VOJISLAV SARAKINSKI
Université Saints-Cyrille-et-Méthode
Skopje, Macédoine du Nord
sarakinski@gmail.com

UDC: 255.8:2-5“652“
2-664.3“652“

REFLEXIONS SUR LE CULTE D’HYPNOS AU NORD : ATTESTATIONS CULTUELLES ET CONTEXTES RITUELS

Résumé. – Hypnos, personnification du sommeil, n’occupait pas une place majeure dans la religion grecque, et les témoignages cultuels directs à son sujet restent extrêmement rares. Contrairement aux dieux olympiens, Hypnos ne faisait pas l’objet d’un culte largement répandu : les sources le mentionnent le plus souvent en association avec d’autres divinités ou dans des contextes cultuels plus larges. Dans la documentation archaïque et classique, les preuves d’un culte autonome d’Hypnos en Grèce du Nord, en Macédoine ou en Thrace sont pratiquement absentes. Ce n’est qu’à partir de l’époque hellénistique, puis romaine, que les inscriptions et les dédicaces commencent à révéler une certaine présence cultuelle. Nous nous penchons ici sur ces inscriptions, dédicaces, découvertes archéologiques et représentations iconographiques liées à Hypnos dans ces régions, en évaluant également la place des bronzes dits « macédoniens » ou « païoniens » dans ce contexte. L’enquête met en évidence que, dans ces régions, Hypnos ne se constitue presque jamais en destinataire d’un culte public structuré, mais s’insère surtout comme agent fonctionnel dans des dispositifs rituels où le sommeil sert de médium opératoire (incubation, protection nocturne). Ainsi, la documentation converge vers une présence cultuelle essentiellement procédurale et cohabitante, où Hypnos apparaît comme puissance auxiliaire, souvent dans des sanctuaires thérapeutiques ou isiaques déjà établis, plutôt que comme l’objet d’un culte civique autonome doté de calendrier et d’infrastructures propres.

Mots clés. – Hypnos ; incubation ; sanctuaires thérapeutiques ; cultes isiaques ; syncrétisme ; Macédoine et Thrace.

1. Les auteurs classiques ne mentionnent jamais explicitement un culte rendu à Hypnos en Macédoine ou en Thrace durant les époques archaïque et classique. Ainsi, l’enquête d’Hérodote sur la religion thrace n’énumère que Arès, Dionysos et Artémis parmi les divinités honorées par les Thraces (Hermès étant vénéré plus particulièrement par leurs rois),[1]

[1] Hdt 5.7.1: Θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν· οἱ δὲ βασιλέες αὐτῶν, πάρεξ τῶν ἄλλων πολιητέων, σέβονται Ἑρμέην μάλιστα θεῶν καὶ ὀμ-

sans aucune allusion à Hypnos. De même, aucun écrit conservé des historiens ou géographes locaux de l'époque ne rattache Hypnos à un sanctuaire ou à un rituel septentrional. Cette absence de témoignages littéraires suggère qu'à la différence des grandes divinités, Hypnos ne bénéficia pas, dans le Nord, d'un culte public largement reconnu aux premiers temps.

Cela contraste avec la Grèce méridionale, où quelques mentions éparses indiquent qu'Hypnos pouvait recevoir des marques de culte, généralement en association avec d'autres dieux. L'écrivain-voyageur du II^e^ siècle apr. J.-C., Pausanias, décrit en effet plusieurs lieux de culte où Hypnos était honoré, ce qui suggère une vénération localisée ou mineure jusque dans l'époque romaine. Ainsi, à Sicyone, il observa un sanctuaire consacré à Asclépios qui comportait une chambre abritant une représentation d'Hypnos. Dans une salle extérieure du sanctuaire se dressait également une figure d'Hypnos, dont à l'époque de Pausanias seule la tête subsistait. Sous le portique du temple, il vit une image d'Oneiros et d'Hypnos « Epidôtès » – c'est-à-dire « le Généreux donateur » – figurés ensemble en train d'endormir un lion. Ce tableau saisissant, où Hypnos en « Epidôtès » dompte un lion par le sommeil apaisant, met en lumière l'aspect bienveillant de la divinité dans un sanctuaire de guérison, sans doute en rapport avec la pratique de l'incubation (le sommeil sacré à des fins thérapeutiques) caractéristique des cultes d'Asclépios. Pausanias souligne que, de son temps, seule la tête de la statue d'Hypnos avait survécu, preuve de l'ancienneté de la dédicace.[2]

Dans le nord-est du Péloponnèse, à Trézène, Pausanias mentionne un « vieil autel » consacré à la fois aux Muses et à Hypnos. Il précise qu'« Hypnos est le dieu le plus cher aux Muses ». Selon la tradition, cet autel, attribué au poète mythique Ardalos, recevait des sacrifices offerts au sommeil conjointement avec ceux destinés aux Muses, traduisant l'idée que le sommeil nourrit l'imagination créatrice. L'autel dédié aux Muses et à Hypnos à Trézène témoigne ainsi d'une vénération conceptuelle d'Hypnos en tant que source de songes inspirés, mais il semble avoir constitué une curiosité locale plutôt qu'un culte largement répandu.[3]

νύουσι μοῦνον τοῦτον καὶ λέγουσι γεγονέναι ἀπὸ Ἑρμέω ἑωυτούς. Pour un aperçu bref mais informatif, voir Rabadjiev 2015 et Rabadjiev 2025 ; pour une analyse plus approfondie, *cf.* Popov 2014.

[2] Paus. 2.10.2: ἐντεῦθέν ἐστιν ὁδὸς ἐς ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ. παρελθοῦσι δὲ ἐς τὸν περίβολον ἐν ἀριστερᾷ διπλοῦν ἐστιν οἴκημα· κεῖται δὲ Ὕπνος ἐν τῷ προτέρῳ, καί οἱ πλὴν τῆς κεφαλῆς ἄλλο οὐδὲν ἔτι λείπεται. τὸ ἐνδοτέρω δὲ Ἀπόλλωνι ἀνεῖται Καρνείῳ, καὶ ἐς αὐτὸ οὐκ ἔστι πλὴν τοῖς ἱερεῦσιν ἔσοδος. κεῖται δὲ ἐν τῇ στοᾷ κήτους ὀστοῦν θαλασσίου μεγέθει μέγα καὶ μετ' αὐτὸ ἄγαλμα Ὀνείρου καὶ Ὕπνος κατακοιμίζων λέοντα, Ἐπιδώτης δὲ ἐπίκλησιν. *Cf.* Renberg 2017, 149, n.66; idem, Appendix XI.

[3] Paus. 2.31.3 : τοῦ Μουσείου δὲ <οὐ> πόρρω βωμός ἐστιν ἀρχαῖος, Ἀρδάλου καὶ τοῦτον ὥς φασιν ἀναθέντος· ἐπὶ δὲ αὐτῷ Μούσαις καὶ Ὕπνῳ θύουσι, λέγοντες τὸν Ὕπνον θεὸν μάλιστα εἶναι φίλον ταῖς Μούσαις.

À Sparte, Pausanias rapporte que des statues d'Hypnos et de Thanatos – le Sommeil et la Mort – se dressaient côte à côte près du temple d'Athéna Chalkioikos. Il souligne que les Spartiates considéraient Hypnos et Thanatos comme des frères, en s'appuyant sur des vers de l'Iliade d'Homère, où le Sommeil et la Mort apparaissent comme les fils jumeaux de la Nuit. Ces représentations à Sparte relevaient vraisemblablement d'une mise en scène symbolique ou funéraire (honorant la mort paisible ou la quiétude du sommeil éternel) plutôt que de la trace d'un culte autonome et actif d'Hypnos. Rien n'indique l'existence d'un temple qui lui ait été consacré : l'association avec Thanatos et l'emplacement auprès d'un sanctuaire d'Athéna suggèrent plutôt un monument philosophique ou commémoratif, peut-être destiné à apaiser les vivants en assimilant la mort au doux sommeil.[4]

On ne trouve pas de telles références anciennes pour la Macédoine ou la Thrace. L'absence de témoignages littéraires datant des époques archaïque ou classique concernant un culte d'Hypnos en Macédoine ou en Thrace suggère que, s'il en exista un, il exerça peu d'influence sur les auteurs grecs du continent. Il convient toutefois de noter que, dans quelques cas, la littérature mythologique associe Hypnos à des lieux septentrionaux. Dans le mythe homérique, Hypnos n'apparaît en contexte septentrional qu'incidemment,[5] mais il s'agit alors de scènes mythiques plutôt que de récits relatifs à des pratiques cultuelles réelles. Les Thraces, pour leur part, possédaient de riches traditions religieuses, mais si leur savoir comportait une personnification du sommeil, nos sources grecques n'en disent rien. Même la tradition orphique, dont les racines plongent en Thrace, n'offre aucun témoignage clair de l'existence d'un culte d'Hypnos dans la région durant la période classique.[6]

---

[4] Paus. 3.18.1 : τῶν δὲ ἀνδριάντων τοῦ Παυσανίου πλησίον ἐστὶν Ἀμβολογήρας Ἀφροδίτης ἄγαλμα ἱδρυμένον κατὰ μαντείαν, ἄλλα δὲ Ὕπνου καὶ Θανάτου· καὶ σφᾶς ἀδελφοὺς εἶναι κατὰ τὰ ἔπη τὰ ἐν Ἰλιάδι ἤγηνται. *Cf.* Hom. *Il*. 16.671-672: πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι | ὕπνῳ καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν [...]; Hes. *Theog*. 756-757: ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσί, κασίγνητον Θανάτοιο, | Νὺξ ὀλοή, νεφέλῃ κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ [...].

[5] Par exemple, il aide Héra à endormir Zeus sur le mont Ida dans l'Iliade, une scène mythique située dans la Troade, et le Vent du Nord, Borée de Thrace, est invoqué pour les rites funéraires en *Il*. 23, 194 sqq.: στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἠρᾶτ' ἀνέμοισι | Βορέῃ καὶ Ζεφύρῳ, καὶ ὑπίσχετο ἱερὰ καλά [...]

[6] L'Hymne orphique à Hypnos est une composition postérieure, probablement d'époque hellénistique ou romaine, qui désigne Hypnos comme le « doux dompteur des mortels » et recommande d'offrir des pavots en sacrifice rituel, sans toutefois préciser de lieu particulier dans le Nord. En réalité, plusieurs hymnes prescrivent une offrande spécifique à chaque divinité : des torches pour Nyx, du safran pour l'Éther, des pavots pour Hypnos, et des grains (à l'exclusion des fèves et des herbes) pour la Terre ; l'Hymne orphique 53 à Amphietès, par exemple, demande une libation de lait en plus d'une offrande ; l'Hymne orphique 85 prescrit une offrande à Hypnos, « le frère de la Mort et de l'Oubli », sous la

En résumé, nos sources primaires des époques archaïque et classique ne mentionnent aucun sanctuaire, aucune fête ni aucune dévotion adressée à Hypnos en Macédoine ou en Thrace. Cela suggère que, s'il fut honoré, ce dut être dans des contextes très privés ou périphériques. Certes, l'idée d'Hypnos, « le Sommeil », était universellement reconnue, mais la divinisation de cette idée en une figure digne de temples ou de fêtes demeurait rare. Cette situation valait en général pour l'ensemble du monde grec : Hypnos ne jouissait tout au plus que d'un statut cultuel marginal, même si les poètes et les artistes le personnifiaient volontiers dans leurs mythes et leurs œuvres. Cela explique sans doute pourquoi la recherche moderne conclut que, pour autant que nous le sachions, il n'exista jamais de culte formel d'Hypnos, en dehors des cas isolés signalés par Pausanias.[7] En d'autres termes, Hypnos ne constitua pas une figure cultuelle officielle comparable aux grandes divinités, en particulier durant la période classique.

2. Durant les périodes hellénistique et romaine, des preuves concrètes de l'existence d'un culte d'Hypnos apparaissent en Grèce du Nord grâce aux inscriptions. La découverte la plus significative eut lieu à Amphipolis, cité fondée par Athènes et ses alliés en 437 av. J.-C. sur les rives du Strymon. Les fouilles d'Amphipolis ont en effet mis au jour un relief votif[8] portant une dédicace à Hypnos sous le nom de Totoès. Ce relief fut offert par un résident romain, Publius Clodius Séleucos, sous le sacerdoce d'un certain Zoilos, fils de Kassandros, et il est explicitement consacré « à Totoès, le daimon divin Hypnos ». Cette inscription revêt une importance capitale, puisqu'il s'agit de l'unique témoignage antique d'un culte d'Hypnos en Macédoine. Le texte de la dédicace, publié par P. Perdrizet en 1898, qualifie Hypnos de theodaimôn (« esprit divin »), et les premiers chercheurs interprétèrent Totoès comme une divinité thrace locale du sommeil, assimilée pour ainsi dire au correspondant thrace d'Hypnos.[9] Cependant, la recherche récente propose que le culte de Totoès-Hypnos à

---

forme d'un pavot. Pour une étude approfondie de ces offrandes, voir Morand 2001, p. 126-137 ; *cf.* également Ricciardelli 2000 ; Athanassakis & Wolkow 2013.

[7] Qui plus est, jusqu'à l'article important de Stafford (2003), il n'existait même pas d'étude moderne consacrée à Hypnos/Somnus en tant que divinité cultuelle, les recherches s'étant jusqu'alors concentrées sur sa représentation artistique et son rôle mythologique. D'autres études dignes d'intérêt sont répertoriées dans Renberg 2017, p. 678, n. 2.

[8] Aujourd'hui conservé au Musée des Beaux-Arts de Budapest (inv. no 50.958). Voir Leclant & Clerk 1974, 139, no. 652; Christodoulou 2009, 330; Mari 2013, 1200. Pour une description détaillée et un examen bibliographique plus approfondi, voir Maikidou-Poutrino 2021, p. 110 *sqq*.

[9] Il convient toutefois de noter que les premières interprétations évoquaient un démon thrace local ; la recherche actuelle identifie cependant Totoès au Tutu égyptien, démon-sphinx protecteur dont le culte se diffusa par l'intermédiaire des sanctuaires isiaques. Il serait donc préférable d'y voir un syncrétisme d'origine égyptienne en Macédoine plutôt qu'une équivalence thrace indigène.

Amphipolis ait pu être influencé par la religion égyptienne. Selon cette théorie, Totoès serait la forme grecque de Tutu, divinité protectrice égyptienne souvent représentée sous l'aspect d'un daimôn sphinxiforme et invoquée pour repousser le mal et accorder un sommeil paisible. Une étude approfondie de ce relief menée par des chercheurs modernes conclut que l'inscription d'Amphipolis témoigne d'une fusion du grec Hypnos avec l'égyptien Tutu, vénéré comme un daimôn bienveillant dispensateur de sommeil et de sécurité. L'iconographie du relief vient conforter cette interprétation : elle représente une créature mythique composite (un sphinx trimorphe doté de plusieurs têtes animales – un corps de lion surmonté de têtes supplémentaires d'âne et de crocodile, muni d'une queue de serpent et orné d'autres attributs apotropaïques tels que serpents, scorpions et couteaux). Il s'agit là d'une iconographie typique du dieu égyptien Tutu (connu comme « vainqueur des démons »), souvent désigné sous le nom de « Pantheos » lorsqu'il est syncrétisé avec de multiples attributs. Sa présence en ce lieu, explicitement associée au nom d'Hypnos, suggère qu'à Amphipolis Hypnos était honoré comme un daimôn protecteur du sommeil – vraisemblablement invoqué pour un repos paisible, la guérison et la protection contre les cauchemars ou les influences maléfiques.[10] L'on peut imaginer un fidèle s'adressant à Hypnos-Totoès afin d'obtenir un sommeil curatif ou d'inspiration divine, peut-être dans un contexte d'incubation ou de rites thérapeutiques, compte tenu des sanctuaires attestés à Amphipolis.

Quoi qu'il en soit, l'inscription inscrit sans équivoque Hypnos dans un cadre cultuel à Amphipolis. Le relief fut découvert à proximité de l'acropole de la cité (il fut plus tard remployé dans un contexte chrétien, ce qui explique sa préservation dans une église de village) et provenait probablement d'un sanctuaire. Amphipolis abritait en effet des temples consacrés à diverses divinités – grecques, thraces et égyptiennes – parmi lesquels un sanctuaire attesté des dieux égyptiens Isis et Sérapis.[11] Étant donné qu'Hypnos était étroitement lié au sommeil réparateur et à l'incubation, il est hautement vraisemblable que son culte à Amphipolis ait été intégré à ce sanctuaire dédié aux divinités de guérison et du monde sou-

[10] Picard 1958 ; Christodoulou 2009, 330. Picard analyse l'imagerie du sphinx à trois têtes et situe Totoès dans le cadre de la démonologie égyptienne alexandrine. Il s'agit d'une étude secondaire essentielle, qui montre comment le relief associe des éléments égyptiens et locaux. Maikidou-Poutrino (2021, p. 110) estime que la dédicace du relief reflète vraisemblablement une demande de protection ou de révélation divine liée au domaine des songes, qu'il s'agisse d'écarter les cauchemars ou d'obtenir un présage. Sa probable installation à l'intérieur du temple des divinités égyptiennes d'Amphipolis rattache en outre cette offrande à la sphère cultuelle isiaque et à son iconographie syncrétique des divinités protectrices.

[11] *Cf.* Maikidou-Poutrino, *ibidem*.

terrain.[12] Le donateur, Publius Clodius Séleucos, a peut-être offert ce relief en signe de gratitude pour une guérison ou une faveur divine obtenue par le sommeil sacré.[13] La présence d'un autel ou d'un sanctuaire consacré à Hypnos/Totoès dans la topographie religieuse d'Amphipolis montre que les Macédoniens de l'époque romaine reconnaissaient en Hypnos une divinité digne de culte, quoique d'un caractère plutôt ésotérique. Cette preuve épigraphique révèle ainsi l'existence d'un culte localisé d'Hypnos en Macédoine : Totoès-Hypnos y était honoré comme dispensateur du sommeil, probablement associé à la santé et à la prospérité, et recevait une dédicace votive de la part d'un fidèle.[14]

En dehors d'Amphipolis, aucune autre cité macédonienne n'a livré jusqu'à présent d'inscription directement adressée à Hypnos. Les corpus connus d'inscriptions macédoniennes (IG X, etc.) ne mentionnent pas Hypnos dans les décrets civiques ni dans les dédicaces publiques de l'époque hellénistique. Le culte d'Amphipolis paraît donc avoir été unique – sans doute en raison de la composition mixte grecque, macédonienne et thrace de la population, ainsi que du rôle de la cité comme carrefour culturel. Il est possible qu'Hypnos ait également été reconnu de façon informelle dans les sanctuaires macédoniens de guérison (par exemple ceux d'Asclépios), à travers la pratique rituelle du sommeil d'incubation,[15]

---

[12] Cela explique la forme égyptienne de la divinité : Hypnos, identifié à Totoès/Tutu, aurait pu être vénéré aux côtés d'Isis et de Sérapis comme une figure complémentaire – peut-être un démon chargé de provoquer le songe sacré ou de veiller sur le dormeur lors des rites de guérison. Une telle intégration trouve des parallèles ailleurs : ainsi, une arétalogie de Chalcis mentionne Harpocrate (le fils d'Isis) comme un « frère d'Hypnos », établissant un lien entre la famille divine égyptienne et le dieu grec du sommeil.

[13] Christodoulou (2009) publie le texte grec et la traduction allemande de l'inscription, et interprète le relief comme une preuve que Totoès-Hypnos était vénéré aux côtés des dieux égyptiens à Amphipolis. Il remarque également que le tria nomina romain du dédicant indique une datation d'époque impériale, probablement du Ier–IIe siècle apr. J.-C. L'article replace le culte de Totoès dans son contexte, en suggérant que le prêtre Zoilos officiait dans le sanctuaire d'Isis et que Hypnos/Totoès faisait partie de ce réseau cultuel.

[14] Kákosy 1964 ; Leclant & Clerc 1974. Kákosy compare le relief d'Amphipolis à des parallèles égyptiens et examine la nature de Tutu/Totoès en tant que figure protectrice. Il envisage notamment la possibilité d'une datation plus ancienne en raison de la forme archaïque du nom « Totoès » ; voir également Kaper 2003, p. 311-313. La monographie de Kaper consacrée à Tutu inclut la stèle d'Amphipolis sous le numéro S-16, accompagnée d'une discussion ; il y souligne que, hors d'Égypte, cette inscription d'Amphipolis est pratiquement unique, et il évalue la datation en notant que, si la forme du nom « Totoès » est ancienne, le contexte romain et l'iconographie sont postérieurs. Kaper conclut que, malgré la forme ancienne du nom, la richesse de l'iconographie et le nom latin du donateur indiquent une datation romaine. Cette étude confirme l'identification de Totoès avec Tutu et Hypnos.

[15] Il était courant, dans la religion grecque, que plusieurs divinités soient vénérées conjointement sur un même site cultuel, parfois sur un pied d'égalité, parfois avec une divinité (ou un couple divin) occupant une position prééminente. Sur le cas particulier d'Hypnos et d'Asclépios, voir Renberg 2017, Appendice XI. Renberg ne se limite pas à

mais si tel fut le cas, il n'en subsiste aucune trace épigraphique. Par contraste avec les grands cultes macédoniens, centrés sur Zeus, Dionysos, Artémis, etc., le culte d'Hypnos demeurait périphérique. L'importance de l'inscription d'Amphipolis est d'autant plus soulignée par les chercheurs qu'elle constitue un témoignage unique – unique en Macédoine – de la vénération d'Hypnos dans la région.[16] Elle montre qu'aux Ier–IIe siècles apr. J.-C., les fidèles macédoniens pouvaient concevoir le Sommeil comme un daimôn auquel on élevait autels ou reliefs, notamment dans un cadre thérapeutique ou protecteur.

3. En Thrace proprement dite, les témoignages relatifs à un culte d'Hypnos sont encore plus rares : aucune inscription ni aucun artefact thrace des époques archaïque ou classique ne mentionne explicitement Hypnos. Comme on l'a noté plus haut, le Totoès d'Amphipolis relève essentiellement d'un phénomène multiculturel aux marges de la Thrace ; la religion thrace honorait surtout des divinités telles que le Cavalier, Sabazios, Bendis, etc., et si une personnification du sommeil existait dans la tradition thrace, elle ne fut pas relevée par les observateurs grecs. Nous avons rappelé que les historiens du début du XX^{e} siècle avaient émis l'hypothèse que Totoès pouvait être un démon thrace local du sommeil, analogue à Hypnos, ce qui impliquerait que les populations d'Amphipolis reconnaissaient une certaine figure spirituelle liée au sommeil. Toutefois, cela demeure conjectural en l'absence de textes indigènes, et aucun témoignage épigraphique n'atteste l'existence d'un sanctuaire d'Hypnos en Thrace centrale durant la période hellénistique. Même les nombreuses dédicaces adressées au Cavalier thrace et aux autres divinités thraces dans l'ensemble de la région, répertoriées dans l'IGBulg et le CCET, n'incluent pas Hypnos dans l'entourage divin, sous quelque forme ou nom que ce soit.

Quelques témoignages plus tardifs proviennent de la sphère culturelle thrace au sens large, durant l'époque romaine, et suggèrent le rôle d'Hypnos dans les rituels d'incubation (guérison par le rêve). Une inscription bilingue remarquable, découverte à Germisara (l'actuelle Geoagiu, en Roumanie), décrit les pratiques d'un sanctuaire thermal consacré à la guérison. Ce poème dédicatoire (vers 183-185 apr. J.-C.), composé par un centurion romain de la Legio V Macedonica, mentionne que les nymphes locales « apportent naturellement le sommeil » aux suppliants, rendant ainsi possible leur guérison. Dans les vers conclusifs du texte grec, le dédi-

---

examiner le rôle d'Hypnos/Somnus dans les rites de guérison ; son apport est également essentiel sur le plan méthodologique, car il montre qu'une dédicace à Hypnos dans un lieu de guérison ne constitue pas en soi la preuve d'une pratique formelle d'incubatio nocturne en Occident latin. Voir également plus bas dans notre texte.

[16] Mais *cf.* également une statuette provenant de Thessalonique [probablement] représentant Tithoès/Hypnos, mentionnée dans Maikidou-Poutrino 2021, p. 282.

cant offre une statue d'Hypnos comme don votif et implore la déesse nymphe d'exaucer sa prière.[17] L'inscription mentionne explicitement Hypnos dans le cadre de rites de guérison : les patients bénéficiaient des « bons bains » et rendaient grâce, tandis qu'une statue d'Hypnos était consacrée pour commémorer la guérison obtenue. Il s'agit de la première inscription provenant de la région thrace au sens large à établir un lien explicite entre Hypnos et une pratique cultuelle. Bien que Germisara se situe en dehors de la Thrace classique, le dédicant y invoque une divinité appelée Odrysta, interprétée comme une nymphe locale.[18] L'insertion de l'image d'Hypnos dans ce contexte rituel suggère fortement que la conception d'Hypnos comme agent divin du sommeil guérisseur était connue dans les régions thraco-daces dès le II^e^ siècle apr. J.-C. La statue se dressait probablement dans la grotte ou le sanctuaire thermal où les pèlerins passaient la nuit et recevaient des songes. Cette découverte offre un parallèle éclairant pour la Thrace : elle montre que, même si un culte formel d'Hypnos n'était pas largement répandu, dans les lieux où l'incubation thérapeutique était pratiquée, Hypnos pouvait être reconnu et honoré. L'importance de cette inscription dace réside dans le fait qu'elle confirme le rôle cultuel d'Hypnos (en tant que dispensateur du sommeil thérapeutique) dans la zone septentrionale élargie du monde gréco-romain. Elle complète ainsi le témoignage d'Amphipolis, car ces deux découvertes indiquent qu'Hypnos était vénéré en association avec les sanctuaires de guérison des Nymphes, d'Asclépios ou d'autres divinités apparentées.[19]

Au-delà de cela, les témoignages thraces directs demeurent extrêmement limités. On relève toutefois certaines associations mythiques et poétiques qui rattachent indirectement Hypnos à la Thrace : ainsi, quelques sources tardives situent la caverne d'Hypnos dans des contrées lointaines, aux confins de l'Océan, et associent les songes aux vents du nord. Dans les Dionysiaques de Nonnos, composées au Ve siècle apr. J.-C., Hypnos apparaît comme une divinité invoquée aux côtés d'autres daimo-

[17] *Cf.* Chaniotis 2018, 281 (n.119); Piso, 2015; voir aussi Cenati et al., 2024, qui proposent une discussion accompagnée des réserves formulées par Renberg à propos de l'incubation.

[18] Piso 2015 ; cf. Boda et al., qui constatent que, tandis que les sources sacrées d'Hercule dominaient à Băile Herculane, celles des Nymphes guérisseuses prédominaient à Germisara, où quinze inscriptions leur sont consacrées. Une inscription particulière fut toutefois érigée par C. Sentius Iustinus, centurion de la legio V Macedonica, en l'honneur des Nymphes, d'Odrysta, d'Asclépios, d'Artémis et d'Hypnos. Des détails supplémentaires et une analyse de certaines dédicaces sélectionnées sont fournis dans Jarych 2019.

[19] Il convient de noter qu'en 1860, une base de monument en calcaire portant une dédicace à Somnus fut découverte dans le village de Banoštor, en Serbie (le monument est aujourd'hui conservé au Musée archéologique de Zagreb, en Croatie). Le dédicant en était un préfet nommé Carminius. Ce monument n'avait fait l'objet d'aucune étude ni datation avant 2023 ; pour une analyse plus détaillée de cette découverte, ainsi qu'une tentative de datation, voir Džamtovski 2023.

nes dans un contexte dionysiaque,[20] bien qu'il s'agisse d'une occurrence littéraire sans lien spécifique avec la Thrace. On rencontre également des représentations iconographiques diffusées dans la région : l'art funéraire figurait souvent Hypnos et Thanatos ensemble, comme dans la célèbre image où ils portent Sarpédon ; un relief funéraire de Mésambria en Thrace pourrait comporter de telles figures, bien que le nom d'Hécate soit explicitement mentionné sur une épitaphe.[21] Cela suggère que l'idée d'Hypnos était bien présente, même si son culte formel demeurait rare. En résumé, aucun sanctuaire thrace classique consacré à Hypnos n'est connu, mais à l'époque romaine le dieu du sommeil fut invoqué dans des contextes thérapeutiques et funéraires sur le sol thrace. Le culte d'Hypnos, s'il exista véritablement, fut sans doute absorbé par d'autres cultes (par exemple celui d'Asclépios ou de divinités locales) plutôt que de disposer de temples ou de sacerdoces indépendants.

4. Du fait de la pauvreté du témoignage littéraire, ce sont les données archéologiques et iconographiques qui doivent soutenir l'argumentation ; toutefois, les éléments clairement identifiables relatifs à Hypnos en Macédoine ou en Thrace demeurent rares. En l'absence de grands lieux de culte, ce qui subsiste se limite à de petits reliefs, des images funéraires et quelques ensembles épigraphiques ou iconographiques, pour la plupart d'époque romaine et souvent ambigus dans leur interprétation entre Éros, Hypnos/Somnus et Thanatos.[22]

En premier lieu, le célèbre tumulus Kasta d'Amphipolis n'apporte aucun éclaircissement : la mosaïque, publiée de manière sûre, représente l'enlèvement de Perséphone avec Hermès dans son rôle psychopompe, sans qu'aucun indice probant ne vienne confirmer la présence d'Hypnos ou de Thanatos dans le programme pictural.[23] Quant à la façade du IV^e^

---

[20] Nonnus, Dionysiaca 42. 340 *sqq*., Dionysos, épris et plein de tristesse, adresse une prière à Hypnos, à Éros et à l'étoile Vénus: Ὕπνον ὁμοῦ καὶ Ἔρωτα καὶ ἑσπερίην Ἀφροδίτην | τὴν αὐτὴν ἱκέτευεν ἰδεῖν πάλιν ὄψιν ὀνείρου, | φάσμα γάμου ποθέων ἀπατήλιον [...]

[21] Peek, *GVI* 438a, *IGBulg*. I^2 345; *Cf.* Parker 2024, 235.

[22] Il est important de noter que l'iconographie d'Hypnos se confond souvent avec celle d'autres figures ailées. Son frère jumeau, Thanatos, était lui aussi représenté comme un jeune homme ailé, souvent sombre ou voilé, portant une torche renversée. Les personnifications d'Éros à l'époque hellénistique apparaissent également sous la forme de garçons ou de jeunes hommes ailés ; dans les contextes funéraires, Éros est parfois figuré endormi ou appuyé sur une torche éteinte, brouillant la frontière entre le repos de l'amour et le sommeil de la mort. Ainsi, bien que certains attributs (tels que la corne de Léthé ou les pavots) soient des marqueurs clairs d'Hypnos, un jeune homme ailé en bronze pourrait tout aussi bien représenter un Éros funéraire ou un esprit générique du sommeil et de la mort. Sur ce point, voir notamment Aristodemou 2021.

[23] Ἀρχαιολογία/Archaeology.wiki, « Persephone's abduction depicted on the Amphipolis mosaic » (2014), un rapport de synthèse fiable fondé sur les communiqués du ministère, qui limite l'imagerie de Kasta à Hadès/Perséphone/Hermès. *Cf*. le reportage photo-

siècle av. J.-C. d'Agios Athanasios, près de Thessalonique, souvent évoquée dans les discussions sur l'idéologie funéraire des élites, elle ne montre que deux jeunes hommes en pied, vêtus à la manière militaire et empreints de tristesse. Ces figures doivent être comprises avant tout comme des gardes en deuil ; elles ne portent aucun des attributs propres aux personnifications, et toute identification avec le Sommeil et la Mort reste purement conjecturale.

Le dossier le plus riche est d'époque romaine et de caractère funéraire. Les reliefs et autels macédoniens présentent fréquemment de jeunes figures ailées – appuyées sur une torche renversée, endormies ou figurées dans des attitudes de repos – dont la signification, dans leur contexte archéologique, est explicitement funéraire. Les analyses récentes identifient ces figures à un Éros funéraire dont la grammaire visuelle autorise un glissement vers Somnus/Hypnos ou Thanatos ; cette ambiguïté est intentionnelle et consciemment exploitée tant par les commanditaires que par les spectateurs.[24] Au-delà de la Macédoine, un réseau de religion vécue se manifeste à Ulpia Traiana Sarmizegetusa, où un relief provenant de l'Asclépiéion montre Asclépios et Hygie accompagnés d'un petit être ailé, que la comparaison avec le LIMC permet d'identifier comme Hypnos/Somnus.[25] Dans les deux cas, une évaluation prudente s'impose : une dédicace à Hypnos ne prouve pas en soi l'existence de structures d'incubation nocturne, même si la guérison par le rêve occupait un rôle rituel central dans de nombreux Asclépiéia.

La numismatique provinciale romaine de Thrace et de Mésie aux II^{e}–III^{e} siècles apr. J.-C. offre également un médium rare où apparaissent des personnifications de la mort et du repos; il est à noter que le témoignage numismatique s'écarte entièrement de l'idée d'Hypnos en tant que guérisseur et, si Hypnos y figure d'une quelconque manière, c'est uniquement dans le contexte du diptyque Éros/Thanatos. Un type récurrent de revers représente un jeune homme ailé, nu ou légèrement drapé, debout, les jambes croisées, tenant une torche renversée. Ce motif, bien connu de l'art funéraire gréco-romain, constituait l'allégorie la plus courante de la mort : la torche éteinte symbolisait l'extinction de la flamme vitale, tandis que la pose détendue évoquait le sommeil. Cette image était en usage

---

graphique de *iefimerida* (2024) sur la restauration, reproduisant des images fournies par le ministère, qui montre la mosaïque de Perséphone à Kasta ; là encore, aucune figure d'Hypnos n'y est visible [https://www.iefimerida.gr/politismos/amfipoli-ta-erga-ston-tymbo-kasta].

[24] *Cf.* en particulier Aristodemou 2021, p. 37, avec une discussion de la bibliographie pertinente.

[25] LIMC (Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae), s.v. Hypnos/Somnus; utilisé de manière extensive dans l'argumentation de Varga pour identifier l'enfant ailé associé à Asclépios/Hygieia comme Hypnos/Somnus ; comparanda iconographiques de référence. Discussion et citations chez Varga 2015.

dans les ateliers monétaires civiques thraces tels que Philippopolis, Hadrianopolis, Anchialos et Marcianopolis, souvent associée à des portraits impériaux à l'avers (par exemple ceux de Commode, Caracalla ou Géta). La recherche numismatique a traditionnellement identifié cette figure comme Thanatos, le daimôn de la mort. Dans l'AMNG, Pick la décrivait déjà comme un « Éros ailé (génie de la mort) », reconnaissant la fusion délibérée de l'imagerie juvénile d'Éros avec le symbolisme funéraire. Les éditeurs du Roman Provincial Coinage IV répertorient de même ce type sous la désignation Éros/Thanatos, soulignant son ambiguïté iconographique. Arthur B. Cook a rappelé que, sous l'Empire, « Éros aux jambes croisées et à la torche renversée » était devenu un emblème standard de la mort paisible.[26] Certains interprètes proposent que la figure puisse être comprise non pas strictement comme Thanatos, mais comme un Éros assumant un rôle chthonien, rappelant les allusions littéraires antiques à l'« Amor Lethaeus », l'Amour qui éteint la passion.[27] En ce sens, la torche tournée vers le bas pourrait symboliser la délivrance, l'oubli ou le repos plutôt que la mort seule. L'ambiguïté entre Cupidon, Éros et Thanatos était sans doute intentionnelle, permettant à l'image d'exprimer à la fois la consolation du sommeil et l'inéluctabilité de la mort.

Il importe de souligner qu'aucun atelier monétaire macédonien n'est connu pour avoir émis de pièces portant le nom d'Hypnos. L'identification de ces figures à Hypnos demeure une hypothèse moderne fondée sur leur symbolisme funéraire et soporifique. Les autorités numismatiques et iconographiques de référence (AMNG, RPC, LIMC) les classent comme Thanatos ou Éros-Thanatos, et non comme Hypnos. Néanmoins, ces monnaies témoignent d'un vocabulaire symbolique où le Sommeil et la Mort s'entrelacent, circulant même dans la monnaie de bronze du quotidien comme emblèmes du repos paisible et de la mortalité.

5. Une piste de recherche singulière consiste à se demander si certains objets en bronze de l'âge du Fer provenant du Nord étaient liés à un culte d'Hypnos. Les archéologues étudient depuis longtemps les somptueuses offrandes en bronze découvertes dans les tombes et sanctuaires des VII^{e}–V^{e} siècles av. J.-C. en Macédoine et en Païonie. Ces objets – parmi lesquels de massifs bracelets, des plaques ornementales et des vases rituels – sont communément désignés sous le nom de « bronzes cultuels païoniens ». Ils constituent l'un des phénomènes culturels majeurs de l'âge du Fer dans la région balkanique, témoignant d'une riche tradition religieuse locale. Ainsi, la tombe d'une femme de haut rang du VII^{e} siècle en Macédoine contenait quatre cents objets en bronze, dont une coupe enchaînée

[26] Voir Cook 1925, 450–470.

[27] Servius on *Aen.* 6.703: [...] Lethaeus est; pergunt autem, ut potent et oblivionem patiantur, ut incipiant in corpora velle remeare. Ovid, *Rem. Am.* 551: Est illic Lethaeus Amor, qui pectora sanat, | Inque suas gelidam lampadas addit aquam.

vraisemblablement utilisée dans un cadre rituel. Les chercheurs ont interprété de telles découvertes comme les traces d'un culte local de fertilité ou d'une déesse-mère, parfois rapproché d'Artémis ou de divinités analogues de la nature.[28]

L'iconographie des bronzes païoniens étudiés présente des motifs animaliers, des dessins géométriques et probablement des symboles solaires ou chthoniens. Dans les travaux anciens, les spéculations autour de ces bronzes ne les reliaient pas à Hypnos, mais à d'autres divinités (par exemple, des femmes païoniennes faisant offrande à Artémis Basileia) ;[29] les analyses récentes les considèrent comme relevant de cultes locaux et de rituels de passage (peut-être initiatiques ou funéraires), là encore sans aucun lien avec une quelconque forme de culte d'Hypnos. Toutefois, plusieurs chercheurs ont récemment avancé l'hypothèse que les pendentifs en forme de petites coupes ou de pyxides représentaient en réalité des capsules de pavot, et qu'ils servaient donc à contenir une préparation narcotique dérivée de cette plante (*Papaver somniferum*). Dans cette perspective, ils proposent de nouvelles appellations telles que « pendentifs en forme de capsule de pavot » ou « boîtes en forme de pavot ».[30] Mitrevski signale que des analyses chimiques des résidus contenus dans une de ces coupes, provenant du site de « Lisichin Dol » à Marvinci, ont révélé une forte concentration de morphine, ce qui a conduit à conclure qu'elle renfermait du goudron de pavot. Bien que l'on ignore à quelle fin ou de quelle manière cet opium brut était utilisé, l'auteur estime que le récipient en bronze contenant le goudron de pavot constituait l'élément le plus significatif de l'ensemble des objets en bronze reliés par des chaînes découverts sur le site.[31] D'autres chercheurs associent ces objets à certains individus

[28] Dans la recherche antérieure, ces objets ont été désignés sous divers noms : vases à protomés, pendentifs en forme de pyxides, petits vases-pendentifs munis d'un couvercle, ou encore pendentifs en forme de capsule de pavot à opium ; *v.* Bouzek 1974, 24–37 ; Vasić 1974, 220–226 ; I. Kilian-Dirlmeier 1979, 229 sqq. ; Mitrevski 1988, 84 ; pour une analyse détaillée de la littérature, voir Čausidis 2017. Ces artefacts proviennent principalement de Macédoine et de Grèce. Environ quatre-vingts pour cent des exemplaires connus ont été découverts en Macédoine et dans la région nord-égéenne, la plupart en tant qu'offrandes funéraires, plus de la moitié provenant de la vallée du Vardar. Les limites extérieures de leur diffusion ne sont marquées que par des trouvailles isolées : vers le nord, dans le nord-ouest de la Serbie (Mačva) ; vers l'ouest, en Albanie (Kuç i Zi, Korçë) ; et vers le sud, en Grèce, où ils apparaissent comme offrandes votives dans les sanctuaires de Phères, Philia, Samos et Chios. Cf. Vasić 1974, 220 ; Vasić 1977, 4 ; Bouzek 1974, 24–37.

[29] Voir, par exemple, Farnell 1909 et Mitrevski 2021. Pour les données les plus récentes sur Artémis Basileia et les modalités du sacrifice à la déesse en Macédoine et en Thrace, voir Boteva 2020.

[30] Mitrevski 1988, 84; Sokolovska 1996, 113 *sqq*; Krstevski & Sokolovska 2005, 83; Čausidis 2017, 57.

[31] Mitrevski 1999, 82; Mitrevski 2007, 569; Čausidis 2017, 57.

possédant un savoir-faire spécifique, qui proposaient des services liés à l'usage de l'opium – activité qui se serait progressivement transformée en une pratique rituelle exercée au sein de la communauté. Cependant, même selon cette interprétation, la fonction des objets n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie : on se borne à supposer qu'ils servaient de récipients pour des substances narcotiques destinées également à un usage dans l'au-delà.[32] Une autre thèse soutient que la présence (rarement attestée) de vases en bronze portant des traces de goudron de pavot indiquerait qu'il s'agissait de sépultures de prêtresses, la substance contenue ayant été utilisée lors de rituels destinés à provoquer l'extase religieuse.[33]

Toutes ces théories semblent nous ramener une fois encore à la constellation Hypnos/Thanatos (par opposition à Hypnos/Asclépios). Néanmoins, elles suscitent généralement des objections solides, dans la mesure où elles sont énoncées de manière assertive plutôt que formulées comme de véritables hypothèses fondées sur des prémisses élémentaires et étayées par des analyses ou comparaisons d'ordre morphologique, iconographique et culturel. Ainsi, les chercheurs ont tendance à considérer que la ressemblance entre les petites coupes en bronze macédoniennes et la capsule de pavot va de soi et ne requiert ni examen approfondi ni argumentation – alors même qu'il demeure incertain dans quelle mesure ces pendentifs ressemblent effectivement à des capsules de pavot. À l'inverse, Čausidis soutient que leur paradigme fondamental ou premier est celui du récipient lui-même, tandis que la capsule de pavot constitue le produit d'une réinterprétation secondaire ; une telle signification secondaire aurait pu se limiter à certains types de pendentifs propres à une période – probablement plus tardive – ou à une aire géographique définie.[34]

Une question supplémentaire concerne les modes et les finalités selon lesquels les détenteurs des bronzes macédoniens pouvaient utiliser les substances issues des capsules de pavot. Nous ne savons pas si elles étaient employées à des fins thérapeutiques (dans le cadre d'Hypnos/Asclépios), à des fins hédoniques, magiques ou religieuses, ou encore comme moyen de suicide indolore ou d'euthanasie (dans le cadre d'Hypnos/Thanatos). De plus, il demeure incertain si le suc du pavot – c'est-à-dire le goudron – était chauffé et inhalé, consommé sous forme de solution liquide, ou absorbé par application sur la muqueuse. Jusqu'à présent, aucune

[32] Krstevski & Sokolovska 2005, 84; Čausidis 2017, 57.

[33] Proeva 2014, 123–125; Čausidis 2017, 57.

[34] Čausidis 2017, 58. Il convient également de souligner qu'il existe d'autres types de plantes dont la ressemblance n'est en rien moindre que celle du pavot à opium. À cet égard, on peut mentionner le fruit de la jusquiame (Hyoscyamus niger) – également utilisé dans l'Antiquité pour ses puissantes propriétés psychoactives – ainsi que celui de la grenade (Punica granatum), dont la symbolique se fonde principalement sur le suc rouge du fruit. *Cf.* Čausidis 2011.

donnée publiée n'indique de traitement thermique de ces petits récipients, ni la présence d'éléments tels que des tubes ou des entonnoirs permettant l'inhalation de vapeurs. À ce stade, l'ensemble des indices disponibles suggère que les vases eux-mêmes n'étaient pas utilisés pour l'inhalation.[35]

Dans les cultures balkaniques antiques, l'opium était effectivement associé, entre autres, à des notions et croyances relatives à la mort. Toutefois, il ne faut pas négliger que le pavot et sa capsule recouvrent un éventail de significations symboliques souvent opposées dans leurs connotations : la vie et l'abondance (fondées sur la multitude de graines contenues dans la capsule) ; la guérison (issue des propriétés narcotiques et soporifiques de la plante et de ses substances) ; l'euphorie et l'extase (pour les mêmes raisons) ; enfin le sommeil et la mort (résultant des effets de ses composants). Ces significations se manifestent selon le contexte dans lequel la capsule de pavot est évoquée verbalement ou représentée visuellement – par exemple dans les mains de déesses telles que Déméter, Héra ou Aphrodite – ,[36] des contextes qui ne sont pas nécessairement attestés dans le cas présent. Ainsi, il semblerait qu'à ce stade, toute tentative d'établir une association certaine, et a fortiori appuyée, entre les bronzes macédoniens et le culte d'Hypnos relèverait avant tout de la construction savante et muséologique moderne, plutôt que d'une croyance macédonienne antique.

6. Notre enquête a montré jusqu'à présent que, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique, la Grèce septentrionale continentale, la Macédoine et la Thrace ne présentent pratiquement aucun culte organisé d'Hypnos au sens traditionnel. Hypnos n'était pas honoré lors de fêtes publiques subventionnées par l'État, et il ne possédait pas de temples propres dans ces régions. Les preuves directes sont très limitées et, le plus souvent, tardives. Dans presque toutes les études récentes, les spécialistes

[35] Kritikos & Papadaki 1967; Julyan & Dircksen, 2011; Čausidis 2017, 61; Voir Chovanec 2018 pour un examen plus large des divers usages du pavot dans l'ensemble du bassin oriental de la Méditerranée, accompagné de parallèles particulièrement éclairants.

[36] Kritikos & Papadaki 1967. Čausidis (2017) suggère que ces fonctions n'acquièrent leur pleine signification que lorsqu'elles sont réunies au sein de structures oppositionnelles, où les contrastes apparents se trouvent équilibrés et neutralisés. L'association du pavot à opium et de l'épi de blé, représentés ensemble dans les mains de Déméter, exprime ainsi la double nature de la déesse : dispensatrice de vie et de fécondité, symbolisée par le blé, et souveraine du déclin et de la mort, incarnée par la capsule de pavot. Leur coexistence entre les mêmes mains ne traduit pas, selon lui, une contradiction, mais bien l'interdépendance de deux aspects complémentaires d'un même processus divin. Tout aussi significatives sont les dimensions métaphysiques du pavot, perçu comme un symbole de « l'autre monde ». Par ses effets hypnotiques et hallucinogènes, il offre à l'humanité une brève rencontre avec ce qui dépasse le visible – une expérience du métaphysique qui remet en question la croyance selon laquelle la véritable forme de l'existence humaine se limite à ce monde-ci.

soulignent le caractère marginal du culte d'Hypnos. Nous avons vu qu'Hypnos/Somnus ne disposait d'aucun temple officiel, bien qu'il apparaisse sur des reliefs comme auxiliaire d'Asclépios, et il semble à peu près certain qu'aucun culte indépendant d'Hypnos n'existait, malgré le cas d'Amphipolis, qui constitue une exception.

La fusion singulière observée à Amphipolis met en lumière le fait qu'à l'époque romaine les régions septentrionales étaient de véritables creusets religieux, où même des divinités abstraites comme le Sommeil pouvaient trouver leur place sous des formes étrangères ; toutefois, un culte authentique d'Hypnos dans les régions qui nous intéressent resta tout au plus sporadique et syncrétique. Le concept d'Hypnos était certes connu, comme l'attestent la mythologie et l'iconographie, mais aucun culte autonome et structuré d'Hypnos ne prospéra dans l'Antiquité en Macédoine (ni en Thrace). Hypnos eut bien des dévots – des individus offrant des présents pour obtenir le sommeil ou les songes bienfaisants – , mais presque toujours dans le cadre d'autres cultes, tels ceux d'Asclépios, d'Isis ou de divinités locales.

Plusieurs raisons expliquent cet état de choses. En premier lieu, l'intégration d'une puissance personnifiée, telle qu'Hypnos, dans un cadre thérapeutique obéit à une logique rituelle aisément intelligible. Le sommeil thérapeutique constitue en effet le médium par lequel l'épiphanie du dieu devient accessible au suppliant. Dans les rites d'incubation des sanctuaires asclépiéens, les pétitionnaires sont conduits à un état de réceptivité accrue par le jeûne, les pratiques de purification et le respect d'une conduite prescrite. Le processus de guérison lui-même est le plus souvent médiatisé par une vision onirique ou une visitation nocturne.[37] Dans ce cadre, Hypnos n'apparaît nullement comme un guérisseur rival, en concurrence pour un espace cultuel. Il agit plutôt comme un agent fonctionnel, chargé de « couvrir » la phase transitionnelle indispensable au processus de guérison. Le sommeil constitue en effet un état rituel de vulnérabilité, de suspension et d'attente. Le souffrant pénètre dans l'espace sacré en situation liminale, sans être encore pleinement réintégré dans la vie ordinaire, mais déjà soustrait à son cours habituel. Si les analyses anthropologiques de la liminalité ne sauraient se substituer à l'explication historique, elles offrent néanmoins un vocabulaire opératoire pour décrire ce que les sanctuaires mettent explicitement en scène : le passage, le seuil,

[37] Dans les cultes thérapeutiques, le sommeil constitue l'intervalle opératoire au cours duquel le suppliant attend un contact avec une puissance guérisseuse, le plus souvent sous la forme d'une vision onirique, d'une visitation nocturne ou d'une instruction. Les dossiers d'incubation des sanctuaires d'Asclépios rendent ce mécanisme explicite : le dieu accomplit la guérison, et le sommeil du patient est la condition qui permet la rencontre et la transmission de directives. *Cf.* Edelstein & Edelstein 1945 ; LiDonnici 1995 ; Aleshire 1989.

et une exposition maîtrisée à une puissance susceptible de transformer le suppliant.[38] Dans un contexte religieux pratique, la personnification du sommeil sous la figure d'Hypnos fournit une explication théologique cohérente au fait que le sommeil ne soit pas réduit à un simple processus physiologique. Il devient un domaine divin au sein duquel le contact, l'instruction et la guérison peuvent advenir.

Avec le temps, l'importance croissante de la guérison onirique a pu favoriser une tendance à « densifier » le profil divin de l'incubation par l'adjonction de figures dont les domaines relèvent naturellement de la sphère du rêve. Parmi elles figurent Hypnos, dieu du sommeil, des entités oniriques servant de vecteurs de révélation, et, par extension, Thanatos ou des puissances chthoniennes, lorsque la guérison est conçue comme un arrachement à la proximité de la mort. Le discours onirique propre à une culture peut soutenir une telle évolution sans qu'il soit nécessaire de postuler l'existence d'un culte distinct voué à Hypnos. L'enquête de Harris sur les expériences oniriques dans l'Antiquité montre clairement que les rêves étaient appréhendés comme des événements porteurs de sens, susceptibles, selon le contexte, de révéler des intentions divines ou de fournir des orientations pratiques.[39] Si les visions oniriques peuvent faire autorité, alors le sommeil, condition même de leur possibilité, peut être réinvesti comme une « porte » divine, susceptible d'attirer la prière et une prise en charge rituelle, même en l'absence d'un calendrier civique autonome.

Les besoins concrets des fidèles viennent renforcer cette dynamique. Durant la nuit, l'incubant se trouve dans une situation de vulnérabilité maximale : séparé des protections domestiques, endormi dans un espace sacré qui lui est étranger, et dans l'attente d'un rêve susceptible d'être terrifiant, obscur ou même physiquement intrusif. Les demandes de protection « pendant la nuit », de passage sûr vers et hors de l'état incubatoire, ainsi que de réception réussie d'un rêve salvateur s'articulent naturellement aux requêtes de guérison proprement dites. Il peut en résulter l'émergence d'un sanctuaire partagé ou d'un ensemble d'invocations combinées, issus de la mécanique interne du rite : le dieu principal opère la guérison, tandis qu'une puissance auxiliaire assure la sauvegarde de l'intervalle critique du rituel. De telles strates additionnelles constituent un phénomène parfaitement attendu dans les pratiques polythéistes. La religion admet couramment le chevauchement des compétences, et les fidèles peuvent s'adresser à plusieurs agents divins de manière complémentaire, sans éprouver le besoin de les ordonner en hiérarchies strictes.[40]

---

[38] *Cf.* van Gennep 1909; Turner 1969.

[39] Harris 2009.

[40] Parker 2005; Versnel 2011. Une fois l'incubation reconnue comme une technologie rituelle, elle ouvre un espace prévisible pour des puissances auxiliaires dont la compétence correspond à l'intervalle critique du rite. Hypnos s'impose comme un candidat naturel

Dans cette perspective, l'apparition d'Hypnos dans des contextes thérapeutiques peut être comprise comme l'expression localisée d'une tendance plus générale : les communautés ritualisent les dimensions de l'interaction avec le divin qui sont décisives pour son efficacité. On voue couramment un culte à des personnifications de notions devenues expérientiellement denses et socialement partageables, telles que la victoire, la justice, la paix, la santé ou la concorde. Ce phénomène se produit fréquemment dans des cadres où la notion en question est déjà mise en acte sous une forme publique ou rituelle.[41] Le sommeil dans un sanctuaire thérapeutique en offre une illustration exemplaire : il ne s'agit pas d'un repos privé, mais d'un acte rituel accompli dans l'attente et sous le signe du risque. Hypnos peut alors désigner la puissance qui régit l'intervalle dont dépend l'ensemble du rite. Cet intervalle peut être thématisé et faire l'objet de propitiation, même si aucune cité n'a jamais jugé nécessaire d'instituer un culte civique pleinement constitué d'Hypnos.[42]

La même logique de complémentarité fonctionnelle permet d'éclairer la présence d'Hypnos aux côtés d'Isis, de Sarapis ou de nymphes locales dans certains contextes. Isis et Sarapis se sont largement intégrés aux paysages religieux préexistants, et leurs cultes ont pu absorber des attentes locales et des besoins rituels – notamment en matière de guérison et de protection – tout en demeurant clairement identifiables comme « isiaques ».[43] De même, dans de nombreuses régions, les nymphes polarisent l'attention rituelle autour des sources, des grottes et d'autres éléments du paysage réputés pour leurs vertus curatives ou apaisantes, en particulier là où l'eau, le sommeil et les états modifiés se recoupent.[44] Un environnement cultuel mixte associant une grande divinité guérisseuse, des puissances hydriques locales et une figure divinisée du sommeil n'implique

---

en ce qu'il nomme et personnifie l'état même par lequel l'action divine est attendue. Précisément parce que son rôle est opératoire, il lui est structurellement plus aisé d'être invoqué aux côtés du guérisseur principal que de le supplanter comme destinataire central du sanctuaire.

[41] Stafford 2000.

[42] La religion classique peut accueillir des puissances personnifiées, mais la personnification, à elle seule, engendre rarement les infrastructures publiques qui assurent la stabilité d'un culte majeur (calendrier, fêtes, magistratures civiques, sacerdoce durable). Comme on l'a vu plus haut, dans le cas d'Hypnos, les indices d'un culte public soutenu sont ténus et tendent à être tardifs, locaux et étroitement dépendants de situations particulières. Cette observation est également déterminante pour le dossier macédonien et péonien examiné précédemment. Les bronzes péoniens montrent que des images et des dispositifs rituels liés au sommeil pouvaient être activement investis sur le plan rituel ; ils n'impliquent pas, en eux-mêmes, l'existence d'un sanctuaire permanent dédié à Hypnos. Des objets peuvent être mobilisés dans des contextes domestiques, funéraires ou de petits groupes, et demeurer ainsi archéologiquement éloquents, tout en restant épigraphiquement silencieux.

[43] Witt 1971; Takács 1995.

[44] Larson 2001.

nullement une fusion doctrinale. Il peut résulter d'une division du travail pragmatique : l'une des puissances guérit, une autre entretient le paysage thérapeutique du lieu, et une troisième régit les conditions nocturnes par lesquelles la guérison est censée advenir.

Enfin, ce modèle permet de rendre compte du schéma méridional plus familier, dans lequel l'incubation est structurellement associée à Asclépios. Les *Asclépiéia* proposaient une technologie rituelle fondée sur la purification, le sacrifice, le sommeil dans l'*abaton* et l'interprétation des rêves, susceptible d'être diffusée et adaptée aux pratiques religieuses régionales.[45] À mesure que cette technologie se diffuse, des « emplacements » prévisibles se dégagent pour des figures auxiliaires chargées de stabiliser le rite, telles que des puissances associées au sommeil, aux rêves et au passage nocturne sécurisé. À l'époque hellénistique et romaine, lorsque les cultes circulaient avec les personnes, les textes et les pratiques à travers la Méditerranée orientale, il devint plus aisé de soutenir institutionnellement de telles combinaisons, dans la mesure où les sanctuaires fonctionnaient de plus en plus comme des nœuds au sein de réseaux élargis de mobilité et d'expérimentation religieuses.[46] Ainsi, la visibilité sporadique d'Hypnos dans ces contextes peut être comprise comme un sous-produit d'un pragmatisme religieux centré sur le rite. Il est invoqué là où le sommeil revêt une importance rituelle, là où la nuit est perçue comme un seuil, et là où les fidèles recherchent une prise en charge divine de l'ensemble du processus thérapeutique, de son commencement à son terme.

7. La modalité rituelle et le syncrétisme offrent un éclairage supplémentaire sur les raisons pour lesquelles des figures telles qu'Hypnos apparaissent de manière intermittente dans des contextes cultuels sans jamais acquérir le profil institutionnel d'un dieu « majeur ». Bien que les systèmes rituels balkaniques soient dominés par des divinités anthropomorphes, ils se montrent structurellement réceptifs aux forces personnifiées lorsque celles-ci correspondent à une condition rituellement saillante que les fidèles doivent traverser ou maîtriser. Des personnifications telles que la Victoire (Nikè), la Persuasion (Peithô), la Crainte (Phobos) ou la Concorde (Homonoia) s'imposent dans les cultes moins par une biographie mythique développée que par des pratiques rituelles répétées et socialement intelligibles. Leur « divinité » se réalise au moment où une communauté traite une abstraction comme un destinataire fiable de sacrifices, de vœux et de dédicaces.[47]

Cela apparaît avec une particulière netteté lorsque la personnification fonctionne comme un opérateur rituel plutôt que comme un agent nar-

[45] *Cf.* Edelstein & Edelstein 1945; LiDonnici 1995.

[46] Chaniotis 2018.

[47] Stafford 2000; Stafford and Herrin 2005.

ratif autonome. En pratique, le polythéisme précise quel aspect d'une puissance est invoqué, à un moment et en un lieu donnés, en vue d'une finalité déterminée, permettant ainsi à une abstraction d'accéder au statut divin en désignant un champ d'efficacité circonscrit.[48] L'« anthropomorphique » et l'« abstrait » ne relèvent pas d'ontologies concurrentes ; ils constituent des modalités alternatives d'obtention de l'attention divine. Dès lors, la grammaire sacrificielle et dédicatoire de la religion olympienne peut accueillir une force personnifiée comme destinataire ciblé, souvent en étroite proximité avec la divinité qui structure l'identité du sanctuaire.[49]

Dans cette perspective, il n'est guère surprenant que des figures marginales ou non olympiennes acquièrent une assise cultuelle par leur association avec des divinités thérapeutiques ou à mystères de portée panméditerranéenne. Les cultes « importés », en particulier ceux d'Isis et de Sarapis, sont rarement transplantés comme des systèmes clos. Ils sont au contraire réimplantés dans des géographies sacrées locales et ajustés de manière à s'accorder aux attentes religieuses, aux acteurs et aux répertoires rituels du lieu. Il en résulte souvent un espace sacré de type accumulatif, au sein duquel des puissances auxiliaires émergent parce qu'elles correspondent aux opérations rituelles effectives du sanctuaire : protection nocturne, maîtrise des états liminaux, médiation de la révélation et sécurisation des transitions.[50] Le même mécanisme s'observe dans l'écologie plus large des cultes à mystères. Ceux-ci prospèrent au sein du monde religieux public en proposant des expériences rituelles intensifiées – initiation, secret, instruction révélatrice et revendications sotériologiques accrues. Leur diffusion repose sur la portabilité de leurs rites et sur leur capacité à coexister avec les cultes civiques établis. Dans de tels contextes, des figures divines « secondaires » apparaissent fréquemment comme des ajouts fonctionnels – guides, gardiens et intermédiaires – dont la présence cultuelle se justifie par la logique interne du rite plutôt que par les priorités calendaires d'une cité.[51]

---

[48] Pour un bref aperçu de la personnification de l'abstrait dans les mécanismes de la syncrétisation cultuelle, voir Todorovska 2025, p. 93–97

[49] Burkert 1985; Parker 2005.

[50] *Cf.* Witt 1971; Takács 1995. Amphipolis illustre ce mécanisme avec une clarté singulière, dans la mesure où l'iconographie rattache la figure à des formes égyptiennes de protection et de démonologie (imagerie sphinxiale), plutôt qu'à un profil cultuel olympien conventionnel. Deux conséquences s'imposent. D'une part, Hypnos apparaît ici comme un nom intégré à une identité divine composite ou traduite, et non comme une divinité civique dotée d'une enveloppe institutionnelle autonome. D'autre part, la dédicace trouve sa vraisemblance dans l'écologie religieuse locale : Amphipolis offre une abondante documentation isiaque attestant l'insertion de divinités égyptiennes dans l'espace cultuel local tout au long des périodes hellénistique et romaine.

[51] Burkert 1987; Versnel 1990.

Les épiclèses constituent l'un des principaux moyens par lesquels cette logique fonctionnelle devient perceptible sur le plan rituel. Les épiclèses divines ne sont pas de simples ornements : elles déterminent la manière dont les fidèles entrent en relation avec une puissance. Elles précisent une juridiction, un mode d'approche et un bénéfice attendu. Par leur invocation répétée, elles peuvent effectivement produire des « micro-divinités » au sein d'un même nom divin, en stabilisant un rôle particulier.[52] Dans cette perspective, les formations théophores situées à l'intersection de catégories, telles que *theos theodaimon*, sont particulièrement éclairantes. Elles signalent une puissance comme divine tout en la qualifiant simultanément de daimonique, c'est-à-dire proche, efficace et disponible pour une interaction rituelle directe. La découverte d'un relief macédonien représentant un *theodaimon* est, à cet égard, riche d'enseignements : elle atteste le développement continu de telles identités divines hybrides dans des contextes locaux, où les notions de « dieu » et de « daimon » sont combinées afin d'indiquer un statut rituel, plutôt que d'imposer une taxinomie rigide.[53] Les données gréco-égyptiennes viennent encore étayer ce constat. Des figures telles que l'Agathos Daimon montrent comment une désignation daimonique peut évoluer en une identité cultuelle stable, susceptible de normalisation iconographique et de mise en œuvre rituelle dans des contextes recoupant la religion d'Isis et de Sarapis ainsi que des fonctions protectrices ou bienfaisantes. Dans de tels cas, la catégorie de « daimon » ne constitue nullement une dégradation du statut divin. Elle peut au contraire servir de marqueur d'immédiateté et d'efficacité, en alignant une puissance sur la protection, la bonne fortune et la gestion de seuils précaires – précisément le type de besoins qui se cristallisent autour de la guérison, de l'incubation et des rituels nocturnes.[54]

Lorsque des divinités mineures partagent un même espace cultuel avec des divinités majeures, telles qu'Isis, Sarapis ou Asclépios, cette cohabitation ne suppose que rarement l'existence d'une liturgie unique et unifiée. Le schéma le plus courant est au contraire celui de rituels modulaires au sein d'un espace sacré partagé : autels multiples, chapelles secondaires, pratiques dédicatoires distinctes, adresses différenciées dans les prières et les vœux. Les sanctuaires grecs accueillent habituellement plusieurs destinataires divins, et les fidèles négocient cette pluralité en choisissant l'interlocuteur approprié, l'épiclèse pertinente, l'offrande adéquate et le point de contact spatial correspondant. Autrement dit, le « partage » est le plus souvent assuré par une répartition des actions rituelles plutôt que par une fusion des identités divines.[55] Le phénomène des *syn-*

[52] Parker 2005; Mikalson 2005.
[53] Chaniotis, EBGR 2018.
[54] Ogden 2014; Greenbaum 2016.
[55] Burkert 1985; Parker 2005.

naoi theoi, les « dieux cohabitants du temple », fournit un cadre institutionnel plus explicite à ce type de cohabitation. Il est bien attesté dans les contextes hellénistiques et impériaux : une puissance secondaire reçoit une statue, un autel ou des honneurs formalisés au sein du temple d'une autre divinité, acquérant ainsi visibilité et légitimité cultuelles par l'association spatiale. Si les cas les mieux documentés concernent souvent le culte des souverains, ce mécanisme peut s'appliquer à d'autres configurations. Il constitue une modalité reconnue d'intégration d'une divinité nouvelle ou secondaire dans un sanctuaire existant, sans évincer la divinité principale. Ce modèle permet de comprendre comment Hypnos – ou une figure daimonique apparentée – peut être activé à des fins cultuelles au sein d'un sanctuaire thérapeutique ou isiaque. Le sanctuaire apporte la gravité institutionnelle ; la figure subordonnée, une fonction étroitement liée aux rituels du lieu (sommeil, réception des rêves, protection nocturne).[56]

Dès lors, la question qui nous occupe – pourquoi Hypnos demeure marginal malgré des signaux ponctuellement forts – reçoit une réponse cohérente dès lors que l'argumentation reste fermement ancrée dans le dossier archéologique. Hypnos est rituellement central là où le sommeil constitue le médium opératoire de l'action divine (incubation, protection nocturne). C'est précisément cette centralité fonctionnelle qui le rend plus

[56] *Cf.* Chaniotis 2003. Les données macédoniennes recourent à un vocabulaire explicite de la cohabitation cultuelle. Les inscriptions qui mentionnent des dieux qualifiés de *synnaoi* et de *symbomoi* fournissent une grammaire institutionnelle formalisée permettant de rattacher des destinataires secondaires à un espace cultuel et à un autel déjà établis. Cette grammaire institutionnelle correspond étroitement à la logique rituelle décrite plus haut. Une fois l'identité centrale d'un sanctuaire solidement ancrée – qu'il s'agisse d'Isis et de Sarapis, d'Asclépios ou d'une nymphe thérapeutique locale – des destinataires supplémentaires peuvent être intégrés comme divinités partageant le temple, sans qu'il soit nécessaire de créer un nouveau calendrier civique. Hypnos occupe naturellement cette position, dans la mesure où sa pertinence est activée par des procédures nocturnes plutôt que par une fonction civique autonome. Les comparaisons issues de l'histoire des religions montrent que de tels agencements sont loin d'être exceptionnels. Les grands sites cultuels entretiennent fréquemment des dévotions subsidiaires actives au moyen de rituels secondaires qui demeurent compatibles avec l'identité centrale du sanctuaire. Ainsi, les églises chrétiennes médiévales ont développé des cultes latéraux denses autour des saints et des reliques sans remettre en cause la structure liturgique principale de l'édifice ; *v.* Brown 1981. De même, les temples hindous maintiennent des sanctuaires secondaires et des divinités associées au sein d'un même complexe cultuel. La circulation des fidèles dans l'espace et la séquence des gestes rituels répartissent l'attention à travers une hiérarchie de puissances, supprimant la nécessité d'une uniformité doctrinale. Ces analogies sont heuristiquement utiles pour comprendre les mécanismes rituels. Elles montrent comment une figure « mineure » peut demeurer rituellement active grâce à des actes secondaires enchâssés dans un sanctuaire de plus grande ampleur. La divinité principale du sanctuaire en ancre l'identité ; *cf.* Eck 1998 ; Bell 1992.

susceptible d'apparaître comme une puissance auxiliaire ou comme un nom traduit au sein de sanctuaires déjà établis, plutôt que comme l'objet d'un culte civique primaire doté de son propre calendrier, d'un sacerdoce et d'une infrastructure monumentale. En Macédoine, Amphipolis en fournit l'exemple le plus probant : Hypnos y affleure dans une dédicace composite adressée à un daimon protecteur d'origine égyptienne, au sein d'une cité qui atteste une présence isiaque durable et une grammaire institutionnelle formalisée pour les destinataires cohabitants du temple. Les bronzes péoniens invitent à une dernière précision : même si les pendentifs en forme de capsule de pavot et les motifs apparentés renvoient à des plantes soporifiques ou à une idéologie du sommeil induit, l'inférence demeure celle d'une technique rituelle, plutôt que celle d'un culte civique stable d'Hypnos. La culture matérielle peut assumer la charge de la pratique sans fixer un destinataire divin unique. Le dossier demeure dominé par des témoignages d'époque impériale et par des contextes où l'identification iconographique reste souvent équivoque. Il convient donc de comprendre la « présence » d'Hypnos d'abord comme un effet de configuration rituelle et de cohabitation cultuelle, plutôt que comme l'indice d'un culte autonome comparable à ceux des grandes divinités. À ce titre, les conclusions proposées valent comme une modélisation à partir d'un corpus nécessairement lacunaire, susceptible d'être infléchi par de futures découvertes. Ainsi, l'ensemble des données converge : Hypnos est présent, mais sa présence est procédurale, enchâssée et cohabitante.

ABRÉVIATIONS

AMNG II = Münzer, F. and Strack, M. L. (1912) *Die antiken Münzen Nord-Griechenlands*, vol. II.1: *Die antiken Münzen von Thrakien: Die Münzen der Thraker und der Städte Abdera, Ainos, Anchialos*. Berlin: Georg Reimer.

AMNG III = Gaebler, H. (1906–1935) *Die antiken Münzen Nord-Griechenlands*, vols. III.1–2: *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia*. Berlin: Georg Reimer and Walter de Gruyter.

GVI = Peek, W. (1955) *Griechische Vers-Inschriften*, vol. I: *Grab-Epigramme*. Berlin: Akademie-Verlag.

IGBulg = Mihailov, G. (ed.) (1956–1997) *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*. Vols. I–V. Serdicae and Sofia: In aedibus typographicis Academiae Litterarum Bulgaricae.

LIMC = Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (1981–1999) *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. 8 vols. of text and plates and 2 index vols. Zürich, Munich and Düsseldorf: Artemis and Winkler; *Supplementum 2009*, 2 vols. Düsseldorf: Artemis, 2009.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aleshire, S. B. (1991) *Asklepios at Athens: Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*. Amsterdam: J. C. Gieben.

Aristodemou, G. (2021) 'Eros Figures in the Iconography of Death: Some Notes on Funerary Monuments from Macedonia during the Roman Period', *Eikón / Imago*, 10, pp. 25–42. doi:10.5209/eiko.74134.

Athanassakis, A. N. and Wolkow, B. M. (2013) *The Orphic Hymns*. 2nd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Boda, I., Timoc, C. and Bunoiu, V. (2017) 'Population Dynamics at the Spas of Roman Dacia: Case Study of the Population of Băile Herculane', *Studia Antiqua et Archaeologica*, 23(1), pp. 173–185.

Boteva, D. (2019–2020) '…They Have Straw with Them While They Sacrifice…', *Orpheus*, 26–27, pp. 99–113.

Bouzek, J. (1974) *Graeco-Macedonian Bronzes: Analysis and Chronology*. Prague: Charles University.

Bricault, L. (2005) *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*. 3 vols. Paris: De Boccard.

Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.

Burkert, W. (1985) *Greek Religion: Archaic and Classical*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Čausidis, N. (2011) 'Diskusija okolu ikonografijata i semiotikata na Tikveškite t.e. Kavadarečkite nadgrobni spomenici od rimskiot period', *Patrimonium.MK*, 9, pp. 357–378. [Чаусидис, Н. (2011) 'Дискусија околу иконографијата и семиотиката на Тиквешките т.е. Кавадаречките надгробни споменици од римскиот период', *Patrimonium.MK*, 9, стр. 357–378.]

Čausidis, N. (2017a) *Makedonskite bronzi i mitologijata i religijata na železnodobnite zaednici od Sredniot Balkan*. Skopje: Centar za istražuvanje na predistorijata. [Чаусидис, Н. (2017a) *Македонските бронзи и митологијата и религијата на железнодобните заедници од Средниот Балкан*. Скопје: Центар за истражување на предисторијата.]

Čausidis, N. (2017b) '"Sveštenička od Marvinci" ili "vpregnata sopruga"? Za semiotikata na železnodobnite psalii od krugot na "makedonskite bronzi"', *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 13, pp. 337–357. doi:10.14746/pss.2017.13.20. [Чаусидис, Н. (2017b) '„Свештеничка од Марвинци" или „впрегната сопруга"? За семиотиката на железнодобните псалии од кругот на „македонските бронзи"', *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 13, стр. 337–357. doi:10.14746/pss.2017.13.20.]

Cenati, C., Szabó, C. and Szabó, E. (2024) 'Carmina for the Nymphs in the Danubian Provinces', in Mihăilescu-Bîrliba, L., Ardevan, R., Varga, R., Matei-Popescu, F. and Țentea, O. (eds) *Studia epigraphica et historica in honorem Ioannis Pisonis*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 279–303.

Chaniotis, A. (2003) 'The Divinity of Hellenistic Rulers', in Erskine, A. (ed.) *A Companion to the Hellenistic World*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 431–445.

Chaniotis, A. (2018a) *Age of Conquests: The Greek World from Alexander to Hadrian*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chaniotis, A. (2018b) 'Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2015 (EBGR 2015)', *Kernos*, 31, pp. 167–219. doi:10.4000/kernos.2741.

Chaniotis, A. (2021) ‘Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2018 (EBGR 2018)’, *Kernos*, 34, pp. 245–286. doi:10.4000/kernos.3890.

Chovanec, Z. (2018) ‘Intoxication on the Wine Dark Sea: Investigating Psychoactive Substances in the Eastern Mediterranean’, in Fitzpatrick, S. M. (ed.) *Ancient Psychoactive Substances*. Gainesville, FL: University Press of Florida, pp. 43–70.

Christodoulou, P. (2009) ‘Priester der ägyptischen Götter in Makedonien (3. Jh. v. Chr.–3. Jh. n. Chr.)’, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 124, pp. 325–356.

Cook, A. B. (1925) *Zeus: A Study in Ancient Religion*, vol. II, part 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Dana, D. (2022) *Onomasticon Thracicum 2022 – Supplementum*. HAL open archive, hal-03916090.

Džamtovski, M. N. (2023) ‘An Inscription from Banoštor Dedicated to Somnus’, *Glasnik Srpskog arheološkog društva*, 39, pp. 97–111. doi:10.18485/gsad.2023.39.5. [Џамтовски, М. Н. (2023) ‘An Inscription from Banoštor Dedicated to Somnus’, *Гласник Српског археолошког друштва*, 39, стр. 97–111. doi:10.18485/gsad.2023.39.5.]

Eck, D. L. (1998) *Darśan: Seeing the Divine Image in India*. 3rd ed. New York: Columbia University Press.

Edelstein, E. J. and Edelstein, L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. 2 vols. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Farnell, L. R. (1909) *The Cults of the Greek States*, vol. 5. Oxford: Clarendon Press.

Greenbaum, D. G. (2016) *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence*. Leiden: Brill.

Harris, W. V. (2009) *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jarych, A. J. (2019) ‘Religious Life Surrounding Three Thermal Springs in Ancient Dacia’, *Acta Archaeologica Lodziensia*, 65, pp. 19–26. doi:10.26485/AAL/2019/65/2.

Julyan, M. and Dircksen, M. (2011) ‘The Ancient Drug Opium’, *Akroterion*, 56, pp. 75–90. doi:10.7445/56-0-5.

Kákosy, L. (1964) ‘Reflexions sur le problème de Totoès’, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts*, 24, pp. 9–16.

Kaper, O. E. (2003) *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons*. Leuven: Peeters.

Kilian-Dirlmeier, I. (1979) *Anhänger in Griechenland von der mykenischen bis zur spätgeometrischen Zeit: Griechisches Festland, Ionische Inseln, dazu Albanien und Jugoslawisch-Mazedonien*. Munich: C. H. Beck.

Kritikos, P. G. and Papadaki, S. P. (1967) ‘The History of the Poppy and of Opium and Their Expansion in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area’, *Bulletin on Narcotics*, 19(3), pp. 17–38.

Krstevski, C. and Sokolovska, V. (2005) ‘Novi naodi na makedonsko-pajonski bronzi’, *Macedoniae Acta Archaeologica*, 16, pp. 65–87. [Крстевски, Ц. and Соколовска, В. (2005) ‘Нови наоди на македонско-пајонски бронзи’, *Macedoniae Acta Archaeologica*, 16, стр. 65–87.]

Larson, J. (2001) *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press.

Leclant, J. and Clerc, G. (1974) *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS): Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940–1969, II: E–K*. Leiden: Brill.

LiDonnici, L. R. (1995) *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation, and Commentary*. Atlanta: Scholars Press.

Maikidou-Poutrino, D. (2021) *The Isiac Cults in Roman Greece: Religious Connectivity in the Mainland, the Aegean and the Eastern Mediterranean*. PhD dissertation. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki.

Maikidou-Poutrino, D. (2024) 'The Isiac Cults and Religious Connectivity along the River Strymon', *CHS Research Bulletin*, 12.

Mari, M. (2013) 'Culti e identità (mutanti) di una polis greca: Il caso di Anfipoli', in Palma, M. and Vismara, C. (eds) *Per Gabriella: Studi in ricordo di Gabriella Braga*, vol. III. Cassino: Edizioni Università di Cassino, pp. 1169–1227.

Mikalson, J. D. (2005) *Ancient Greek Religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Mitrevski, D. (1988) 'Karakteristični formi na "Makedonski bronzi" od naoǵališta po dolinata na Vardar', *Macedoniae Acta Archaeologica*, 9, pp. 83–102. [Митревски, Д. (1988) 'Карактеристични форми на „Македонски бронзи" од наоѓалишта по долината на Вардар', *Macedoniae Acta Archaeologica*, 9, стр. 83–102.]

Mitrevski, D. (1999) 'Grobot na Pajonskata svešteničkа od Marvinci – prilog kon vrednuvanjeto na pajonskata religija na železnoto vreme', *Macedoniae Acta Archaeologica*, 15, pp. 69–89. [Митревски, Д. (1999) 'Гробот на Пајонската свештеничка од Марвинци – прилог кон вреднувањето на пајонската религија на железното време', *Macedoniae Acta Archaeologica*, 15, стр. 69–89.]

Mitrevski, D. (2007) 'Pogrebuvanja na svešteničkite vo železno vreme vo Makedonija', in Blečić, M. et al. (eds) *Scripta praehistorica in honorem Biba Teržan* (Situla 44). Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, pp. 563–582.

Mitrevski, D. (2021) 'Paeonian Cult Bronzes – Top of the Iron Age Toreutics', in Duev, R. (ed.) *Science and Society: Contribution of Humanities and Social Sciences: Proceedings of the International Conference on the Occasion of the Centennial Anniversary of the Faculty of Philosophy (2–5 September, Struga 2020)*. Skopje: Faculty of Philosophy, pp. 93–110.

Morand, A.-F. (2001) *Études sur les Hymnes Orphiques*. Leiden and Boston: Brill.

Ogden, D. (2014) 'Alexander, Agathos Daimon, and Ptolemy: The Alexandrian Foundation Myth in Dialogue', in Mac Sweeney, N. (ed.) *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 129–150.

Parker, R. (2005) *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

Parker, R. (2024) 'Individuals Facing Death: The Evidence of Verse Epitaphs', *Greece & Rome*, 71(2), pp. 217–240. doi:10.1017/S0017383524000032.

Picard, C. (1958) 'La sphinge tricéphale dite "Panthée", d'Amphipolis, et la démonologie égypto-alexandrine', *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 50, pp. 49–84. doi:10.3406/piot.1958.1471.

Piso, I. (2015) 'Ein Gebet für die Nymphen aus Germisara', *Acta Musei Napocensis*, 52(1), pp. 47–68.

Popov, D. (2014) *Trakijska religija*. 2nd rev. and expanded ed. Sofija: Iztok-Zapad. [Попов, Д. (2014) *Тракийска религия*. 2. подобрено и допълнено издание. София: Изток-Запад.]

Proeva, N. (2014) *Religijata na antičkite Makedonci*. Skopje: Grafotisok. [Проева, Н. (2014) *Религијата на античките Македонци*. Скопје: Графотисок.]

Rabadjiev, K. (2015) 'Religion', in Valeva, J., Nankov, E. and Graninger, D. (eds) *A Companion to Ancient Thrace*. Chichester: Wiley Blackwell, pp. 443–456.

Rabadjiev, K. (2024) 'The Thracians and Their Religion', in Spier, J., Potts, T., Cole, S. E. and Damyanov, M. (eds) *Ancient Thrace and the Classical World: Treasures from Bulgaria, Romania, and Greece*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, pp. 57–66.

Renberg, G. H. (2006–2007) ‘Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome’, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 51–52, pp. 87–172. doi:10.2307/25609491.

Renberg, G. H. (2017) *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. 2 vols. Leiden and Boston: Brill.

Ricciardelli, G. (2000) *Inni orfici*. Milan: Mondadori.

Sokolovska, V. (1996) ‘Prilog kon proučuvanjeto na duhovnata kultura vo Pajonija’, in Stardelov, G. et al. (eds) *Religiite i religiskite aspekti na materijalnata i duhovnata kultura na počvata na Republika Makedonija*. Skopje: MANU, pp. 113–118. [Соколовска, В. (1996) ‘Прилог кон проучувањето на духовната култура во Пајонија’, in Старделов, Г. и др. (ред.) *Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија*. Скопје: МАНУ, стр. 113–118.]

Stafford, E. (1993) ‘Aspects of Sleep in Hellenistic Sculpture’, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38(1), pp. 105–120. doi:10.1111/j.2041-5370.1993.tb00707.x.

Stafford, E. (2000) *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*. London and Swansea: Duckworth and The Classical Press of Wales.

Stafford, E. (2003) ‘Brother, Son, Friend and Healer: Sleep the God’, in Wiedemann, T. and Dowden, K. (eds) *Sleep*. Bari: Levante Editori, pp. 71–106.

Stafford, E. and Herrin, J. (eds) (2005) *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate.

Takács, S. A. (1995) *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill.

Todorovska, M. (2025) ‘To Sleep, Perchance to Dream: A Brief Overview of the Status of Hypnos in Ancient Culture’, *Živa Antika / Antiquité Vivante*, 75(1–2), pp. 93–112.

Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Van Gennep, A. (1909) *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry.

Varga, T. (2015) ‘Hypnos and the incubatio Ritual at Ulpia Traiana Sarmizegetusa’, *Acta Musei Porolissensis*, 37, pp. 241–252.

Vasić, R. (1974) ‘Bronze iz Titovog Velesa u muzeju Benaki’, *Živa Antika / Antiquité Vivante*, 24(1–2), pp. 213–232. [Васић, Р. (1974) ‘Бронзе из Титовог Велеса у музеју Бенаки’, *Жива Антика / Antiquité Vivante*, 24(1–2), стр. 213–232.]

Vasić, R. (1977) ‘Novi elementi za proučavanje gvozdenog doba Vardarske doline’, *Starinar*, n.s. XXVII, pp. 1–18. [Васић, Р. (1977) ‘Нови елементи за проучавање гвозденог доба Вардарске долине’, *Старинар*, н.с. XXVII, стр. 1–18.]

Versnel, H. S. (1990) *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism* (Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1). Leiden: Brill.

Versnel, H. S. (2011) *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden and Boston: Brill.

Veymiers, R. (2009) ‘Les cultes isiaques à Amphipolis: Membra disjecta (IIIe s. av. J.-C.–IIIe s. apr. J.-C.)’, *Bulletin de correspondance hellénique*, 133(1), pp. 471–520. doi:10.3406/bch.2009.7571.

Witt, R. E. (1971) *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wypustek, A. (2014) ‘The Sleep of Eros in a Funerary Epigram from Tomis (Peek, Griechische Vers-Inschriften no. 1942)’, in Twardowska, K., Salamon, M., Sprawski, S., Stachura, M. and Turlej, S. (eds) *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues: Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze “Historia Iagellonica”, pp. 77–84.