

# **Cahiers du Centre Gustave-Glotz**

publiés avec le concours  
du Centre national de la recherche scientifique

XXIV  
2013

ÉDITIONS DE BOCCARD

G. W. BOWERSOCK

## LES ANGES PAÏENS DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Il y a un an et demi de cela, ma collègue de Princeton Patricia Crone et moi-même avons engagé un vif échange électronique à propos des anges, après qu'elle m'eut donné un tiré à part de son article «Angels versus Humans as Messengers of God<sup>1</sup>». Ses réponses franches et immédiates aux questions que je lui posais dans mes courriels ne sont que de modestes rappels de la lourde dette que j'ai contractée envers elle pour sa collégialité au fil de longues années à l'Institute for Advanced Study de Princeton, et ses réponses m'ont poussé à préparer cette explication plus élaborée des anges païens de l'Antiquité tardive. Je crois qu'il sera désormais utile de poursuivre ce débat publiquement au vu de l'intérêt sans cesse croissant pour les racines culturelles et religieuses du message de Muhammad et le monde encore ténébreux du paganisme dans l'Antiquité tardive<sup>2</sup>.

Muhammad n'était pas un ange, il le savait: «Je ne dis pas que je suis un ange» (VI, 50 et XI, 31), et il reconnaissait volontiers «je ne suis qu'un mortel comme vous» (XLI, 6). Mais il savait aussi les griefs des adversaires parmi les *mushrikūn*, qu'on a pris l'habitude d'identifier aux païens ou aux polythéistes parce qu'ils «partageaient» les cultes de dieux différents (le verbe est *sharika*). Ces contradicteurs ne manquaient pas de déplorer que, si le message que leur apportait Muhammad émanait d'une source divine, Dieu leur eût certainement envoyé des anges pour le prouver. Cette objection, venant d'incroyants, se retrouve souvent dans le Coran, dans des formules du genre: «Si Dieu l'avait voulu, il aurait dépêché des anges» (XXIII, 24). Muhammad lui-même se décrivit comme un «Messager», venu «donner l'alarme», mais les incroyants

---

1. Crone 2011. J'ai eu l'honneur de présenter la contribution que je publie ici au Collège de France le 30 septembre 2013 sur l'invitation des Professeurs John Scheid, Denis Knoepfler, et Michel Zink.

2. Je dois remercier Christopher Jones, comme souvent par le passé, de ses observations particulièrement pénétrantes sur le matériau gréco-romain, et je remercie également Pierre-Emmanuel Dauzat de sa belle traduction de mon texte anglais. Ma dette envers Michael Macdonald, pour ses commentaires aigus sur les textes sémitiques, apparaîtra au gré des références émaillant cette étude. Je lui suis très reconnaissant. Christian Robin m'a fait part de ses observations précieuses sur mon texte, et j'ai beaucoup profité de son érudition et de sa générosité.

demandaient, «pourquoi un ange n'a-t-il pas été dépêché auprès de lui pour qu'il donne l'alarme avec lui?» (XXV, 7). Il fut moqué tant il ressemblait à un homme ordinaire: «Quand ils te voient, ils te tournent en ridicule et disent, est-ce celui-ci que Dieu a envoyé en messager?» (XXV, 41), et «Si tu dis la vérité, pourquoi ne nous apportes-tu pas les anges?» (XV, 7). Un texte fondamental du Coran (XXXV, 1) affirme que les anges étaient des messagers pourvu d'ailes (*al-malā'ika rusul ūlī ajniha*), dont Muhammad, en Messager, était manifestement dépourvu, même si un verset du Coran au moins évoque la possibilité qu'un ange ait pu être dépêché sous la guise d'un homme (VI, 9). Mais des anges n'auraient pas déambulé en public et n'auraient certainement pas absorbé la moindre nourriture.

Il nous faut donc accepter que l'unique rôle que Muhammad se soit sans équivoque attribué, à maintes reprises, afin de disséminer ses alarmes, était celui de Messager (*rasūl*), et que les messagers étaient normalement des hommes. Pour Patricia Crone, cependant, les polythéistes, ou païens, employaient un «vocabulaire différent», dans lequel, dit-elle, «*rasūl* semble avoir toujours désigné un ange dans un contexte religieux<sup>3</sup>». En ce cas, pourtant, il eût été très curieux de leur part de demander qu'un ange vînt confirmer le message de Muhammad en qui, suivant cette interprétation, ils auraient déjà reconnu un ange du fait même qu'il était un Messager. Il ne nous avance guère de supposer que, confronté à l'objection des polythéistes, Muhammad, dans les mots de Crone, «expliquerait qu'il n'était qu'un ange humain<sup>4</sup>!» Toute cette thèse me paraît contestable et soulève de graves problèmes d'ordre à la fois philologique et historique. Ces problèmes évoquent tout un univers de langue culturelle préislamique, déployant un vocabulaire en grec, en araméen et en éthiopique, qui était comparable à l'arabe, tant coranique qu'ultérieur, mais plus varié et complexe. Si nous devons parler du vocabulaire des *mushrikūn*, on ne saurait rester dans les confins du Coran. Quels qu'aient pu être les *mushrikūn* et quelles que fussent leurs croyances, nous savons quelque chose de la langue et des concepts du monde dans lequel ils vivaient. Nous sommes largement renseignés sur les anges païens et, ce qui a son importance dans la discussion qui nous occupe, les dieux qui étaient eux-mêmes des anges – une classe de divinités qui accroît manifestement le polythéisme des polythéistes.

Il serait prudent de commencer par le grec ἄγγελος (*angelos*), qui a donné le mot «ange». Ce mot signifiait simplement «messager» en grec classique et, des siècles durant, il n'eut pas la moindre connotation théologique. Le moment de sa transformation en un mot désignant un ange peut être déterminé avec une quasi-certitude, parce que les traducteurs de la Septante s'en servirent pour rendre l'hébreu *mal'āk*. Les lexiques pertinents (les éditions récentes de Gesenius et Liddell-Scott-Jones) indiquent clairement que les deux mots désignaient originellement un messager, même si ce pouvait être un messager envoyé par Dieu, en hébreu biblique, ou, en grec classique, un dieu dépêché par un autre dieu. Initialement, aucun de ces deux mots n'était porteur des sens séparables d'ange et de messager ordinaire. Le sens d'ange que Gesenius attache

3. Crone 2011, p. 322.

4. *Ibid.*

à certaines occurrences de *mal'āk* dans la Bible hébraïque est une rétrojection du sens importé par les traducteurs de la Septante. Les deux mots désignaient simplement un messager, mais la Bible hébraïque employait souvent le mot pour désigner un messager de Dieu, lequel allait être ensuite connu comme un ange. Il suffit de consulter la concordance Hatch-Redpath de la Septante à l'entrée ἄγγελος pour constater aussitôt, sans la moindre ambiguïté, que c'est le plus souvent par *angelos* qu'on a rendu le *mal'āk* biblique, même si l'on pouvait aussi rendre le mot par une poignée d'autres mots<sup>5</sup>.

À compter de la fin de la période hellénistique, l'emploi du mot grec au sens classique de messager se fit de plus en plus rare, et le mot hébreu connut une vie nouvelle propre en araméen et en éthiopique avec le sens théologique d'ange. Bien que les deux mots aient initialement désigné un « messager », ils ne furent jamais exactement identiques. Le grec avait été formé à partir du verbe ἀγγέλλω, « annoncer » ou « rapporter », parce qu'un messager venait dire quelque chose, tandis que le mot hébreu était formé à partir d'une racine trilitère L'K, qui voulait dire « envoyer », parce qu'un messager était dépêché. De surcroît, la plupart des messagers de la Bible hébraïque, mais pas tous, venaient de Dieu ; avant la Septante, cependant, la plupart des messagers grecs ne venaient pas de l'un des dieux du panthéon grec, même si tel était le cas de certains d'entre eux, comme Hermès et Iris.

Le mot arabe *malak*, « ange », ne signifie jamais autre chose qu'un ange, malgré la survie de la racine trilitère L'K en arabe comme verbe de la 4<sup>e</sup> forme qui signifie « envoyer ». De même, à deux exceptions possibles près que Crone pense avoir détectées dans le Coran et auxquelles nous reviendrons, *rasūl* signifie seulement messager et, ces deux cas putatifs mis à part, jamais ange. Autrement dit, exactement comme les hellénophones de son temps, Muhammad pensait avec deux mots distincts pour ange et messager, alors même qu'un ange était sans conteste une espèce bien particulière de messager.

Dans le Proche-Orient de l'Antiquité tardive, avant l'islam, le mot pour ange chez les polythéistes comme les monothéistes hellénophones signifiait presque toujours ange, alors même qu'il n'avait pas ce sens au commencement. Au v<sup>e</sup> siècle, un styliste païen et archaïsant du grec tardif comme Nonnos de Panopolis, dans les *Dionysiaques* (43, 226), pouvait faire allusion au sens ancien en employant perversément le neutre pluriel ἄγγελα pour désigner un « présage » (de victoire). Mais il y a bien plus intéressant : au III<sup>e</sup> siècle, distinguant la perception (αἴσθησις) de l'intellect (νοῦς) dans les *Ennéades* (V, 3, 3), le philosophe Plotin déclare que la perception est inférieure à la puissance supérieure de l'intellect. Pour l'expliquer, il puise visiblement dans le vocabulaire des anges païens quand il précise que la perception est pour nous un ἄγγελος tandis que l'intellect est notre roi (βασιλεύς) : Αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεύς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος. Même si ce texte évoque de manière subliminale un messager royal, Plotin reflète indéniablement ici le vocabulaire païen pour les anges au service d'un dieu.

5. Il est donc inadmissible d'affirmer, comme Crone 2011, p. 322 : « Pour les polythéistes, *rasūl* paraît avoir coïncidé avec le grec *angelos* ou l'hébreu *mal'āk*, les deux mots désignant à l'origine un ange et un messager d'espèce mondaine. »

Le plus clair du temps, tout au long des périodes romaine et byzantine, d'autres mots avaient été mis en service pour remplacer le sens ancien de messenger qui s'était perdu quand le grec *angelos* et l'hébreu *mal'āk* devinrent des anges. Pour les chrétiens, qui avaient besoin de mots nouveaux, ils furent remplacés – Crone le reconnaît – par le grec *apostolos* et l'araméen *sh'elihā*. On observe en latin une autre espèce de dislocation, où *nuntius*, désignant le messenger, ne prit jamais le sens d'ange, avec pour conséquence que le latin s'appropriera simplement le mot grec sous la forme *angelus*. En revanche, l'éthiopique *mal'ak*, formé à partir de la racine LK pour désigner un messenger, prit bel et bien le sens d'ange sans pour autant perdre son sens initial, au point de pouvoir rendre les deux sens comme dans la Bible en ge'ez<sup>6</sup>. Pourtant, le mot éthiopique *mal'ak* est si proche de l'arabe *malak*, sans l'alif, qu'il a conduit Arthur Jeffery à rejeter la tradition musulmane suivant laquelle le mot arabe était indigène pour conclure plutôt que les Arabes avaient dû l'emprunter aux Éthiopiens<sup>7</sup>. Dans sa restriction au sens d'ange, l'arabe *malak* ne laisse paraître aucun signe qu'il serait arrivé dans la langue au terme d'une évolution depuis LK comparable à l'évolution observée dans l'éthiopique et l'araméen. Chez les Grecs, les Romains et les Sémites, qu'ils fussent chrétiens, juifs ou païens, les messagers ordinaires et les anges étaient assurément bien séparés et nullement interchangeables dans le monde préislamique, et il est donc fort peu probable qu'ils l'aient été au temps de Muhammad.

Au fil des siècles séparant la Septante de l'Islam, le concept d'ange a en fait connu une évolution un peu surprenante. Nul n'est besoin ici d'invoquer le Livre d'Énoch avec ses anges déçus, parce que les démons n'ont pas leur place dans l'analyse présente. Toutefois, il importe d'insister sur l'innovation qui se produisit avec ces anges à qui l'on faisait des dédicaces comme aux dieux eux-mêmes. Ils étaient honorés en tant que tels. Cette forme de culte, bien que locale dans tous les cas, était ostensiblement et largement distribuée à travers le Proche-Orient et l'Asie Mineure. Il reflétait manifestement une intelligence largement partagée de ce que pouvait être un ange. Son existence nécessite d'apporter des ajustements à l'enthousiasme, désormais à la mode, pour ne pas dire indiscriminé, qui conduit à voir dans le polythéisme de l'Antiquité tardive une religion universellement et fondamentalement monothéiste (ou, pour employer un mot plus daté, hénothéiste). Ce point de vue suppose naturellement une hiérarchie de dieux païens avec un dieu suprême au sommet, tel que Zeus ou le Dieu Très-Haut des Grecs (ὑψιστος θεός), dont les autres dieux étaient des manifestations inférieures. Mais personne n'a jamais imaginé que le Zeus homérique, qui fut sans nul doute la principale divinité de l'Olympe, ait été l'objet d'une religion monothéiste, et Hermès et Iris, les fameux messagers des Olympiens, n'étaient certainement pas les anges de l'âge homérique; pas davantage ils ne devinrent des anges après que les anges entrèrent dans la diction grecque.

Largement comme les ἄγγελοι, le dieu anonyme Très-Haut dut la diffusion rapide de son nom grec, ὑψιστος θεός, à la Septante qui l'avait employé pour le Dieu juif. Bien entendu, ainsi qu'Arthur Darby Nock l'a démontré dans un

6. Voir Dillmann 1865, p. 47.

7. Jeffery 1938, p. 369, référence que je dois à Patricia Crone.

article brillant de 1936, le concept de Dieu Très-Haut (Ζεὺς ὕψιστος), qui avait fait l'objet d'un culte dans les cercles religieux, comme le Ζεὺς ὑπάτος moins largement attesté, était un dieu grec indigène<sup>8</sup>. Mais l'usage par la Septante de « Très-Haut » pour le Dieu hébreu élargit considérablement le champ sémantique d'ὕψιστος, transformant et multipliant ses apparitions, non seulement avec Zeus, mais aussi avec bien d'autres dieux, nommés ou non. Malgré les efforts récents et précieux de Stephen Mitchell pour identifier tous les exemples de Très-Haut grec avec le Dieu juif, le mot est loin d'avoir été confiné à ce seul Dieu<sup>9</sup>. De même, quand la grandiloquente inscription, souvent citée, du site anatolien d'Oinoanda, qui reproduit le texte de la Théosophie de Tübingen, parle d'un dieu unique transcendant, sans nom mais en même temps polyonyme, dont les anges se proclament une petite partie, cela ne veut guère dire que *tous* les anges étaient considérés comme une petite partie d'un seul et même dieu<sup>10</sup>. Le fait est que certains anges étaient des dieux à part entière.

Le tout premier exemple connu d'ange-dieu est une inscription phénicienne du voisinage de Tyr (Maš'ub, 'Umm el 'Amad) qui est datée assez sûrement de 222 avant J.-C.<sup>11</sup>. Il s'agit d'une dédicace au dieu et à ses serviteurs qui ont construit un portique pour 'Ashtart : *bn h'lm ml'k mlk šrt w' bdy b'l ḥmn*, « le dieu ange Milk'ashtart et ses serviteurs, citoyens de Ḥammon [Ḥamon], ont construit [ce portique]<sup>12</sup> ». Il semble que ce dieu-ange Milk'ashtart ne soit autre que le Hercule tyrien, dont le culte se prolongea longtemps dans l'Empire romain, ainsi que l'atteste une inscription grecque de Tyr datée de 187-188 de notre ère : θεῶ ἀγίῳ Ἡρακλεῖ<sup>13</sup>. Le phénicien *ml'k* suggère que ce mot, si fréquent en hébreu biblique sous la forme *mal'ak*, était une sorte de mot d'emprunt. Comme me l'a fait remarquer Michael Macdonald, la racine L'K (« envoyer ») est absente de l'hébreu et du phénicien alors même qu'on la trouve en ougaritique. Par ailleurs, l'apparition du verbe en éthiopique et en araméen, avec les noms corrélatifs qui désignent à la fois le messager et l'ange, indiquent que la racine était probablement indigène dans ces langues. Nous avons vu que l'arabe *malak* a peut-être également été emprunté à une autre langue sémitique, comme l'a supposé Jeffery, à moins qu'il ne se soit développé à partir de la racine trilitère L'K. Mais il pourrait bien être plus plausible de supposer que l'unique apparition de la racine en arabe dans la 4<sup>e</sup> forme dénote un verbe créé à partir d'un nom<sup>14</sup>, ce qui pourrait aussi expliquer pourquoi le mot désignant un ange a pu parfois

8. Nock 1972.

9. Mitchell 1999 et 2010.

10. Robert 1971, p. 602-605, repris *OMS* V. p. 622-625 : μετὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

11. Milik 1972, p. 424. Cf. l'interprétation définitive de Caquot (1965).

12. Telle est la traduction de Caquot (1965, p. 31) et de Milik (1972, p. 424) s'appuyant sur le sens phénicien de B'L, Bürger (e. g. in Lidzbarski, *Handbuch*). Briquel-Chatonnet (2011) préfère « bourgeois » à « citoyens » pour rendre B'L.

13. Chéhab 1962, p. 16-17, avec le commentaire de Mouterde; *Bull. ép.* 1964, 499.

14. Je suis très reconnaissant à Michael Macdonald, d'avoir suggéré (*per litteras*) que « *la'aka*, en arabe, pourrait être un verbe dénominal créé à partir de *mal'ak*, qui (me) semble être un mot d'emprunt ». Christian Robin m'a gentiment signalé que *la'aka* se trouve maintenant dans l'épigraphie sud-arabique mais beaucoup plus tôt, au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : Robin-Maigret 2009, p. 82, inscription Demirjian 1 / 17 et 21.

être attaché à la racine MLK. Ce qui est d'une clarté absolue, c'est que le concept rendu par le mot *angelos* en grec reproduit l'usage sémitique tardif et on n'a aucune raison de penser que, quand ce fut le cas, le sens général de messenger ait survécu dans aucune de ces langues, en dehors de l'éthiopique, où *mal'ak* recouvre les deux sens dans la Bible en ge'ez. La conjonction de l'ange et de dieu, déjà patente à Tyr à la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, avait manifestement une longue vie devant elle.

On en trouve de bons exemples au Liban et en Jordanie, aussi bien que dans un remarquable parallèle latin du Janicule à Rome. Julien Aliquot a publié une importante inscription datant de l'an 156 de notre ère en provenance d'Halwa, au Liban, non loin de la frontière du nord-est avec la Syrie. Elle mentionne une ordonnance délivrée par une divinité locale conformément à l'ordre du Dieu Ange Méricerte: *κατὰ κέλευσι[v] θεοῦ ἀγγέλ[ου] Μελικέρτ[ου]*<sup>15</sup>. Cette divinité n'est autre que le fils de Leucothéa, mieux connu à Corinthe sous le nom de Palémon. Aliquot a eu clairement raison de comprendre le nom du dieu en apposition au Dieu Ange, non pas comme un génitif dépendant (« de Méricerte »), ainsi qu'on peut le voir par une dédicace de Jérash à Zeus-Ange, *Διὸ Ἀγγέλῳ*, ou à une divinité anonyme à Deir al-Qalaa: *θεῶ ἀγγέλῳ*<sup>16</sup>. À Ostie, près de Rome, et de nouveau au sanctuaire syrien du Janicule romain, des dédicaces au Ba'al/Zeus/Jupiter Héliopolitain de Baalbek révèlent *Iovi Optimo Maximo Angelo Heliopolitano*<sup>17</sup>. En outre Jupiter apparaît en compagnie de Junon et des anges dans une inscription dace de Sarmizégétuse: *Deo aeterno et Iuno/ni et angelis*, où les anges désignent probablement Castor et Pollux. Le dieu éternel est très probablement Jupiter Dolichenos, qui porte fréquemment cette épithète<sup>18</sup>, mais il vaut la peine de souligner que cette dédicace s'adresse à deux dieux suprêmes en même temps, Jupiter et Junon. Aucun monothéisme ici.

En publiant la dédicace de Jérash à Zeus Ange, Pierre-Louis Gatier a soulevé à juste raison la difficile question de la distinction entre les anges qui étaient eux-mêmes des dieux et les anges qui étaient des représentants, des agents ou des hypostases de dieux. Dans certains cas, quand il y a une dédicace au datif, comme à Jérash, il ne saurait y avoir le moindre doute<sup>19</sup>. Dans d'autres, cependant, la question demeure ouverte. On a parfois supposé que l'Hercule tyrien était le Dieu-Ange *de* Milk'ashtart, dont nous connaissons le culte<sup>20</sup>, mais, on l'a déjà suggéré, il est probable que cette divinité ait été effectivement nommée Dieu Ange Milk'ashtart. Même le grand Malakbel palmyrénien, dont le nom est

15. Aliquot, *IGLS* 11.1, n° 1. Aliquot 2009, p. 166: « Le jeune fils d'Ino-Leucothéa y est présenté comme un dieu assimilé au messenger d'une divinité suprême de la montagne. »

16. Gatier 1982, p. 269 (Jérash); Rey-Coquais 1999, p. 622. Cline (2011, p. 69-70) interprète à tort l'inscription de Jérash, faute d'une analyse comparative avec d'autres textes pour anges dieux (e. g. à Halwa), et il écorche à plusieurs reprises le nom de Gatier.

17. Milik 1972, p. 432-433.

18. *Ibid.*, p. 435 (*AE* 1914, 106). Milik (1972) considérait que les anges étaient Castor et Pollux.

19. Cline (2011, p. 69-70) s'évertue à faire de Zeus et de l'Ange à Jérash deux dédicaces séparées, mais le témoignage de Tyr montre que ce ne saurait être le cas. Il semble que Cline n'ait pas compris la documentation pour Anges Dieux dans les travaux de Milik, Aliquot, Rey-Coquais et Louis Robert.

20. Caquot (1965, p. 32) paraît séduit par cette idée.

généralement pris au sens de « Ange de Bêl », pourrait aussi bien être Ange Bêl, de même que l'ange de Jérash est Zeus Ange. Après tout, il n'y a pas si longtemps, on imaginait que Malakbel voulait dire « Bêl est roi », mais comme Milik, savant polonais au nom idoine pour ce sujet, l'a finement observé, les traductions grecques du nom montrent que la vocalisation était systématiquement *malak*, non *malik*<sup>21</sup>. Il doit être « Ange de Bêl » ou plus probablement « Ange Bêl ».

Particulièrement intéressant est le cas de l'ange qui apparaît sur une inscription grecque de Sammet el-Baradan dans le Hauran. Un père et un fils dressent un ex-voto au « Dieu d'al-Gê (Ilaalge) », en quoi Milik a reconnu de longue date le village de Gaia, aujourd'hui encore connu sous le nom de al-Jî, dans le Wadi Musa à l'entrée de Pétra<sup>22</sup>. Une inscription de l'oasis Jawf avait déjà identifié ce dieu à la divinité nabatéenne Dusarès<sup>23</sup>. Mais l'inscription hauranaise est remarquable en ceci que la dédicace s'adresse non seulement au Dieu d'al-Gê, mais aussi « à son ange Idarouma ». Cet ange porte un nom qui signifie tout simplement « main levée » et, avec le concours d'Henri Seyrig, Milik a pu produire une monnaie nabatéenne du règne de Malichos I<sup>er</sup>, en 33-32 avant notre ère, qui représente clairement une main levée, la paume face au spectateur. Malichos avait employé cette image sur une autre monnaie que nous connaissons de l'année précédente. Vu la représentation de l'ange sur la monnaie du roi nabatéen, il est probable que l'ange comme main levée soit également un ange dieu. Je ne connais pas d'images divines iconiques ou aniconiques, qui déploient des anges-messagers sur une pièce où on attendrait un dieu.

Plus significatif encore est l'essor des anges-dieux dans l'Empire romain d'Orient, surtout en Asie Mineure. Discutant du dieu sans nom appelé Theion (« le divin »), Louis Robert souligna non seulement que c'était un dieu distinct, plutôt que l'épithète d'un autre dieu, mais que dans plusieurs exemples, notamment à Stratonicee de Carie, il apparaissait aussi explicitement comme un ange : Θεῖον Ἀγγέλῳ ou même Θεῖον Ἀγγελικῶν<sup>24</sup>. Dans un cas, ce Dieu-Ange reçoit apparemment une dédicace avec le Très-Haut, ce qui ne manquerait pas d'être étrange si le Très-Haut était le Dieu juif, comme l'a soutenu Mitchell. Dans l'Empire romain tardif, le polythéisme avait une multiplicité de dieux et, même s'il y avait une hiérarchie évidente, il serait dans certains cas impossible de prétendre qu'une hiérarchie était omniprésente ou universelle, encore moins uniforme. Pareillement, les anges n'étaient pas tous les mêmes. S'ils pouvaient sans nul doute représenter un dieu, ils pouvaient aussi être des dieux à part entière, et, en ce cas, ils n'étaient ni des messagers ni des intercesseurs. Ils étaient le dieu même, présent et immanent à ses adorateurs. Rien ne saurait justifier qu'on impose l'angéologie juive ou chrétienne au paganisme préislamique.

L'Antiquité tardive a vu l'émergence d'anges ailés dans l'iconographie chrétienne<sup>25</sup>, alors que les anges de la Bible hébraïque en étaient totalement dépourvus. Seuls avaient des ailes les Séraphins et les Chérubins non angéliques :

21. Stark (1971, p. 95) : « Bêl est roi », avec Milik (1972, p. 35) : « l'Ange de Bêl et non pas le Roi de Bêl ».

22. Milik 1972, p. 428.

23. Voir discussion et références dans Milik 1972, p. 429.

24. Robert 1958, p. 118-122, repris dans *OMS* I, 1969, p. 417-421.

25. Voir tout dernièrement Proverbio 2007.



six chacun pour les premiers, quand ils chantaient les louanges de Dieu, et au moins quatre pour les derniers quand ils déplaçaient son chariot. L'iconographie grecque classique avait traditionnellement attaché des ailes aux personnifications de la Victoire (Nikê), Psychê et Éros, ainsi qu'aux messagers divins Hermès (sur ses sandales) et Iris, mais aucune de ces figures mythologiques, et parfois allégoriques, n'est jamais devenue un ange païen. Ces figures ailées ont bien pu inspirer l'introduction d'ailes sur les anges chrétiens dans le cadre du processus complexe d'emprunts entre chrétiens et païens. On ne sait trop à quels anges les polythéistes sémites et anatoliens prêtaient des ailes. Des reliefs palmyréniens de Bêl et du Ba'alshamîn phénicien en anges dieux munis de deux ailes d'aigle laissent penser que tel était probablement le cas<sup>26</sup>, mais on ne trouve de parallèle aux quatre ailes par ange, que le Coran croyait possible (XXXV, 1), que chez les Séraphins et Chérubins bibliques. En Arabie méridionale, on ne connaît que quatre représentations d'êtres ailés, dont deux sont une divinité mineure, *shams*, dieu tutélaire comme Tychê en grec, Fortune<sup>27</sup>.

Il devrait être maintenant entendu que rien ne justifie l'attribution d'une interprétation aberrante des anges païens aux *mushrikûn* du temps de Muhammad. Un ange n'a jamais été compris comme un messager au sens de l'arabe *rasûl*, pas plus qu'on ne saurait comprendre *rasûl* comme équivalent de *malak*. Si le Messager de l'Islam a jamais joué une ou deux fois avec la possibilité d'un messager humain qui fût un ange – supposition au mieux improbable –, cela irait contre le témoignage substantiel et cohérent concernant les anges, tant dans les cultures sémitiques qu'à l'extérieur. Les deux exceptions que propose Crone à l'absolue séparation de *rasûl* et de *malak* dans le Coran ne sont pas du tout crédibles. Un verset (LXXXI, 19) parle d'un noble messager (*rasûl karîm*), dont le verset suivant indique qu'il a du pouvoir avec (*'inda*) le détenteur du trône – ce qui veut probablement dire qu'il a de l'influence sur Dieu. Mais un messager influent ne serait pas nécessairement un ange. La seconde exception, « nos messagers » (*rusulunâ*), qui connurent un moment difficile quand ils allèrent à Loth (XI, 77), est plus fragile encore comme référence aux anges. Dans ces deux textes, le sens traditionnel de messager paraît plus que suffisant.

À ce point, il devient nécessaire d'affronter directement le problème du monothéisme païen pour la simple raison que des lectures récentes du Coran semblent présupposer que ses *mushrikûn* l'embrassaient. Dans son importante étude de la religion des païens coraniques, Patricia Crone écrit : « Que les *mushrikûn* que dénonce le Coran croyaient en Dieu est un fait bien connu ». Citant, d'un ton approuvateur, l'ouvrage de T. Izutsu, *God and Man in the Koran* (1964), elle affirme que les deux parties croyaient au même Dieu<sup>28</sup>. Elle estime ce compromis sans équivalent « parce qu'on ne rend pas le Dieu biblique acceptable aux adeptes d'une divinité comme El, Zeus ou Odin en disant simplement que ce sont les mêmes ». Or, c'est exactement ce qui s'est produit chez les païens de l'Antiquité tardive, où le Dieu juif, appelé *Hypsistos* en grec, accompagné de rituels et de tabous corrélatifs, se trouva enveloppé dans des cultes païens au

26. Cf. Sartre-Fauriat, Sartre 2008, p. 70-71.

27. Robin 2012, p. 15-16 et 72-76.

28. Crone 2010, p. 151.

point que ces cultes contrarièrent vivement Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse, parce que, bien entendu, les chrétiens avaient aussi coopté le Dieu de la Bible hébraïque<sup>29</sup>. Ces cultes païens novateurs reçurent leur nom d'*Hypsistos*: *Hypsistarii* et *Hypsistiani*. Même si je ne puis accepter la thèse de Stephen Mitchell, pour qui les abondantes dédicaces au Dieu Très-Haut de Méditerranée orientale s'adressaient toutes au Dieu des Juifs, il est hors de doute que le nom – et la notion – de Très-Haut ait gagné en force après sa promotion par les traducteurs de la Septante. Mais, comme auparavant, il pouvait être aussi utilisé parfois comme nom de Zeus. Il n'y a pas d'incompatibilité foncière quand les païens opèrent avec un Dieu propre à une religion monothéiste, ancienne ou nouvelle. Il n'est guère surprenant de trouver une telle divinité dans les citations que le Coran prête à des païens. Le problème survient quand on essaie d'examiner les textes coraniques indépendamment de tout autre témoignage corrélatif du monde antique. Une chose est de proscrire la tradition musulmane de la discussion au nom de la méthodologie, mais c'en est une tout autre que d'exclure les données documentaires contemporaines.

Dès lors qu'on tient pour acquise l'idée que tous les païens coraniques acceptaient Dieu (Allah), il devient tentant et dangereusement facile de supposer que leurs autres dieux étaient tous des « divinités inférieures »<sup>30</sup>. Or, on n'a pas la moindre raison de le faire sur la base du paganisme antique tardif tel que nous le connaissons. Dans l'apparition de Jupiter et de Junon avec des anges en Dacie, il n'est aucun signe que Junon serait d'une manière ou d'une autre un « dieu inférieur », et le Zeus qui apparaît en ange à Jérash n'aurait pu être inférieur à quelque autre Zeus non spécifié. Dans le polythéisme, les divinités avaient naturellement des associations locales et des fonctions locales, mais cela ne les rendait pas nécessairement inférieures l'une à l'autre. Zeus Hypsistos se retrouve dans une métropole arabe aussi importante que Pétra comme dans d'innombrables autres villes de la Méditerranée orientale<sup>31</sup>.

Le Coran (LIII, 18) déclare que Muhammad vit « les plus grands signes de son Seigneur », puis, d'une formule mémorable, demande aux païens (LIII, 19-20): « Avez-vous vu al-Lât, al-'Uzzâ et al-Manât ? » Il n'y a aucune raison de qualifier ces déesses d'« êtres intermédiaires », comme le fait Crone, tout en prétendant qu'elles n'en étaient pas moins d'« authentiques divinités arabes »<sup>32</sup>. En vérité, étant des partenaires du Dieu suprême, elles ressemblent plutôt à Junon. Allât était déjà connue d'Hérodote sous le nom d'Alilat (1. 131; 3. 8), et, comme son nom l'indique, était une Allah féminine pré-monothéiste. Elle était entourée d'un culte magnifique à Palmyre, où l'on a découvert une superbe statue cultuelle d'Athéna<sup>33</sup>. Athéna n'était pas non plus un être intermédiaire.

29. Greg. Naz., *Patrol. Graec.*, 35. 992. Greg. Nyss., 2. 237 (Jaeger). Cf. également les Messaliens et Euphémites in Épiphane, *Panar.*, 7. 80, et la discussion de tout ceci dans Bowersock 2002, p. 358-359.

30. Notez le titre complet de l'article de Crone, « The Religion of the Qur'anic Pagans: God and the Lesser Deities ».

31. *SEG* 36 (1986), 1386 [Petra]. Sur la distribution largement répandue de Zeus Hypsistos, voir Mitchell 1999 et 2010.

32. Crone 2010, p. 156.

33. Sartre-Fauriat, Sartre 2008, p. 71-73 et 75.

Quant à al-'Uzzā, toute une riche épigraphie nabatéenne la montre en Aphrodite arabe, commémorée par les obsédants bétyles aux yeux de Pétra, mais aussi de Ramm et Teima<sup>34</sup>.

Prétendre que le Coran « identifiait implicitement » ces divinités à des « filles de Dieu » est indéfendable<sup>35</sup>. On ne saurait le soutenir qu'en se référant au commentaire d'Ibn al-Kalbi sur al-'Uzzā et à la tradition dont il s'est nourri<sup>36</sup>. Dans le Coran lui-même, il n'est pas de filles d'Allah (*banāt Allah*), même si les Arabes païens avaient bel et bien reconnu et adoré des figures de ce genre à Palmyre (*bnt 'l*) et en Arabie du Sud (*bnty 'l*)<sup>37</sup>. Les versets 26-27 de la sourate LIII, qui nomme les trois déesses païennes, vont jusqu'à demander aux païens sur le ton de la dérision : « Combien d'anges aux cieus dont l'intercession est vaine, sauf quand Allah l'autorise pour qui Il veut et qu'Il agréé ? Ceux qui ne croient pas à la vie future donnent aux anges le nom de femmes ». Mais les trois déesses, aussi bien que les filles païennes de Dieu dûment attestées, n'étaient pas et n'ont jamais été des intercesseurs, même si des commentateurs musulmans, comme Ibn al-Kalbi, ont pu le croire par la suite. Bien entendu, on l'a vu, les dieux pouvaient envoyer des anges en intermédiaires. Nous connaissons même au moins une déesse qui avait son ange à elle<sup>38</sup>, mais on a vu également que les dieux pouvaient être également dieu et ange en même temps. En ce cas, ils n'étaient jamais des intercesseurs. Un dieu ange n'intercéda pas au nom d'un dieu parce qu'il *était* le dieu. On n'a connaissance d'aucun dieu ange qui ait joué le rôle d'Hermès ou d'Iris. L'ange Zeus ne pouvait guère intercéder pour Zeus, ni l'ange θεῖον pour le dieu anonyme.

Tout cela est plus vrai encore de Manāt, la troisième divinité féminine mentionnée dans le fameux verset du Coran. Voici une déesse qui est bien attestée à Hégra (Medā'in Šālīḥ), dans le nord-ouest de l'Arabie, non loin de l'endroit où était Muhammad. Elle apparaît six fois dans cinq inscriptions de la cité et le récit d'Ibn al-Kalbi, qui vaut ce qu'il vaut (peut-être pas grand-chose), situe le culte de Manāt entre Médine et La Mecque<sup>39</sup>. Elle est aussi bien attestée en Nabatée, au nord. Bref, les divinités nommées dans le Coran avaient toutes trois des cultes, dont nous avons une connaissance précise en Arabie et en Nabatée préislamiques. Rien ne suggère qu'elles aient été filles d'Allah ou de l'un des dieux païens reconnus. Rien ne suggère non plus qu'elles aient été des divinités inférieures ou des intercesseurs<sup>40</sup>.

Au début de son article sur les anges, Patricia Crone se réfère à un article antérieur en déclarant catégoriquement : « Le Coran nous donne à comprendre

34. Starcky, Zaydine, dans *Pétra et la Nabatène*, 1978, p. 43, n° 40.

35. Crone 2010, p. 156 : « implicitement identifiées comme filles de Dieu ».

36. Ibn al Kalbi, *The Book of Idols*, chapitre sur al 'Uzzā.

37. Teixidor, al-'Asad 1985 ; Robin 2001 ; Crone 2010, p. 183.

38. Huber 1891, p. 89, n° 13 (*ml'k h-'lt*), référence que je dois à Michael Macdonald.

39. Healey 1993, p. 119, avec une référence à Ibn al-Kalbi. Les cinq inscriptions portent les n° 8, 16, 19, 31 et 34 in Healey.

40. Robin (2001) conjecture que certaines grandes divinités féminines ont pu être rétrogradées au rang de Filles de Dieu. Pour les trois divinités païennes nommées dans le Coran, cela n'a pu se produire que longtemps après la mort de Muhammad, et probablement guère avant le IX<sup>e</sup> siècle (Ibn al-Kalbi). Les Filles de Dieu de l'épigraphie ne révèlent pas le moindre lien avec les déesses coraniques.

que les polythéistes étaient bel et bien des monothéistes, du moins par leur arrière-plan culturel<sup>41</sup> ». Tout en suggérant que d'aucuns ne croyaient sans doute pas du tout en Dieu, elle souligne que ceux qui y croyaient voyaient en lui un Dieu tout-puissant unique, à qui des êtres inférieurs servaient à l'occasion d'intercesseurs. Se référant comme il se doit à Gerald Hawting, elle affirme que son interprétation des textes coraniques était « en un sens connue depuis longtemps<sup>42</sup> ». Une nouvelle orthodoxie semble se former aujourd'hui. S'il est sans conteste exact que nous ne saurions documenter les vues, ou même l'existence, des contemporains païens anonymes de Muhammad, à la Mecque ou ailleurs, il serait déraisonnable d'imaginer que les cultes auxquels Muhammad répondait différaient du tout au tout des cultes païens que nous connaissons en Arabie ou dans d'autres parties du Proche-Orient. C'est pourquoi il importe de regarder ce que nous avons, surtout quand il est question des intercesseurs supposés comme les anges.

Il n'est pas moins important de se demander si le Coran se réfère effectivement aux monothéistes, puisque les références aux *mushrikūn* sont nombreuses. Le verset le plus instructif à ce propos se trouve dans la sourate III : il s'agit du verset 67 sur Abraham, dont Patricia Crone ne traite pas, bien qu'elle y ait brièvement réagi<sup>43</sup>. Abraham n'y est explicitement caractérisé ni comme chrétien ni comme juif. Le même verset va jusqu'à dire qu'il n'est pas non plus un *mushrik*. Qu'était-il donc ? Ce verset nous assure qu'il était un *hanīf* qui s'était attaché à Dieu (*kāna hanīfan musliman*). Les islamologues, tel Fred Donner<sup>44</sup>, ont suggéré, non sans vraisemblance, que ce devait être la manière coranique de désigner un païen monothéiste, même si le terme *hanīf* semble étymologiquement lié au syriaque *hanpā*, qui signifie apostat. Pour rendre les choses encore plus complexes *hanīf* est ensuite porteur de sens à la fois positif et négatif : positif quand il se réfère à Abraham et, dans la tradition post-coranique, négatif quand il se rapporte à des adversaires de Muhammad<sup>45</sup>. Mais le mot tel que le Coran l'applique à Abraham est dénué de toute ambiguïté : il n'en fait ni un monothéiste de type juif ou chrétien ni un « associant » polythéiste ou *mushrik*. Bien entendu, l'*Urvater* Abraham était antérieur aux religions monothéistes reconnues. Aussi est-il métamorphosé ici en un monothéiste païen, qui paraît très proche de la doctrine de la Théosophie de Tübingen et de l'oracle d'Oinoanda. Abraham ressemble plutôt au Virgile de Dante, et à d'autres personnages illustres préchrétiens qui, du fait de leur sagesse et de leur caractère, furent jugés chrétiens en esprit alors même qu'ils n'auraient jamais pu connaître le Christ. L'usage du mot *muslim* dans le verset coranique ne signifie certainement pas musulman au sens sectaire ultérieur, mais implique qu'Abraham avait entrevu bien avant la grande vérité que Muhammad révélait maintenant. Si Abraham était donc un de ces monothéistes avant la lettre, il est peu probable que les *mushrikūn*, desquels il est clairement exclu, fussent aussi des monothéistes, du moins de quelque façon proche de la sienne.

41. Crone 2011, p. 315. Cf. Crone 2010.

42. Crone 2011, p. 315, note 1. Allusion à Hawting 1999.

43. Crone; voir son commentaire dans Bowersock 2012, p. 66-67.

44. Donner 2010, p. 258.

45. Rubin 1990.

Au total, les témoignages disponibles sur les dieux anges chez les païens de l'Antiquité tardive militent contre l'idée générale d'un polythéisme préislamique fondamentalement ou exclusivement monothéiste, de même qu'ils militent contre l'idée que l'arabe *malak* est un mot typiquement arabe construit à partir de MLK. Pour autant qu'on puisse les déduire des énigmatiques versets du Coran, les croyances des adversaires de Muhammad s'accordent parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs du paganisme préislamique. Cela peut fort bien expliquer que Muhammad lui-même ait eu tant de mal à définir son rôle de Messager. *Rasûl* et *malak* n'étaient pas interchangeables. Malgré les sentiments contraires des musulmans, le mot *malak* était probablement une intrusion étrangère dans le lexique arabe, très probablement d'origine éthiopique (voire araméenne). Son sens étymologique étant peu familier, ses liens avec un messager s'étaient perdus dans un passé immémorial, de même que le sens originel d'*angelos* a disparu du grec moderne.

Les anges étaient les derniers ennemis, et les plus irréductibles, que le paganisme pouvait mobiliser contre Muhammad. Malgré leurs origines dans le judaïsme et le christianisme, les païens les avaient revendiqués pour eux, et en adoraient mêmes certains comme dieux à part entière – et pas simplement comme des êtres subordonnés. Le dieu suprême, Zeus lui-même, pouvait être un ange. Les autres dieux de l'Olympe ne furent pas non plus mis sur la touche tels des dieux inférieurs ou des intercesseurs, même si certains d'entre eux jouèrent de tels rôles, en particulier Hermès. Quand les *mushrikûn* attendaient du Dieu du Messager qu'il envoie un ange pour confirmer Sa crédibilité, ils savaient que cet ange pouvait être le représentant désigné d'un dieu de leur connaissance mais aussi un autre dieu dépêché du panthéon arabe. Mais il ne pouvait être un mortel. Un ange pouvait bien être déguisé en homme, mais les païens et le Messager lui-même savaient la différence.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aliquot 2008 : J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, vol. 11, *Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth, 2008.
- Aliquot 2009 : J. Aliquot, *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009.
- Bowersock 2002: G. W. Bowersock, "The Highest God with particular reference to North-Pontus", *Hyperboreus*, 8, 2002, p. 353-363.
- Bowersock 2012: G. W. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity*, Menahem Stern Jerusalem Lectures, Hanover, NH, 2012.
- Briquel-Chatonnet 2011 : Fr. Briquel-Chatonnet, « Tyr et les inscriptions phéniciennes d'époque hellénistique », dans J. Aliquot, P.-L. Gatier et L. Nordiguian (dir.), *Sources de l'histoire de Tyr*, Beyrouth, 2011, p. 19-32.
- Caquot 1965 : A. Caquot, « Le dieu Milk'ashtart et les inscriptions de 'Umm el 'Amed », *Semítica*, 15, 1965, p. 29-33.

- Chéhab 1962: M. Chéhab, «Tyr à l'époque romaine, Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles», *Mélanges de l'Université St. Joseph*, 38, 1962, p. 11-40.
- Cline 2011: R. Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leyde, 2011.
- Crone 2010: P. Crone, "The Religion of the Qur'anic Pagans: God and the Lesser Deities", *Arabica*, 57, 2010, p. 151-200.
- Crone 2011: P. Crone, "Angels versus Humans as Messengers of God", in Ph. Townsend, M. Vidas (dir.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*, Tübingen, 2011, p. 315-336.
- Dillmann 1865: A. Dillmann *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Leipzig, 1865.
- Donner 2010: Fred Donner, *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*, Cambridge, MA, 2010.
- Gatier 1982: P.-L. Gatier, «Inscriptions religieuses de Gêrasa», *ADAJ*, 26, 1982, p. 272-275.
- Hawting 1999: G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge, 1999.
- Healey 1993: J. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Madd'in Salih*, Oxford, 1993 (*Journal of Semitic Studies*, Supplement 1).
- Huber 1891: C. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1891.
- Ibn al Kalbi, *The Book of Idols*, traduit par N. A. Faris. Princeton, 1952 [en français, *Les Idoles de Hicham ibn al-Kalbi*, trad. par Wahib Atallah, Paris, 1969].
- Jeffery 1938: A. Jeffery, *Foreign Vocabulary in the Qur'an*, Baroda (Vadodara), 1938.
- Milik 1972: J. T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale. 1, Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thèses sémitiques à l'époque romaine*, Paris, 1972 (Bibliothèque archéologique et historique, 92).
- Mitchell 1999: St. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", in P. Athanassiadi, M. Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-148.
- Mitchell 2010: St. Mitchell, "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos", in St. Mitchell, P. van Nuffelen (ed.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010, p. 167-208.
- Nock 1972: A. D. Nock, "The Gild [sic] of Zeus Hypsistos", *Harvard Theological Review*, 29, 1936, p. 39-88; repris dans Nock, A. D., *Essays on Religion and the Ancient World*, Z. Stewart (ed.), Cambridge, MA, 1972, vol. 1, p. 414-443.
- Pétra et la Nabatène. Un Royaume aux confins du désert*, Lyon, 1978.
- Proverbio 2007: C. Proverbio, *La figura dell'angelo nella civiltà paleocristiana*, Todi (Perugia), 2007.
- Rey-Coquais 1999: J.-P. Rey-Coquais, «Deir al Qalaa», *Topoi*, 9/2, 1999, p. 607-652.
- Robert 1958: L. Robert, «Reliefs votifs et cultes d'Anatolie. I. Dédicace à Héraclès et aux Nymphes. II. Inscriptions de Lydie», *Anatolia*, 3, 1958, p. 103-136, repris dans *Opera minora selecta* I, Amsterdam, 1969, p. 402-435.
- Robert 1971: L. Robert, «Un oracle gravé à Oinoanda», *CRAI*, 1971, p. 597-619, repris dans *Opera minora selecta* V, Amsterdam, 1989, p. 617-639.
- Robin 2001: Chr. J. Robin, «Les "filles de dieu" de Saba' à la Mecque: réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne», *Semitica*, 50, 2001, p. 113-192.

- Robin 2012: Chr. J. Robin, «Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leur représentation» dans I. Sachet (éd.), *Dieux et déesses d'Arabie, images et représentations*, Paris, 2012, p. 7-118.
- Robin, de Maigret 2009: Chr. J. Robin, Al. de Maigret, «Le royaume sudarabique de Ma'in. Nouvelles données grâce aux fouilles italiennes de Barāqish (l'antique Yathill)», *CRAI*, 2009, p. 57-96.
- Rubin 1990: U. Rubin, "Ḥanīfiyya and Ka'ba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, 1990, p. 85-112.
- Sartre-Fauriat, Sartre 2008: A. Sartre-Fauriat, M. Sartre, *Palmyre. La cité des caravanes*, Paris, 2008.
- Stark 1971: J. K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971.
- Teixidor, al-'Asad 1985: J. Teixidor, Kh. al-'Asad, «Un culte arabe préislamique à Palmyre d'après une inscription inédite», *CRAI*, 1985, p. 268-293.