae Macedonum religionis*, selon Justin,³ se trouvait aux pieds de l'Olympe, à Dion, où Archélaos fonda le festival des Olympia, fête quadriennale célébrée probablement en même temps que la fête annuelle de Zeus, au mois de Dios (septembre), le dernier mois du calendrier macédonien.⁴

Après la suppression de la royauté (168 av. J.-C.), le culte de Zeus Olympios, lié à la maison royale, fut marginalisé à Dion, jadis capitale religieuse du royaume.⁵ On ne sait pas quand exactement et sous quelles conditions apparut

* Cette étude doit beaucoup à P. Chrysostomou, K. Tzanavari, K. Chatzinikolaou, I. Sverkos, P. Paschidis, E. Martín Gonzáles, M. Kalaitzi et N. Belayche avec lesquels j'ai eu, à diverses occasions, des discussions intéressantes. Je remercie aussi les lecteurs anonymes ainsi que Catherine Aubert pour la révision éditoriale du manuscrit. La carte a été réalisée grâce aux soins et l'amabilité de M. Kalaitzi et V. Antoniadis.

1. Voutiras 2006, 339-340 et 343.

2. Zeus était considéré comme « ancêtre » de la dynastie : Le Bohec-Bouhet 2002, 41-42 ; Voutiras 2006, 334 n. 12. Sur l'ancienneté du culte, loc. cit., 335-336 et n. 20.

3. Justin 24.2.8, cité par Le Bohec-Bouhet 2002, 41.

4. RE X.A (1972), s.v. « Zeus I. Epiklesen », cols. 342-344 (H. Schwabl) ; RE XV Suppl. (1978), s.v. « Zeus », cols. 1121-1122 (H. Schwabl) ; Düll 1977, 103 ; Voutiras 2006, 337 nn. 33-34, 339 n. 51 ; Mari 2017, 143-153. Sur les ruines du sanctuaire de Zeus Olympios à Dion, voir Falezza 2008, 170-174 (avec toute la bibliographie antérieure).

5. La dernière inscription mentionnant les Olympia de Dion date environ de 100 av. J.-C. (SEG 14, 478 ; cf. Falezza 2012, p. 72 et n. 19).

Zeus avec l'adjectif *Hypsistos*. Bien que l'adjectif "Υψιστος attribué à Zeus se trouve déjà dans la littérature du Ve s. av. J.-C.,⁶ le culte en question n'est pas attesté dans les inscriptions, en Macédoine, avant la conquête romaine (168 av. J.-C.).⁷ On peut supposer que la forte tradition du culte de Zeus en Macédoine a joué certainement un rôle dans la diffusion de ce culte. L'humiliation de Pydna et la suppression de la monarchie créèrent certainement une confusion auprès des fidèles qui avaient alors besoin de se confier à une divinité puissante et dominante, capable de les reconforter non seulement des angoisses quotidiennes mais aussi des incertitudes futures. La proximité de l'Olympe, sur le sommet duquel on plaçait la résidence des dieux,⁸ faisait de la Macédoine – où la tradition du culte de Zeus était très importante – le lieu idéal pour la création de ce nouveau culte.

La configuration géographique du culte de Zeus Hypsistos en Macédoine

Zeus Hypsistos connut une grande popularité en Macédoine, particulièrement sous l'Empire, ce qu'atteste le grand nombre de monuments qui lui furent consacrés. La géographie de ce culte est très intéressante. La région de sa plus grande diffusion se place en Macédoine occidentale et centrale, c'est-à-dire le vieux royaume, dont le lit du fleuve Axios était la limite à l'est,⁹ mais il y a

6. Voir *TLG* s.v. (exemples chez Pindare et Eschyle) ; il est assez souvent cité chez Pausanias, *passim*.

7. Il faut, toutefois, noter que Chrysostomou 1991, 63, s'appuyant sur des témoignages numismatiques et archéologiques (cf. *infra*, n. 53), pense que l'introduction de ce culte en Macédoine eut lieu au cours du règne des derniers Antigonides. Cette initiative est compatible, selon lui, avec la politique religieuse et économique de la dynastie. Il est probable que l'association de Zeus Eleuthérios à Dea Roma (après la suppression de la royauté macédonienne, en 168 av. J.-C.) puisse, d'une certaine façon, exprimer l'opposition du nouvel ordre à la politique précédente des rois macédoniens.

8. D'après Mitchell (2010, 170 et n. 1, qui renvoie à Belayche 2005c, 44-47), les « connotations de noblesse », ici comme ailleurs, doivent être comprises « in an abstract rather than a literal sense ».

9. Hatzopoulos, Loukopoulou 1992, 64. La liste la plus complète, jusqu'à la dernière décennie du XXe siècle – qui comprend aussi bien les dédicaces votives que des reliefs représentant le dieu ou ses symboles, statues ou bases de statues inscrites ou anépigrahes – a été dressée par Chrysostomou 1991, 30-60 (cf. *SEG* 46, 705) ; voir aussi Mitchell 1999 et 2010 et Chatzinikolaou 2011, 226-251 (pour la Haute Macédoine). Tzanavari

des disparités régionales à l'intérieur de cette zone (fig. 1). Plusieurs savants ont observé, et de bonne heure, le rôle particulier de la Macédoine occidentale dans la naissance et la diffusion de ce culte. Plus précisément, il semble que les régions les plus proches d'Olympe, à savoir l'Élimiotide mais aussi l'Éor-dée ou l'Orestis, ont joué un rôle primordial dans la naissance et la diffusion de ce culte. Ce rôle est suggéré non seulement par la précocité mais aussi par l'importance de son développement, illustré par les ruines de nombreux sanctuaires,¹⁰ de reliefs et de statues du dieu ou de ses symboles,¹¹ enfin, par un nombre impressionnant de dédicaces votives gravées sur des stèles, des autels, des colonnettes, des bases de statues ou des lampes.¹² Ce sont ces monuments

(2012, 596 et n. 71) conteste la liaison particulière de ce culte avec la zone comprise entre Barnous et Bermion et pense que sa diffusion à partir du Ier s. av. J.-C. est à mettre en relation avec la présence romaine.

10. Ce sont, en général, des sanctuaires modestes élevés, dans leur majorité, dans un contexte non urbain : à Petres (Florina), à Hagios Eleuthérios, Anò Kómé et Aiané, et peut-être à Polymylos, Velvendos et Akrini ; cf. Chrysostomou 1991, 30-60 *passim* ; Chatzinikolaou 2010b, 195-199 avec fig. 1a, 1b, 11, et loc. cit., 200-201 ; ead. 2011, 37-49 et 226 no. 6 ; 246 no. 47 ; 249 no. 54 (peut-être en milieu urbain) ; cf. aussi loc. cit., 37-49 et Karamitrou-Medessidi 1993. Dans un contexte plutôt urbain, se trouvent, en revanche, les sanctuaires de dieu en Macédoine centrale (Pella [Chrysostomou 1991, 42-43] ; Édessa [Chrysostomou 1991, 33-34] ; Beroia et à Kyrrhos [Chrysostomou 1991, 40-41] et Dion ; cf. aussi Mitchell 2010, 170-171). Belayche (2005c, 50) note, à juste titre, que l'exemple de La Pnyx – auquel on pourrait ajouter celui de Dion – ne correspond pas au culte d'un dieu des hauteurs : Forsén 1993, 507-521. Malheureusement, il n'y a aucune étude sur ces sanctuaires mais on sait que ce culte était pratiqué soit dans des sanctuaires couverts, comme à Serdica, soit dans des sanctuaires de plein air, comme celui de La Pnyx (Mitchell 1999, 97-99).

11. Voir Chatzinikolaou 2011, 226-251.

12. **Élimiotide** : **1)** EAM 3 (Ile s. av. J.-C.) ; Chatzinikolaou 2011, 226-227 no. 7 (seconde moitié du Ile s. av. J.-C.) ; cf. EAM 3 Suppl. **2)** EAM 5 (Ile-Ier s. av. J.-C.). **3)** EAM 7 ; Chatzinikolaou 2011, 129 no. 11 (Ier-Ile s. ap. J.-C.). **4)** EAM 10 ; Chatzinikolaou 2011, 230-231 no. 13 (époque impériale) ; cf. EAM 10 Suppl. **5)** EAM 16 ; Chatzinikolaou 2011, 231-232 no. 14 (Ile-IIIe s. ap. J.-C.) ; cf. EAM 16 Suppl. **6)** EAM 17 ; Chatzinikolaou 2011, 232 no. 15 (Ile-IIIe s. ap. J.-C.) ; cf. EAM 17 Suppl. **7)** EAM 21 ; Chatzinikolaou 2011, 228 no. 9 (Ile-IIIe s. ap. J.-C.) ; cf. EAM 21 Suppl. **8)** EAM 22 ; Chatzinikolaou 2011, 236-237 no. 24 (Ile-IIIe s. ap. J.-C.) ; cf. EAM 22 Suppl. **9)** EAM 24 ; Chatzinikolaou 2011, 235-236

qui nous permettent de mettre en lumière plusieurs aspects du culte et de suivre son évolution.¹³

En revanche, la diffusion de ce culte semble moins importante en Macédoine centrale où, toutefois, celui de Zeus Olympios avait par le passé un rôle dominant.¹⁴ Le plus grand nombre de dédicaces, repérées en Macédoine centrale, proviennent surtout du milieu urbain. Le culte est attesté, de façon inégale (du point de vue spatial et temporel), dans les grandes cités du royaume (Édessa, Pella, Béroia, Pydna, Thessalonique et Anthémous [actuelle Galatista]),¹⁵ ainsi

no. 23 (IIe s. ap. J.-C.) ; cf. *EAM* 24 Suppl. (peut-être la liste des membres d'une association de Zeus Hypsistos [?]). **10**) *EAM* 27 ; Chatzinikolaou 2011, 230 no. 12 (époque impériale) ; cf. *EAM* 27 Suppl. **11**) *SEG* 46, 728 = *SEG* 47, 1003 (IIe-Ier s. av. J.-C.) ; cf. *EAM* Suppl. 12 (IIe-Ier s. av. J.-C.). **12**) *SEG* 59, 649 ; Sverkos 2011, 272-275, fig. 8 ; cf. *EAM* Suppl. 13 (IIe-IIIe s. ap. J.-C.). **13**) *SEG* 43, 364 ; cf. *EAM* Suppl. 14 (époque impériale). **Eordée** : **14**) *EAM* 90 (IIe s. av. J.-C.) ; Chatzinikolaou 2011, 243-244 no. 40 (seconde moitié du IIe – début du Ier s. av. J.-C.) ; cf. *EAM* 90 Suppl. **15**) *SEG* 49, 670 ; cf. *EAM* Suppl. 28 (IIe-Ier s. av. J.-C.). **16**) Karamitrou-Medessidi 2001, 620-621 ; *EAM* Suppl. 29 (date inconnue). Un nombre indéterminé de tuiles sur lesquelles étaient gravés les noms des dévots de Zeus Hypsistos ont été mises au jour dans le sanctuaire du dieu, à Psalida de Kastoria (anc. Keletron), par Tsougaris 1999, 611-622, et id., dans *ADelt* 54 (1999) [2006] B2, 645 (*BE* 2001, 267 et 2002, 94 ; *SEG* 49, 723 et 54, 607).

13. Notons que ce culte trouve plus d'écho dans des communautés modestes, voire dans des villages, que dans des cités comme Aiané ou Héraclée de Lynkestis : voir e.g. Chatzinikolaou 2011, 249-250 no. 55 (statuette de Zeus Hypsistos avec dédicace votive).

14. Voir *supra*, p. 123 et n. 4.

15. **A.** Cinq dédicaces votives proviennent de la cité de Béroia: *EKM* I, 25 (119 ap. J.-C.), *EKM* I, 26 (première moitié du IIe s. ap. J.-C.), *EKM* I, 28 (IIe-IIIe s. ap. J.-C.) et *EKM* I, 27B (liste des membres d'une association de Zeus Hypsistos) ; cf. aussi *I.Leukopetra* 151 (sanctuaire de la déesse Μήτηρ θεὰ αὐτόχθων : territoire de Béroia). Cf. Cormack 1941, 19-23 et Chrysostomou 1991, 35-43 *passim* (neuf statues anthropomorphiques du dieu ou d'aigles, anépigraphes). **B.** Cinq dédicaces d'Édessa et des cités environnantes : *EKM* II, 129 (IIe-Ier s. av. J.-C.), 130 (Ier s. av. J.-C.), 131 (avec liste des membres de l'association dont la majorité sont des affranchis), 132 (Ier s. ap. J.-C. ?), 133 (IIe-IIIe s. ap. J.-C.). Sur le culte, à Édessa, voir Chrysostomou 1995, 99-110. **C.** Deux dédicaces de Kyrrhos: *EKM* II, 414 (IIe-IIIe s. ap. J.-C.) et 417 (132 ou 135 ap. J.-C.) ; cf. aussi Chrysostomou 1991, 30-34 (cinq statues d'aigles anépigraphes). **D.** Trois de Pella : Chrysostomou 1991, 41-43. **E.** La majorité des dédicaces provenant de la cité de Thessalonique sont

que dans deux plus petites cités, situées en Chalcidique.¹⁶ Il n'est pas étonnant que Dion, la vieille capitale religieuse du royaume, soit un centre important de ce culte. Son impact est indiqué par l'imposant temple, mis au jour sur la rive droite du fleuve Baphyras, à l'ouest du temple d'Isis ; les fouilles ont livré la base de la statue et la statue elle-même (**fig. 2**), l'autel mais aussi un nombre appréciable d'objets relatifs à ce culte ainsi que de nombreuses inscriptions.¹⁷

La Macédoine orientale est moins bien représentée. Une dédicace votive en l'honneur de Théos Hypsistos provient de Néa Kerdyllia (anc. Argilos),¹⁸ deux dédicaces à Zeus Hypsistos proviennent d'actuel Bergé, en Bisaltie, sur la rive droite de Strymôn, et une provient d'Amphipolis.¹⁹ Enfin, deux autres

adressées à Théos Hypsistos : *IG X 2.1*, 67, 68, 69 (?), 70 (?), 71, 72, 933 (?) et *IG X 2.1s*, 1054 (seconde moitié du IIe s. ap. J.-C.), cf. Nigdelis 2006, 168-177 (Ζεὺς Ὑψίστος). Plus rares sont celles adressées à Zeus Hypsistos : *IG X 2.1*, 62. F. Deux dédicaces de Galatista (Anthémous de Mygdonie): Robinson 1938, 72 no. 30 (Hatzopoulos, Loukopoulou 1992, vol. I, 50-51 no. A5, d'où *SEG* 42, 562); Chrysostomou 1991, 57 no. 2; *AE* 1995 [1998] 1390. G. Enfin, une dédicace votive de Mesimeri (peut-être l'ancienne Antigoneia) : Κόϊντος Μάρκιος | Νουμήνιος | Διὶ | Ὑψίστῳ (*SEG* 46, 726 : Ier s. av. J.-C.).

16. Il s'agit tout d'abord d'une colonnette votive anépigraphie, découverte à Plana, en Chalcidique (au sud de la ville actuelle de Polygyros : Tzanavari 2012, 587-599) et ensuite d'une dédicace votive provenant d'Hagios Nicolaos (situé plus au sud, au départ de la presque île de Sithonia en Chalcidique) mentionnant la fondation d'un temple consacré à Zeus *Hypsistos* : (voir Papagelos 2002, 163-164 fig. 1) : Διὶ Ὑψίστῳ τὸν ναὸν ἐκ θεμελίων κατεσκεύασαν ἐκ τῶν ἰδίων Ζωῖλος Μένωνος τοῦ Μελνάνδρου τοῦ Διονυσίου Ἀντιοχιδεύς, καὶ Κρατιστὸν Μένωνος τοῦ Σωσιβίου Ἀντιοχιδεῖτις ἡ γυνὴ αὐτοῦ ; cette provenance n'est pas assurée ; Papagelos (2002, 164-165) mentionne, toutefois, la découverte d'un aigle à proximité.

17. Dédicaces votives : **1**) Pandermalis 2003, 418 (*AE* 2003, 1582b ; *SEG* 53, 600) ; cf. *BE* 2005, 310 (7) ; Falezza 2008, 175. **2**) Bilingue : Pandermalis 2003, 417 (*SEG* 53, 599 ne publie que le texte A ; cf. *BE* 2005, 310 [3] ; Falezza 2008, 175 n. 46). **3**) Pandermalis 2003, 417 (*AE* 2003 [2006], 1580 ; *SEG* 53, 598 ; cf. *BE* 2005, 310 [2] ; Falezza 2008, 176). **4**) Pandermalis 2003, 418 (*AE* 2003 [2006], 1579 ; *SEG* 53, 597 ; cf. *BE* 2005, 310 [7] ; Falezza 2008, 175) ; cf. Pandermalis 2003 et 2004 ; Falezza 2008 et 2012 ; Nigdelis 2016, 663 n. 2.

18. Voir Perdrizet 1895, 110 ; Kaphtantzis 1967-1972, vol. II, no. 544 (Dimitsas 1896, 923 : époque impériale).

19. Dédicaces de Bergé (à ne pas confondre avec l'antique Bergé qu'une nouvelle inscription permet dorénavant de placer sur le site de Néos Skopos, au sud-est de Serrès :

dédicaces votives, en l'honneur de dieux, proviennent d'une zone située sur la rive droite du fleuve Nestos, aux limites des provinces de Macédoine et de Thrace. La première provient du village actuel de Chalkéron qui faisait probablement partie du territoire de Néapolis, probablement *civitas contributa* de Philippes ;²⁰ la seconde, en revanche, a été repérée plus à l'est, à Paradeisos, zone qui ne faisait partie, pendant cette période, ni du territoire de Philippes, ni de la Pérée thasienne, mais de la cité de Topeiros appartenant à la Thrace égéenne.²¹ Il est notoire que ni la cité de Philippes, ni son territoire proprement dit n'ont livré, pour l'instant, d'exemple. Cette faible représentation du culte de Zeus Hysistos dans une large zone située entre les rives de Strymôn et du Nestos, et entre le Nestos et l'Hebros (Thrace égéenne), si elle n'est pas due au hasard des découvertes, est étonnante si on la compare avec l'impressionnante diffusion de ce culte en Macédoine occidentale et centrale ainsi qu'en Mésie inférieure et dans le reste de la Thrace.²²

voir Bonias 2000, 227-246) : **1**) *BCH* 57, 1957 *Chron.*, 606, fig. 3 (Kaphtantzis 1967-1972, vol. II, no. 518, d'où Tačeva-Hitova 1978, 290 no. 22 ; ead. 1983, 202 no. 20, avec pl. LXIX ; Mihailov 1980, 15 no. 42 ; correcte lecture dans *SEG* 30, 591 ; Chrysostomou 1991, 59-60 no. 1 [*SEG* 46, 705] ; Mitchell 1999, 131 no. 52) : Διὸ Ὑψίστω | διὰ Ζεῖπα | Διτοῦλου | Ἔτους ΒΤ' | Πανήμου (155/156 ap. J.-C. ou 270/271 ap. J.-C.). **2**) Kaphtantzis 1967-1972, vol. II, no. 515 (Mihailov 1980, 15 no. 41), d'où *SEG* 30, 592 ; Tačeva-Hitova 1983, 202 no. 20, avec pl. LXIX ; Chrysostomou 1991, 58 no. 2 ; Mitchell 1999, 131 no. 53 (IIe-IIIe s. ap. J.-C.) : Διὸ Ὑψίστω Τοκῆς καὶ Ἰσίδωρος. Pour la dédicace d'Amphipolis, voir Bakirtzis 1996, 233, d'où *SEG* 47, 878 et *AE* 1997 [2000], 1361 (Ier-IIe s. ap. J.-C.).

20. Nikolaidou-Patera 1990, 214-221, fig. 6-8, d'où *SEG* 40, 572 ; Chrysostomou 1991, 59 no. 2 ; Mitchell 1999, 132 no. 61 (fin du IIe s. ap. J.-C.) : [Διὸ Ὑψί]στω | [ἀνέθε]κεν Ταρσας | χαλκείας. La frontière orientale de la colonie de Philippes n'arrivait jamais jusqu'au Nestos, mais elle coïncidait, *grosso modo*, avec les limites orientales de la province de Macédoine ; cette frontière passait probablement par Akontisma (situé à 3 km à l'est de Néa Karvali) : voir Papazoglou 1982a, 93 et n. 21 ; Hatzopoulos 1996, vol. I, 187 n. 2.

21. La dernière cité ne faisait pas partie de la Pérée thasienne (sur la question de la Pérée thasienne, après la conquête romaine, voir Papazoglou 1982a, 94-96 et surtout Fournier 2013, 22-39) ; cette zone faisait alors partie du royaume de la Thrace et elle était contrôlée, au moment de l'érection de la dédicace (voir *infra*, n. 101), par le roi thrace Rhoemetalque III (37-45 ap. J.-C.).

22. Il n'y a, en fait, qu'une dédicace votive tardive érigée par une personne qui porte un nom juif (voir Loukopoulou et al. 2005, 219-220 no. E19). Sur la diffusion du

Si la configuration du culte dans l'espace est plus ou moins claire, la question concernant sa chronologie n'est pas aussi nette. Le fait que ce culte connut son apogée sous l'Empire – période à laquelle appartient la majorité des dédicaces votives – n'est contesté par personne,²³ mais la question cruciale est de savoir le lieu, la date voire les conditions de sa naissance. Nock, se fondant sur la dédicace votive de Ζωΐλος d'Édessa, qui lui fut signalée par Edson (**fig. 3a-b**),²⁴ faisait remonter la naissance de ce culte à la première moitié du IIe s. av. J.-C., hypothèse qui fut admise par plusieurs grands savants qui ont cru, avec lui, que ce culte né en Macédoine se diffusa par la suite dans d'autres provinces orientales. Sur la base de l'homonymie, Nock reconnaissait en Ζωΐλος, fils d'Alexandros, le trésorier du roi de Macédoine Persée (179-168 av. J.-C.), mais l'argument homonymique n'est pas convaincant dans la mesure où les noms d'Alexandros et même de Ζωΐλος n'ont rien d'exceptionnel, ni en

culte d'Hypsistos en Mésie inférieure et dans le reste de la Thrace, voir Tačeva-Hitova 1978, 59-75 ; ead. 1983, 191-201 no. 1-18.

23. Deux dédicaces d'Édessa sont datées dans la première moitié du Ier s. av. J.-C. : **1**) Dédicace votive de Ζωΐλος : Drougou 1990, 45-71 (*SEG* 40, 537) et *EKM* II, 129. **2**) Dédicace votive de Chares : Chrysostomou 1991, 31 nos. 2 et 3 (*SEG* 40, 572) ; nouvelle édition : *EKM* II, 130. La dédicace votive provenant de l'actuelle Galatista de Mygdonie (anc. Anthémous) serait soit de la fin du IIe soit du début du Ier s. av. J.-C. Hatzopoulos et Loukopoulou (1992, vol. I, 50-51 no. A5 ; cf. aussi *SEG* 42, 562) la placent parmi les plus anciennes attestations du culte de Zeus Hypsistos en Macédoine (ils renvoient à *EAM* 3 et 90 : IIe s. av. J.-C.) ; notons que Chrysostomou (1991, 57 no. 2 et *AE* 1995 [1998], 1390) retient la datation haute. Il n'est pas exclu que ce texte soit daté de l'année 106/105 av. J.-C., à l'instar de *SEG* 42, 561 qui a la même provenance. Une dédicace votive de Mesimeri (peut-être l'antique Antigoneia) : *SEG* 46, 726 (Ier s. av. J.-C.). Du Ier s. av. J.-C. sont datées les deux dédicaces provenant d'une zone située sur la rive ouest du Nestos : Bakalakis 1935, 302 et Chrysostomou 1991, 59 no. 1, d'où *SEG* 37, 597 : 3 (37-46 ap. J.-C.). Du Ier s. ap. J.-C. sont datées les dédicaces à Théos Hypsistos de Sarapeion de Thessalonique (*IG* X 2.1, 67-68, 71-72 ; cf. Nigdelis 2006, 168 sqq.) à Leucopétra (*I.Leukopetra* 151) et à Néa Kerdylia (Perdrizet 1895, 110). Trois corps de statues de dieu, repérés à Anô Kômé (Chrysostomou 1991, 49 nos. 3-5), sont attribués à l'époque hellénistique. La majorité des aigles sont datés de l'époque romaine ; les exemples d'époque hellénistique ne manquent toutefois pas (e.g. Chrysostomou 1991, 53 nos. 2-3 ; 41 nos. 2-3).

24. Pélékidis 1923, 268 ; Tačeva-Hitova 1978, nos. 10-11 ; Mitchell 1999, 130 no. 38 ; *EKM* II, 129 : Ἀλέξανδρος Ζωΐλου | ὑπὲρ τῶν παιδίων | Διὶ Ὑψίστῳ.

Macédoine, ni ailleurs.²⁵ De plus, comme l'observait Nicole Belayche (*per litt.*), « la dévotion d'un personnage aussi en vue de l'État macédonien aurait pris une connotation officielle qui aurait dû laisser d'autres traces ».

La datation haute de la stèle amphiglyphe, en forme d'autel, de Ζωΐλος, a été contestée par S. Drougou dans une nouvelle étude de ce monument.²⁶ Elle attirait l'attention sur la forme de quelques lettres, comme le Ω fermé en bas, les barres égales du Π, le O de la même taille que les autres lettres, enfin les lettres caractéristiques Υ et Ψ.²⁷ L'auteur ne cachait pas, toutefois, le fait que ces formes apparaissent aussi bien sur des monuments antérieurs que postérieurs²⁸ mais cela justifiait mieux, à ses yeux, une datation au Ier s. av. J.-C. qu'une date plus précoce (IIe s. av. J.-C.), proposée par ses prédécesseurs. Cette nouvelle datation du document d'Édessa – qui selon moi n'est pas improbable – a entraîné la contestation de la datation précoce (IIe s. av. J.-C.) des trois dédicaces votives de l'Élimiotide et de l'Éordée (Haute Macédoine).²⁹

25. Nock 1936, 60-61 ; cf. Tačeva-Hitova 1978, 72 sqq. ; Papazoglou 1982b, 204 ; Pilhofer 1995, 182-185 ; Chrysostomou 1991, 67 ; Chrysostomou 1994, 103-104 ; Kloppenborg, Ascough 2011, 309.

26. Drougou 1990, 45-71 et spécialement p. 63. La stèle porte d'un côté l'inscription connue de Zeus Hypsistos avec la guirlande et l'aigle, et de l'autre côté des éléments décoratifs correspondants, à savoir le bucrane et des rosaces.

27. Drougou comparait son écriture avec celle de la dédicace votive de Χάρης Ἀλεξάνδρου, en l'honneur de Zeus Hypsistos, à Édessa (Mitchell 1999, 130 no. 41 ; EKM II, 19 : IIe-Ier s. av. J.-C.) ; elle supposait qu'elle était peut-être gravée par la même main que la stèle de Paterinos de Béroia, datée par I. Touratsoglou (1972, 154, pl. 45) du début du Ier s. av. J.-C. Comme *terminus ante quem* elle considérait que la date de la dédicace votive des épimélètes d'Édessa était précisément de 51 av. J.-C. (SEG 46, 744 ; Kloppenborg, Ascough 2011, 305-310 no. 64).

28. L'inscription de Béroia (EKM I, 134) est antérieure (121-111 av. J.-C.), et la loi gymnasiarchique d'Amphipolis (23 av. J.-C. : voir Lazaridou 2015) et la dédicace à Zeus Hypsistos des membres de l'association d'Édessa (EKM II, 131 : 52 ap. J.-C.) sont postérieures.

29. Voir EAM 3 (Hagios Eleutherios, Elimée), EAM 89 (cette dédicace concerne plutôt Plutôn que Zeus Hypsistos ; voir *infra*, p. 135-136 et nn. 57-61) et EAM 90 (Akrini, Éordée) ; la datation précoce (IIe s. av. J.-C.) est acceptée par Chrysostomou 1991, 46-47 et les auteurs de EAM 3 Suppl. Chatzinikolaou 2011, 41 situe ces documents « du milieu du IIe jusqu'au début du Ier s. av. J.-C. », mais elle se contredit en disant ailleurs (loc.

Cette datation était justifiée, comme l'admettait aussi Drougou, par l'écriture et plus précisément par la forme de certaines lettres caractéristiques (*omicron* de plus petite taille, *omega* dont les hastes sont ouvertes, *alpha* avec barre médiane courbée).³⁰ Cette datation est corroborée, aujourd'hui, par la comparaison de l'écriture de ces documents avec des inscriptions datées avec précision de Béroia et d'Édessa.³¹ La question de la datation précoce n'est certes pas définitivement confirmée, mais, malgré quelques réserves, on peut supposer que cette période marque le début de la diffusion de ce culte en Macédoine.³² Si ce culte est représenté par un très petit nombre de dédicaces votives, datées du IIe et du Ier s. av. J.-C., leur nombre se multiplie, surtout au cours du IIe-IIIe s. ap. J.-C., avec le changement des usages épigraphiques³³ mais également avec la popularité du culte acquise pendant cette période.

La tardive apparition relative de ce culte à Dion est intéressante ; il semble que l'impressionnant temple du dieu (mis au jour au début du XXIe s.), l'autel, la statue cultuelle et d'autres accessoires de ce culte datent du IIe-IIIe s. ap. J.-C., ou plutôt du IIIe s. ap. J.-C., ce qui ne nous permet pas de supposer sa présence, à Dion, dès la période hellénistique.³⁴ Il a été supposé que l'introduction du culte de Zeus Hypsistos à Dion fut favorisée par la politique d'Hadrien,

cit., 48) que la datation n'a pas de fondements ; elle adopte définitivement, dans sa monographie (2010a, 18), la date basse (Ier s. av. J.-C.), soutenue également par Voutiras (2006, 343-344).

30. Voir à ce propos les observations de Drougou 1990, 53 avec nn. 18-19 qui préférerait, toutefois, la seconde moitié du IIe s. av. J.-C.

31. Cf. les deux inscriptions d'Édessa : *EKM* II, 597 (110 av. J.-C.) et 598 (39/38 av. J.-C.), ainsi qu'une autre de Béroia : *EKM* I, 18 (131/130 av. J.-C.). Notons que cinq inscriptions de la Carie, relatives à Zeus Hypsistos et considérées comme les plus anciennes, sont également datées de la période hellénistique, mais sans autre précision : *I.Iasos* 235-237 ; *MDAI(A)* 1893, 267 no. 1 et *I.Mylasa* 212 = Mitchell 1999, 136-137 nos. 129-131, 134 et 137 ; cf. Mitchell 1999, 109.

32. Cette datation précoce de l'apparition du culte a été retenue par Nicole Belayche (1984) dans sa thèse inédite sur Zeus Hypsistos.

33. MacMullen 1982, 233-246.

34. Pandermalis 2003, 417-419 ; Tsochos 2012, 20-21 ; Falezza (2008, 176) renvoie à Mitchell 1999, 108-110 qui pense que la grande diffusion de ce culte date du IIe-IIIe siècle ap. J.-C.

déjà amorcée par Trajan, en faveur de Zeus Olympios.³⁵ Cette « renaissance » a dû certainement faciliter la diffusion du culte de Zeus Hypsistos et la reprise de la tradition joviale, qui ne s'éteignit jamais à Dion, haut lieu du culte de Zeus Olympien. Cette relation entre les deux cultes – qu'elle soit réelle ou symbolique –, est suggérée par une dédicace votive³⁶ dans laquelle l'un des dédicants, prêtre du culte de Zeus Hypsistos, porte l'étrange gentilice Ὀλύμπιος qui pourrait être un gentilice fabriqué, utilisé par le prêtre afin de suggérer la liaison entre le culte de Zeus Hypsistos et de Zeus Olympios.

La preuve matérielle et immatérielle à la fois de cette relation est suggérée, selon Demaille, par la présence d'un grand autel dans le sanctuaire de Dion ainsi que d'une mosaïque représentant un taureau blanc et une hache double qui sont des indices « d'une pratique sacrificielle qui rappelle les sacrifices offerts à Zeus Olympios » à l'époque de la liberté (i.e. avant 168 av. J.-C.).³⁷ Si la tradition locale grecque est manifeste dans ce nouveau culte, la tradition romaine n'est pas totalement absente. En effet, on pourrait supposer que la présence d'une dédicace, en l'honneur de *I(upiter) O(ptimus) M(aximus)*, élevée par un *tabularius publicus* dans le sanctuaire de Zeus Hypsistos, est un indice de rapport entre ces deux cultes, naturellement si la pierre n'avait pas été déplacée.³⁸ Cette relation, qui est indiquée par d'autres offrandes votives, en l'honneur de Zeus Hypsistos, s'explique par la présence des colons romains et le rôle du culte de *I(upiter) O(ptimus) M(aximus)* dans la colonie.³⁹

Le sanctuaire de Zeus Hypsistos était encore florissant, en 251 ap. J.-C., comme l'atteste une inscription datée de cette année, mentionnant les noms des personnes chargées d'organiser des versements mensuels en l'honneur du

35. Le dieu est représenté, pour la première fois, sur les monnaies de la colonie émises sous Hadrien ; voir Metcalf 1974, 59-66 ; cf. Kremydi-Sicilianou 1996, 48-51 (sur la signification de cette émission, voir Kremydi-Sicilianou 2005, 104-105 et Falezza 2008) ; cette représentation est reprise, plus tard, sous Gallien (voir *infra*, n. 64).

36. SEG 53, 598 ; AE 2003 [2006], 1580 : Γ(άιος) Ὀλύμπιος Παῦλος.

37. Demaille 2013, vol. I, 472-473, et Tsiafis 2017, *passim*.

38. AE 2003 [2006], 1582a ; cf. Demaille 2013, vol. I, 473.

39. Voir Brélaz, Demaille 2017, 131-132, qui font le rapprochement entre Zeus Hypsistos et *Iupiter Optimus Maximus* ; sur ce culte et l'idéologie impériale, voir Fears 1984, 3-41 ; sur l'influence du milieu colonial au comportement religieux des colons ou des indigènes, voir Schörner 2003, 211-212, 216-220.

dieu.⁴⁰ C'est à cette période, relativement tardive (250 ap. J.-C.), qu'appartient la longue liste des membres d'une association, repérée dans la cité voisine de Pydna.⁴¹ L'importance du sanctuaire, la statue cultuelle, les inscriptions et les offrandes montrent que ce culte conserve, comme le dit Demaille, « la dimension civique »⁴². Toutefois, les deux cultes ne sont pas confondus.⁴³ Zeus Hypsistos n'est pas un culte de substitution avec une nouvelle pratique religieuse ; il ne s'agit pas non plus d'une transformation ou d'une métamorphose d'un culte plus ancien mais, comme le disait Falezza, d'un phénomène de « continuité évolutive », d'un culte qui change et s'adapte au contexte colonial et à la nouvelle réalité religieuse de la cité.⁴⁴ Une telle adaptation prend d'autres formes à Béroia, par exemple, où Zeus Hypsistos apparaît comme parèdre de la grande divinité locale, la Mère des dieux Autochtôn.⁴⁵

La représentation de Zeus Hypsistos dans l'iconographie

Les monuments relatifs à Zeus Hypsistos, en Macédoine, sont des autels, des stèles, des colonnettes ou des statues. Tačeva-Hitova disait, à juste titre, qu'il n'y a pas un type iconographique établi de Zeus Hypsistos. Zeus et Zeus Hypsistos sont représentés, en Macédoine, soit directement, de façon anthropomorphe,⁴⁶ soit indirectement, par ses symboles. Mais, en l'absence d'une inscription

40. Pandermalis 2006, 377-382.

41. Makaronas 1941-1952, 625 no. 55 (ill.) ; Cormack 1974, 51-52 (cf. *BE* 1976, 351 [comm.]) ; Tačeva-Hitova 1978, 73 no. 14 ; Pandermalis 2003, 418 (comm.) ; Chrysostomou 1991, 44-45 no. 1 (*SEG* 46, 800) ; cf. Demaille 2021, 65-88.

42. Sur « la dimension civique et publique qui caractérisait le culte de Zeus Olympios à l'époque macédonienne », voir Demaille 2021, 82-83.

43. Voir Nigdelis 2016, 673.

44. Falezza 2008, 176-178 ; ead. 2012, 130.

45. C'est une hypothèse suggérée par la date de la dédicace (mois de Désios de l'an 119 ap. J.-C.) qui coïncide avec le festival de la Mère des dieux Autochtôn : voir le commentaire de Gounaropoulou et Hatzopoulos ad *EKM* I, 25 ; cf. Tzanavari 2012, n. 67 (avec d'autres références).

46. La représentation anthropomorphe de Zeus Hypsistos continue une tradition locale en Macédoine, même sous l'Empire ; hors de Macédoine, Zeus Hypsistos apparaît sur des reliefs mysiens. Mitchell (1999, 139-140 no. 182 et 185) a fait de cette présence « un argument de son interprétation monothéiste » (Belayche, *per litt.*).

explicite, il est difficile de lui associer, avec certitude, un monument.⁴⁷ Les représentations du dieu en Macédoine portent les traces d'influences hellénistiques.⁴⁸ De telles influences – culturelles et religieuses – sont également perceptibles dans les provinces balkaniques ou d'Asie Mineure qui étaient le plus hellénisées, précisément la Bithynie et la Carie, fait qui n'exclut pas, comme le disait Nock, une influence directe de Macédoine.⁴⁹ L'image anthropomorphe du dieu faisant une libation – qui reproduit une tradition artistique grecque connue particulièrement sur des vases attiques dès l'époque classique – n'est pas une exclusivité de Zeus mais elle est utilisée pour d'autres dieux (e.g. Athéna, Apollon, Dionysos, Zeus ou Zeus et Héra, et enfin les dieux d'Éleusis).⁵⁰

Il en est de même des symboles qui accompagnent souvent l'image de dieu (aigle, bucrane, griffon et rosettes). Zeus partage, il est vrai, certains attributs avec d'autres divinités (e.g. Dionysos ou Apollon, Sabazios), mais il est difficile de suggérer une assimilation avec l'une d'elles.⁵¹ Parmi ces symboles, le sceptre et le foudre seraient les plus proches de l'image de Zeus. L'aigle a une place prépondérante dans la représentation de Zeus Hypsistos puisqu'il fait allusion à sa souveraineté⁵² et poursuit une longue tradition en Macédoine, illustrée particulièrement sur le monnayage depuis Philippe II et jusqu'aux derniers Antigonides.⁵³ Il apparaît sur les reliefs votifs, à côté de la représentation du dieu, tenant parfois entre ses pieds le foudre ; il est souvent aussi

47. Tačeva-Hitova 1983, 205 n. 40.

48. Tačeva-Hitova 1983, 205 n. 43 ; sur les représentations des dieux, voir Scheer 2000.

49. Nock 1936, 61 ; cf. Tačeva-Hitova 1978, 209-210 : ead. 1983, 204. Sur la prédominance du culte de Zeus Hypsistos dans les cités côtières de la Carie, voir *infra*, n. 141.

50. *ThesCRA* I, 237-253, s.v. « Libation » (E. Simon); Gaifman 2018.

51. Pour l'association de Théos Hypsistos avec d'autres divinités, voir Mitchell 2010, 180-185. Plusieurs indices montrent que le dieu était adoré avec Héra et Hermès, en Orestide, dans la Haute Macédoine (Chatzinikolaou 2011, 42). Il a été supposé que la date indiquée (i.e. Δαισίῳ ηἱ') dans la dédicace d'Agais d'Édessa (*EKM* II, 129) se réfère à la fête annuelle en l'honneur du dieu qui coïncide avec le festival en l'honneur de Μήτηρ Ἀδύτοχθων de Leucopétra (voir *infra*, p. 154 et n. 147) ; cette coïncidence indiquerait que Hypsistos pourrait être son parèdre.

52. Sur la supériorité et la souveraineté exprimée par l'épithète, voir Nock 1936, 61 ; Mitchell 2010, 170-171 ; Parker 2017, 125.

53. Chrysostomou 1991, 63 nn. 179-180 ; Voutiras 2006, 339 n. 56.

représenté seul (sur des reliefs ou des statues)⁵⁴ mais l'aigle n'est pas – comme on le notait plus haut – un symbole exclusif de Zeus Hypsistos et pourrait, à défaut d'inscription, être associé également à d'autres divinités (e.g. Théos Hypsistos).⁵⁵ Il en est de même du taureau, autre symbole de la puissance divine, qui est également associé au culte de Zeus Hypsistos ; l'usage de ce symbole est moins fréquent que celui de l'aigle sur les monuments votifs ; il peut n'être représenté que par sa tête, droite ou inversée, soit seule, comme dans deux stèles votives d'Édessa, soit en combinaison avec l'aigle. Cette dernière représentation semble plus rare en Macédoine (**fig. 4**).⁵⁶

Dans une dédicace votive d'Akrini (Éordée en Haute Macédoine), le dieu honoré, qui reste anonyme est invoqué comme *δεσπότης* (**fig. 5**).⁵⁷ Les premiers éditeurs identifiaient au départ cette divinité – vêtue d'un himation et tenant une phiale⁵⁸ – à Zeus Hypsistos étant donné que cette iconographie est presque exclusivement utilisée pour le représenter dans cette région. Toutefois, ils exprimèrent plus tard des réserves quant à cette identification et pensèrent que la dédicace d'Akrini pourrait être adressée à Pluton, appelé *Θεός*

54. Chrysostomou 1991, 63 nn. 178-180.

55. Ustinova 1999, 183-184 ; Mitchell 1999, 101 ; Belayche 2005c, 45 et nos. 80-82.

56. Un exemple connu, qui provient de Plana, en Chalcidique (voir Tzanavari 2012, 587-599), porte la représentation d'un aigle aux pattes et aux ailes ouvertes. Sous l'aigle, est sculptée la tête d'un bœuf, en relief. Une couronne qui entoure la colonnette, au-dessus du relief, est nouée avec des feuilles de chêne. Sur le bucrane et la décoration de la stèle d'Édessa, voir Drougou 1990. À Dion, la tête inversée d'un taureau apparaît dans la dédicace du prêtre Postumius à côté de la statue du dieu (voir Pandermalis 2005, 375, fig. 6). On trouvera beaucoup d'exemples macédoniens de l'usage de ces motifs (aigle et taureau) sur les monuments votifs, en l'honneur de Zeus Hypsistos, et une riche bibliographie dans l'excellente étude de Tzanavari 2012.

57. *EAM* 89 ; Chrysostomou 1991, 51 no. 2 ; Chatziniolaou 2011, 243-244 no. 40 ; Sverkos 2011, 282-283 avec fig. 10a-b (correction du nom de la dédicante [l. 1] : *Οὐαδέα pro Ὀρνέα*).

58. Chrysostomou (1991, 51) a observé que certains traits de la figure divine sont identiques à ceux des deux autres reliefs votifs qui proviennent de la même région (Éordée) – le premier d'Akrini (*EAM* 90) avec l'image banale de Zeus Hypsistos, le second avec la représentation de Zeus Meilichios, repéré dans le sanctuaire d'Énodia à Exochi (G. Karamitrou-Medessidi, dans *ADelt* 38 (1983) [1989] B2, 307 ; *EAM* Suppl. 36) ; il n'hésitait pas alors à attribuer les trois reliefs contemporains au même artiste.

Δεσπότης dans une dédicace votive d'Aiané (fig. 6).⁵⁹ Robert Parker, qui était du même avis, relevait que la représentation avec himation et phiale n'est pas propre à Zeus.⁶⁰ Plutôn ou Hadès portent, entre autres épithètes, celle de Δεσπότης en Macédoine, en Épire et en Thésalie (Z. Agelidou *per litt.*), épithète qu'ils partagent, il est vrai, avec Zeus Hypsistos.⁶¹

Il est intéressant de noter que la représentation du dieu faisant une libation, tenant dans la main gauche levée un sceptre et dans la main droite une phiale, est utilisée presque exclusivement en Haute Macédoine et plus précisément en Élimiotide et en Éordée.⁶² Ces deux petites régions nous offrent un nombre impressionnant d'exemples de cette représentation – dont un grand nombre est anépigraphé – étonnamment rare en Macédoine centrale où il n'y a qu'un seul exemple.⁶³ L'exclusivité de cette image divine dans la vieille Macédoine

59. Voir Rizakis, Touratsoglou 1999, 952 n. 13 ; cf. *EAM Suppl.* 36. Notons que la prêtresse qui fait la dédicace votive à Despotès (*EAM* 89) n'est pas une *hieria* de Zeus Hypsistos, puisque ses prêtres étaient des hommes (voir Chrysostomou 1991, 51 n. 130, qui cite des exemples correspondants). Ce détail conforte l'identification de cette divinité anonyme, appelée Δεσπότης, à Plutôn plutôt qu'à Zeus Hypsistos. Sur le relief d'Aiané (*EAM* 15 : Θεῶ Δεσπότη | Πλούτωνι etc.), Plutôn est représenté cornu, vêtu d'un long chitôn, retenant avec une chaîne un Cerbère à trois têtes de sa main gauche, tandis que sa main droite est repliée sur la poitrine.

60. Voir Parker 2017, 414 et n. 15. Cette iconographie est utilisée pour Asclepios et Hygeia en Égypte, et pour Apollon et le Héros en Thrace : voir Tačeva-Hitova 1983, 200.

61. À titre d'exemple, Plutôn ou Hadès est appelé Θεὸς Δεσπότης dans la lamelle dorée d'Hagios Athanasios (Pella) : cf. Tzifopoulos 2012, 557. Koré est aussi appelée à Sébaste « maîtresse de tout » (ὁ πάντων δεσπότης), selon Belayche 2020, 100 et n. 56, qui renvoie à Flusser 1975. L'adjectif Δεσπότης est associé à Zeus dans *IGBR* I, 371, ll. 1-2 (Anchialos en Thrace) : Διὶ Ὑψίστῳ Δεσπ[ό]τῃ ; cf. Robert 1959, 222 n. 5 ; Tačeva-Hitova 1983, 200 no. 16 avec la n. 25. Dans une autre dédicace votive provenant de la colline d'Hagios Eleuthérios de Kozani (*EAM* 21), le dieu représenté (il tient le foudre de la main droite) est simplement qualifié de Κρονίδης, ce qui pourrait permettre de l'associer à un Zeus, éventuellement avec l'adjectif Hypsistos.

62. Voir e.g. *EAM* 3 (Hagios Eleutherios/Élimiotide), 89 et 90 (Akrini/Éordée) ; cf. Chrysostomou 1991, 46-47 no. 1 (Hagios Eleutherios) ; loc. cit., 50-51 nos. 1-2 (Akrini).

63. C'est celui de Petria d'Édessa : Chrysostomou 1991, 34 no. 1. Cette représentation est également très rare en Orient. Cinq reliefs de la région du nord-ouest de l'Asie Mineure, dont quatre sont exposés au musée d'Istanbul, présentent des similitudes

– qui poursuit en fait une longue tradition de la représentation jovienne sur le monnayage royal, reprise sous Gallien,⁶⁴ – est un autre élément indiquant l'attachement à ce culte dans cette région,⁶⁵ qui n'a malheureusement pas attiré l'attention qu'elle méritait. Le dieu y est représenté barbu, de face et plus rarement de 3/4, portant l'himation qui laisse la poitrine, le ventre, et l'épaule droite découverts. Il tient dans la main gauche levée un sceptre et dans la main droite une phiale pour faire une libation sur un autel (**fig. 7**). Un aigle, débout par terre ou sur une colonnette, symbole par excellence de sa puissance, accompagne parfois cette représentation. Sur une autre variation de ce type, le dieu est représenté de face et l'himation ne laisse découverte que la partie supérieure de son corps ; il tient dans la main droite une phiale avec laquelle fait une libation sur un autel rectangulaire, tandis qu'avec la main gauche il tient l'himation (**fig. 8**).⁶⁶ Les différences qu'on observe ne concernent pas seulement l'image du dieu mais aussi les objets qui accompagnent son action de libation. Ainsi, sur les bas-reliefs de Psalida et d'Akrini, en Haute Macédoine, la libation est faite sur un autel, tandis que sur le relief de Velvendos, elle est faite dans un cratère à volutes posé sur une base.⁶⁷

La représentation des « dieux à la phiale » apparaît dès la fin de l'époque archaïque et se poursuit jusqu'au Bas-Empire, aussi bien sur des vases que sur des statues, des reliefs et des monnaies.⁶⁸ Certains savants déduisent de cette iconographie que le dieu se fait une libation à lui-même ou qu'il rend

avec les reliefs de Haute Macédoine. Le premier, qui date du IIe siècle av. J.-C., vient de la région de Cyzique et est dédié à Zeus Αἰθριος, cf. Robert 1983, 545-548 ; *LIMC* VIII 1A, 379 no. 81 (R. Vollkommer).

64. Zeus est représenté soit assis sur son trône, soit debout faisant une libation : voir Kremydi-Sicilianou 1996, 74-76, 87, 91 ; ead. 2005, 104-105.

65. Suggérée déjà par Mitchell 1999, 101 et nn. 44-45.

66. *EAM* 90 (Akrini). Selon Chrysostomou (1991, 61 et n. 173 : d'autres exemples), la colonnette dorique et l'autel font allusion au sanctuaire de plein air du dieu.

67. Voir Chrysostomou 1991, 61. Cette iconographie n'a pas de rapport, du moins direct, avec l'image du dieu reproduite sur des tétradrachmes macédoniens depuis le règne de Philippe II : Le Rider 1996, 22. Notons enfin que la représentation de Zeus avec Héra, très rare (Anô Kômé de Kozani : *EAM* 18, pl. 7, et à Sandanski : Chrysostomou 1991, 58 no. 2) pourrait être considérée comme une seconde variation du type.

68. Voir Patton 2009, 57-99, 318-363 ; sur l'expression « dieux à la phiale », loc. cit., 97.

hommage à un autre dieu représenté sur le vase.⁶⁹ Pour d'autres, cela signifie que le dieu est disposé à recevoir des prières.⁷⁰ Cette interprétation a été contestée par Laurens⁷¹ qui a montré que la libation, précisément dans des scènes sur des vases peints, n'illustre en aucun cas une scène rituelle. Veyne, qui notait que cette action correspondait à ce que les Romains appellent *prae-fatio*, en propose une interprétation différente. L'image du dieu portant une phiale (ou patère) et faisant une libation n'est rien d'autre, selon lui, qu'un symbole iconographique qui permet au fidèle de « se démonétiser avec peu de frais d'un cadeau plus substantiel » ; la libation devenait ainsi une sorte d'offrande minimale, « le cadeau sans valeur qui prouve la pureté de l'intention d'un fidèle pauvre ».⁷² Il va de soi que l'interprétation de l'image d'un dieu s'emparant d'un instrument rituel de la libation (la phiale)⁷³ est, par son ambiguïté, extrêmement énigmatique et complexe, ce que les études, anciennes ou récentes, n'ont pu élucider.⁷⁴

69. Eckstein-Wolf 1952, 39-75 ; Himmelmann-Wildschütz 1959, 173-178. Selon Nilsson (1955, 147), les Grecs donnaient à cette action une valeur cathartique. L'offrande de liquide ou d'encens formait les préliminaires de tout sacrifice, c'était une action préparatoire, une sorte de passeport d'entrée dans le territoire du sacré mais aussi un passeport de sortie, comme disait Burkert (1979, 41-45 ; id. 1985, 71-73). Sur la libation, voir *ThesCRA* I, 237-253, s.v. « Libation » (E. Simon).

70. Simon 1953, 58-66 (Zeus et Héra) ; ead. 1998, 126-142 (cf. Turcan 1981, 360). R. Fowler, dans son compte rendu de l'article de Simon 1998 (<https://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999.05.06>), voit simplement en la phiale le symbole du don du dieu en retour de la prière qui lui fut adressée (c'est-à-dire une réponse favorable). Une interprétation similaire a été fournie par Chrysostomou (1991, 61) : il s'agirait, d'après lui, d'une salutation rituelle de la part du dieu qui vient auprès des fidèles et fait son apparition (ἐπιφαίνεται) ; sur les concepts d'épiphanie, voir Klöckner 2010, 107-108 n. 3 ; Voutiras 1990, 124 et n. 3 (avec la bibliographie relative).

71. Laurens 1985 no. 48 ; cf. aussi Himmelmann-Wildschütz (1996, 54-56) qui pense, de son côté, que la phiale indique simplement la divinité du dieu.

72. Veyne 1990, 26-27 et n. 28 ; cf. Wissowa 1902, 412 n. 4 ; Scheid 2005, 44-50 ; Belayche 2010, 160 n. 111.

73. Sur la phiale, en tant qu'objet rituel, voir Tsigarida 2009, 91-109 ; Kéi 2014, 531-823.

74. Patton (2009, 121-159), après avoir critiqué les interprétations fournies par ses prédécesseurs, conclut qu'il est normal que les dieux pratiquent eux-aussi une

Les formes du culte de Zeus Hypsistos en Macédoine

Zeus Hypsistos, tel qu'adoré en Macédoine, conserva quelque rapport avec le temps et les conditions météorologiques, hérité de son prédécesseur.⁷⁵ Divers symboles du dieu comme les couronnes ou guirlandes de chêne – arbre sacré du dieu qui attire la foudre – mais aussi le taureau ou les bœufs, font certainement allusion à sa qualité de protecteur de la production agricole ; des dédicaces explicites provenant de la Phrygie – moins nombreuses en Macédoine – le confirment.⁷⁶ Le nouveau culte ne se différenciait pas, à certains égards, de celui de Zeus et des autres dieux olympiens ; le sacrifice, la βουθυσία, mentionné dans un document de Haute Macédoine, et indirectement à Dion, montre que c'est une pratique rituelle ininterrompue en Macédoine.⁷⁷ La formule : ὑπὲρ βοῶν σωτηρίας qu'on trouve dans une dédicace de Nacolea, en Phrygie, ainsi que les divers symboles de Théos Hypsistos, qui figurent sur certaines

« religion », ce qui explique le titre de son livre : *Religion of the Gods*. Collard (2016, 97-110) s'éloigne de cette interprétation et, s'appuyant sur une idée exprimée par Eckstein-Wolf (1952, 98) et Lissarague (1999, 142 ; cf. Collard 2016, 109 n. 153), pense que la phiale est un symbole d'union d'une forme d'alliance et d'accord entre les dieux et les humains. La forme de cet accord dépend du contexte cultuel (voir en dernier lieu, Gaifman 2018, 117-149).

75. Voutiras 2006, 334 n. 9 et 338 n. 40.

76. Voir Chrysostomou 1991, 62-64. La dédicace votive du viculteur Chryseros, fils de Philippos (*EAM* 22 ; cf. Karamitrou-Medessidi 2014, 47-75) implique l'existence de Zeus Hypsistos en tant que maître des phénomènes météorologiques (pluie, prévention de la grêle et de la sécheresse, culture de la terre et par conséquent fertilité, agriculture, économie et cohésion sociale).

77. Sur la βουθυσία, mentionnée dans la dédicace à Zeus Hypsistos, en Haute Macédoine, voir *SEG* 59, 649 : ll. 9-11 : μετὰ βουθυσείας εὐχὴν (IIe-IIIe s. ap. J.-C.) ; cf. Sverkos 2011, 272-274 ; Tzanavari 2012, 591 et n. 27-28. Les trente-six bases de pierre avec des anneaux en cuivre, devant le grand autel du sanctuaire de Zeus, à Dion, destinées à attacher les bœufs avant le sacrifice, montrent l'importance de la βουθυσία ; la découverte d'un anneau en cuivre, au temple de Zeus Hypsistos à Dion, indique que cette pratique fut maintenue à l'époque romaine (Pandermalis 2003, 418-419) ; sur d'autres indices matériels suggérant la continuité de la pratique rituelle de la βουθυσία, voir Falezza 2012, 129-130. Falezza (2012, 130) n'a pas tort quand elle dit que, précisément à Dion, « la memoria ancora viva dei grandi sacrifice celebrati in età ellenistica nel santuario di Zeus Olimpios abbia influenzato la ritualità del culto di Zeus Hypsistos ».

stèles, font allusion à la fertilité et la récolte agricole.⁷⁸ Malheureusement, les textes ne nous apprennent rien sur les pratiques rituelles relatives à ce culte. L'idée de Chrysostomou que les lampes ou leurs représentations, découvertes dans des contextes relatifs au culte de Zeus Hypsistos, pourraient suggérer qu'elles étaient utilisées lors des cérémonies nocturnes en l'honneur de Zeus Hypsistos, est abusive. Les lampes, offrandes typiques et courantes dans les sanctuaires (aussi de divinités « hypsistariennes ») n'ont pas un rapport avec des rites nocturnes et n'ont peut-être jamais été allumées.⁷⁹

Il a été observé, à juste titre, que les épithètes de style mégathéiste (e.g. ὕψιστος, μέγας, μέγιστος, κύριος, δεσπότης, ὕψιστος ou *optimus, dominus, magnus, regina* dans les inscriptions latines, etc.),⁸⁰ accolées au nom de certaines divinités, marquent leur « distinction » et leur « supériorité » dans une nouvelle hiérarchie divine, certes indépendante de celle de la religion civique.⁸¹ Cette « supériorité » prend un sens particulier dans l'esprit de compétition qui s'est

78. Voir MAMA 5, 212 ; Mitchell 1999, 142 no. 219 ; cf. aussi Mitchell 1999, 106.

79. Chrysostomou 1991, 61 n. 175 ; cf. les nombreux fragments de lampes récupérés sur le site de La Pnyx à Athènes, ainsi qu'un autel à Serdica avec des lampes romaines, voir Tačeva-Hitova 1983, 194 n. 6 ; cf. aussi des lampes en bronze dédiées à Zeus et Théos Hypsistos dans SEG 52, 1858-1860.

80. Le terme « mégathéisme » a été introduit par Chaniotis (2010), non pas comme une alternative au « monothéisme » ou l'« hénothéisme » (sur ces derniers termes, voir Versnel 1990 et 2000 ; sur cette tendance d'exaltation divine, voir Belayche 2005a, 257-269) mais pour désigner une expression de piété qui considère un dieu plus grand que les autres et s'exprime avec des louanges, acclamations et hymnes oraux qui accompagnent les actes rituels. Sur l'usage de ces épithètes, voir Bömer 1961, 193-214 ; Pleket 1981, 153 et 176 ; Belayche 2010, 166. Les adjectifs μέγας et μέγιστος ne sont pas utilisés en Macédoine pour Zeus mais pour d'autres divinités : Paschidis 2018. Sur l'usage, en général, de ces épithètes, voir Chantraine 2009, 578-579 ; Parker 2017, 147 n. 89, 123-124, 135-136, 139. L'usage de *Deus optimus*, réservé à Zeus et Mithra, n'apparaît que dans une dédicace votive à Philippes, adressée à Liber Pater (Pilhofer 2009, no. 408). Pilhofer 2009, nos. 169 et 516 (*D(omino) Rinc(aleo)*) ; Pilhofer 2009, no. 189 (*Deo magno Rincaleo*) ; Pilhofer 2009, nos. 132, 506, 581 (*Isis regina*). Pour l'usage de ces épicleses, voir Veyne 1986, 259-283.

81. Belayche 2005c, 34-55. Sur ce débat intéressant, voir Chaniotis 2003, 19 sqq. ; id. 2009, 24 n. 74 ; id. 2010 ; cf. aussi Fishwick 1992, 343-355 et surtout l'article de Chalupa 2007, 256-270.

développé, à partir de l'époque hellénistique, entre les divers courants religieux. Nock et Bömer,⁸² et plus tard Pleket,⁸³ ont pensé que la nouvelle hiérarchie religieuse, exprimée par ces épicleses, reproduit la structure politique et sociale contemporaine, mais cette théorie, comme d'autres analogues, est contestée aujourd'hui sur de nombreux points.⁸⁴ Le parallèle entre la structure sociopolitique et religieuse n'est pas tout à fait pertinent car il faut signaler que les divinités placées au-dessus des autres n'ont de contrôle – contrairement aux rois ou à l'Empereur – ni sur les dieux rivaux, ni sur la hiérarchie des puissances intermédiaires. La pluralité divine est maintenue et s'inscrit, comme le précise, à juste titre, Nicole Belayche « dans la vision polythéiste du monde supra humain où certains grands dieux sont explicitement nommés et d'autres identifiables derrière le générique Θεός ».⁸⁵

82. Nock (1936, 47) et Bömer (1961, 207-208), il y a presque un siècle, ont pensé que la mentalité religieuse illustre l'ordre politique et social de la période, marqué par l'autocratie du pouvoir royal ou impérial et que certaines divinités ont été assimilées aux monarques absolus de l'Orient. Zeus devient, selon Roberts (cf. Nock 1936, 59 ; cité par Drougou 1990, 63), un terme descriptif signifiant, « 'chief god', rather than a personal name of a traditional Greek divine character ».

83. Pleket (1981, 152-192) voyait dans les termes : προστάττειν, ἐπιταγή, δύναμις, κύριος, δεσπότης, etc. et dans les formules relatives au pouvoir du dieu : e.g. κατ'ἐπιταγήν, κατὰ πρόσταγμα, κατὰ κέλευσιν (ou les expressions correspondantes latines *ex voto* ou *votum solvit* : voir Van Straten 1981, 70), la soumission des fidèles (λατρευτής, δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὑπηρέτης, θεραπευτής, etc.) ou le reflet, en quelque sorte, de l'idéologie et des rapports de puissance et de soumission.

84. Malgré les divers changements intervenus au cours de la période hellénistique et impériale, il n'y a pas d'interruption dans la vie civique, particulièrement dans ses aspects sociaux et religieux (voir en dernier lieu, Harland 2006). Belayche (2020, 87-116), s'appuyant sur une documentation épigraphique spatialement large, a fortement contesté les trois caractéristiques, généralement reconnues, du sens qui a été traditionnellement donné à l'épiclèse *kyrios/kyria* (soumission de l'esclave, reflet d'influence orientale et conception hénothéiste). Elle note, à juste titre, que toute puissance divine est implicitement *kyrios/kyria* de son sanctuaire et que, par conséquent, cette épiclese ne met pas en valeur – à l'instar de *megas, megistos, hypsistos*, etc. – la prééminence dans un panthéon, mais est un « courtesy title », comme disait Belayche (2020, 109).

85. Les noms « théos » et « Zeus » ne servaient pas, selon Belayche (2005a, 264-266 ;

Il n'est pas étonnant que dans ce contexte socio-culturel Zeus Hypsistos soit doté des qualités reflétant la mentalité religieuse de la période marquée par une meilleure relation entre les dévots et la divinité honorée.⁸⁶ Ainsi, tandis que l'ancien maître de l'Olympe était plus distant de ses dévots,⁸⁷ Zeus Hypsistos était prêt à venir à leur secours et à veiller à leur sauvegarde. Les dédicaces votives qui lui sont adressées sont laconiques.⁸⁸ Ce sont des formes conventionnelles, partagées par plusieurs communautés religieuses afin d'adresser des prières à leurs dieux.⁸⁹ Ces prières sont formulées avec l'usage du terme *εὐχή* (e.g. *εὐχὴν, κατ'εὐχὴν, κατ'εὐχὴν ἀνέθηκεν, εὐξάμενος ἀνέθηκεν, τὸν θεὸν εὐξάμενος*),⁹⁰ parfois accompagnée par la formule *κατ'ἐπιταγήν, κατ'ὄναρ* qui indique que cette *euché* avait été exprimée à la suite d'un ordre ou d'une volonté divine souvent au cours d'un rêve.⁹¹ Bien plus rares sont les dédicaces

ead. 2005c, 54), « à distinguer une divinité personnalisée et une impersonnelle qui trahirait une abstraction progressive de la conception théologique ».

86. Belayche 2005b, 439 ; ead. 2010, 146. Cette intimité a été, peut-être influencée par les conceptions sémitiques qui cherchaient un contact direct avec la divinité en dehors des normes imposées par le culte civique : voir Parker 2017, 126 nn. 66-67.

87. Chrysostomou 1991, 61-63.

88. Elles ne comprennent que le nom et le patronyme du dédicant et une des formules finales banales qui clôt la dédicace ; voir Chrysostomou 1991, 30-57.

89. Cf. Mitchell 1999, 106-107, et 2010, 174 ; Belayche 2005c, 47-51. Cette prière doit être considéré « comme une prière de supplication combinée à un vœu dont la rédemption est conditionnellement liée à la réponse à la prière » : voir Van Straten 1981, 70 ; Versnel 1981, 8-10. Les ambiguïtés, créées par l'usage du même vocabulaire, ont été signalées par plusieurs savants : voir la bibliographie citée par Chaniotis 2010, 119 et nn.

90. Chrysostomou 1991, 42-43. Pour l'usage de telles formules dans les dédicaces votives, en l'honneur de Zeus ou de Théos Hypsistos, en Orient, voir Mitchell 1999, 128-145 ; cf. aussi Chaniotis 2010, 119 et nn. On ne trouve pas, en Macédoine, la formule *εὐξάμενος ἐπιτυχῶν* qu'on trouve en Thrace pour Zeus Hypsistos (Tačeva-Hitova 1983, 201 no. 18) et plus tard dans des dédicaces privées adressées à Apollon, Asclépios et Héros. La similitude des formules utilisées pour ces divinités confirme, selon Tačeva-Hitova (1983, 206) qui suit ici la vision « nationaliste » bulgare qui n'est plus à la mode), « the closeness of the concepts as to the nature and functions of Hypsistos, the Thracian Horseman, Apollo, Asklepius, Zeus Sabazios ».

91. *Κατ'ὄναρ* : Cormack 1963, 24 no. 7 ; Mitchell 1999, 130 no. 39 ; *EKM* II, 133 : IIe-IIIe s. ap. J.-C. (Édessa) ; l'usage de cette formule fait peut-être allusion aux qualités

dans lesquelles on fait l'usage du terme *χαριστήριον*, *δῶρον* ou *εὐχαριστήριον* le dernier exprimant la reconnaissance pour l'accomplissement de l'*euché*.⁹² La grande diffusion de ces formules ne révèle, par conséquent, aucune particularité ni régionale ni religieuse. Ses adorateurs sont des hommes ou des femmes qui appartiennent à toutes les catégories sociales.⁹³ C'est un dieu sauveur auquel on s'adresse dans des contextes d'intense activité religieuse, quand il y avait un problème de santé, de risques lors d'un voyage, pour leur propre *σωτηρία*, celle de leurs proches (e.g. enfants), de leurs maîtres, voire des rois.

Ce qui rendait attractif le culte de Zeus Hypsistos était sa qualité, dans le domaine de la sauvegarde, la *σωτηρία*. Les adjectifs utilisés pour définir cette action, surtout dans des documents de la période impériale, ont souvent une couleur locale. L'épithète *σωτήρ* est certes associée à Zeus, dès l'époque classique, mais dans d'autres contextes.⁹⁴ Cette épithète (avec le sens de sauveur de dangers de toutes sortes) comme celle d'*ἐπίκοος* (celui qui prête l'oreille, qui est bienveillant), banales pour certaines divinités, apparaissent dans d'autres provinces,⁹⁵ mais ne sont jamais associées à Zeus Hypsistos en

thérapeutiques de Zeus Hypsistos à l'instar d'Asclépios ou de Sérapis ; *κατ'ἐπιταγήν* : *IG X 2.1*, 72 (Thessalonique) et *I.Leukopetra*, 151 ; sur cette formule Chrysostomou 1991, 68 n. 210 et, en général, Fassa 2016, 59-70.

92. *BCH* 19, 1985, 110 : Ier-IIe s. ap.J.-C. ; Mitchell 1999, 34 no. 43 (*χαριστήριον*) ; *EAM* 22 (*εὐχαριστήριον ὑπὲρ κυρίου*). La première formule, plus rare que la seconde (Mitchell 1999, 128-147), est toutefois très commune à Stratonicee (Mitchell 1999, 137-138 nos. 140-156). Les formes plus intimes et directes : *εὐχαριστῶ*, *εὐχαριστεῖ*, *εὐχαριστοῦμεν* par lesquelles particuliers, associations ou autres groupements adressent leurs remerciements à une personnalité sont réunies par L. Robert dans *Hellenica* X, 58-62 ; cf. *Hellenica* XI-XII, 27-28 n. 4 ; *BE* 1971, 472 (*δῶρον*).

93. Cela est clair aussi bien à Athènes (Forsén 1996, 60-72) qu'en Macédoine (Chrysostomou 1991, 62). Il est intéressant de noter que les femmes sont plus nombreuses parmi les dédicants athéniens, fait qui sous-entend, peut-être, une relation particulière avec le dieu, comme l'observait Tzanavari (2012, 596).

94. Cf. les sacrifices d'Alexandre le Grand ou offerts à diverses occasions à Zeus sôtèr : Arr. *Anab.* 1.4.5 ; 3.5.2 ; *Indica* 36.3.9, cité par Le Bohec-Bouhet 2002, 48 nn. 97-99.

95. Mis à part quelques rares exceptions, surtout à Palmyre où l'adjectif est fréquent (Mitchell 1999, 145 ; cf. aussi Tačeva-Hitova 1983, 193 no. 4 [Serдика], 197 no. 11 [Turres], 199 no. 14 [Philippopolis]), on ne trouve pas souvent l'adjectif *ἐπίκοος*

Macédoine. L'adjectif σωτήρ n'apparaît qu'une seule fois dans une inscription de Thessalonique (trouvée au Sérapéion) où le θεός ὕψιστος est qualifié de μέγιστος, σωτήρ.⁹⁶ En Macédoine on préfère des formules parallèles, plus explicites (ὕπὲρ σωτηρίας ou simplement ὕπὲρ+génitif) pour exprimer la reconnaissance au dieu soit pour l'aide apportée à un moment difficile de détresse, soit pour la sauvegarde d'un proche parent, d'un membre de l'association,⁹⁷ des enfants (ὕπὲρ τῶν παιδίων),⁹⁸ d'un maître (εὐχαριστήριον ὕπὲρ κυρίου), ou d'un souverain (ὕπὲρ σωτηρίας κυρίου etc.).⁹⁹

pour Zeus Hypsistos alors qu'il qualifie un grand nombre de divinités sous l'Empire (Weinreich 1912 ; Fassa 2019).

96. Dans cette dédicace le dieu est remercié pour avoir sauvé le dédicant d'un grand danger maritime : *IG X 2.1*, 67 (74/75 ap. J.-C.) ; cf. Cook 1925, 882 nn. 21-22 (exemples parallèles). Une dédicace à Théos Hypsistos et aux « dieux qui assistent au symposium » (συμποσιασταὶ θεοί) fournira probablement de nouvelles preuves du culte de Théos Hypsistos une fois entièrement publiée : voir Misailidou-Despotidou 1997, 47 no. 37 = *SEG* 47, 963 ; *BE* 1998, 255 (période impériale) ; sur l'usage de cet épithète pour diverses divinités, voir Haerens 1948, 57-68 ; Graf 2017, 239-254 ; Suk, Fong 2017. Cette inscription semble, selon S. Mitchell (1998, 55-64 ; cf. *BE* 1999, 444), contredire le caractère entièrement monothéiste de ce culte pour lequel on préfère le terme hénothéiste.

97. Ὑπὲρ τῆς σωτηρίας | Μ. Οὐιβίου Ἀμβούα : Chrysostomou 1991, 31 no. 3 ; *EKM* II, 131 (Édessa, 52 ap. J.-C.).

98. Ὑπὲρ τῶν παιδίων : Pélékidis 1923, 268-269 nos. 2-3 avec fig. 7a ; Drougou 1990, 45-72 (*SEG* 40, 537) ; Chrysostomou 1991, 30 no. 1 ; *EKM* II, 129 (Édessa, début du Ier s. av. J.-C.). À l'époque classique, le mot παῖς est utilisé pour désigner les esclaves (Drougou 1990, 54 n. 27), mais à partir du IIe s. av. J.-C. le mot désigne également les enfants d'un certain âge. Drougou croit que la dédicace a été érigée pour le salut des fils de Ζωΐλος (Drougou 1990, 55 n. 28 : exemples de Délos).

99. *SEG* 37, 597 : 3 : Ὑπὲρ Κυρίου βασιλέως Θρακῶν | Ῥοιμητάλκα Κόττος καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ (Paradeisos) ; ὕπὲρ κυρίου : Tačeva-Hitova 1978, 73 no. 1 ; *EAM* 22, fig. 8 ; Chrysostomou 1991, 45-46 no. 1 (Kozani, IIe-IIIe s. ap. J.-C.) ; *IG X 2.1*, 67-72 ; cf. aussi Tačeva-Hitova 1983, 199 no. 15 et 201 no. 18. Il y a une série de dédicaces votives que Versnel (1981, 17-21) classe dans une catégorie *Gebetsegoismus* : « vive le roi, ma femme et moi » ; ὕπὲρ ὑγείας τοῦ κυρίου καὶ ἑαυτῶν. Dans le chapitre intitulé « Prayers of gratitude », pp. 42-62, le même auteur pense que les Anciens exprimaient leurs remerciements et reconnaissance envers les dieux « essentiellement sous la forme d'honneurs et de louanges », fait qui explique, à ses yeux, la rareté des prières de gratitude.

Les associations de Zeus Hypsistos et le profil social de ses fidèles

On connaît plusieurs associations de Zeus Hypsistos en Macédoine, à Béroïa (1), Édessa (1), Pydna (1), Thessalonique (1), ainsi qu'à Topeiros, sur la rive droite du Nestos (1). Ces associations, précisément les listes conservées de leurs membres, nous permettent de connaître la composition de ces collèges, leur structure et organisation et le statut social de leurs membres. Ce qui est relativement nouveau est que l'inscription de Topeiros¹⁰⁰ – découverte dans le contexte d'une carrière, à proximité des marges du territoire philippien¹⁰¹ – révèle la relation de Zeus Hypsistos avec les personnes travaillant dans les carrières (fig. 9). Les carrières occupaient un très grand nombre de spécialistes de différents métiers organisés en groupes restreints. Le ciment fédérateur de chaque groupe qui formait une association était la profession et non l'origine ethnique ou sociale.¹⁰² Les associations de *latomoi* sont extrêmement rares dans les sources. La seule attestation explicite connue est celle du κοινὸν τῶν λατόμων de Thèbes.¹⁰³ La dédicace votive de Topeiros, élevée en l'honneur du roi thrace Rhoemetalque III (37-46 ap. J.-C.),¹⁰⁴ aurait pu nous faire

100. Voir Bakalakis 1935, 302-318 (REG 1936, 371 ; RA 1937 II, 385 no. 168 ; cf. Robert, *Hellenica* XI-XII, 32 n. 3 ; Tačeva-Hitova 1978, 289 no. 21 ; ead. 1983, 202 no. 21 ; Loukopoulou 1987, 89 n. 137, d'où SEG 37, 597 : 3) ; Nikolaidou-Patera 1990, 213, fig. 4 (RE XV Suppl., 1978, col. 1119 ; Chrysostomou 1991, 59 no. 1 ; Mitchell 1999, 132 no. 60 ; 37-46 ap. J.-C.) : Διὶ Ὑψίστῳ εὐχαρισ[τή]ριον. Ὑπὲρ Κυρίου | βασιλέος Θρακῶν | Ῥοιμητάλκα Κόττος | καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ | Εὐτυχος, ὁ ἐπὶ τῶν | λατόμων καὶ οἱ | ὑπ'αὐτὸν πάντες.

101. Une autre dédicace contemporaine, en l'honneur de Rhoemetalque III, provient de Chrysoupolis, à l'ouest de l'estuaire du Nestos (voir *RPh* 1939, 151 = Robert, *BE* 1969, 189 ; cf. Loukopoulou 1987, 89-90 et n. 133) où il est honoré avec son frère, Kotys IX, roi d'Arménie, et peut-être une dédicace de Thessalonique (Nigdelis 2017, 145-148). La frontière entre la Macédoine et la Thrace se trouve dans cette zone, voir *supra*, n. 20.

102. C'est l'ostracon du *Mons Claudianus* trouvé lors des fouilles (de 1987 à 1993) par une mission internationale dirigée par J. Bingen, sous les auspices de l'Institut français du Caire (Bülöw-Jacobsen 2009, 11-83 ; Cuvigny 2005, 309-353), qui nous fournit de précieuses informations sur ce point.

103. Keramopoullos 1917, 422-423 ; cf. Zimmermann 2002, 164 (qui ne cite pas toutefois le *koionon* de Thèbes).

104. Rhoemetalque III (B. Lenk, dans *RE* VI A, col. 451 ; *PIR*² R 68 et le stemma chez G. Mihailov, *IGBR* I, 368) est le fils aîné de Kotys VIII, assassiné, et frère de Pythodoris, de Polemon II (*PIR*² I 472) et de Kotys IX (*PIR*² C 1555). Il fut proclamé roi en 37/38 ap.

penser à l'existence d'une association des *latomoi*, c'est-à-dire des personnes spécialisées dans « l'extraction » et le « découpage » en blocs des parois de la carrière.¹⁰⁵ La formule ὁ ἐπὶ τῶν λατόμων ne correspond pas, comme le pensait Bakalakis, à l'ἐπίτροπος τῶν λατομείων ou à l'ἐργεπιστάτην λατομείου¹⁰⁶ dont la fonction était probablement équivalente à celle du *procurator lapicae-dinarum* des inscriptions latines. Ce dernier avait sous ses ordres, à l'époque d'Auguste, les trois *procuratores marmorum*.¹⁰⁷ La formule ὁ ἐπὶ τῶν λατόμων καὶ οἱ ὑπ'αὐτὸν πάντες ne fait pas allusion à un collègue organisé (κοινὸν λατόμων),¹⁰⁸ mais elle signale une relation hiérarchique à l'intérieur d'un groupe professionnel de carriers, en fait d'un corps de métiers dont le contremaître est Εὐτυχός.¹⁰⁹ Cette formule doit être synonyme de la formule οἱ περὶ Ῥοῦφον

J.-C. par Caligula, avec lequel il avait été éduqué à Rome ; ils étaient liés en raison de leur parenté avec Antonia Tryphaena. Rhoemetalque III fut assassiné en 46 ap. J.-C. et la Thrace devint par la suite une province romaine (sur la généalogie des derniers rois Sapiens, voir Clinton, Dimitrova 2016, 85-100 ; *contra* Tačeva 1987, 210-213 et Tačeva 1995, 459-469 ; cf. aussi Nigdelis 2017, 139-148, avec stemma, 149 [dédicace d'Amphipolis] qui suit les premiers).

105. Le terme λατόμος, comme le signale Hellmann, est formé de λῶας « pierre », un synonyme de λίθος, et du verbe τέμνω (voir Hellmann 1992, 247-251 ; elle renvoie à Orlandos, Travlos 1986, s.v. τέμνω [2]). Les *latomoi* travaillaient dans les carrières avec d'autres spécialistes comme les *lapicae dinarii*, λιθαγωγοί, λιθοῦλκοι, λιθοτοί, πρίσται, etc. Sur ces divers termes ou des termes parallèles, voir Orlandos 1958, 83-84 ; Ginouvès, Martin 1985, 66-75 ; Orlandos, Travlos 1986, s.v. (cités par Koukounou 2012, 189 n. 428) ; cf. aussi Hellmann 1992, s.v.

106. Mentionné dans une inscription de Paros : IG XII.5, 253 : Ἔρωσ Καίσαρος ἐργεπιστάτης τοῦ | λατομίου.

107. Sur les titres et les diverses responsabilités des procureurs (*procurator marmorum, lapicidinarum, metallorum, ἐπίτροπος λατομείων, μετάλλων*) dans des carrières (propriété impériale en Orient et en Occident), voir Robert, *Hellenica* XI-XII, 27 n. 1, et surtout Hirt 2010, chap. 2 : Imperial Officials and Extractive Operations, et chap. 6 : Imperial Officials and the Allocation of Responsibilities.

108. On connaît quelques *koina* des *latomoi* comme celles de Thèbes (Keramopoulos 1917, 422-423 ; cf. Zimmermann 2002, 164) ou d'Olcinium (mod. Ulcigni, dans le Montenegro, sur les côtes dalmates), attesté dans une dédicace votive en l'honneur d'Artémis Elaphébolos (Martinovic 2011, 284 no. 7).

109. Une forme parallèle apparaît dans une inscription de Didyma : *I.Didyma* 39,

μύστε, qui apparaît dans une dédicace votive de Philippos en l'honneur de Dionysos « grappe », et qui désigne le président d'une association dionysiaque.¹¹⁰

Le fait que ce groupe élève une dédicace à Zeus Hypsistos, apparemment dieu protecteur des carriers, est un point intéressant car c'est l'unique attestation connue d'une telle relation. Le dieu lié à ce groupe restreint, le patron-protecteur de l'ensemble de personnes travaillant dans la carrière, est souvent Héraclès.¹¹¹ On s'est demandé si Εὔτυχος était un esclave puisqu'il est cité sans patronyme. La présence d'esclaves dans l'exploitation des carrières est bien connue ;¹¹² par conséquent il est fort possible qu'Εὔτυχος soit un esclave royal chargé d'accomplir une tâche que le roi lui avait confiée.¹¹³ Ainsi, la dédicace est érigée pour la sauvegarde du roi thrace qu'il désigne comme

ll. 51-53 (première moitié du IIe s. av. J.-C.) : ἠργάσαντο δὲ καὶ οἱ λατόμοι ὑπὸ ἠγούμενον Ἀπολλῶν, ὄντες τὸν ἀριθμὸν, σὺν ὑπηρέταις γ', ιε' ; cf. aussi les ll. 60-62 : ὁμοῦ εἰσιν ἠργασμένοι οἳ τε λευκουργοὶ καὶ λατόμοι ; cf. Bernard 1983, 185-189 ; Zimmermann 2002, 164 ; cf. aussi l'inscription de Milet (*I.Milet* VI.2, 524 ; 98-130 ap. J.-C.) qui m'a été signalée par I. Arnaoutoglou (*per litt.*) : Χρήσιμος Σεβαστοῦ ἀπελεύθερος ἐπὶ τῶν λατομίῳν etc.

110. Pilhofer 2009, no. 535 : Οἱ περὶ Ῥοῦφον | Ζεῖπα μύστε βότρυος Διονύσου μυ|στάρχη Ῥο]ύφω τῶ ἐνερ|[γέτη δῶ]ρον ἐχαρί|[σαντο ---].

111. E.g. Héraclès à Plytra (ancien Asōpos), en Laconie (Kokkorou-Alevras et al. 2009, 171-177) et à Karystos (Hirt 2010, 170 n. 13), mais Karneios Apollon, à Cythère (Kokkorou-Alevras et al. 2009, 177-180). Pan de désert avait été le dieu des exploiters et des pionniers, à *Mons Claudianus*, mais il fut remplacé ou sous-évalué lors de la reprise de l'exploitation après la victoire contre les Juifs et la réorganisation du complexe religieux voisin du Zeus Hélios/Grand Sérapis (Koukouvou 2012, 320). Dans des carrières, en Occident, les dieux-patrons qui reçoivent des dédicaces des personnes, surtout de condition modeste, sont Silvain et Héraclès : Hirt 2010, 175 (Brohltal, Germania) ; loc. cit., 287 n. 156 (Silvanus, Lyon) ; loc. cit., 316 (Silvanus à Luna ; Silvanus ou Heracles à Carrara).

112. Waelkens, De Paepe, Moens 1988, 91 ; Marchand 2002, 340-341.

113. Notons que la condition servile pourrait être supposée également pour Ταρσας (*SEG* 40, 572) qui exerce le métier de χαλκεύς (chaudronnier). Ce terme de χαλκεύς désignait au départ celui qui travaillait le bronze, mais il devient par la suite un terme générique qui désigne celui qui travaille avec tout genre de métaux. Le nom du village moderne, Χαλκερό, suggère l'existence d'une mine dans le voisinage (Koukouvou 2012, 215). Ταρσας pourrait être le fabriquant des outils métalliques utilisés dans les divers travaux de la carrière.

son maître (ὕπερ Κυρίου | βασιλέως Θρακῶν | Ῥοιμητάλκα Κότυος, etc.).¹¹⁴ On sait, par ailleurs, que les adorateurs ou les membres des associations relatives à Zeus Hypsistos sont, en général, des gens de condition modeste et également des affranchis et des esclaves. Ces derniers sont nombreux (environ 20) dans l'association du dieu à Béroia.¹¹⁵ Il est évident qu'ici, comme dans d'autres cas, les relations professionnelles ont entraîné des liens religieux et associatifs.¹¹⁶

L'adhésion aux associations du dieu, en Macédoine, est presque exclusivement masculine, la présence féminine étant très faible.¹¹⁷ Il n'y a pas de femmes dans la liste des trente-six membres du *collegium* de Zeus Hypsistos de Béroia,¹¹⁸ il y en a trois parmi les trente-quatre membres du *collegium* de Pydna¹¹⁹ et une seule parmi les onze membres de l'association d'Édessa.¹²⁰ Les

114. Koukouvou (2012, 503 n. 506 ; cf. aussi 201 avec renvoi à Bülow-Jacobsen 2009, 1-2) pensait que le fait que « l'extraction nécessite un savoir-faire qui est le plus souvent transmis de génération en génération, particulièrement dans le cadre des familles locales qui détiennent ce savoir et entretiennent une tradition familiale ou locale », n'exclut pas l'hypothèse qu'Eutychos soit libre. Cette hypothèse est plausible mais elle ne peut pas être vérifiée. L'auteur signale qu'au *Mons Claudianus* ne sont mentionnés que des travailleurs libres et rémunérés. Pour le savoir des particularités du travail des *latomoi*, voir Korres 1995, 1 et 7-8 ; Cooper 2009, 162. Pour le rapport des ateliers de sculpture avec les carrières, voir Kokkorou-Alevras 1992 ; ead. 1995.

115. EKM I, 27B. Des esclaves apparaissent aussi dans les associations de Thessalonique (Ascough 2003, 52).

116. E.g. IG II², 2934 (IVe s. av. J.-C.) : dédicace aux Nymphes des blanchisseurs (cf. Maillot, à paraître).

117. Voir Tačeva-Hitova 1978, 213 et n. 66.

118. EKM I, 27 : IIe-IIIe s. ap. J.-C. (Béroia) ; SEG 46, 800, ll. 25, 27 et 41 (Pydna).

119. Makaronas 1941-1952, 625 no. 55 (ill.) ; Cormack 1974, 51-55 (cf. BE 1976, 351 [comm.]) ; Tačeva-Hitova 1978, 73 no. 14 ; Chrysostomou 1991, 44-45 no. 1 (SEG 46, 800, ll. 25, 27 et 41) ; surtout Demaille 2021. Le fait que cette présence féminine indique qu'elles avaient un rôle à jouer, certes mineur, ne fait pas de doute ; mais affirmer, comme le fait Tsalamouni (2006, 237-250 ; ead. 2011) – sur la base de la vieille idée d'un hypsistos monothéisant – que cela indique leur intérêt pour les cultes monothéistes, me semble arbitraire.

120. SEG 46, 744, l. 12. La même faible participation de femmes est observée dans d'autres associations de dieux attestées ailleurs. En revanche, elles sont nombreuses

citoyens libres – citoyens romains ou pèlerins – rares dans l’association de Béroia, sont plus nombreux dans celle d’Édessa et de Pydna mais on trouve aussi des affranchis à Édessa et deux esclaves dans l’association de Pydna.¹²¹ Les membres de l’association de Béroia (libres, affranchis ou esclaves) exercent des petits métiers parmi lesquels on trouve des techniciens du travail d’extraction de la pierre, soit des carriers.¹²² Il semble que certains de ces esclaves pouvaient avoir des rôles actifs dans le cadre de ces associations et y exercer même certaines fonctions. C’est précisément le cas d’une esclave (i.e. *παιδίσκη*), auteur d’une dédicace votive à Zeus Hypsistos à Dion, qui exerce la fonction d’agoranome, au cours du festival journalier des *Nonae Capratinae*.¹²³ Ce fait incite Nigdelis à supposer qu’elle était probablement membre de la « quasi officielle » association locale du dieu qui était en permanence ou périodiquement chargée de l’organisation du festival et de l’élection de son *agoranomos*.¹²⁴

dans les dédicaces votives adressées à Zeus Hypsistos à Athènes, à Stratonicée et en Phrygie (Cook 1925, 876-878 ; Mitchell 2010, 128-129 ; Mueller 2014, 66-67).

121. *EKM* I, 132 (Béroia). Parmi les douze membres de l’association d’Édessa (*SEG* 46, 744) il y a deux pèlerins libres et sept citoyens romains (*novi cives* ou affranchis). La grande majorité des membres de l’association de Pydna (*SEG* 46, 800 ; 250 ap. J.-C.) sont des citoyens romains dont 20 sont des *Aurelii* qui doivent probablement leur *civitas* à la *constitutio antoniniana* de 212 ap. J.-C. (Demaille 2021, 77-78). Il y a deux esclaves dans l’association de Pydna (*SEG* 46, 800 ; 250 ap. J.-C. ; l. 32 : Φιλοκύρις οἰκονόμος, et l. 33 : Ἐλευσεῖνις οἰκέτης ; cf. Demaille 2021, 78-79).

122. Un λιθοξός apparaît, à deux reprises, dans la liste des membres de l’association de Béroia ainsi qu’un χαλκεύς (*EKM* I, 27B, ll. 8-9 et 12 [λιθοξός], l. 2 [χαλκεύς]). Les termes de λιθοξός, λιθοξόος ou λαοξόος voire λιθουργός – synonymes de λατόμος – peuvent couvrir des activités variées et désigner aussi bien un tailleur ou un sculpteur et même un polisseur de pierres ; voir Robert, *Hellenica* XI-XII, 30-37 (leurs équivalents latins sont *lapicidarius*, *lapicidinarius* : *Hellenica* XI-XII, 32 n. 2).

123. C’est l’unique attestation de cette fête – presque uniquement connue par la littérature – dans une colonie : Nigdelis 2016, 663-678.

124. Sur ce collègue à Dion, appelé θρησκευία Διὸς Ὑψίστου, voir Pandermalis 2003, 418 (251/252 ap. J.-C.). Nigdelis (2016, 670-673) pense que la liaison des dévots de Zeus Hypsistos de Dion avec le festival des *Nonae Capratinae* est renforcée par la découverte archéologique de la statue d’une divinité féminine assise. Le matériau et le style de cette statue, qui fut attribuée à Héra, conduisit Pandermalis (2006, 567-576) à supposer

Si les esclaves et, en général, les gens modestes ont un rapport plus intime avec ce dieu, cela ne veut pas dire que son culte n'attire pas également des personnes influentes. Notons que la majorité des dédicaces votives à Dion sont élevées par des personnes de statut libre, citoyens romains ou *peregrini* (i.e. anciens habitants grecs et résidents étrangers).¹²⁵

La structure et l'organisation des associations de Zeus Hypsistos ne sont pas partout identiques. On observe des disparités spatiales et temporelles. L'association d'Édessa, par exemple, a un prêtre (ἱερεύς) et des διάκονοι qui lui sont inférieurs ; elle dispose aussi de deux curateurs, appelés συνήθεις ἐπιμεληταί.¹²⁶ Il a été, à tort, supposé que le ἱερεύς fut remplacé, sous l'Empire, par l'ἀρχισυνάγωγος qui figure en tête de l'association de Béroia et de Pydna,¹²⁷ mais des inscriptions indiquent que la fonction de *hiereus/hiereia* persiste.¹²⁸ D'autres fonctions apparaissent au sein de l'association de trente-quatre membres de Pydna, à savoir λογιστεύων (l. 9), ἄρχων (l. 11), ἀρχισυνάγωγος (ll. 10-11), προστάτης (l. 14), γραμματεὺς (l. 15), ἐπιμελητής, κριτής. Les deux dernières fonctions apparaissent aussi dans les associations d'Édessa, de Pydna et de Béroia.¹²⁹

qu'elle était placée avec celles de Zeus Hypsistos et d'Athéna dans le temple, représentant la triade capitoline qui protégeait la colonie. Cette hypothèse me semble peu fondée et Tsochos (2012, 20 n. 23) n'avait pas tort d'exprimer ses réserves. Je ne suis pas non plus convaincu par l'idée que le culte de Zeus Hypsistos fut confondu, à partir du IIe s., avec ceux de Zeus Olympien et de Jupiter Optimus Maximus (c'est une hypothèse de Demaille 2013, vol. I, 474 ; cf. aussi Nigdelis 2016, 673).

125. Voir *AE* 2003 [2006], 1579-1580, 1582b ; *SEG* 53, 597-598, 600 (citoyens romains) ; *SEG* 53, 599 (*peregrinus*).

126. Voir Chrysostomou 1991, 31-32 no. 3 (*SEG* 46, 744 ; Kloppenborg, Ascough 2011, 305-310 no. 64).

127. L'ἀρχισυνάγωγος figure en tête de quelques associations culturelles ou professionnelles, en Macédoine (voir les références réunies par Chrysostomou 1991, 64 n. 185).

128. Sur la prêtresse de Plutôn, voir *supra*, n. 59 ; Γ. Ὀλύμπιος Παῦλος a exercé la fonction du prêtre (ἱερη[εύσας]) de Zeus Hypsistos à Dion (Pandalis 2003, 417). On ne sait pas si le ἱερητεύων d'une dédicace votive d'Édessa est le prêtre de l'association de Zeus Hypsistos ou de la cité (voir *EKM* II, 283). Chatzinikolaou (2011, 46) suppose que la prêtrise était une fonction annuelle.

129. *EKM* II, 131 (Édessa) ; *SEG* 46, 800 = Kloppenborg, Ascough 2011, no. 72 ; cf. Demaille 2021, 75-77 (Pydna) ; Chrysostomou 1991, 36-39 no. 2 ; *EKM* I, 27B (Béroia).

Les membres de l'association de Zeus Hypsistos à Pydna sont appelés *θηρσκειυτάι*¹³⁰ mais dans de nombreuses associations de Thessalonique, relatives à *Θεός Ὑψιστος*, ils portent le nom de *συγκλίται*, cohérent avec l'ambiance sarapiaste.¹³¹ Il en va de même des membres de l'association de *Ζεὺς Ὑψιστος* dans la même ville.¹³² L'usage de ce terme indique que le trait principal de ces associations, comme beaucoup d'autres en Macédoine et dans le monde romain en général, était le « banquet commun » qui était une expression de fraternité parmi les membres.¹³³ Bien que les membres des associations de Zeus Hypsistos soient, en général, de condition modeste, la présence de personnes appartenant à l'élite civique n'est pas indifférente. Le prêtre de l'association d'Hypsistos de Béroia, qui fait une dédicace au dieu avec ses *diakonoι*, appartient à la famille connue des *Popillii*¹³⁴ et le dédicant d'une autre d'Anydron est un politarque, fonction civique suprême dans les cités macédoniennes.¹³⁵

130. SEG 46, 800 (Pydna) ; sur l'usage de ce terme – dérivé de *θηρσκειά* (Foschia 2004) – à Pydna, Dion et en Macédoine en général, voir Demaille 2021, 72-77. Sur les termes équivalents latins, *sodales/cultores* qu'on trouve, par exemple, à Philippes à propos des dieux égyptiens ou de Silvain, voir Pilhofer 2009, *passim*.

131. IG X 2.1, 68-70 (Ier s. ap. J.-C.) et IG X 2.1s, 1054 (seconde moitié du IIe s. ap. J.-C.) ; cf. Tsalamouni 2006, 221-251 ; Nigdelis 2006, 168-178 ; id. 2010, 218-220. Ce sont probablement eux qui élèvent en l'honneur du fils de leur *τρικλείναρχος* une dédicace votive (IG X 2.1, 68-69) ; une autre dédicace votive fut élevée en l'honneur des « *συγκλίται* » auxquels le dédicant offre quatre colonnes, selon la volonté de son père qui était prêtre du culte (IG X 2.1, 70 [66/67 ap. J.-C.] = Kloppenborg, Ascough 2011, 346-347 no. 74). Les « *συγκλίται* » étaient comme l'avait indiqué Ch. Edson dans IG X 2.1, 70 (p. 36) des *sodales* de *Θεός Hypsistos* (cf. aussi Nigdelis 2010, 22 n. 55).

132. Voir IG X 2.1s, 1054 (seconde moitié du IIe s. ap. J.-C.) ; cf. Nigdelis 2006, 168-177.

133. Tsalamouni 2006, 239 et nos. 188-189. Il est synonyme de *σύνκλινος, συμπότης, παρακλίτης* (voir Robert 1969, 8-9 ; Mihailov 1981, 259-260) ; pour d'autres attestations en Macédoine, voir Nigdelis 2006, 169-170 nn. 215-218.

134. SEG 35, 714 ; Chrysostomou 1991, 35-36 no. 2 ; Mitchell 1999, 130 no. 36 ; EKM I, 26 (première moitié du IIe s. ap. J.-C.). Les *diakonoι* sont mentionnés dans une autre inscription de Béroia (Mitchell 1999, 130 no. 34 ; EKM I, 28 : *οἱ περὶ ἔρωτα Εὐβιότου διάκονοι*).

135. Chrysostomou 1991, 41-42 ; Panayotou, Chrysostomou 1993, 370-372 no. 6, fig. 7 (SEG 43, 394) ; EKM II, 417 (147/148 ap. J.-C.).

Théos Hypsistos et Zeus Hypsistos en Macédoine

Une question très intéressante qui alimenta les débats des dernières décennies est le rapport entre Θεὸς Ὑψίστος et Ζεὺς Ὑψίστος. Certains chercheurs ont identifié le Θεὸς Ὑψίστος au dieu des Juifs.¹³⁶ Cette identification a été fortement contestée par d'autres qui pensent qu'il s'agit de deux cultes distincts et qu'il y a des différences dans la documentation.¹³⁷ Ainsi, en Macédoine, comme ailleurs, Zeus Hypsistos et Théos Hypsistos sont des divinités qui ont des points communs mais elles ne sont pas identiques.¹³⁸ La question intéressa particulièrement Nicole Belayche qui, inspirée par le contexte social et religieux de la période, croit que dans la relation intime que le dévot établit avec le dieu, il n'y a aucune différence majeure « si une divinité est acclamée comme grande (*mégas, megistos, mégalé* ou *megisté*) ou comme unique (*heis*) ». ¹³⁹ L'utilisation par conséquent du mot *théos* au lieu du nom individuel du dieu n'est pas en soi « un signe de dépersonnalisation des pouvoirs supérieurs, conduisant à l'unité de l'idée de dieu ». Elle conclut qu'il n'était pas

136. Mitchell (1999, 92-103) partant d'attestations judaïsantes pour inscrire tous les « Hypsistos » dans une interprétation juive a avancé l'idée que Ζεὺς Ὑψίστος et Θεὸς Ὑψίστος expriment la même forme de religiosité qui résulte d'une fusion d'éléments juifs et païens. Dans ce point de vue, modifié par lui-même, plus tard (2010, 190-191), il admet qu'il est préférable de traiter Zeus Hypsistos comme un culte séparé de celui de Théos Hypsistos.

137. Nock 1936, 64 ; Tačeva-Hitova 1978, 63 ; ead. 1983, 204 n. 34 ; Ustinova 1999, 159-165 ; cf. Voutiras 2006, 344 nn. 102-103 ; Kloppenborg, Ascough (2011, 309) pensent que le Théos Hypsistos était considéré comme « a national and royal form of Zeus or Zeus Hypsistos » et ils ne croient pas qu'il a un rapport avec le dieu des Juifs, surtout sur des sites où il n'y a apparemment pas de communauté ou d'influence juive. Sur ce débat et la bibliographie relative, voir Parker 2017, 124-131.

138. Voir la discussion in Nigdelis 2006, 171-177 et Tsalambouni 2006, 235-236 avec toute la bibliographie antérieure. Il est intéressant de noter qu'il y a, parfois, une confusion dans l'usage de ces termes : l'expression ἐπὶ θεοῦ Διὸς Ὑψίστου dans le document de Pydna (SEG 46, 800, ll. 6-7), ainsi que la fonction δ'ἀρχισυνάγωγος évoquent Θεὸς Ὑψίστος, ce qui conduisit Demaille (2021, 83-84) à se demander s'il n'y a pas dans cette appellation « un élan hénothéiste ».

139. Belayche 2010, n. 125.

rare qu'un dieu soit simplement désigné par référence à son statut supérieur lorsque le contexte suffisait à l'identifier.¹⁴⁰

Le culte de Zeus Hypsistos eut la vie longue en Macédoine, où il se maintint pendant cinq siècles (IIe s. av. J.-C. au IIIe s. ap. J.-C.). Au début (IIe-Ier s. av. J.-C.), l'extension du culte se limite, à deux exceptions près, à la péninsule balkanique. L'extension qui suit, à partir d'un centre gréco-macédonien, atteint une plus vaste extension au IIe s. ap. J.-C., et, au IIIe siècle, se maintient en Thrace, en Asie Mineure et en Syrie.¹⁴¹ Malgré cette expansion, Zeus Hypsistos n'est pas un dieu universel et en dépit des apparences parfois trompeuses, il y a certainement une diversité des activités religieuses qui font que ce culte présente des particularités locales.¹⁴²

En Macédoine occidentale et centrale, en particulier, son culte a un rôle dominant et comme le dit Mitchell « il n'a jamais été appelé Théos

140. Belayche 2010, n. 127. L'auteur rappelle à ce propos l'importante remarque faite par L. Robert (1958, 128), à savoir « the virtual equivalence of *heis* and *meGas* (supreme, certainly not 'unique god') ». *MéGas* est le plus commun et le plus ancien des épithètes utilisées pour désigner la suprématie d'un dieu (voir les références réunies par Chaniotis 2010, 134 n. 94). Mitchell (2010, 171-174) considère (*contra* Belayche 2005c, 40) que l'adjectif Hypsistos est rarement lié à d'autres divinités que Zeus et Théos.

141. Le culte de Zeus est prédominant dans deux ensembles géographiques et culturels ; celui du monde gréco-macédonien (Chrysostomou 1991 ; id. 1994, 97-110 ; cf. Ascough 2003, 196-201 ; *EKM* I, 130) et celui des provinces les plus hellénisées (Balkans, certaines régions côtières de l'Asie Mineure comme la Carie : Mitchell 1999, nos. 129-134, 137-157 ; spécialement pour la Carie, voir Rivault 2021, 335-337, 341-350 et 478-479), et enfin la Syrie (cf. Belayche 1984). L'exemple le plus ancien, en Asie Mineure, provient de Mylasa, en Carie (*I.Mylasa* 212.2) mais la date (ca. 210-145 av. J.-C.), proposée par Descat, Pernin 2008, 285-314 (cité par Parker 2017, 125 n. 60) est hypothétique. La présence de Théos Hypsistos en Carie est très limitée ; cf. Mitchell 1999, 100-101 ; Rivault 2021, 337-350 et 478-479. En revanche, dans d'autres régions d'Asie Mineure, on trouve 220 exemples pour Théos Hypsistos, 121 pour Zeus Hypsistos et 34 pour Hypsistos ; voir Parker 2017, 124 qui renvoie à Mitchell 1999, 128-147 ; id., 2010, 198-208.

142. À Stratonicée, par exemple, le culte de Zeus Hypsistos ou de Théos Hypsistos est associé un autre être divin, le θεῖον, qui lui « sert d'intermédiaire et qui peut être, plus ou moins, son émanation » (voir Robert 1958, 115-119). Sur cette question, voir Mitchell 2010, 168 ; *contra* Belayche 2005b, 428.

Hypsistos », ¹⁴³ à l'exception naturellement de Pydna où il est appelé Θεὸς Ζεὺς Ὑψίστος ¹⁴⁴ et dans deux autres cas, à Pella, où il est simplement appelé Ὑψίστος ou Θεός. ¹⁴⁵ En Macédoine, la présence de Théos Hypsistos n'est qu'exceptionnelle ¹⁴⁶ puisqu'il ne compte qu'un seul exemple à Leucopétra, un autre en Macédoine orientale (Néa Kerdylia) ¹⁴⁷ et quelques exemples à Thessalonique (cité cosmopolite et capitale de la province) où il est mieux représenté, mais où son lien avec la communauté juive, bien que douteux, ne peut pas être totalement exclu. ¹⁴⁸ Il faut noter enfin que le document unique, relatif à l'affranchissement d'une esclave, repéré dans le sanctuaire de Leucopétra (Béroia),

143. Mitchell 2010, 171.

144. SEG 46, 800, ll. 6-7 (Pydna). La présence de la fonction de ἀρχισυνάγωγος, dans ce texte (ll. 12-13) suggère selon Mitchell (1999, 100-101 et nn. 40-41 ; id. 2010, 171 n. 12) un lien avec la diaspora juive.

145. Il s'agit d'une lampe provenant d'Agrosykia (Chrysostomou 1991, 68 n. 215 ; Mitchell 2010, A20) et d'un relief de marbre provenant du même sanctuaire (Chrysostomou, Aslanis, Chrysostomou 2007, 291, 297). On pourrait supposer que les *bucrania*, qui apparaissent sur les monuments votifs d'Hypsistos de Pella, renvoient à Zeus Hypsistos et pas à Théos Hypsistos ; on ne peut pas exclure toutefois totalement leur rapport avec Théos Hypsistos dans la mesure où ces éléments étaient entrés, comme l'a déjà observé Mitchell (2010, 174 n. 35), dans le répertoire décoratif générique (dans le cas de Théos Hypsistos ces symboles n'évoquaient pas dans le rite sacrificiel, d'ailleurs absent de son culte).

146. Il y a 41 dédicaces en l'honneur de Zeus Hypsistos ou d'Hypsistos et seulement neuf pour Théos Hypsistos dont sept proviennent de Thessalonique (voir *infra*, n. 148). La répartition des deux cultes montre que la forme anonyme (Théos) Hypsistos « is much commoner outside mainland Greece » (Parker 2017, 125-126).

147. *I.Leukopetra* 151 (Leucopétra) et Perdrizet 1895, 110 (Néa Kerdylia).

148. Les inscriptions relatives à Théos Hypsistos de Thessalonique ont été repérées au Sarapéion (IG X 2.1, 67-68 et 71-72 ; Mitchell 1999, 131 nos. 55-58) et n'ont pas de relation avec la synagogue. Seules les inscriptions relatives à Théos Hypsistos de Délos proviennent de la synagogue (Mitchell 1999, 98 avec nn. 31-33). On suppose que le Théos Hypsistos, mentionné dans deux inscriptions de Thessalonique (Mitchell 1999, 37 et 43), est probablement identifié à Zeus Hypsistos (la question concernant l'identité de ce dieu anonyme est très complexe ; voir Parker 2017, 128) ; la même faible présence de Théos Hypsistos est observée en Carie ; cf. Mitchell 1999, 100-101.

rappelle les affranchissements d'esclaves juifs dans le royaume de Bosphore consacrés à Théos Hypsistos.¹⁴⁹ Les fidèles de Zeus Hypsistos, en Macédoine, n'ont rien à voir avec les « Hypsistarii » ou les « Hypsistianoï » (i.e. adorateurs de Hypsistos)¹⁵⁰ qui sont une secte « pagano-juive », active en Asie Mineure, entre 200 et 400 ap. J.-C. Les fidèles de cette secte utilisent des rites païens et juifs et certains estiment qu'il en est de même des adorateurs de Théos Hypsistos (cf. Acts 16 : 17, « ces hommes sont des serviteurs du plus Haut dieu ») qui apparaît dans les inscriptions (de 100 à 400 ap. J.-C.), surtout en Asie Mineure (Cappadoce, Bithynie et Pont) et en mer Noire.¹⁵¹

Il n'y a pas de doute que le culte de Zeus Hypsistos est celui d'un dieu païen lié à Zeus dont le rôle est plus important dans les régions qui se trouvent aux alentours du mont Olympe. On observe une concentration remarquable de son culte entre Bermion et Barnous alors qu'il y a une dilution notable sur une partie de la Macédoine centrale et la Macédoine orientale. La très faible présence du dieu, dans ces dernières régions, pourrait s'expliquer par l'absence d'une tradition jovienne analogue à celle des plus vieilles régions macédoniennes situées au-delà d'Axios où le culte de Zeus avait des racines très profondes. Comme l'ont noté déjà plusieurs savants,¹⁵² le culte de Zeus Hypsistos, né dans la vieille Macédoine (peut-être en Élimiotide/Éordée) s'est ensuite diffusé dans le reste de la Macédoine ainsi que dans d'autres provinces orientales de l'Empire. La représentation anthropomorphe du dieu en Macédoine en position de sacrificiant s'inscrit dans la continuité de la tradition jovienne.¹⁵³ Il est fort probable que Zeus Hypsistos avait adopté des éléments culturels et des concepts religieux préexistants mais que ces traditions furent combinées avec des éléments et des traits nouveaux qui lui donnèrent, progressivement, un

149. Voir Gibson 1999.

150. Voir Grégoire de Nazianze, *Orat.* 18.5 : « Hypsistarii » ; Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* 2 : « Hypsistianoï ».

151. Mitchell 1999 et 2010.

152. Voir Tačeva-Hitova 1978, 66-67 ; Chrysostomou 1991, 103-104 ; Belayche 2005b, 435 et n. 62 (cf. Mitchell 1999, 127).

153. C'est uniquement en Macédoine que Zeus Hypsistos a conservé « la tradition du dieu olympien représenté par l'aigle ou figuré anthropomorphiquement en position de sacrificiant » : Belayche 2005b, 435 ; cf. aussi Mitchell 2010, 170.

autre profil.¹⁵⁴ Ainsi n'est-il pas étonnant que le vieux berceau du royaume nous offre non seulement la diffusion la plus impressionnante mais également les exemples les plus précoces de ce culte.

A.D. Rizakis
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique
Institut de Recherches Historiques
arizak@eie.gr

154. Parker (2017, 126) note à ce propos l'exemple de Ζεὺς Ὑψίστος Βρονταῖος, à Miletoupolis de Mysie, qui marque le passage d'un dieu météorologique à une divinité d'un autre style ; quand l'adjectif Βρονταῖος sera abandonné, le nouveau Θεὸς Ὑψίστος sera identifié au dieu connu de cette région, i.e. Zeus ; voir également Chaniotis 2010, 121 n. 38, qui renvoie aux travaux de G. Sfameni Gasparo relatifs à cette question.

Summary

The cult of Zeus Hypsistos seems to have emerged first in Macedonia and then to have spread to the other eastern provinces of the Roman Empire. Indeed, it is in western and central Macedonia, the heart of the ancient kingdom, that we find a large number of sanctuaries devoted to Zeus Hypsistos, together with offerings and votive dedications of various types, some of which date back to the second century BCE. This cult is quite distinct from that of Theos Hypsistos, which –with the exception of the cosmopolitan city of Thessalonike– is effectively absent from Macedonia. It is to be noted that in Macedonia Zeus Hypsistos retained the traditional iconographic elements of Zeus Olympios and was represented either anthropomorphically, in a sacrificial pose, or through his symbols (eagle, bull). Nevertheless, the two cults were not identical. Zeus Hypsistos was not a substitute for the patron god of the Macedonian royal house, which had been suppressed by Rome, nor did he represent a metamorphosis of the ancient divinity, associated with novel religious practices. It is clear that the new cult maintained the Zeus tradition but combined this with new elements and features, which gradually lent a different profile and character to the cult of Zeus Hypsistos, adapted to the religious and cultural context of the Roman Empire.

Abréviations-Bibliographie

- EAM A. Rizakis, I. Touratsoglou, *Ἐπιγραφές Ἄνω Μακεδονίας (Ἐλίμεια, Ἐορδαία, Νότια Λυγκηστίς, Ὀρεστίς). Τόμος Α΄: Κατάλογος ἐπιγραφῶν*. Athènes 1985.
- EAM Suppl. E. Martín González, P. Paschidis, *A Supplement to Ἐπιγραφές Ἄνω Μακεδονίας* (Institute of Historical Research, National Hellenic Research Foundation, Digital Publications 2). Athènes 2020.
- EKM I L. Gounaropoulou, M.B. Hatzopoulos, *Ἐπιγραφές Κάτω Μακεδονίας (μεταξὺ Βερμίου ὄρους καὶ Ἀξιοῦ ποταμοῦ). Τεύχος Α΄: Ἐπιγραφές Βεροίας*. Athènes 1998.
- EKM II L. Gounaropoulou, P. Paschidis, M.B. Hatzopoulos, *Ἐπιγραφές Κάτω Μακεδονίας (μεταξὺ τοῦ Βερμίου ὄρους καὶ τοῦ Ἀξιοῦ ποταμοῦ). Τεύχος Β΄. Μέρος Α΄: Ἐπιγραφές Ἀλώρου, Αἰγῶν, Μίεζας, Μαρινίας, Σκύδρας, Νεαπόλεως, Ἰδέσσας. Μέρος Β΄: Ἐπιγραφές Κύρρου, Γυρβέας, Τύρισσας, Πέλλας, Ἀλλάντης, Ἴχνῶν, Εὐρωποῦ, Βόρειας Βοττίας, Ἀλμωπίας*. Athènes 2015.
- Ascough, R.S. 2003. *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philipians and 1 Thessalonians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 161). Tubingue.
- Bakalakis, G. 1935. « Θρακικά εὐχαριστήρια εἰς τὸν Δία », *Θρακικά* 6, 302-318.
- Bakirtzis, Ch. 1996. « Ανασκαφή χριστιανικῆς Ἀμφίπολης », *ΡΑΑΗ* 151, 229-241.
- Belayche, N. 1984. « Les divinités Ὑψιστος dans le monde romain impérial » (Thèse de Doctorat, Univ. Paris-Sorbonne).
- Belayche, N. 2005a. « 'Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur . . .': *basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », in A. Bérenger-Badel, B. Klein, X. Lorient, A. Vigourt (éds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*. Paris, 257-269.
- Belayche, N. 2005b. « De la polysémie des épicleses. Ὑψιστος dans le monde grégoromain », in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5). Turnhout, Rennes, 427-442.
- Belayche, N. 2005c. « *Hypsistos* : Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7, 34-55.
- Belayche, N. 2010. « Deus deum. . . summorum maximus (Apuleius) : Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period », in Mitchell, Nuffelen 2010, 141-166.

- Belayche, N. 2020. « Kyrios and Despotes : Addresses to Deities and Religious Experiences », in V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke, E. Rubens Urciuoli (éds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World : Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin, Boston, 87-116.
- Bernand, E. 1983. « Pèlerinage au Grand Sphinx de Gizeh », *ZPE* 51, 185-189.
- Bömer, Fr. 1961. *Untersuchungen über die Religion der Sklaven im Griechenland und Rom*. III : *Die wichtigsten Kulte griechischen Welt*. Wiesbaden.
- Bonias, Z. 2000. « Une inscription de l'ancienne Bergé », *BCH* 224 (1), 227-246.
- Brélaz, C., Demaille J. 2017. « Traces du passé macédonien et influences de l'hellénisme dans les colonies de Dion et de Philippes », in C. Brélaz (éd.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain, Actes du colloque de Strasbourg (8-9 novembre 2013)* (Études d'archéologie et d'histoire ancienne de l'Université de Strasbourg). Paris, 119-156.
- Bülow-Jacobsen, A. 2009. *Mons Claudianus. Ostraca graeca et latina IV*. Le Caire.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge Mass.
- Chalupa, A. 2007. « Roman Emperors : Gods, Men, Something Between or an Unnecessary Dilemma ? », *Religio : Revue pro religionistiku* 15, no. 2, 256-270.
- Chaniotis, A. 2003. « Der Kaiserkult im Osten des römischen Reiches im Kontext des zeitgenössischen Ritualpraxis », in H. Cancic, K. Hitzl (éds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Akten der Tagung Blaubeuren 2002*. Tübingue, 3-23.
- Chaniotis, A. 2009. « The Dynamic of Rituals in the Roman Empire », in O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, S. Witschell (éds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Leiden, 3-29.
- Chaniotis, A. 2010. « 'Megatheism' : The Search for the Almighty God and the Competition of Cults », in Mitchell, Nuffelen 2010, 112-140.
- Chantraine, P. 2009. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [première édition 1968-1980]. Paris.
- Chatzinikolaou, K.G. 2010a. « Zeus Hypsistos – un dieu d'origine macédonienne ou bien orientale ? Remarques sur la redatation de trois reliefs votifs inscrits de la Haute Macédoine », in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (éds.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 sept. 2008, Bollettino di Archeologia on line I, Volume speciale B / B7 / 7*, 17-21.
- Chatzinikolaou, K.G. 2010b. « Locating Sanctuaries in Upper Macedonia According to Archaeological Data », *Kernos* 23, 193-222.

- Chatzinikolaou, K.G. 2011. *Οι λατρείες των θεών και των ηρώων στην Άνω Μακεδονία κατά την αρχαιότητα (Ελίμεια, Εορδαία, Ορεστίδα, Λυγκηστίδα)*. Thessalonique.
- Chrysostomou, P. 1991. « Η λατρεία του Διός ως καιρικού θεού στη Θεσσαλία και τη Μακεδονία », *ADelt* 44-46 (1989-1991) [1996], Μελέτες. Athènes, 21-72.
- Chrysostomou, P. 1994. « Δυτικομακεδονικά ευχαριστήρια στο Δία Ύψιστο », *AEMTh* 5 (1991) [1994], Thessalonique, 97-110.
- Chrysostomou, P. 1995. « Η λατρεία του Διός Υψίστου στην Έδεσσα », in G. Kioutoutskas (éd.), *Η Έδεσσα και η περιοχή της. Ιστορία και πολιτισμός. Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Επιστημονικού Συμποσίου (Έδεσσα, 4, 5 και 6 Δεκεμβρίου 1992)*. Édessa, 99-110.
- Chrysostomou, P., Aslanis, I., Chrysostomou, A. 2007. *Αγροσுகιά, ένας οικισμός των προϊστορικών και των ιστορικών χρόνων*. Véroia.
- Clinton, K., Dimitrova, N. 2016. « The Last Thracian Kings : New Evidence », in M. Slavova, N. Sharankov (éds.), *Monuments and Texts in Antiquity and Beyond. Essays for the Centenary of Georgi Mihailov (1915-1991)* (Studia Classica Serdicensia 5). Sofia, 85-100.
- Collard, H. 2016. *Montrer l'invisible : rituel et présentification du divin dans l'imagérie attique* (Kernos Suppl. 30). Liège.
- Cook, A.B. 1925. *Zeus. A Study in Ancient Religion. II : Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*. Cambridge.
- Cooper, Fr. A. 2009. « Limestone Quarries for Greek Cities and Sanctuaries », in P. Jockey (éd.), *ΛΕΥΚΟΣ ΛΙΘΟΣ. Marbres et autres roches de la Méditerranée antique : études interdisciplinaires / Interdisciplinary Studies on Mediterranean Ancient Marble and Stones*. Paris, 161-176.
- Cormack, J.M.R. 1941. « Dedications to Zeus Hypsistos in Beroea », *JRS* 31, 19-23.
- Cormack, J.M.R. 1963. « Inscriptions from Macedonia », *BSA* 58, 20-29.
- Cormack, J.M.R. 1974. « Zeus Hypsistos at Pydna », in *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*. Paris, 51-55.
- Cuvigny, H. 2005. « L'organigramme du personnel d'une carrière impériale d'après un ostrakon du Mons Claudianus », *Chiron* 35, 309-353.
- Demaille, J. 2013. « Une société mixte dans un cadre colonial : l'exemple de la colonie romaine de Dion (Piérie, Macédoine) du Ier siècle a.C. au IIIe siècle p.C. » (Thèse de Doctorat, Univ. de France-Compté, Besançon).
- Demaille, J. 2021. « L'association des fidèles de Zeus Hypsistos à Pydna, reflet d'une société périphérique sur le territoire colonial de Dion (Piérie, Macédoine) », in J. Demaille, G. Labarre (éds.), *Les associations culturelles*

- en Grèce et en Asie Mineure aux époques hellénistique et impériale. *Compositions sociales, fonctions civiques et manifestations identitaires (époques hellénistique et romaine)*. Paris, 65-88.
- Descat, R., Pernin, I. 2008. « Note sur la chronologie et l'histoire des baux de Mylasa », *Studi ellenistici* 20, 285-314.
- Dimitsas, M.G. 1896. *Ἡ Μακεδονία ἐν λίθοις φθεγγομένοις καὶ μνημείοις σωζομένοις, ἤτοι πνευματικὴ καὶ ἀρχαιολογικὴ παράστασις τῆς Μακεδονίας ἐν συλλογῇ 1409 ἑλληνικῶν καὶ 189 λατινικῶν ἐπιγραφῶν καὶ ἐν ἀπεικονίσει τῶν σπουδαιότερων μνημείων*, 2 vols. Athènes.
- Drougou, S. 1990. « ΔΙΙ ΥΨΙΣΤΩΙ. Η αναθηματική στήλη του Ζωίλου στην Έδεσσα », *Εγνατία* 2, 45-71.
- Düll, S. 1977. *Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit : eine kultische und typologische Untersuchung anhand epigraphischer, numismatischer und archäologischer Denkmäler*, Munich.
- Eckstein-Wolf, B. 1952. « Zur Darstellung spendender Götter », *MDAI(A)* 5, 39-75.
- Falezza, G. 2008. « I santuari di Dion nel passaggio tra l'età greca et romana », *ASAtene* 86, s. III, 8, 169-192.
- Falezza, G. 2012. *I santuari della Macedonia romana : persistenze e cambiamenti del paesaggio sacro provinciale tra II secolo a.C. e IV secolo d.C.* Rome.
- Fassa E. 2016. « Divine Commands, Hierarchy and Cult : Imperative Dedications to the Egyptian Gods », *OpAthRom* 9, 59-70.
- Fassa, E. 2019. « Experiencing the Divine as an Active Agent : Listening Gods and Their 'Aures' in Graeco-Roman Macedonia », *JES* 2, 43-61.
- Fears, J.R. 1984. « The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology », *ANRW II*, 17.1, 3-41.
- Fishwick, D. 1992. *Imperial Cult, The Imperial Cult in the Latin West : Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden.
- Flusser, D. 1975. « The Great Goddess of Samaria », *IEJ* 25, 13-20.
- Forsén, B. 1993. « The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Assembly Place on the Pnyx », *Hesperia* 62, 507-521.
- Foschia, L. 2004. « Le nome du culte θρησκεία et ses dérivés à l'époque impériale », in S. Follet (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s. a.C. - IIIe s. p.C.)*. Actes du Colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris 7-8 juillet 2000. Paris, 15-35.
- Fournier, J. 2013. « Entre Macédoine et Thrace : Thasos à l'époque de l'hégémonie romaine », in M.-G. Parissaki (éd.), *Thrakika Zetemata 2. Aspects of the Roman Province of Thrace (Μελετήματα 69)*. Athènes, 11-63.
- Gaifman, M. 2018. *The Art of Libation in Classical Athens*. Yale.

- Gibson, E. 1999. *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom*. Tubingue.
- Ginouvés, R., Martin, R. 1985. *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. Rome.
- Graf, F. 2017. « Theoi Soteres », *ARG* 18, 239-254.
- Haerens, H. 1948. « Σωτήρ et Σωτηρία », *Studia Hellenistica* 5, 57-68.
- Harland, Ph.A. 2006. « The Declining Polis ? Religious Rivalries in Ancient Civic Context », in L.E. Vaage (éd.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (Études sur le Christianisme et le Judaïsme 18). Waterloo, 21-49.
- Hatzopoulos, M.B. 1996. *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Study*, 2 vols. (Μελετήματα 22). Athènes.
- Hatzopoulos, M.B., Loukopoulou L.D. 1992. *Recherches sur les marches orientales des Téménides*, I (Μελετήματα 11). Athènes.
- Hellmann, M.-Ch. 1992. *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*. Athènes.
- Himmelman-Wildschütz, N. 1959. « Spendende Götter », *Antaios* 1.2, 173-178.
- Himmelman-Wildschütz, N. 1996. « Spendende Götter », in N. Himmelman-Wildschütz (éd.), *Minima archaeologica. Utopie und Wirklichkeit der Antike*. Mayence, 54-61.
- Hirt, A.-M. 2010. *Imperial Mines and Quarries in the Roman World : Organizational Aspects 27 BC-AD 235*. Oxford.
- Kaphtantzis, G.V. 1967-1972. *Ίστορία τῆς πόλεως Σερρών καὶ τῆς περιφερείας της (ἀπὸ τοὺς προϊστορικοὺς χρόνους μέχρι σήμερα)*, 2 vols. Athènes.
- Karamitrou-Medessidi, G. 1993. *Κοζάνη, πόλη Ελιμιώτιδος. Αρχαιολογικός οδηγός*. Thessalonique.
- Karamitrou-Medessidi, G. 2001. « Εορδαία : Δήμος Αγίας Παρασκευής », *AEMTh* 15, 611-626.
- Karamitrou-Medessidi, G. 2014. « Μαρτυρίες αμπελουργίας, οινοποιίας και οινοποσίας στους Νομούς Κοζάνης και Γρεβενών », in G.A. Pikoulas (éd.), *Οἶνον ἱστορῶ Χ. Ἐπιστημονικὸ συμπόσιο Βελβεντὸ τὸ οινοφόρο, Βελβεντό, Σάββατο 19 Οκτωβρίου 2013, Πνευματικὸ Κέντρο Βελβεντού*. Athènes, 47-75.
- Κεί, N. 2014. « L'objet rituel. Concepts et méthodes croisés », *RHR* 4, 531-823.
- Keramopoulos, A.D. 1917. *Θηβαϊκά*, *ADelt* 3, Athènes.
- Klöckner, A. 2010. « Getting in Contact : Concepts of Human – Divine Encounter in Classical Greek Art », in R. Bremmer, A. Erskine (éds.), *The Gods of Ancient Greece : Identities and Transformations*. Édimbourg, 106-125.
- Kloppenborg, J.S., Ascough, R.S. 2011. *Greco-Roman Associations : Texts, Translations and Commentary. I : Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*. Berlin, New York.

- Kokkorou-Alevras, G. 1992. « Τα αρχαία λατομεία της Νάξου », *AEph* 131, 102-127.
- Kokkorou-Alevras, G. 1995. « Die archaische naxische Bildhauerei », *AntPl* 24, 37-138.
- Kokkorou-Alevras, G., Efstathopoulos, A., Poupaki, E., Chatziconstantinou, A. 2009. « Ancient Quarries of Kythera », in P. Jockey (éd.), *ΛΕΥΚΟΣ ΛΙΘΟΣ. Marbres et autres roches de la Méditerranée antique : études interdisciplinaires / Interdisciplinary Studies on Mediterranean Ancient Marble and Stones*. Paris, 177-188.
- Korres, M. 1995. « The Ancient Quarries on Mount Pentelikon », in Y. Maniatis, N. Herz, I. Basiakos (éds.), *The Study of Marble and Other Stones Used in Antiquity. Transactions of the 3rd International Symposium of the Association for the Study of Marble and Other Stones Used in Antiquity, Athens, May 17-19, 1993*. Londres, 1-5.
- Koukounou, A. 2012. *ΛΙΘΟΝ ΛΑΤΟΜΕΙΝ. Από τα λατομεία των Ασωμάτων Βεροίας στα οικοδομήματα των Μακεδόνων βασιλέων. Μελέτη για την εξόρυξη πωρολίθου στην αρχαιότητα*. Thessalonique.
- Kremydi-Sicilianou, S. 1996. *Η νομισματοκοπία της ρωμαϊκής αποικίας του Δίου* (Βιβλιοθήκη της Ελληνικής Νομισματικής Εταιρείας 4). Athènes.
- Kremydi-Sicilianou, S. 2005. « Belonging to Rome, Remaining Greek : Coinage and Identity in Roman Macedonia », in C. Howgego, A. Burnett, V. Heuchert (éds.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*. Oxford, 95-106.
- Laurens, M.-F. 1985. « Intégration des dieux dans le rituel humain ? L'exemple de la libation en Grèce ancienne », *Recherches et documents du Centre Thomas More* 48 (décembre), 35-59.
- Lazaridou, K.D. 2015. « Έφηβαρχικός νόμος από τὴν Ἀμφίπολη », *AEph* 154, 1-48.
- Le Bohec-Bouhet, S. 2002. « The Kings of Macedon and the Cult of Zeus in the Hellenistic Period », in Ogden D. (éd.), *The Hellenistic World. New Perspectives*. Londres, 41-57.
- Le Rider, G. 1996. *Monnayage et finances de Philippe II : Un état de la question* (Μελετήματα 23). Athènes.
- Lissarague, F. 1999. *Vases grecques. Les Athéniens et leurs images*. Paris.
- Loukopoulou, L.D. 1987. « *Provinciae Macedoniae finis orientalis* », in M.B. Hatzopoulos, L.D. Loukopoulou, *Two Studies in Ancient Macedonian Topography* (Μελετήματα 3). Athènes, 89-100.
- Loukopoulou L.D., Zournatzi A., Parisaki M.G., Psoma, S. 2005. *Ἐπιγραφές τῆς Θράκης τοῦ Αἰγαίου : μεταξύ τῶν ποταμῶν Νέστου καὶ Ἐβρου (Νομοὶ Ξάνθης, Ροδόπης καὶ Ἐβρου) / Inscriptiones antiquae partis Thraciae quae ad ora maris Aegaei sita est (praefecturae Xanthes, Rhodopes et Hebri)*. Athènes.
- MacMullen, R. 1982. « The Epigraphic Habit in the Roman Empire », *AJPh* 103, 233-246.

- Maillot, S. À paraître. « Famille et associations dans le monde égéen, Ve-IIe s. av. J.-C. », Capes-Agrégation d'Histoire, Journée d'études, 19 janvier 2018, MMSH, Aix en Provence. *Historiens et Géographes* 442 (mai-juin 2018).
- Makaronas, I.Ch. 1941-1952. « Χρονικά Ἀρχαιολογικά. Ἀνασκαφαί, ἔρευναί καὶ τυχαία εὐρήματα ἐν Μακεδονία καὶ Θράκη κατὰ τὰ ἔτη 1940-1950 », *Μακεδονικά* 2, 590-672.
- Marchand, J.-C. 2002. « Well-Built Kleonai : A History of the Peloponnesian City Based on a Survey of the Visible Remains and a Study of the Literary and Epigraphic Sources » (Thèse de Doctorat, Univ. California, Berkeley).
- Mari, M. 2017. « Olympia, Daisia, Xandika. Note su tre feste 'nazionali' macedoni e sulla loro eredità in epoca ellenistica », in P. Lombardi, M. Mari, S. Campanelli (éds.), *Come aurora. Lieve, preziosa. Ergastai e philoi a Gabriella Bevilacqua, Giornata di studi, Roma, 6 giugno 2012*. Rome, 143-153.
- Martinovic, J.J. 2011. *Korpus antičkih latinskih i grčkih natpisa Crne Gore. Corpus Inscriptionum Latinarum et Graecarum Montenegroi*. Kotor, Matica Crnogorska.
- Metcalf, W. 1974. « Hadrian, Iovis Olympius », *Mnemosyne* 27.1, 59-66.
- Mihailov, G. 1980. « Inscriptions de la Thrace égéenne », *Philologia* 6, 3-19.
- Mihailov, G. 1981. « Deux inscriptions de la province romaine de Macédoine », in *Studies in Honor of Ch. Edson*. Thessalonique, 259-263.
- Misailidou-Despotidou, V. 1997. *Επιγραφές αρχαίας Μακεδονίας από την συλλογή της ΙΣΤ' Εφορείας Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων*. Thessalonique.
- Mitchell, S. 1998. « Wer waren die Gottesfürchtigen ? », *Chiron* 28, 55-64.
- Mitchell, S. 1999. « The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews and Christians », in P. Athanasiadi, M. Frede (éds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford, 81-148.
- Mitchell, S. 2010. « Further Thoughts on the Cult of *Theos Hypsistos* », in Mitchell, Nuffelen 2010, 167-208.
- Mitchell, S., Van Nuffelen P. (éds.) 2010. *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge.
- Mueller, M. 2014. « Hypsistos Cults in the Greek World during the Roman Imperium » (Thèse de maîtrise, McMaster University, Hamilton, Ontario).
- Nigdelis, P. 2006. *Επιγραφικά θεσσαλονίκεια*. Thessalonique.
- Nigdelis, P. 2010. « Voluntary Associations in Roman Thessaloniki : In Search of Identity and Support in a Cosmopolitan Society », in L. Nasrallah, C. Bakirtzis, S. Friesen (éds.), *From Roman to Early Christian Thessalonike. Studies in Religion and Archaeology*. Cambridge Mass., 13-46.

- Nigdelis, P. 2016. « The *Nonae Capratinae* in Dion and Religious Associations and Public Festivals in Roman Macedonia », *GRBS* 56, 663-678.
- Nigdelis, P. 2017. « A Honorific Inscription from Amphipolis for the Sappaeian King Sextus Iulius Cotys », *Tyche* 32, 139-149.
- Nikolaidou-Patera, M. 1990. « Ένα τοπικό ιερό Διός Υψίστου κοντά στην Καβάλα », *Θρακική Επετηρίδα* 7 (1987-1990), 213-221.
- Nilsson, M.P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion. I : Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 2ème éd. Munich.
- Nock, A.D. 1936. C. Roberts, T.C. Skeat, A.D. Nock, « The Guild of Zeus Hipsistos », *HThR* 29, 55-88 = A.D. Nock. 1972. *Essays on Religion and the Ancient World* I. Oxford, 414-443 (ed. Z. Stewart).
- Orlandos, A.K. 1958. *Τα υλικά δομής των αρχαίων Ελλήνων*, II. Athènes.
- Orlandos, A.K., Travlos I. 1986. *Λεξικόν αρχαίων αρχιτεκτονικών όρων*. Athènes.
- Panayotou, A., Chrysostomou P. 1993. « Inscriptions de la Bottiée et de l'Almopie en Macédoine », *BCH* 117, 359-400.
- Pandermalis, D. 2003. « Ζεύς Ύψιστος και άλλα », *AEMTh* 17, 417-424.
- Pandermalis, D. 2004. « Οι ανασκαφές στο Δίον το 2004 και τα ευρήματα της εποχής των φιλαλεξάνδρων βασιλέων », *AEMTh* 18, 377-382.
- Pandermalis, D. 2005. « Δίον 2005. Ανασκαφές, έργα ανάδειξης και disjecta membra », *AEMTh* 19, 373-376.
- Pandermalis, D. 2006. « Δίον 2006 », *AEMTh* 20, 567-575.
- Papagelos, I.A. 2002. « Κατασκευή ναού Διός Υψίστου », *Τεκμήρια* 7, 163-165.
- Papazoglou, F. 1982a. « Le territoire de la colonie de Philippes », *BCH* 106, 89-106.
- Papazoglou, F. 1982b. « Η Μακεδονία υπό τους Ρωμαίους », in M.B. Sakellariou (éd.), *Μακεδονία. 4.000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*. Athènes, 192-207.
- Parker, R. 2017. *Greek Gods Abroad : Names, Natures, and Transformations*. Oakland, Calif.
- Paschidis, P. 2018. « Artemis Ephesia and Herakles the Greatest God in the Northwestern Macedonian Confines : Aspects of the Religious Landscape of Roman Macedonia », in L. Maksimović, M. Ricl (éds.), *Τῆ προσφιλεστάτη και πάντα άρίστη Μακεδονιαρχίση. Students and Colleagues for Prof. Fanoula Papazoglou*. Belgrade, 137-61.
- Patton, K. 2009. *Religion of the Gods : Ritual, Paradox and Reflexivity*. Oxford.
- Pélékidis, S. 1923. « Άνασκαφή Έδέσσης », *ADelt* 8 [1925], 259-269.
- Perdrizet, P. 1895. « Voyage dans la Macédoine première », *BCH* 19, 109-112.
- Pilhofer, P. 1995. *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas*. Tübingue.
- Pilhofer, P. 2009. *Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi*, 2ème éd. Tübingue.
- Pleket, H.W. 1981. « Religious History as the History of Mentality : The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World », in H. S. Versnel (éd.),

- Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* Leiden, 152-92.
- Rizakis, A., Touratsoglou I. 1999. « Λατρείες στην Άνω Μακεδονία. Παράδοση και Νεωτερισμοί », in *Ancient Macedonia VI. Papers Read at the Sixth International Symposium Held in Thessaloniki, October 15-19, 1996*, 2 vols. Thessalonique, 949-965.
- Rivault, J. 2021. *Zeus en Carie. Réflexions sur les paysages onomastiques, iconographiques et cultuels* (Scripta antiqua 149). Bordeaux.
- Robert, L. 1958. « Reliefs votifs et cultes d'Anatolie », *Anatolia* 3, 104-136.
- Robert, L. 1959. « Les inscriptions grecques de Bulgarie », *RPh* 33, 165-236.
- Robert, L. 1969. « Inscriptions d'Athènes et de la Grèce centrale », *AEPH*, 1-58.
- Robert, L. 1983. « Zeus des Chênes Jumeaux, Zeus Orochôritès, Zeus Thallos, Zeus Ampélitès, Zeus Andréas, Zeus Aithrios », *BCH* 107, 545-548.
- Robinson, D.M. 1938. « Inscriptions from Macedonia », *TAPA* 69, 43-76.
- Scheer, T.S. 2000. *Die Gottheit und ihr Bild : Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*. Munich.
- Scheid, J. 2005. *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains* (Collection historique). Paris.
- Schörner, G. 2003. *Votive im römischen Griechenland*. Stuttgart.
- Simon, E. 1953. *Opfernde Götter*. Berlin.
- Simon, E. 1998. « Archäologisches zu Spende und Gebet in Griechenland und Rom », in F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale : Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart, 126-142.
- Suk, Th., Fong J. 2017. « 'Salvation' (Soteria) and Ancient Mystery Cults », *ARG* 18-19 (1), 255-282. <https://doi.org/10.1515/arege-2016-0014>
- Sverkos, I. 2011. « Η ιστορική έρευνα στην Άνω Μακεδονία υπό τὸ φῶς τῶν νέων ἐπιγραφικῶν εὐρημάτων / Die Erforschung der Geschichte Obermakedoniens in der Licht neuer epigraphischer Funde », in G. Karamitrou-Mentessidi (éd.), *The Archaeological Work in Upper Macedonia, Aiani - Heidelberg, AEAM 2 [2013]* (Archaeological Museum of Aiani 20). Aiani, Kozani, 238-309.
- Tačeva-Hitova, M. 1978. « Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in den Balkanländern », *BalkSt* 19, 59-75.
- Tačeva-Hitova, M. 1983. *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th century BC-4th century AD)*. Leiden.
- Tačeva, M. 1987. « Corrigenda et addenda ad *RIR* (III, 1898: R 40-2, 50-52; II 2 1936: C 1552-1554; IV 2, 1966, J 517) pertinentia », *Acta Centri Historiae Terra Antiqua* 2, 210-213.

- Tačeva, M. 1995. « The Last Thracian Independent Dynasty of the Rhascuporids », in A. Fol (éd.), *Studia in honorem Georgi Mihailov*. Sofia, 459-469.
- Touratsoglou, I. 1972. « Πατερίνος Ἀντιγόνου, Ἡρώς (Υστεροελληνιστική στήλη από την Βέροια) », in *Κέρνος. Τιμητική προσφορά στον καθηγητή Γεώργιο Μπακαλάκη*. Thessalonique, 153-159.
- Tsalambouni, E. 2006. *Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης* (Macedonia in the Age of the New Testament). Thessalonique.
- Tsalambouni, E. 2011. « The Cult of Theos Hypsistos in Roman Thessalonica and the First Christian Community of the City », *Society of Biblical Literature (SBL) International Meeting*, Londres 5.7.2011, 1-9 (draft).
- Tsiafis, D. 2017. « Ιερά και λατρείες της Κάτω Μακεδονίας (Πιερία, Βοττιαία, Αλωπία) » (Thèse de Doctorat, Univ. d'Aristote de Thessalonique).
- Tsigarida, A. 2009. « À la santé des dieux et des hommes. La phiale : un vase à boire au banquet athénien ? », *Mètis*, N.S. 7, 91-109.
- Tsochos, Ch. 2012. *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien*. Stuttgart.
- Tsougaris, Ch.G. 1999. « Ανασκαφικές έρευνες στον νομό Καστοριάς κατά το 1999 », *AEMTh* 13, 611-622.
- Turcan, R. 1981. « Le sacrifice mithriaque : innovations de sens et de modalités », in *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique XXVII). Vandœuvres, Genève, 341-380.
- Tzanavari, K. 2012. « Αναθηματικός κιονίσκος στον Δία Ὑψιστο από τα Πλανά Χαλκιδικής / Votive Kioniskos to Zeus Hypsistos from 'Plana', Chalcidice », in P. Adam-Veleni, K. Tzanavari (éds.), *Δινήεσσα. Τιμητικός τόμος για την Κατερίνα Ρωμοπούλου*. Thessalonique, 587-600.
- Tzifopoulos, Y.Z. 2012. « From the Corpus of Inscriptions of Northern Pieria : Afterlife Beliefs in Macedonia and the Bacchic-Orphic Lamellae », in M. Tiverios, P. Nigdelis, P. Adam-Veleni (éds.), *Threpteria. Studies in Ancient Macedonia*. Thessalonique, 541-558.
- Ustinova, Y. 1999. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom : Celestial Aphrodite and the Most High God* (Religions in the Graeco-Roman World, 135). Leiden, Boston, Cologne.
- Van Straten, F.T. 1981. « Gifts for the Gods », in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden, 65-151.
- Versnel, H.S. 1981. « Religious Mentality in Ancient Prayer », in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden, 1-63.
- Versnel, H.S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I : Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes : Three Studies in Henotheism*. Leiden.

- Versnel, H.S. 2000. « Thrice One : Three Greek Experiments in Oneness », in B.N. Porter (éd.), *One God or Many ? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Chebeague, 79-163.
- Veyne, P. 1986. « Une évolution du paganisme gréco-romain : Injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles' », *Latomus* 45, 259-283.
- Veyne P. 1990. « Images de divinités tenant une phiale ou patère : la libation comme 'rite de passage' et non pas offrande », *Mètis* 5, 17-28.
- Voutiras, E. 1990. « 'Ἡφαιστίων ἥρωες », *Εγνατία* 2, 123-173.
- Voutiras, E. 2006. « Le culte de Zeus en Macédoine avant la conquête Romaine », in M. Guimiers-Sorbets, M.B. Hatzopoulos, Y. Morizot (éds.), *Rois, Cités, Nécropoles. Institutions, rites et monuments en Macédoine. Actes de colloques de Nanterre (décembre 2002) et Athènes (janvier 2004)* (Μελετήματα 45). Athènes, 333-345.
- Waelkens, M., De Paepe, P., Moens, L. 1988. « Quarries and the Marble Trade in Antiquity », in N. Herz, M. Waelkens (éds.), *Classical Marble : Geochemistry, Technology, Trade. Proceedings of the NATO Advanced Research Workshop on Marble in Ancient Greece and Rome : Geology, Quarries, Commerce, Artifacts, Il Ciocco, Lucca, Italy, May 9-13, 1988 – ASMOSIA I* (NATO ASI Series E, Applied Sciences 153). Dordrecht, Boston, 11-28.
- Weinreich, O. 1912. « ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ », *MDAI(A)* 37, 1-68.
- Wissowa, W. 1902. *Religion und Kultus der Römer*. Munich.
- Zimmermann, C. 2002. *Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum*. Mayence.



Fig. 1. Carte de la Macédoine antique. © Institut de Recherches Historiques, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique.



Fig. 2. Statue de Zeus Hypsistos à Dion (CCO 1.0 Universal : Jona Lendering).
Musée archéologique de Dion MΔ7815.



Fig. 3a-b. Dédicace votive de Zoilos d'Édessa à Zeus Hypsistos (EKM II, 129).



Fig. 4. Colonnette votive à Zeus Hysistos de Plana, en Chalcidique (Tzanavari 2012, 588 fig. 1-2).



Fig. 5. Dédicace votive à Zeus Hysistos d'Akrini, en Éordée (cliché d'A. Rizakis : EAM 89).



Fig. 6. Dédicace votive à Théos Despotès d'Aiané, en Élimiotide (cliché d'A. Rizakis : EAM 15)



Fig. 7. Dédicace votive à Zeus Hypsistos d'Hagios Eleutherios, en Élimiotide (cliché d'A. Rizakis : EAM 10).



Fig. 8. Dédicace votive à Zeus Hypsistos d'Akrini, en Éordée (cliché d'A. Rizakis : EAM 90).

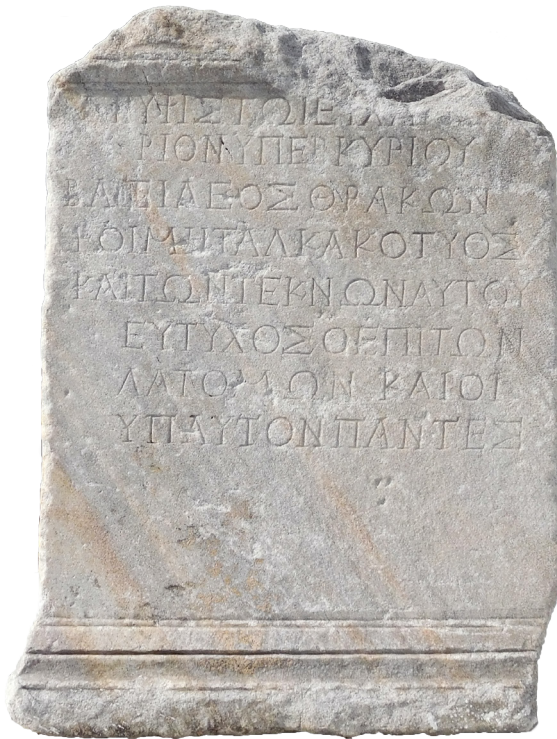


Fig. 9. Dédicace votive du groupe des *latomoi* à Zeus Hysistos, Musée archéologique de Kavala Λ8 (cliché d'A. Zannis).

