

Herausgegeben von Nicolas Zenzen, Tonio Hölscher
und Kai Trampedach

Aneignung und Abgrenzung

WECHSELNDE PERSPEKTIVEN AUF DIE ANTITHESE VON 'OST' UND 'WEST' IN DER GRIECHISCHEN ANTIKE

Herausgegeben von

Stefan R. Hauser (Konstanz), Philip Huyse (Paris),
Erich Kettenhofen (Trier), Andreas Luther (Kiel),
Joachim F. Quack (Heidelberg), Robert Rollinger
(Innsbruck) und Josef Wiesehöfer (Kiel)

Oikumene Studien zur antiken Weltgeschichte BAND 10

VA
VerlagAntike

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 Verlag Antike e.K., Heidelberg

Satz Jonas J. Driedger, Sabine Kubisch, Heidelberg
Einbandgestaltung disegno visuelle kommunikation, Wuppertal
Druck und Bindung AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-938032-52-7

www.verlag-antike.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
I. <i>Tonio Hölscher</i>	
Einführung: Wie weit reicht die Feindschaft?.....	11
II. <i>Amélie Kuhrt</i>	
Aspects of Hellenisation: The Case of Babylon.....	33
III. <i>Bruno Jacobs – Kai Trampedach</i>	
Das Konzept der achämenidischen Monarchie nach den Primär- quellen und nach den <i>Historien</i> des Herodot.....	60
1. Die Perspektive der achämenidischen Quellen (B. J.).....	60
2. Die griechische Perspektive Herodots (K. T.).....	71
IV. <i>Robert Rollinger – Kai Ruffing</i>	
World View and Perception of Space	93
1. The View from East to West: World View and World Perception in the Neo-Assyrian Empire (R. R.).....	93
2. Der Blick von West nach Ost: Raumwahrnehmung in der hellenistischen Welt (K. R.).....	135
V. <i>Stefan M. Maul – Markus Asper</i>	
„Wissenschaft“ in Ost und West.....	162
1. Wissenskultur, Weltbild und „Wissenschaft“ im Alten Orient (S. M.).....	162
2. Griechische Wissenschaft zwischen Ost und West, oder: Vom Segen der Provinzialität (M. A.).....	176

VI.	<i>Vinciane Pirenne-Delforge – Corinne Bonnet</i>	
	Les dieux et la cité: Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie.....	201
	1. Le volet grec de l'enquête.....	203
	2. Le volet phénicien de l'enquête.....	214
VII.	<i>Joachim F. Quack – Björn Paarmann</i>	
	Sarapis: Ein Gott zwischen ägyptischer und griechischer Religion.....	229
	1. Bemerkungen aus der Sicht eines Ägyptologen (J. Q.).....	229
	2. The Ptolemaic Sarapis-cult and its founding myths (B. P.).....	255
VIII.	<i>Nicolas Zenzen – Andreas Mehl – Margarete van Ess</i>	
	Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen Ost und West: Der Handel im östlichen Mittelmeergebiet achaimenidischer Zeit	292
	1. Güterverkehr zwischen Athen und der Levante (N. Z.).....	294
	2. Handel zwischen dem achaimenidischen Zypern und dem Ägäisraum (A. M.).....	321
	3. Bemerkungen zum überregionalen Handel im Achaimenidenreich (M. v. E.).....	340
IX.	<i>Margaret Miller – Tonio Hölscher</i>	
	Wealth and Social Identity, East and West: Between cultural anthropology and political ideology.....	367
	1. Wealth and its Expression in the Persian Empire (M. M.).....	368
	2. Wealth and Luxury in Classical Greece, in Response to Persia (T. H.).....	388
X.	<i>Florian Knauf – Torsten Mattern</i>	
	Orientalische und griechische Paläste: Eine Strukturanalyse.....	421
	1. Funktionen des Palastes.....	424

	2. Kontaktzonen: Orient-Okzident oder Okzident-Orient?.....	450
	3. Ausstattungsluxus als Eigenwert.....	452
XI.	<i>Wilfried Nippel</i>	
	Der Diskurs über die orientalische Despotie im 18. und 19. Jahrhundert: Von Montesquieu zu Marx.....	465
XII.	<i>Josef Wiesehöfer</i>	
	Anstelle eines Nachwortes: Methodische und rezeptionsgeschichtliche Überlegungen zu ‚Orient-Okzident-Beziehungen‘ in der Antike	485
	Register.....	509
	Orte.....	509
	Personen.....	514
	Autorinnen und Autoren.....	519

- Tybjerg, K. 2005. „Hero of Alexandria's Mechanical Treatises. Between Theory and Practice“, in: A. Schürmann (Hg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, vol. III: Physik/Mechanik. 204-226.
- Ulf, C. 2009. „Rethinking Cultural Contacts“, *Ancient West & East* 8, 81-132.
- van der Eijk, P.J. 1997. „Towards a Rhetoric of Ancient Scientific Discourse [...]“, in: E.J. Bakker (Hg.), *Grammar as Interpretation. Greek Literature in its Linguistic Contexts*. 77-129.
- van der Waerden, B.L. 1966. *Erwachende Wissenschaft. Ägyptische, babylonische und griechische Mathematik*.
- von Weiher, E. 1998. *Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil V*.
- Westendorf, W. 1999. *Handbuch der altägyptischen Medizin (Handbuch der Orientalistik 1.36)*. 2 vols.

VI.

Corinne Bonnet – Vinciane Pirenne-Delforge

Les dieux et la cité :

Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie

Comprendre le fonctionnement des systèmes polythéistes de la Méditerranée antique est une tâche complexe. Depuis de nombreuses années, la recherche est confrontée à la nécessité de dépasser une conception statique des panthéons considérés comme la simple juxtaposition d'entités divines. À cette fin, deux points de vue peuvent être adoptés. Le premier voit dans chaque divinité une entité bien définie dont les fonctions sont clairement déterminées et qui trouve sa place de manière relative dans l'ensemble du système que forment les panthéons. Le second considère que trop d'exceptions invalident cette vision des dieux, empêchant du même coup toute explication un tant soit peu systématique de la manière dont le polythéisme fonctionne.¹

Ces deux points de vue sont les pôles extrêmes d'un arc qui compte maintes positions intermédiaires. Entre les deux se situe, à des titres divers, un accord sur la nécessité d'affiner les outils conceptuels afin de saisir la complexité des panthéons et d'expliquer comment ils se constituent et s'articulent. Même si beaucoup reste à faire, il est désormais acquis qu'un dieu ne peut être facilement enfermé dans un « profil-type », qu'on ne peut le ramener à un portrait « canonique » qui le définirait en quelques déterminants du type « dieu de... » ou « déesse de... ».

Les dieux sont des puissances dont les divers aspects se manifestent de multiples façons à différents niveaux : individuel, social, naturel. Les dieux ne sont pas réductibles à un seul domaine. Inversement, une telle complexité n'impose pas de considérer les divinités comme étant simplement interchangeables ; elles existent au sein d'un réseau à géométrie variable, certes, mais solidement charpenté. Si les communautés anciennes ont construit tant de temples coûteux, organisé des milliers de fêtes, offert tant de sacrifices pendant des siècles, et veillé à ne pas négliger tel ou tel dieu dont la colère aurait pu les détruire, c'est parce qu'une logique lourde de sens régulait la pluralité du monde divin et l'ordonnait, fût-ce par le biais d'intersections, de combinaisons ou d'oppositions. Un outil auquel recourent les historiens des religions pour éclairer ces structures complexes est la comparaison entre des panthéons d'époques et

¹ Sur ces différentes manières d'envisager l'étude des dieux grecs, voir en dernier lieu Parker 2011, 64-102 et Versnel 2011, 23-159.

de lieux différents. Elle aide à comprendre comment les réseaux d'affinités entre les dieux sont culturellement déterminés.

Une fois esquissé – bien trop rapidement – cet arrière-plan théorique, il convient d'interroger les communautés locales et la manière dont elles affrontaient et négociaient la complexité du monde divin. La réflexion présente aborde le problème de la divinité protectrice, tutélaire, gardienne de la communauté. Dans les études sur le monde grec, on considère généralement qu'il s'agit de la divinité « principale » protégeant la cité, celle qui « chapeaute » le panthéon. Cette divinité est en principe étroitement liée à l'identité civique des acteurs de son culte. L'épiclèse grecque de *Polieus-Polias*, « en relation avec la *polis* », a inspiré le concept de « divinité poliade » pour identifier un tel type de dieu. En allemand, on parlera plutôt de *Schutzgotttheit* et en anglais de *city-god* ou de *city-goddess*. Issue du monde grec, une telle désignation a été, par analogie, adoptée par des chercheurs travaillant sur la religion phénicienne, dans la mesure où le concept de « cité-État » pourrait sembler commun à la Grèce et à la Phénicie. Cependant, comme on le verra, la catégorie de « dieu/déesse poliade » relève d'une approximation tant pour le monde grec que pour le monde phénicien et nécessite d'être nuancée et affinée par le biais d'une comparaison contrastive et interculturelle.

Dans un premier temps, le volet grec de l'enquête abordera quelques « études de cas » qui permettent de poser le problème de la pertinence de la notion de « poliade » et celle de l'épithète alternative de « tutélaire » que nous avons choisie, en analysant, d'une part, le regard des communautés sur elles-mêmes et, d'autre part, l'image d'elles-mêmes qu'elles affichaient à l'extérieur. Ensuite, pour le versant phénicien, on prendra en compte le dossier de Melqart, le roi divin de Tyr, qui exerce sur le territoire et ses habitants une souveraineté partagée avec sa parèdre Astarté. Se réalisant sur un plan historique, à Tyr comme dans les prolongements diasporiques, la tutelle du Baal local s'enracine dans un passé cosmique et se déploie dans le temps selon une logique dynastique. La comparaison entre les dieux tutélaires grecs et phéniciens permettra quelques considérations conclusives sur la question de la représentation des dieux et de la structuration des panthéons dont nous sommes parties.

C'est un dialogue fondé sur les contrastes et les similitudes que l'on entend construire, afin d'éclairer autant que possible les matériaux propres à chaque culture, sans chercher à mettre au jour une quelconque filiation entre elles. Quelle que soit la légitimité d'un tel questionnement, ce n'est pas celui que nous avons adopté ici. En revanche, le fait que ces deux cultures se soient côtoyées et que les Grecs aient « lu » les données phéniciennes avec un filtre qui leur était propre peut nous aider à mieux comprendre les hiérarchies éventuelles des panthéons des cités-États de part et d'autre.

1. Le volet grec de l'enquête

En 1976, Ursula Brackertz présentait à Berlin une dissertation intitulée *Zum Problem der Schutzgotttheiten griechischer Städte*. Elle n'a jamais été publiée, mais elle est fréquemment citée lorsque surgit la question de ces dieux que les anglophones appellent *city-deities* et les francophones, comme les Italiens, des divinités « poliades ». Sans entrer dans le détail de cette dissertation, l'un de ses objectifs principaux est de définir des critères permettant d'identifier, dans les cités grecques, ce type de divinité intimement associée à l'identité même de la cité en question. Les principaux critères sont les suivants² :

1. le culte est au fondement de l'unité de la cité et ouvert à tous ceux qui en font partie ;
2. le culte garantit la sécurité de la cité ;
3. la cité est considérée comme territoire sacré et propriété de la divinité ;
4. le succès politique dépend du soutien de la divinité, qui peut se manifester par des épiphanies ;
5. la divinité représente la cité.

Quinze autres éléments sont également mis en évidence. Ils sont moins importants et renvoient, par exemple, à l'association de la divinité avec l'histoire locale de la cité ou à sa présence sur les monnaies.³

L'auteur est tout à fait consciente que les éléments de la seconde liste, et même de la première, dans une certaine mesure, ne doivent pas être appliqués de manière rigide. Toutefois, elle utilise les deux comme outils d'investigation dans sa recherche des *Schutzgotttheiten*, avec des résultats que l'on peut discuter. Ainsi, comme l'a remarqué Susan Cole dans un article très utile sur la notion de « culte civique »,⁴ U. Brackertz identifie Asclépios en tant que *Schutzgotttheit* d'Épidaure. Quelle que soit l'importance du sanctuaire thérapeutique en ce lieu, nous ne disposons pas de suffisamment d'éléments pour étayer cette interprétation. De plus, l'importance d'Apollon *Maleatas* dans la cité en ferait un candidat tout aussi valable.⁵ Quoiqu'il en soit, c'est le concept même de *city-deity*, *Schutz-*

² Brackertz 1976, 155.

³ Ibid., 156-157.

⁴ Cole 1995. Cf. Burkert 1995, 206-210.

⁵ Cole 1995, 300. Sur les relations entre Apollon *Maleatas* et Asclépios dans le sanctuaire d'Épidaure, voir Riethmüller 2005, 152-157 ; Melfi 2007, 17-27. L'interaction entre une cité et un tel sanctuaire extra-urbain est une question complexe dès que ce sanctuaire acquiert une vocation panhellénique. C'est le cas de Cos, dont on parlera plus loin, et d'Olympie, que l'on n'abordera pas ici.

gotttheit, « divinité poliade ou tutélaire » qui est à discuter, sur le plan de sa validité et de son application.

Afin de clarifier l'argument, quelques remarques préliminaires s'imposent. Si elles surgissent au début du volet grec de l'enquête, c'est que le questionnement sur la notion s'est surtout fait jour dans ce domaine d'étude.

Tout d'abord, on peut remarquer le glissement qui s'opère dans la manière de désigner ce genre de divinité en anglais, en allemand et en français :

- *City-deity* est un générique très large, qui reflète l'importance de la notion de *polis religion* dans le monde anglo-saxon⁶ et associe étroitement une divinité et une cité ; ce qu'implique une telle appellation est très vague et s'apparente souvent à l'idée qu'il s'agit de la divinité « la plus importante ».
- *Schutzgotttheit* met davantage l'accent sur la protection accordée par la divinité à la cité, une protection « générique » qui ne relève pas seulement de la sphère militaire.
- « Divinité poliade » est une transposition du grec *polieus-polias*, ce qui a le mérite de faire appel à une catégorie « indigène », mais pose un problème de taille. En effet, dans bon nombre de cas, la divinité qui porte l'épithète *polieus* ou *polias* n'est pas forcément « poliade » au sens de *city-deity* ou *Schutzgotttheit*.⁷ Dès lors, en français, l'appellation qui correspond le mieux à l'anglais *city-god* et à l'allemand *Schutzgotttheit* est « divinité tutélaire ». C'est l'appellation que nous allons privilégier dans notre exposé commun, pour éviter au maximum l'ambiguïté du vocabulaire.⁸

Ensuite, dans le traitement de cette problématique, Athènes et sa divinité éponyme Athéna ont été souvent le point de départ plus ou moins explicite de la réflexion. Mais, comme c'est souvent le cas, Athènes est l'exception plutôt que la règle. L'interaction étroite entre la cité et sa déesse a préformaté, voire déformé, la vision que l'on peut se faire du concept de *city-deity*, *Schutzgotttheit*, « divinité poliade ». Le paradigme athénien s'est appliqué au thème global de manière souvent impertinente.⁹ Nous devons donc laisser Athènes de côté pour rendre compte de notre problématique, autant que possible (et ce ne sera pas toujours possible étant donné le manque de documentation dans bon nombre

d'autres cités).¹⁰ Une étude au cas par cas, tenant compte de l'organisation des panthéons locaux et de l'environnement régional d'une cité est la voie idéale à suivre pour échapper au piège d'une théorisation sur le seul cas athénien. Il n'en reste pas moins que l'idéal est parfois – et même souvent – inaccessible et que les études de cas sont tributaires de la documentation disponible. Cette documentation fait à la fois référence à des mythes et à des pratiques cultuelles, deux modes d'accès complémentaires aux représentations que les anciens se donnaient de leurs dieux. La chronologie respective des données, quant à elle, pose maints problèmes puisque bon nombre d'attestations sur lesquelles se fonde l'analyse sont dues à des auteurs de la période romaine comme Plutarque ou Pausanias. Dans la mesure où les cultes qu'ils évoquent sont déjà attestés plusieurs siècles avant qu'ils n'en fassent mention, leur témoignage sera pris en compte même pour des périodes plus anciennes.

1.1. Du mythe au culte : « la divinité qui protège et/ou possède la cité »

Dans l'*Iliade* (6.297-310), Athéna apparaît comme la déesse principale des Troyens. C'est elle que le cortège des femmes menées par la reine Hécube implore par l'intermédiaire de sa prêtresse Théano. Le temple d'Athéna est situé sur l'acropole (297 : ἐν πόλει ἄκρῃ), et elle est appelée « celle qui protège, qui préserve la cité » (305 : πότιν' Ἀθηναίη ἐρυσίπτολι δῖα θεάων). Mais Athéna refuse la prière et l'offrande qui lui sont faites. Sur le champ de bataille, elle continue indéfectiblement à soutenir les Achéens.

Deux points sont essentiels dans ce passage. Le premier concerne l'arrière-plan de la supplication des femmes. La cité est assiégée et en grand danger de tomber aux mains de l'ennemi. L'Athéna de l'acropole est conçue comme le « bouclier » de la cité, précisément parce que l'acropole est une place défensive naturelle. La relation fonctionnelle d'Athéna à la guerre permet de comprendre l'emplacement de son temple et justifie qu'une demande ponctuelle de protection lui soit adressée devant la menace. Cette divinité est particulièrement apte à protéger la cité en de telles circonstances. Est-elle pour autant la *city-goddess* au sens de « divinité la plus importante » ? Ce passage ne permet pas de l'affirmer. Le second point est intimement lié au premier. À l'exception de ce texte, l'*Iliade*

⁶ Les articles qui ont contribué à forger la notion sont ceux de Sourvinou-Inwood 1988 et 1990. Des voix critiques se font entendre ces dernières années : voir notamment Kindt 2009 ; Bremmer 2010 ; Eidinow 2011. Cf. Versnel 2011, 95.

⁷ Un point encore tout récemment souligné : Versnel 2011, 96 n. 269.

⁸ Dernièrement, Natacha Trippé (2010, 35-36) a bien saisi le problème, mais sans aller jusqu'à renoncer à la notion de « poliade ».

⁹ Cole 1995, 293-294.

¹⁰ Le statut d'Athéna à Athènes est bien mis en évidence par Parker 2005, 395-397. Il utilise l'épithète *poliadie* pour désigner les « poliades » athéniens que sont Athéna *Polias* et Zeus *Polieus* (pp. 404, 406, 413). Mais (p. 441) en l'appliquant à l'Héra d'Argos et de Samos, il élargit le qualificatif puisque Héra n'y est pas expressément qualifiée de *Polias*. On continuera de lire aussi le bel ouvrage de Loraux 1981, si joliment et justement intitulé *Les enfants d'Athéna*.

ne propose pas de représentation de la vie cultuelle de la cité des Troyens. L'accent est mis sur les dieux qui soutiennent les deux camps. Pour les Troyens, Apollon et Aphrodite sont au rendez-vous, alors que, tout comme Héra, Athéna travaille à leur défaite. En somme, dès la première attestation disponible d'une déesse prétendument tutélaire, le problème de la définition du concept se pose.

Un autre type de récit intéresse tout particulièrement notre propos. Il s'agit des histoires de disputes entre dieux pour la possession d'une cité. Dans maints systèmes polythéistes – et la Grèce ne fait pas exception –, un dieu doit être honoré par les humains pour être pleinement dieu. C'est ce que les Grecs appellent la « part d'honneur » d'un dieu, sa *timè*. La *Théogonie* d'Hésiode est presque entièrement construite sur ce thème de la répartition des honneurs. Au terme d'un long processus conflictuel, Zeus obtient des autres dieux le droit de les gouverner. À charge pour lui de répartir entre ces dieux les honneurs qui leur reviennent (v. 881-885). Mais la distribution théogonique n'est qu'une des faces du processus.¹¹ L'autre face se situe dans le monde des humains, dans les cités qui doivent honorer les dieux.¹²

Une série de mythes locaux mettent en scène la manière dont les dieux ont choisi leur cité privilégiée ou la manière dont ils l'ont obtenue après une dispute.¹³ L'exemple le plus connu est le conflit entre Athéna et Poséidon pour l'Attique, qui se trouvait représenté au fronton du Parthénon.¹⁴ Un même schéma narratif était exploité dans une cité d'Argolide, certes moins prestigieuse mais pleine d'intérêt. Il s'agit de Trézène. La chronologie de cette tradition est délicate à établir, dans la mesure où la transmission littéraire en est assurée par Pausanias, au II^e siècle de notre ère. Selon lui, les gens du lieu revendiquaient, à l'aube de leur histoire, un conflit divin du même type que celui qu'avait connu Athènes. Au final, une fois encore, Athéna était censée avoir remporté la victoire. Toutefois, Zeus avait décidé que les deux divinités posséderaient la cité en commun (2.30.6). Il s'agit du versant mythique du processus. Sur le plan cultuel, toujours au dire de Pausanias, Athéna portait les deux épicleses de *Polias* et de *Sthenias* (« la forte »), tandis que Poséidon était qualifié de *Basileus*, « le roi ». Il ajoute enfin que les anciennes monnaies de la cité affichaient comme symboles à la fois le trident du dieu et le profil de la déesse, ce qu'attestent des émissions allant de 450 à 240 avant notre ère.¹⁵ A Athènes aussi, les deux divinités étaient

honorées sur l'acropole et la défaite de Poséidon ne signifiait nulle part son éviction.¹⁶ Une communauté ne pouvait écarter un dieu sans courir à sa propre perte. Dans les mythes, le conflit – l'*eris* en grec – est une étape qui structure le monde des dieux, que ce soit à l'échelle de la théogonie ou à l'échelle des mythes locaux. Et du conflit doit surgir une répartition, qui peut s'accompagner d'une forme de hiérarchie. Mais dans les panthéons locaux, cette hiérarchie n'est jamais absolue ni définitive.

En effet, chaque communauté doit identifier, au sein du panthéon qu'elle s'est donné, la ou les divinités les mieux appropriées à des circonstances précises. Dans le cas de Trézène, nous sentons intuitivement qu'Athéna *Polias* et *Sthenias* devait être, bien davantage que Poséidon, concernée par les affaires militaires et se poser en « bouclier » de la cité. Pausanias témoigne que le sanctuaire de la déesse s'élevait sur l'acropole de Trézène (2.32.5), alors que nous ne trouvons aucune trace d'un sanctuaire de Poséidon dans la cité même. En revanche, sur la route qui mène à Hermione que Pausanias a vu un sanctuaire de Poséidon *Phytalmios*, « nourricier, qui fait croître, grandir » (2.32.8). Mais est-on pour autant en droit d'appliquer à Athéna le label générique de « divinité tutélaire » ou de « divinité la plus importante » ? Ces notions ne vont pas de soi face à la pluralité des dieux honorés par la cité.

En outre, si l'on considère la totalité du dossier de Trézène, le message devient encore plus compliqué à saisir. En effet, dans la *Vie de Thésée* de Plutarque, Trézène joue le rôle de patrie – ou plutôt de « matrice » – du héros. On y apprend la conception de Thésée par Aithra, la fille du roi local, qui aurait été séduite par Poséidon lui-même. Et Plutarque précise que, « de fait, les Trézéniens honorent particulièrement Poséidon et ce dieu est pour eux *polionchos* ; c'est à lui que l'on offre les prémices des récoltes et ils ont le trident comme symbole de leur monnayage ». ¹⁷ Plutarque parle de *polionchos*, « celui qui tient la cité » quand Pausanias parle de *basileus*, « le roi ». Certes, aucune inscription ne nous permet d'affirmer qu'il s'agissait d'épicleses officielles,¹⁸ et l'archéologie n'aide pas davantage. Toutefois, l'importance de Poséidon à Trézène et son rapport étroit avec la *polis* semblent incontestables. C'est d'autant plus évident si l'on considère que le

¹¹ Sur la répartition des *timai*, voir Rudhardt 1981 ; Leclerc 1998.

¹² Lucien *De sacrificiis* 10.

¹³ [Apollodore] *Bibl.* 3.14.1 ; Plutarque *Propos de table* 9.6. (*Moralia* 740f – 741b). Un partage sans dispute chez Platon *Critias* 109b-c.

¹⁴ Hdt. 8.55 ; Platon *Méxène* 237c ; Xénophon *Mémoires* 3.5.9-10 ; Plutarque *Thémistocle* 19.3 ; Pausanias 1.26.5, 1.27.1. Voir Darthou, 2008, 276-279.

¹⁵ BMC, *Peloponnesus*, 165 sq., n° 1-15, pl. XXX, 17-24 ; XXXI, 1. Cf. Imhoof-Blumer –

Gardner 1885-1887, 47. Voir aussi le témoignage de Plutarque ci-dessous.

¹⁶ Darthou 2008, 280-283.

¹⁷ Plutarque *Thésée* 6.1 : ἦν δὲ λόγος ὑπὸ τοῦ Πιθῆως διαδοθεὶς ὡς ἐκ Ποσειδῶνος τεκνωθεῖη. Ποσειδῶνα γὰρ Τροιζήνιοι σέβονται διαφερόντως, καὶ θεὸς οὗτός ἐστιν αὐτοῖς πολιοῦχος, ὃ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται, καὶ τρίαῖναν ἐπίσημον ἔχουσι τοῦ νομίσματος.

¹⁸ La tendance est de voir dans les indications de Pausanias la trace d'épicleses, mais dans la qualité de *polionchos* évoquée par Plutarque une simple « Eigenschaftsbezeichnung » : Mylonopoulos 2003, 89.

célèbre sanctuaire du dieu, sur l'île voisine de Calaurie, était, d'une manière dont le détail nous échappe, situé dans l'orbe de la cité.¹⁹

Toujours à Trézène, le relief d'un décret honorifique émis par le conseil et le peuple est tout aussi significatif de la difficulté d'attribuer des étiquettes précises aux dieux. Il s'agit d'un décret de la première moitié du IV^e s. en l'honneur d'un citoyen de Platées, loué pour ses bontés envers la cité.²⁰ La stèle doit être placée dans le sanctuaire d'Apollon *Thearios*, dont on sait par Pausanias qu'il était situé sur l'agora. Sa fondation était attribuée à Pitthée, le grand-père de Thésée (2.31.6). L'inscription est surmontée d'un relief qui montre le Platéen honoré d'une couronne et encadré de deux figures plus grandes qui sont des divinités, masculine à droite et féminine à gauche.²¹ Le relief est assez érodé et aucun attribut ne permet d'identifier formellement les divinités en question. Il est évidemment tentant d'y voir Athéna et Poséidon, mais la figure féminine pourrait tout aussi bien représenter la personnification de la cité,²² voire la figure masculine, Démos lui-même.²³ On voit dès lors combien il est nécessaire de résister à nos catégorisations *a priori* pour interpréter ce type de document.

Le cas d'Argos est un autre exemple significatif du problème. Depuis Homère, Héra est appelée *Argeia* et l'épopée la voit affirmer haut et fort son amour pour Argos.²⁴ Certes, elle était honorée dans la plaine de Prosymna en un sanctuaire impressionnant, qui remonte aux débuts de la période archaïque.²⁵ Toutefois, dans la cité elle-même, Héra ne dispose pas d'une position privilégiée en termes d'espace. Elle était honorée sous l'épiclese d'*Anthēia* (2.22.1) en un lieu indéterminé du centre urbain et sous l'épiclese d'*Akraia* au flanc de l'acropole (2.24.1). Ces sanctuaires n'apparaissent pourtant pas comme les répandants *intra muros* du grand sanctuaire de la plaine. En effet, en 2000-2001 a été mis au jour à Argos une partie des archives de la cité. Il s'agit de quelque 140 tablettes en bronze, datées du début du IV^e s. et consignant des transactions financières concernant les fonds sacrés d'Athéna et d'Héra. Or, il apparaît que ces fonds étaient conservés dans le sanctuaire de Pallas et non dans un sanctuaire d'Héra.²⁶ Les raisons sont probablement liées à la sécurité, mais il est tout aussi évident que les sanctuaires principaux du centre urbain d'Argos ne

sont pas ceux d'Héra. Ainsi, nous trouvons un impressionnant temple d'Apollon *Lykeios* sur l'agora, non loin du feu de Phoroneus, le roi civilisateur des lieux.²⁷ Athéna, quant à elle, a deux sanctuaires sur l'acropole double de la cité. Pausanias l'atteste, en n'évoquant pas l'épiclese pour l'une et en nommant l'autre *Oxyderkēs*, « au regard perçant ». ²⁸ Zeus est aussi présent près d'Athéna et prend son surnom de l'acropole elle-même : il est *Larisaos* sur la Larisa.²⁹ L'Athéna sans épiclese chez Pausanias est probablement la *Polias* qui apparaît dans une inscription du VI^e s. av. J.-C. à propos de mobilier sacré.³⁰ Ce pourrait être elle aussi que désigne l'appellation de *Pallas* des archives nouvellement découvertes.³¹

Face à cette configuration, l'affirmation sans nuance qu'Héra était la « divinité tutélaire » d'Argos ne rend pas justice à la complexité de la situation. L'importance de la déesse sur le territoire de l'Argolide est incontestable et elle remplit une fonction fédératrice qu'atteste notamment la tenue des *Heraia* en son honneur.³² Mais la complémentarité d'Héra et d'Athéna qui ressort du peu que l'on connaît encore de ces archives invite à manier avec prudence la catégorie du « tutélaire », tout autant que la présence conjointe des deux déesses (tête d'Héra au droit, « palladion » au revers) sur certaines monnaies d'Argos aux IV^e et III^e s. av. J.-C.³³ Il est en outre délicat d'interpréter les données en termes d'évolution chronologique. En effet, rien ne permet d'établir qu'Héra aurait d'une manière ou d'une autre « supplanté » Athéna une fois que les Argiens ont imposé leur pouvoir à l'ensemble de la plaine au cœur de laquelle s'élève le grand Héraion extra-urbain.³⁴

¹⁹ Mylonopoulos 2003, 84-90.

²⁰ IG IV 748 = Meyer 1989, 318, N 10.

²¹ Meyer 1989, pl. 54.1 ; 55.1 ; Mylonopoulos 2003, photo V hors texte.

²² Mylonopoulos 2003, 89-90.

²³ Meyer 1989, 127 : « Der Demos von Troizen bekränzt den Geehrten im Beisein seiner Schutzgöttin. »

²⁴ Homère *Iliade* 3.52 ; 4.8 ; 5.4 ; 908.

²⁵ Billot 1997.

²⁶ SEG 54.427 ; Kritzas 2006.

²⁷ Pausanias 2.19.3-8. Voir Piérart 1993.

²⁸ Pausanias 2.24.2. Voir Billot 1997-98, 28-38.

²⁹ Pausanias 2.24.3.

³⁰ Sokolowski 1962, n° 27. Cf. Billot 1997-98, 20 et n. 104, ainsi que 38-39 où elle mentionne une inscription inédite évoquant Pallas, son sanctuaire, ses biens et son prêtre.

³¹ Ce point engage notamment la question du Palladion, revendiqué par les Argiens et d'autres, et celle du sanctuaire d'origine de la statue évoquée dans le *Bain de Pallas* de Callimaque. Il mériterait un long développement qui n'a pas sa place ici. Voir Billot 1997-98, 10-17, 23-27. Avec prudence, elle situe le sanctuaire de Pallas dans la ville basse, en fonction de l'inscription inédite évoquée plus haut, à la note 30.

³² Sur ces concours, voir Billot 1997, 50-54. Cf. Amandry 1980.

³³ Imhoof-Blumer – Gardner 1885-1887, 39, n° 22. Voir Billot 1997-98, 16-17.

³⁴ C'est l'interprétation de Kritzas 2006, 409. Cf. aussi Billot 1997-98, 23 : « La première et principale divinité de la cité d'Argos n'est donc pas Héra, contrairement à une affirmation encore trop fréquente, mais Athéna Polias, ainsi que Vollgraff l'avait déjà souligné. » La position adoptée est judicieusement critique, mais conserve une conception hiérarchique stricte du panthéon local où Athéna est « poliade ».

La position des sanctuaires d'Athéna et de celui de Zeus sur l'acropole argienne n'est pas une exception et invite à voir, derrière la *Polias* (-*Pallas* ?) et son père, le *Larisaïos*, la déclinaison locale de la « paire » divine que l'on retrouve en maints endroits du monde grec, notamment sous les épicleses de *Polias-Poliens* que l'on va envisager à présent.

1.2. Athéna *Polias* et Zeus *Poliens*

Au II^e s. de notre ère, Pausanias était obligé d'expliquer à ses lecteurs que le terme de *polis* désignait originellement la seule *acropolis* (1.26.6). Il choisit le premier livre sur l'Attique pour donner cette information, dans la mesure où il est confronté à l'épiclèse *Polias* que porte Athéna sur l'acropole athénienne. L'exégèse locale associe donc clairement la *Polias* à sa situation sur la citadelle de la cité. Mais l'extension de sens est évidente puisqu'il s'agit d'un archaïsme. A Athènes, la *Polias* est bel et bien devenue la déesse « de la cité ». Elle est non seulement son « bouclier » ou son « rempart »,³⁵ comme l'évoquait la situation acropolitaine de son temple chez Homère et ailleurs, mais aussi protectrice de la communauté athénienne dans tous les aspects de son existence comme groupement de citoyens. Solon dessinera l'image très évocatrice de la déesse qui étend ses mains sur la cité.³⁶

Laissons la *Polias* d'Athènes de côté, comme convenu au début de l'enquête, mais avant de le faire, il faut rappeler que toujours sur l'Acropole, en un lieu malheureusement indéterminé, se situait aussi un sanctuaire de Zeus *Poliens*, en l'honneur duquel était organisée la fête des *Dipolieia*.³⁷ Ce « couple » père et fille est très intéressant car Zeus et Athéna sont les seuls dieux à porter l'épiclèse de *Poliens-Polias*, si l'on exclut du dossier quelques rares dédicaces romaines à Sarapis.³⁸ Leur présence « en couple » est tellement récurrente qu'il faut en comprendre la portée.

Dans une vision diachronique, on a pu voir dans le profil « météorologique » d'un Zeus des hauteurs l'origine de la position acropolitaine du dieu, notamment

à Athènes.³⁹ Sans l'exclure, on ne peut se contenter de cette justification car il est évident que *Poliens*, dès la période classique, renvoyait à la *polis* en tant que communauté de citoyens.

Prenons l'exemple de Cos comme « étude de cas ».⁴⁰ Au milieu du IV^e s., l'île de Cos a connu un synécisme qui a abouti à la fondation d'un nouveau centre urbain et à la constitution d'une seule cité avec ses dèmes. La vie religieuse a été affectée par un tel changement et l'on a heureusement conservé la trace épigraphique de certains aménagements culturels. Ainsi, la plus célèbre des inscriptions de Cos concerne la fête en l'honneur de Zeus *Poliens* célébrée au mois de Batromios.⁴¹ Sans entrer dans le détail de ce texte complexe, on y voit la communauté des citoyens impliquée de très près dans l'opération, depuis la sélection du bœuf sacrificiel qui se fait en fonction des structures des tribus, jusqu'à l'injonction de ne pas faire sortir de la cité les parts de viande issues de ce sacrifice. Un sacrifice à Athéna *Polias* est prévu le même jour. Toujours à Cos, les deux divinités se retrouvent en couple aussi sous d'autres épicleses en une version masculine et féminine (*Sôtér/Sôteira*, *Alseios/Alseia*, *Machaneus/Machanis*, *Phatrios/Phatria*).⁴² Mais, revenant au couple *Poliens/Polias*, que nous apprend ce titre cultuel ? Et quel était le rôle de ce « couple » au sein de la cité ? On n'aura guère avancé en affirmant qu'il s'agit des dieux « poliades » en transposant simplement le grec.

Le cadre du synécisme offre un point de départ intéressant pour analyser ces épicleses. Il s'agit du moment où une cité se refonde sur une base élargie, en tentant la synthèse de ses anciennes communautés en un ensemble unifié. La synthèse doit fonctionner et les citoyens doivent se reconnaître dans la nouvelle entité, tout en gardant des liens avec leurs anciennes communautés. On ignore tout d'un éventuel culte de Zeus *Poliens* avant le synécisme. De plus, on voit bien que la référence météorologique au dieu des hauteurs n'est pas très utile en la circonstance. En revanche, Zeus, père des dieux et des hommes, ordonnateur du *kosmos*, entretient un rapport étroit à la souveraineté, à l'ordre et au pouvoir, même si ces aspects ne sont pas toujours immédiatement perceptibles dans ce que nous connaissons de certains de ses cultes.⁴³ Or, c'est le pouvoir de la nouvelle cité, ainsi que ses nouvelles institutions qu'il s'agit avant tout de protéger. Zeus est *Poliens*, en tant qu'il protège la souveraineté de la communauté des

³⁵ Ainsi, à Tégée, Pausanias fait référence au sanctuaire d'Athéna *Poliatis* que les Tégéates appellent « le rempart » (*Eryma*) car la déesse aurait accordé à un ancien roi du lieu que la ville soit à tout jamais imprenable en lui donnant quelques cheveux coupés de la tête de Méduse (Pausanias 8.47.5). Mais n'oublions pas qu'à Tégée, le sanctuaire le plus ancien et le plus prestigieux était celui d'Athéna *Alea* (8.45.4 ; 47.1-4).

³⁶ Solon fr. 4.4 West: Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεῖν ἔχει.

³⁷ Parker 2005, 187-188.

³⁸ E.g. *I.Portes* 89 (Koptos, 200-250 ap. J.-C.), l. 1-3 : Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς αὐτὸν τὸν Πολιέα Σάραπ[iv]. Cf. Paul 2011, 330 n. 270.

³⁹ Cook 1925, 897.

⁴⁰ La thèse encore inédite de Stéphanie Paul (2011) apporte une contribution décisive à l'étude des cultes de l'île après le synécisme. Ce développement lui doit beaucoup.

⁴¹ *IG XII 4*, 278 = Sokolowski 1969, n° 151A.

⁴² Sur ces différentes déclinaisons du couple tutélaire, voir Paul 2010.

⁴³ Burkert 1985, 130. Un questionnement sur les différents aspects du Zeus athénien chez Parker 2005, 425.

politai, des citoyens, et qu'il contribue à l'ordonnement de ce « micro-kosmos » qu'est la cité. Sa fille, Athéna, est *Polias* parce qu'elle accorde la protection qui lui est spécifique, celle de son bouclier et de ses armes, à cette même communauté. Si l'on imagine les fonctions de ces deux divinités comme un réseau, au cœur du premier se trouve la souveraineté et au cœur du second le bouclier défensif. Mais un réseau est toujours plus subtil que la seule identification de son centre.⁴⁴ La notion de protection du corps civique peut dépasser l'institutionnel, le politique et le militaire pour s'étendre aux moyens de subsistance de la cité. Ainsi, lors du fameux sacrifice pour Zeus *Poliens* au mois de Batromios, Athéna *Polias* reçoit une bête pleine. Un tel sacrifice, assez rare, est intimement associé à la notion de fécondité.⁴⁵ L'Athéna de Cos prend ainsi à cœur la survie de ses citoyens dans tous les aspects que cette survie peut revêtir.

Or, à lire la thèse d'Ursula Brackertz, c'est Asclépios qui serait la *Schutzgott* de Cos.⁴⁶ Et, de fait, à appliquer ses critères, c'est le dieu du grand et célèbre Asclépieion de l'île qui peut prétendre à un tel titre. Mais on pressent bien qu'il s'agit avant tout d'une question de chronologie et, surtout, d'une question de point de vue. Avec le synécisme de 366 et la mise en évidence du culte de Zeus *Poliens* et Athéna *Polias*, on aborde ce que l'on peut appeler, pour faire bref, la « politique intérieure ». Avec Asclépios, on change d'échelle. Le dieu prendra effectivement une importante croissance, en soi, mais aussi dans l'image que la cité renvoie d'elle-même. Dans la seconde moitié du IV^e s., au moment du synécisme, on n'en est pas encore là. Le culte semble avoir pris une réelle ampleur au milieu du siècle suivant, avec la monumentalisation du sanctuaire, la proclamation de l'asylie et l'instauration des *Asclepieia* panhelléniques. À la période impériale, le culte a également connu un essor remarquable grâce à C. Stertinius Xénophon, citoyen de Cos et médecin de l'empereur Claude. Le culte du dieu sera d'ailleurs associé à celui des Empereurs.⁴⁷

Que conclure de ce point sur les épicleses *Poliens-Polias*? Tout d'abord, le français qui dit « poliade » ne fait que transposer le problème de la portée de l'épiclèse. Ensuite, Athéna *Polias* est avant tout la déesse acropolitaine qui protège la cité des attaques extérieures, mais sa protection peut s'étendre à d'autres aspects de la survie de la communauté citoyenne. Enfin, disons que Zeus *Poliens*, souvent en couple avec sa fille, étend aussi sa protection sur la communauté,

mais dans un registre qui relève davantage de sa compétence propre : la fonction souveraine.

Ce sont des dieux protecteurs, certes, mais ils ne sont pas les seuls. Tous les dieux le sont d'une manière ou d'une autre quand ils sont invoqués dans leur sphère de compétence. Et si l'on comprend « tutélaire » comme « protecteur de la cité en tant que communauté de citoyens », Zeus et Athéna tiennent assurément ce rôle à Cos.

En revanche, et c'est là sans doute la conclusion essentielle de cette enquête, quand il s'agit pour une cité d'associer *vers l'extérieur* son identité à celle d'une divinité, des glissements peuvent s'opérer. On vient de le voir pour Asclépios à Cos. Il est clair que c'est la dimension internationale du sanctuaire et l'asylie dont il a pu se prévaloir qui a conduit la cité à mettre en avant Asclépios à la face du monde grec plutôt que le couple Zeus-Athéna protecteurs de son synécisme et dieux « tutélaires ». On peut faire le même constat pour l'Héra d'Argos. La déesse assume particulièrement bien une certaine « identité » argienne à la face du monde grec. Elle est *Argeia* dès l'épopée et la tragédie athénienne jouera sur le parallèle entre l'Héra qui protège Argos et l'Athéna d'Athènes.⁴⁸ Mais les positions respectives d'Apollon sur l'agora, d'Athéna et de Zeus sous diverses épicleses sur l'acropole d'Argos attestent que le tableau est plus complexe que notre besoin d'étiquettes commodes ne le laisse entendre.

Un dernier exemple montrera plus précisément encore les implications de ce dossier et ses difficultés. Appelons une dernière fois Pausanias à la barre. En visitant une cité du continent grec, le voyageur venu d'Asie Mineure a dû poser un certain nombre de questions à ses interlocuteurs. On peut imaginer au moins deux questions : 1/ « qu'est-ce qui vaut la peine d'être vu ici ? », 2/ « quelle est la divinité que vous honorez le plus ? ». En effet – si l'on ne prend en compte que la deuxième question – à quelques reprises, Pausanias écrit, dans son compte rendu de visite : « la divinité qu'ils honorent le plus est telle ou telle ... » (μάλιστα θεῶν σέβουσιν...).⁴⁹ Ses informateurs locaux opéraient donc une hiérarchie dans leur panthéon. Ainsi, par exemple, les Éginètes désignaient Hécate, les Éléens choisissaient Dionysos, les gens de Thespies mettaient Éros en avant et les gens de Chéronée avaient ainsi nommé le sceptre d'Agamemnon honoré chez eux comme dieu.⁵⁰ L'indication est intéressante puisqu'elle provient de l'intérieur de la communauté. Toutefois, il faut la considérer avec prudence car c'est bien à un interlocuteur *extérieur* que le message s'adressait. Comment déterminer avec précision les motivations qui poussaient les citoyens qui

⁴⁴ Sur cette question qui engage en profondeur la compréhension des figures divines, voir l'ouvrage de Pironi 2007.

⁴⁵ Sur de tels sacrifices, voir Georgoudi 1994 ; Bremmer 2005.

⁴⁶ Voir *supra*, 202.

⁴⁷ Sur ces différents aspects, voir Riethmüller 2005, 206-219 ; Rigsby – Hallof 2001 ; Paul 2011, 169-190.

⁴⁸ Euripide *Héraclides* 349-350.

⁴⁹ Pirenne-Delforge 2008, 262-263.

⁵⁰ Égine : Paus. 2.30.2 ; Élis : Paus. 6.26.1 ; Thespies : Paus. 9.27.1 ; Chéronée : Paus. 9.40.11.

accueillaient Pausanias à désigner telle divinité plutôt que telle autre ? Un sanctuaire prestigieux ? Un rituel particulier ? Une statue due à un grand maître ? Une fête qui dépassait les frontières de la cité ? Tout cela pouvait être en cause, sans que le label *city-deity* ou *Schutzgotttheit* ne permette forcément de rendre compte de ce choix, surtout à la période dite de la « Seconde Sophistique » qui encadre l'activité de Pausanias.⁵¹

En conclusion, sans nier que la notion de divinité tutélaire ait une pertinence, il convient d'en définir exactement la portée et de bien faire la différence entre ce qui se passait à l'intérieur de la communauté des citoyens et l'image qu'ils voulaient donner d'eux-mêmes à l'extérieur.⁵² C'est au cas par cas, et en tenant compte autant que faire se peut de la dimension chronologique des données, qu'il convient de traiter un tel questionnement, sans s'enfermer a priori dans une typologie qui est trop souvent inspirée de l'exception athénienne.

2. Le volet phénicien de l'enquête

Avant de se lancer dans une comparaison entre les dieux tutélaires grecs et les dieux tutélaires phéniciens, il est crucial d'insister sur le fait que nous avons affaire à des communautés territoriales qui ne répondent pas exactement à la même structure, organisation et idéologie. Le territoire qu'après les Grecs nous désignons du terme de « Phénicie » (*Phoinikē*) était en fait constitué d'une série de petits royaumes disposant d'une capitale sur le front de mer, voire « dans » la mer, comme c'est le cas pour les îles de Tyr et d'Arwad, et d'un hinterland montagneux plus ou moins étendu.⁵³ Du point de vue de la dimension et de la gestion du territoire, les analogies sont évidentes avec le monde grec des *poleis*, les cités-États partagée entre *asty* et *chôra*. Néanmoins, il ne faut pas s'y tromper : les cités phéniciennes ne sont pas des cités grecques en dépit de ces ressemblances structurelles et des activités qui relient et unissent les deux rives du bassin de l'Égée, facilitant le flux de biens, de personnes, d'idées, de modèles artistiques, etc. Jack Goody a récemment estimé, dans *The Theft of History*, où il

⁵¹ Sur la dimension « identitaire » des cultes mis en avant par les cités à partir de la période hellénistique et les deux premiers siècles de la période impériale, voir entre autres Chaniotis 1995 ; Lafond 2006.

⁵² On n'a pas abordé ici les dossiers épigraphiques des Artémis honorées en Asie Mineure à la période hellénistique, par exemple à Magnésie du Méandre (Sokolowski 1954, n° 33A-B) et à Bargylia (*Epigraphica Anatolica* 25 [1995], 35-39 ; 28 [1997], 153-156 ; 32 [2000], 89-93). Dans ces cas précis, les volets *intérieur* et *extérieur* de la mise en exergue de la divinité se recouvrent, au moins partiellement. Voir Paul, à paraître.

⁵³ Salles 1995.

dénonce la vision européenocentriste de l'histoire, que la démocratie n'était pas née en Grèce, mais dans les cites phéniciennes.⁵⁴ Cette idée doit être nuancée⁵⁵ car, même si l'on détecte une évolution des cadres institutionnels à travers le temps avec l'émergence d'organes représentatifs, les cités phéniciennes s'inscrivent fondamentalement dans un moule royal. Elles développent une conception pyramidale du pouvoir, alors que la *polis* grecque se caractérise par la mise en avant du principe du partage des pouvoirs et de la notion de communauté de citoyens. Exercer une protection sur la communauté, qu'il s'agisse du roi ou du dieu tutélaire, répond donc à un *habitus* différent de ce que le monde grec des *poleis* donne à voir, même lorsque le modèle royal s'y perpétue.

2.1. Éléments mythiques : « la divinité souveraine »

On l'a vu plus haut, dans la *Théogonie* d'Hésiode, c'est fondamentalement Zeus, vainqueur des Titans (v. 880 ss.), qui exerce la royauté cosmique, sur les dieux comme sur les hommes, assurant une répartition juste et équilibrée des « parts d'honneur », les *timai*. En revanche, dans la théogonie phénicienne, telle qu'elle nous est préservée par Philon de Byblos, au II^e siècle ap. J.-C., la royauté divine est répartie par Kronos selon une logique foncièrement géopolitique de sorte que chaque dieu ou couple divin est souverain sur son propre territoire. Kronos, après avoir détrôné Ouranos, fonde Byblos, la première cité, et la confie à Baaltis ; Béryte est remise entre les mains de Poséidon et des Cabires ; Tyr est le domaine de la « très grande Astarté », *Astarté mégiste*, avec une épiclèse qui constitue un calque du phénicien *rbt*, laquelle « plaça sur sa tête une tête de taureau comme insigne de la royauté, trouva une étoile tombée du ciel et, s'en étant emparée, la consacra dans la sainte île de Tyr ». Dans son rôle de reine de Tyr, elle est associée par Kronos à un parèdre, appelé Zeus. Le fidèle assistant de Kronos, Tautos, reçoit la souveraineté sur l'Égypte et, finalement, alors que Kronos visite l'oïkoumène, il remet à Athéna, sa fille, la souveraineté sur l'Attique.⁵⁶ On pourrait s'étonner de cette étrange géographie phénicienne qui englobe Athènes, mais il s'agit d'une stratégie de Philon qui recentre le discours mythologique sur la Phénicie dont il loue l'ancienneté et le prestige, en s'efforçant d'imposer l'idée que la mythologie grecque n'en est au final qu'un

⁵⁴ Goody 2006.

⁵⁵ Bonnet 2008.

⁵⁶ Philon de Byblos, *apud* Eusèbe de Césarée *P.E.* 1.10 (ce chapitre 10 contient ce que Philon appelle la « théologie phénicienne »).

sous-produit. Rappelons que Sanchouniathon, sa prétendue source, expert giblien en choses religieuses, est censé avoir vécu avant la Guerre de Troie.⁵⁷

Dans ce récit, la dimension tutélaire du pouvoir divin est inscrite au cœur même de la construction des panthéons des royaumes phéniciens selon le principe dynastique. Elle est en effet pensée comme une forme de souveraineté assignée par l'ancêtre Kronos, dieu du lignage et de la sagesse, dieu de la transmission du pouvoir. Il a reçu jadis de Tautos l'insigne de la royauté, à savoir « quatre yeux placés sur la face antérieure et postérieure du visage, deux immobiles et deux fermés ; quatre ailes attachées aux épaules, deux prenant leur vol et deux autres abaissées ».⁵⁸ Ce symbole signifiait que Kronos voyait en dormant, et dormait en veillant, qu'il volait aussi en se reposant, et se reposait en volant. Il est donc omnipotent. Le système de représentation que Philon de Byblos construit est celui d'une royauté concentrique et rayonnante au départ de la Phénicie, *omphalos* sacré du monde méditerranéen. On en retiendra, pour la présente analyse, que le dieu « poliade » ou plus exactement « tutélaire » n'est pas loin d'être un tropisme grec. En Phénicie, il semble plus correct de parler de dieu « souverain », dont la tutelle s'exerce en vertu d'un principe dynastique de transmission du pouvoir. Ce modèle royal prévaut du reste dans l'ensemble du Proche-Orient : on songera à la longue séquence hymnique de l'*Enuma Elish* qui proclame les cinquante titres de Marduk après que les dieux l'ont acclamé comme leur roi et qu'il a revêtu l'éclat surnaturel de la royauté et la couronne terrifiante.⁵⁹ La même logique est à l'œuvre dans le final de la lutte de Baal contre Yam, lorsque le dieu vainqueur est proclamé roi des dieux.⁶⁰ Il n'y a, dans ce constat, rien de surprenant : la représentation du monde divin s'inspire largement, dans toutes les sociétés, des structures et de l'armature symbolique du pouvoir terrestre, même si la relation entre société divine et société humaine n'est pas purement spéculaire.

La question initiale peut donc être reformulée dans son cadre phénicien : qu'est-ce qu'un dieu souverain ? Comment le désigne-t-on ? Quelles fonctions exerce-t-il ? Quelle protection assure-t-il ? Avant de chercher des éléments de réponse, il est bon de rappeler que la littérature phénicienne (et punique) a entièrement disparu, de sorte que, pour pénétrer les conceptions phéniciennes des dieux souverains, on ne dispose d'aucune source littéraire indigène. Seul le corpus des inscriptions, des monnaies et des images éclaire la conception *emic* du dieu souverain. En revanche, ce qui s'avère plus aisément accessible, à la faveur de l'expansion phénicienne en Méditerranée et des contacts qui s'en sont suivis,

⁵⁷ Bonnet 2010 (avec toute la bibliographie antérieure sur Philon de Byblos).

⁵⁸ Sur ce symbole, voir Sawaya 1998 ; Aliquot 2009, 158-164.

⁵⁹ Bottéro – Kramer 1989.

⁶⁰ Smith 1994.

c'est la manière dont les autres – les Grecs *in primis*, mais aussi les Romains – ont perçu les dieux souverains du monde phénicien, comment ils les ont mis en résonance avec leur propre système polythéiste et les dieux que leurs propres mythes posaient en « propriétaires privilégiés des cités ». Il y a là une possibilité de mise en abyme du sujet qui pourrait s'avérer féconde. L'exercice comparatiste entre « Orient » et « Occident » que nous nous sommes efforcées de mener relève donc bien, sur plusieurs registres, du jeu de miroirs interculturel, de la catégorie de la *translatability*, qui permet de travailler sur l'écart très instructif entre point de vue *emic* et *etic*.

2.2. Le dossier de Melqart, roi divin de Tyr

Nul dossier n'est plus parlant sur le sujet qui nous intéresse que celui de Melqart.⁶¹ Comme son nom l'indique, Milk – Qart, le « Roi de la Ville », est le paradigme par excellence du dieu souverain. Il est aussi celui pour lequel la documentation est la plus riche tant sur le plan du culte que sur le *background* mythologique.

Le premier élément de son nom renvoie à une longue tradition orientale (mésopotamienne et syrienne, ainsi qu'égyptienne bien entendu) de royauté sacrée, donc de rois divins ou divinisés. Cette tradition plonge ses racines dans le III^e millénaire av. J.-C. puisqu'on trouve déjà des traces du culte des ancêtres royaux divinisés dans la documentation éblaïte, autour de 2400 av. J.-C., puis à Mari, Emar, Ugarit, etc.⁶² Plus encore qu'en Mésopotamie, où la royauté est, sauf exception, très centralisée, dans les sociétés syriennes, profondément dimorphes en ce que les villes cohabitent avec des groupes de nomades ou de semi-nomades, l'empreinte clanique ou gentilice marque à la fois la conception de la royauté et celle du panthéon. C'est donc la grande famille des ancêtres royaux (les *Rapiuma* ugaritiques, les *Rephaïm* de la tradition biblique) qui veillent sur la société des vivants. Leur souveraineté bienfaisante se prolonge au-delà du temps de leur règne sur terre et elle assume une importante connotation thérapeutique ou salvatrice : l'ancêtre royal, comme l'indique l'étymologie du terme *Rapiuma/Rephaïm*, est celui qui « guérit » ou qui « sauve ». L'Ancien Testament fait de ces Rephaïm des géants (*Dt* 2.10-11 ; *2Sam* 21.16-22) dont l'action, à l'image de celle des rois vivants, est résolutive. L'imagerie divine exprime la puissance efficace de ces rois en charge ou défunts, comme des dieux souverains par la posture du *Smiting God*, celui qui terrasse l'ennemi en maniant des armes

⁶¹ Bonnet 1988.

⁶² Pour un récent état de la question, voir Suriano 2010.

lourdes et impitoyables.⁶³ Melqart, le roi de la ville de Tyr, se rattache donc à cette lignée de souverains défunts et divinisés, qui veillent activement sur la population.

Le second élément de son nom, *qart*, ne se réfère pas, comme certains l'ont jadis avancé, à l'au-delà, cité des morts, mais bien à Tyr. Dès le témoignage d'Hérodote (2.44), en effet, corroboré par des passages tardifs d'Eusèbe de Césarée, rapportant la mythologie de Philon de Byblos, et de Nonnos de Panopolis dans ses *Dionysiaka*,⁶⁴ nous apprenons que Melqart, appelé dans ces sources Héraclès – nous y reviendrons –, est le fondateur de la ville et que son sanctuaire remonte au même temps primordial. Il y a donc entre le dieu et la ville une symbiose totale. D'un tel rapport fusionnel entre Melqart et Tyr, entre la ville et le sanctuaire, nous avons de multiples indices. Notons d'abord que le nom de Melqart trouve un équivalent parfait dans son titre de *Baal Šur*, « Baal de Tyr », utilisé notamment dans une double inscription bilingue phénico-grecque retrouvée à Malte (mais peut-être de provenance phénicienne).⁶⁵ Daté du II^e siècle av. J.-C., ce texte commémore la dédicace par deux frères tyriens de deux autels jumeaux à leur dieu ancestral, Melqart. Il y est qualifié de *'dn*, « Seigneur » et de *B' l Šr*, « Maître de Tyr » dans la partie phénicienne. La partie grecque de la bilingue rend ce titre par *archagetès*, c'est-à-dire « fondateur ». Roi, Seigneur, Baal, Melqart jouit donc d'une souveraineté qui plonge ses racines dans le temps des origines, une souveraineté historique d'origine cosmique si l'on peut dire.⁶⁶ Le toponyme *Šr*, Tyr, signifie en effet en phénicien « Rocher ». Selon la légende, Tyr n'était, au début des temps, qu'un groupe de roches errantes que seule l'intervention du dieu a permis de stabiliser, rendant possible son anthropisation. Melqart est ainsi le Maître du Rocher, ce socle lithique qui soutient la ville et le sanctuaire insulaires, immergés au milieu de la mer. Le grec *archè*, que l'on retrouve dans l'épiclèse *archagetès*, évoque ce même socle primitif, le fondement et la fondation, les origines et le pouvoir souverain. Le mythe de l'origine de Tyr permet au pouvoir cosmique du dieu de se déployer, fondant une souveraineté primordiale et durable.

⁶³ Cf. l'entrée Baal par J. Eggler dans la base de données « Iconography of deities and demons in the the Ancient Near East » : http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/e_idd_baal.pdf.

⁶⁴ Nonnos *Dionysiques* 40.465-500 ; Eusèbe *P.E.* 1.10.10-11. Voir Chuvin 1992, 224-254.

⁶⁵ *CIS* I, 122-122bis ; *KAI* 47.

⁶⁶ Il est intéressant de constater qu'à Athènes, Athéna *Polias* peut être vue comme l'*archagetis* de la cité (Parker, 2005, p. 223 et n. 24). Il n'est pas indifférent que ce soit l'expression grecque choisie pour qualifier Melqart.

Ordonnateur et protecteur de Tyr dès les origines, Melqart est régulièrement confirmé dans ce rôle par le biais du rite, en particulier par la fête annuelle de l'*egersis*, son « réveil » ou « retour à la vie » après une disparition rituelle momentanée.⁶⁷ Cette panégyrie, dont nous ignorons le nom phénicien, est l'occasion pour les Tyriens d'afficher la puissance de leur dieu, donc, sa pérennité, et l'identité de la communauté du Rocher dont il est le point de repère. La souveraineté de Melqart est aussi mise en scène dans le traité de vassalité entre le roi de Tyr, Baal, et son suzerain assyrien, Asarhaddon, vers 675 av. J.-C.⁶⁸ Les malédictions finales qui sont dirigées contre tout acte de félonie font appel aux dieux assyriens et tyriens en qualité de garants de l'accord. Melqart n'y apparaît pas en tête des dieux tyriens, puisqu'il est précédé par un groupe de divinités « de type atmosphérique », Baal Shamim, Baal Malagè et Baal Saphon, qui sont invoquées avant Melqart et Eshmun pour déchaîner une tempête et détruire la flotte du roi qui oserait transgresser le traité. La préoccupation majeure des Assyriens étant le contrôle des flux d'échanges maritimes, il est stratégique de privilégier les dieux des forces naturelles qui apaisent ou déchaînent la mer. Le Baal de Sidon, cité soumise par les Assyriens quelques années auparavant, Eshmun, est mentionné ensuite aux côtés de Melqart afin d'apporter ruine et saccage au sein de la population locale, pour la priver de nourriture, de vêtement et d'huile en cas de trahison. Ce sont donc les produits de première nécessité que les protecteurs des deux villes assurent aux habitants et contrôlent. On perçoit clairement la différence entre la triade des Baals atmosphériques qui manient le vent, la foudre ou la pluie et les Baals souverains, représentés comme des dieux de proximité, comme des « maîtres » qui dispensent à leurs « ouvriers » les rations journalières ou mensuelles de nourriture et vêtement, selon un schéma bien connu dans l'économie de redistribution attestée au Proche-Orient. Comme le « roi qui fait vivre son peuple », expression régulièrement attestée dans les inscriptions,⁶⁹ Melqart garantit le bien-être à la population sur laquelle il veille. Sans nier que son culte soit aussi, dans une certaine mesure, impliqué dans la dimension de l'au-delà et dans la protection des défunts, le « salut » qu'apporte le Baal de Tyr est avant tout terrestre, conformément à une orientation commune à tous les *Erlösungskulte* du monde ancien.

Si la mise sous tutelle assyrienne fournit un éclairage intéressant sur la manière dont Melqart exerce sa souveraineté sur Tyr, le moment de la conquête de Tyr par Alexandre le Grand, en 332 av. J.-C., en ce qu'il exacerbe les enjeux identitaires, fournit un autre observatoire précieux quant à la configuration des

⁶⁷ Sur cette fête et tous les problèmes qu'elle soulève, Bonnet 1988.

⁶⁸ Parpola – Watanebe 1988, n° 5.

⁶⁹ Amadasi Guzzo 1984.

fonctions du dieu souverain. Rappelons tout d'abord que, si dans les autres cités phéniciennes Alexandre a été accueilli en libérateur, à Tyr, il se heurte à une réticence et même une résistance qui s'enracine précisément dans le culte de Melqart.⁷⁰ Alexandre l'Argéade se proclamait en effet le descendant d'Héraclès, auquel Melqart avait été identifié dès l'époque archaïque. C'est pourquoi, parvenu au seuil de Tyr, il demande à offrir un sacrifice au dieu dans son sanctuaire insulaire tyrien, ἐς τὴν πόλιν, écrit significativement Arrien.⁷¹ Les ambassadeurs tyriens, néanmoins, soucieux de préserver l'intégrité de leur haut-lieu cultuel, refusent, car le geste qu'Alexandre veut poser revêt une signification très forte en termes d'*appropriation* du dieu et de la souveraineté territoriale qu'il incarne. Tout en ayant l'air de rendre hommage au prestigieux *numen* local, Alexandre entend s'insérer dans le réseau dynastique qui conduit de Melqart, dieu archétypal, aux rois historiques de Tyr. La fin de non-recevoir opposée par les autorités tyriennes provoque un siège apocalyptique long de sept mois, ponctué de prouesses poliorcétiques, comme la construction du môle reliant Tyr au continent, remodelant du même coup le paysage tyrien et dénaturant le Rocher insulaire originel stabilisé par le fondateur divin.⁷² Les récits du siège chez Arrien, Diodore, Plutarque et Quinte-Curce, pour l'essentiel, ne laissent pas de côté les dieux dont la suprématie semble mise en question (Diodore 17.41.7-8, Quinte-Curce 4.3.21-23 et Plutarque *Alex.* 24).

Reprenant un schéma de légitimation largement attesté en Égypte et au Proche-Orient,⁷³ Alexandre recourt à un rêve prémonitoire pour asseoir ses revendications : approchant des murailles de Tyr, il aurait rencontré Héraclès, lui aurait serré la main droite et aurait été conduit dans la ville par le dieu. C'est une véritable scène de *dexiosis* qui est ici représentée : le dieu apporte son secours et son soutien au Macédonien, il est son allié. Dans l'autre camp, un Tyrien aurait vu en rêve Apollon abandonnant la ville. Or, cet Apollon avait une histoire particulière puisqu'il avait été arraché par les Carthaginois, avides de butin, aux habitants de Géla, en Sicile, et envoyé en hommage à Tyr, leur métropole.⁷⁴ Victime de l'impiété punique et forcé à « habiter » Tyr, territoire « barbare », Apollon est alors soupçonné de faire le jeu des Grecs. Tandis que celui qui a reçu cette vision onirique échappe à la lapidation en se réfugiant comme suppliant dans le temple d'Héraclès, cédant à la superstition (*deisidaimonêsantes*),

⁷⁰ Dans Bonnet, en préparation, on trouvera tout le dossier des sources et la bibliographie relative à cet épisode extrêmement instructif.

⁷¹ Arrien 2.15. 7. Quinte-Curce (4.2.2) précise qu'il s'agit du dieu *quem praecipue Tyrii colerent*.

⁷² Pour un récit pénétrant et précis des événements, voir Lane Fox 1973, 178 ss.

⁷³ Pour l'Égypte, voir Szpakowska 2006.

⁷⁴ Diodore 13.108.2-4. Voir Bonnet – Grand-Clément 2011, 161-177.

les Tyriens attachent la statue d'Apollon avec des chaînes d'or à son piédestal ou, selon Quinte-Curce (4.3.22), à l'autel d'Hercule, le *numen* tutélaire, afin qu'il retienne le dieu grec.

La guerre exacerbe donc les schémas traditionnels. Le destin de la communauté menacée est placé dans les mains du dieu souverain qui agit pour elle, mène le combat, est présent sur le terrain et devient un enjeu majeur du combat. Conquérir Tyr, c'est d'abord s'approprier son maître divin. Une fois victorieux, Alexandre tourne immédiatement son attention vers lui : il lui offre un sacrifice, met sur pied une procession militaire en son honneur, ainsi qu'une parade navale, et organise, dans le sanctuaire, des compétitions sportives ainsi qu'un défilé au flambeau. L'engin de guerre qui avait permis d'abattre les murs de l'invincible Tyr est dédié au dieu (Arrien 2.24). Dans le chef d'Alexandre, il n'y a pas de volonté de faire table rase des usages phéniciens, mais de *détourner* à son profit la souveraineté indigène et son assise mythique. Melqart constitue dès lors un élément essentiel de légitimation de la domination macédonienne. Alexandre, nouveau Maître du Rocher, est désigné par Justin comme l'*ultor publicae securitatis*, le « vengeur de la sécurité publique », qui permet une authentique refondation de Tyr : « des hommes de naissance libre, étrangers à ces crimes, vinrent peupler l'île et, succédant à la race anéantie des esclaves, furent le germe d'une population nouvelle » (Justin 18.3).

2.3. Le dieu souverain en contexte diasporique

L'anecdote concernant la statue d'Apollon, butin fait par les Carthaginois en Sicile et envoyé à Tyr en hommage à leur métropole, montre que l'essaimage tyrien en Méditerranée fait partie intégrante du patrimoine historique de la ville. On peut dès lors se demander comment le rôle du « Roi de la Ville » a évolué en contexte colonial. Question d'autant plus pertinente que le moule royal, si prégnant dans la représentation du monde divin phénicien, disparaît de l'horizon institutionnel en Occident pour faire place à un système « républicain ». Carthage ne connaît plus de roi et adopte le suffétat.⁷⁵ Le dieu souverain tyrien continue pourtant d'être vénéré : il devient une sorte de « lieu de mémoire » pour les Carthaginois, le témoin de leurs racines, l'incarnation d'une souveraineté méditerranéenne.

Le récit de la fondation de Carthage, la nouvelle Tyr, Qart ḥadašt, fait intervenir Elissa-Didon fuyant son frère Pygmalion avec un groupe de notables et emmenant les *sacra Herculis*, selon la narration de Justin (18.4-5), c'est-à-dire des

⁷⁵ Huss 1985.

« reliques » du culte de Melqart. Par ce biais, la fondation coloniale est présentée comme une sorte de clonage dont la cellule mère serait la vénération de Melqart, roi des deux villes, l'ancienne, sur le rocher, la nouvelle en terre africaine. Il y a donc un lien organique entre la métropole et sa colonie, un lien qui passe par Melqart, cordon ombilical entre les Tyriens et les Carthaginois, archégète par excellence, Baal protecteur sur terre et sur mer, souverain d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Diodore (20.14) le qualifie d'ailleurs d'Héraclès τὸν παρὰ τοῖς ἀποίκους « celui qui préside aux activités coloniales ». La représentation symbolique de l'identité carthaginoise ou punique repose donc sur une filiation directe, sur une communauté de sang et de destin, dont le dieu est le garant.⁷⁶

Or, en divers lieux de la Méditerranée, en particulier en Sardaigne et en Espagne, là où les Tyriens ont adopté des îlots ou des promontoires comme lieux d'escale placés sous la protection de leur dieu tutélaire, Melqart est désigné, comme à Tyr, du titre de « celui qui est préposé au Rocher », ce « rocher » indiquant à la fois Tyr et par extension tous les établissements tyriens qui parsèment le paysage méditerranéen. Sa souveraineté s'étend au fur et à mesure que les Tyriens s'engagent en Méditerranée. Comme dans la métropole, le dieu fixe, stabilise, pérennise et protège. Son culte, à forte valeur mémorielle, reste donc très populaire et nous savons que, durant le siège de Tyr par Alexandre, des théores carthaginois étaient présents dans la métropole pour rendre hommage au Baal local, conformément à l'usage ancestral.⁷⁷ L'interruption de ce lien, quelques siècles après la fondation de Carthage, aurait eu, aux dires de Diodore (20.14), des conséquences très néfastes : défaite, peste, insécurité.

Comme dans le traité assyro-tyrien de 675 av. J.-C., on entrevoit une connexion forte entre la richesse, l'opulence, le bien-être et la protection de la part du dieu souverain, tant en contexte tyrien qu'en contexte diasporique. On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans les inscriptions de Carthage, des traces de personnel sacré dévolu au culte du Baal de Tyr et l'on soulignera sa remarquable popularité dans l'onomastique.⁷⁸ Si les cultes de Baal Hammon et de Tanit, dans le cadre des pratiques encore relativement énigmatiques qu'abritait le tophet, jouissent d'une popularité sans précédent, leur présence dans l'onomastique est plus discrète. Dieu ancestral dans un contexte colonial soucieux de cultiver les racines et le souvenir des origines, Melqart reste dans une certaine mesure un dieu souverain dont le territoire se dilate à l'échelle de la Méditerranée au fur et à mesure que les Phéniciens et les Puniques y occupent une position hégémonique.

⁷⁶ Bonnet 2009.

⁷⁷ Sur ce lien, voir Ferjaoui 1993, 27-46.

⁷⁸ Bonnet 1988.

Une telle évolution aide à rendre compte du rapprochement entre Melqart et Héraclès.⁷⁹ Certes, Héraclès, qualifié de *heros theos* par Pindare (*Ném.* 3.22), partage avec Melqart un statut mi-divin mi-humain, mais ils ont aussi en commun une forte projection coloniale, dérivant de leurs fonctions « civilisatrices », en relation avec un arrière-plan cosmique d'ordonnateur du monde. De surcroît, si l'on regarde l'iconographie, on s'aperçoit que l'image du dieu à la massue ou au lion, puissant et dominateur, rend très bien celle du roi, maître des animaux sauvages, comme le lion, ou « assommeur » d'ennemis, c'est-à-dire *Smiting God*. La combinaison de ces différents langages – mythique, fonctionnel, iconographique – finit par rendre compte de toutes les facettes de Melqart et de sa souveraineté.

Le dossier que nous venons d'examiner montre, comme l'analyse des cas grecs évoqués ci-dessus, à quel point la catégorie de « dieu poliade » est inadéquate, car trop restrictive, pour rendre compte des processus complexes et multiformes qui président à la configuration d'une souveraineté divine s'exerçant sur un territoire en faveur d'une communauté. La notion de dieu « tutélaire » ou, dans le contexte phénicien, celle de dieu « souverain », est plus pertinente, mais elle appelle une exégèse pour illustrer la richesse des représentations qui nourrissent la figure de ce dieu : il organise le monde, fonde des villes, gère le territoire, pourvoit en biens la population, préside à ses activités, accompagne son expansion, incarne ses racines, son identité et son devenir.

La fonction souveraine, en contexte phénicien, n'est pas davantage l'apanage des dieux masculins que ne l'est en Grèce celle de divinité « tutélaire ». La Baalat de Byblos, en couple avec le Baal local, est la grande dame du promontoire, celle qui choisit les dieux, les bénit, protège leur règne et leur descendance.⁸⁰ À Sidon et Tyr, Astarté, en compagnie tantôt de Melqart, tantôt d'Eshmun, tient un rang prééminent dans les panthéons locaux et a valeur de souveraine. Intimement liée à la figure du roi, qui lui doit son charisme et qui exerce son sacerdoce, elle incarne elle aussi la maîtrise des autorités suprêmes sur le territoire. Le roi de Sidon Bodashart, l'année même de son accession au trône, offre à Astarté un *šm ḥs*, que l'on peut sans doute interpréter comme un « étendard du territoire ».⁸¹ Rendue tantôt par Aphrodite, tantôt par Héra, tantôt encore par Europe ou Leucothéa, la déesse en couple avec le Baal local maîtrise des territoires, concrets et symboliques, très variés, de la terre à la mer, du commerce au sens traditionnel au commerce au sens biblique, et apparaît tantôt sous les traits d'une déesse trônante, tantôt dans l'image d'une nudité frontale toute-puissante.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Sur cette déesse et les diverses formes d'Astarté attestées dans les panthéons phéniciens, voir Bonnet 1996.

⁸¹ *CIS* I, 4. Pour cette interprétation, voir Bonnet 1995 et 2008 bis.

Au final, une idée semble s'imposer : la dimension souveraine d'une divinité ne se comprend qu'au sein d'un réseau de fonctions, de compétences, d'espaces et d'images qui sont culturellement déterminées par delà ce qui peut apparaître comme une conception commune du rôle des dieux protecteurs des « cités ».

Conclusion

Au terme de ce double parcours, quelques pistes de réflexion s'imposent, fussent-elles provisoires. La comparaison que nous avons menée a permis de dégager un point commun entre nos dossiers et une différence fondamentale.

Ainsi, on constate que, de part et d'autre, la relation entre fonctionnement de la société et représentation du panthéon n'est pas un simple jeu de miroir. Tant du côté phénicien que du côté grec, il convient notamment de distinguer les représentations qui se déploient à l'intérieur de la communauté de celles qui sont construites en regard du monde extérieur. Le dossier de Melqart montre que sa qualité de dieu tutélaire de Tyr lui permet de patronner les entreprises « coloniales » ou « diasporiques », mais que, dans ces contextes *extérieurs*, le dialogue qui s'instaure nécessairement avec les divinités du contexte indigène infléchissent sa figure et la souveraineté qu'elle incarne. Du côté grec, le dossier de Cos a montré qu'en concevant la notion de divinité « tutélaire » comme divinité « protectrice de la cité en tant que communauté de citoyens », Zeus *Poliens* et Athéna *Polias* pouvaient se prévaloir de ce titre, mais qu'ils se trouvaient relégués à l'arrière-plan lorsque la communauté des citoyens se transposait sur la scène panhellénique, à la période hellénistique. C'est alors Asclépios, en son prestigieux sanctuaire thérapeutique, qui occupe le devant de la scène. Il est toutefois hautement probable que les « protecteurs de la cité en tant que communauté de citoyens » sont restés le *Poliens* et la *Polias*. Un processus analogue apparaît à Argos, où le « couple » acropolitain Athéna-Zeus fonctionne « à l'intérieur », tandis qu'Héra, en son sanctuaire extra-urbain, est la face divine d'Argos tournée vers l'*extérieur*. Tout est une question de circonstance, de regard et d'éclairage. Ce constat impose une attention accrue aux contextes et dissuade d'appliquer des grilles d'analyse figées aux données disponibles.

En revanche, la matrice dynastique qui informe la structure du panthéon des cités phéniciennes rend l'identification d'une divinité tutélaire plus aisée. La souveraineté à l'œuvre est véritablement royale et s'affirme comme telle, alors que, dans les cités grecques, il s'agit de la souveraineté de la communauté des citoyens : la hiérarchie s'impose de part et d'autre sur le modèle du pouvoir en place, mais ce pouvoir est fondamentalement différent.

C'est peut-être une des raisons du fait que, dans les cités grecques, Zeus, pourtant roi des dieux, est finalement peu présent comme divinité « tutélaire » : comme s'il avait fallu éviter un modèle par trop « royal » dans un contexte politique qui en avait rejeté le principe.⁸² Le cas athénien peut nous servir, cette fois : la fille de Zeus est *Polias* et lui est *Poliens*, mais en retrait. La souveraineté de la communauté est assurée par cette double protection, mais le référent proprement royal s'efface derrière l'affirmation de la *polis* ; et c'est peut-être aussi une explication du mythe fondateur du panthéon de Trézène : Zeus exige la parité entre Athéna *Polias-Sthenias* et Poséidon *Basileus*. Poséidon est certes roi chez Pausanias, mais *Polionchos* chez Plutarque. Le tandem qu'il forme avec Athéna pourrait refléter ce même principe de la souveraineté de la *polis*.

En contexte phénicien, par contre, la royauté est exaltée à la fois dans la personne du Baal qui veille sur le territoire et sur sa population *et* dans la figure d'une déesse royale, détentrice du charisme, garante de la continuité dynastique. Elle est généralement appelée Astarté et est intimement liée au Baal de la ville.⁸³ Tous les panthéons des petits royaumes phéniciens reposent sur un couple divin de « souverains » locaux, présentant des caractéristiques légèrement différentes, mais remplissant en gros des fonctions analogues. Pas de véritable préséance au sein de ce couple, mais plutôt une solidarité profonde qui résiste même en contexte d'expansion, jusque dans la lointaine Bretagne, au pied du mur d'Hadrien. C'est précisément dans cette union entre le dieu et la déesse, entre le roi et la reine, entre les dieux et le territoire que la communauté voyait son salut. Conformément au principe dynastique, la continuité est mise en avant comme le principe majeur de régulation du *kosmos*. C'est à l'ombre de cette dynamique soigneusement entretenue par le culte que la communauté « citoyenne » s'épanouit sur terre et sur mer.

La comparaison, par le décentrement qu'elle a imposé, a donc permis de regarder autrement des dossiers bien connus et de les faire interagir. Cette méthode s'avère fructueuse dès lors qu'on se départit de toute perspective génétique qui ferait de « l'Orient » le creuset ou la matrice de « l'Occident ». La Grèce peut-elle du reste être considérée comme « l'Occident » et la Phénicie comme « l'Orient » ? En ce qui nous concerne, nous avons opté pour deux aires géographiques et culturelles situées de part et d'autre du bassin égéen, en constante interaction, qui ont connu l'une et l'autre une dilatation à l'échelle de la Méditerranée tout entière. Tels sont les éléments qui, à nos yeux, bien plus qu'une confrontation Est-Ouest, légitiment la comparaison et la rendent fructueuse.

⁸² Une autre explication chez Brackertz 1976, 93-94, suivie par Burkert 1985, 130, et partiellement assumée par Versnel 2011, 113 n. 326.

⁸³ Bonnet 2009 bis sur Astarté (et en contexte punique Tanit) comme « interface » entre le dieu et la communauté, qualifiée de « Nom » ou de « Face » du dieu.

Bibliographie

- Aliquot, J. 2009. La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain.
- Amadasi Guzzo, M.G. 1984. « Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes », *Die Welt des Orients* 15, 109-118.
- Amandry, P. 1980. « Sur les concours argiens », *Bulletin de Correspondance Hellénique* supplément 6, 211-253.
- Billot, M.-F. 1997. « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », in : J. de La Genière (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes*. 11-56.
- Billot, M.-F. 1997-98. « Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos », *Opuscula Atheniensi* 22-23, 7-52.
- Bonnet, C. 1988. Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée.
- Bonnet, C. 1995. « Phéniciens šrn = accadien šurinnu ? À propos de l'inscription de Bo-dashtart CIS I 4 », *Orientalia* 64.2, 214-222.
- Bonnet, C. 1996. Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques.
- Bonnet, C. 2008. « Faut-il repenser l'Antiquité, entre Orient et Occident ? (Au sujet de Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, University Press, 2006) », *Les Études Classiques* 76, 263-268.
- Bonnet, C. 2008 bis. « La déesse et le roi : nouveaux regards sur le rôle d'Astarté dans les rites d'investiture en Phénicie », *Mythos* N.S. 1, 11-23.
- Bonnet, C. 2009. « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », in : N. Belayche – S. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. 295-308.
- Bonnet, C. 2009 bis. « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », in : L. Bodiou et al. (éds), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*. 205-214.
- Bonnet, C. 2010. « Errata, absurdités, deliria et hallucinations. Le cheminement de la critique historique face à la mythologie phénicienne de Philon de Byblos : un cas problématique et exemplaire de testis unus », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité* 11, 123-136.
- Bonnet, C. en préparation. Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux des cités phéniciennes à l'époque hellénistique.
- Bonnet, C. – A. Grand-Clément. 2011. « La 'barbarisation de l'ennemi': la parenté entre Phéniciens et Carthaginois dans l'historiographie grecque sur la Sicile », in : D. Bonanno et al. (éds), *Le affinità elettive. Alleanze e parentele nella storia e la storiografia della Sicilia antica*, 161-177.
- Bottéro, J. – S.N. Kramer. 1989. Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne.
- Brackertz, U. 1976. Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte. (Dissertation Berlin).
- Bremmer, J.N. 2005. « The sacrifice of pregnant animals », in : R. Hägg – B. Alroth (éds), *Greek sacrificial ritual, Olympian and chthonian*. 155-165.
- Bremmer, J.N. 2010. « Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion? » *Kernos* 23, 13-35.
- Burkert, W. 1985. Greek Religion. Archaic and Classical.
- Burkert, W. 1995. « Greek Poleis and Civic Cults. Some Further Thoughts », in : M.H. Hansen (éd.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre* 2. 201-210.
- Chaniotis, A. 1995. « Sich selbst feiern? Städtischen Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik », in : P. Zanker – M. Wörle (éds), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. 147-172.
- Chuvin, P. 1992. Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis.
- Cole, S.G. 1995. « Civic Cult and Civic Identity », in : M.H. Hansen (éd.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre* 2. 292-325.
- Cook, A.B. 1925. Zeus. A Study in Ancient Religion II. Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning).
- Darhou, S. 2008. « Éris dans la cité. Quelques réflexions sur les "cosmogonies" politiques », *Mètis. Anthropologie des mondes anciens* N.S. 6, 269-285.
- Eidinow, E. 2011. « Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion », *Kernos* 24, 9-38.
- Ferjaoui, A. 1993. Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage.
- Georgoudi, S. 1994. « Divinità greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide », in : S. Castignone – G. Lanata (éds), *Filosofi e animali nel mondo antico*. 171-186.
- Goody, J. 2006. *The Theft of History*.
- Huss, W. 1985. *Geschichte der Karthager*.
- Imhoof-Blumer, F.W. – P. Gardner. 1885-1887. *A Numismatic Commentary on Pausanias*.
- Kindt, J. 2009. « Polis Religion – A Critical Appreciation », *Kernos* 22, 9-34.
- Kritzas, C.B. 2006. « Nouvelles inscriptions d'Argos. Les archives des comptes du trésor sacré (IV^e s. av. J.-C.) », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 397-434.
- Lafond, Y. 2006. La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (II^e siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.).
- Lane Fox, R. 1973. *Alexander the Great*.
- Leclerc, M.-C. 1998. « Le Partage des lots. Récit et paradigme dans la Théogonie d'Hésiode », *Pallas* 48, 89-104.
- Loraux, N. 1981. Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes.
- Melfi, M. 2007. *I santuari di Asclepio in Grecia*, vol. I.
- Meyer, M. 1989. Die griechischen Urkundenreliefs. *Athenische Mitteilungen*, Beiheft 13.
- Mylonopoulos, J. 2003. Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes. *Kernos* supplément 13.
- Parker, R. 2011. On Greek Religion.
- Parpola, S. – K. Watanebe. 1988. Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (SAA II).
- Paul, S. 2010. « À propos d'épiclèses 'trans-divines'. Le cas de Zeus et d'Athéna à Cos », *Archiv für Religionsgeschichte* 12, 65-81.
- Paul, S. 2011. Les cultes de l'île de Cos après le synécisme de 366 avant notre ère. Contribution à l'étude du fonctionnement du polythéisme grec. (Université de Liège: thèse inédite).

- Paul, S. à paraître. « Manifestation du divin et reconfiguration des panthéons à la période hellénistique : l'exemple des Artémis d'Asie mineure », *Mètis. Anthropologie des mondes anciens*.
- Piérart, M. 1993. « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 117.2, 609-613.
- Pirenne-Delforge, V. 2008. Retour à la source. Pausanias et la religion grecque. *Kernos* supplément 20.
- Pironti, G. 2007. Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne. *Kernos* supplément 18.
- Riethmüller, J.W. 2005. Asklepios. Heiligtümer und Kulte, 2 vols. *Studien zu Antiken Heiligtümern*.
- Rigsby, K.J. – K. Hallof. « Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae' X. Decrees of Inviolability for Kos », *Chiron* 31, 333-345.
- Rudhardt, J. 1981. « Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui », in : *Revue européenne des Sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto* 19.58, 227-244.
- Salles, J.-Fr. 1995. « Phénicie », in : V. Krings (dir.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*. 553-582.
- Sawaya, Z. 1998. « Cronos, Astarté : deux légendes phéniciennes inédites sur des monnaies de Byblos (I^{er} s. av. J.-C.) », *Bulletin de la société française de numismatique* 53.5, 93-99.
- Smith, M.S. 1994. The Ugaritic Baal cycle. I. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2. *Supplements to Vetus Testamentum*, 55.
- Sokolowski, F. 1962. Lois sacrées des cités grecques. Supplément.
- Sokolowski, F. 1969. Lois sacrées des cités grecques.
- Sourvinou-Inwood, C. [1988]. « Further Aspects of Polis Religion », in : R. Buxton (éd.). 2000. *Oxford Readings in Greek Religion*. 38-55.
- Sourvinou-Inwood, C. [1990]. « What is Polis Religion? », in : R. Buxton (éd.). 2000. *Oxford Readings in Greek Religion*. 13-37.
- Suriano, M.J. 2010. The Politics of Dead Kings. Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel.
- Szpakowska, K. (éd.). 2006. *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*.
- Trippé, N. 2010. « La divinité et ses épiclèses dans l'entreprise coloniale : l'exemple de Milet et de ses colonies sur la rive Nord-Ouest du Pont », *Archiv für Religionsgeschichte* 12, 23-39.
- Versnel, H.S. 2011. Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology. *Religions of the Graeco-Roman World* 173.