



HAL
open science

Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens

Maria Bianco, Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Maria Bianco, Corinne Bonnet. Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens. Pallas. Revue d'études antiques, 2016, Cent chouettes pour Athéna, 100, pp.155-179. 10.4000/pallas.2887 . hal-01619145v2

HAL Id: hal-01619145

<https://hal.science/hal-01619145v2>

Submitted on 26 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens

Maria BIANCO
Université de Montpellier 3 Paul Valéry

Corinne BONNET
Université Toulouse Jean Jaurès

1. Introduction

En août 310 av. J.-C., les Carthaginois assistent, médusés, au débarquement sur le rivage africain, au Cap Bon, des troupes d'Agathoclès de Syracuse, venues mettre le siège devant la capitale punique. Convaincue que les forces de terre et de mer puniques envoyées auparavant en Sicile ont été anéanties par le Syracusain juste avant de mettre le cap sur le rivage africain, l'armée carthaginoise se prépare à affronter l'ennemi, alors que la panique s'empare de la population. Diodore de Sicile, qui raconte les événements, crée un contraste narratif entre, d'une part, l'émerveillement que suscite, chez les Grecs, un territoire savamment mis en valeur et débordant de richesses, reflétant la prospérité et le savoir-faire de Carthage et, d'autre part, la détresse des Carthaginois qui ne savent plus à quel saint se vouer pour tenter d'échapper au désastre¹.

Après avoir dressé son camp à peu de distance de Carthage, fidèle à sa réputation, Agathoclès sème, en ces lieux pourtant paradisiaques, la violence et la désolation, ravageant sans retenue les environs de Carthage, comme peu avant les Puniques l'avaient fait en Sicile. Hannon et Bomilcar, les deux généraux carthaginois, qu'une féroce rivalité oppose, mobilisent les troupes pour un combat frontal et établissent leurs bases face aux Grecs. L'atmosphère est lourde, de

1 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX 8, 3-4.

part et d'autre ; chacun espère recevoir la protection des dieux dans son entreprise au moment où l'assaut est donné. Voici comment Diodore relate la bataille² :

Agathoclès, après avoir observé les rangs des Barbares, confia à son fils Archagathos le commandement de l'aile droite, formée de deux mille cinq cents soldats d'infanterie. À leur suite venaient trois mille cinq cents Syracusains, puis trois mille mercenaires grecs, et enfin trois mille Sammites, Tyrrhéniens et Celtes. Quant à Agathoclès, il prit la tête de l'aile gauche où il s'entoura de sa garde et de mille hoplites pour faire face au bataillon sacré des Carthaginois. Enfin il répartit sur les deux ailes cinq cents archers et frondeurs. Cependant, ces soldats n'étaient pas suffisamment armés ; quelques-uns n'avaient pas même de boucliers. Pour y suppléer, Agathoclès ordonna de disposer sur des baguettes les étuis des boucliers, qui, de la sorte, ressemblaient au loin à de véritables boucliers. Voyant que ses soldats continuaient toutefois à avoir peur des forces des Barbares, si supérieurs en cavalerie, il fit lâcher en plusieurs points du champ de bataille des chouettes qu'il avait tenues prêtes à l'avance, pour ranimer le courage de ses troupes. En effet, ces oiseaux, après avoir voltigé au-dessus de la phalange, vinrent s'abattre sur les boucliers et les casques des soldats qui tirèrent un heureux présage de la présence de cet animal consacré à Athéna (ἱερὸν εἶναι τὸ ζῷον τῆς Ἀθηνᾶς). Bien que ces procédés ne soient, pour certains, que de vaines machinations, elles rendirent néanmoins souvent de grands services, comme cela arriva ici. En effet, à la vue de ces oiseaux, les soldats s'inspiraient une mutuelle confiance et affrontaient le danger en se répétant entre eux que la divinité leur promettait de toute évidence la victoire (ὡς τὸ θεῖον αὐτοῖς φανερώς προσημαίνει νίκην).

Diodore met donc en scène une manifestation divine orchestrée de toutes pièces par Agathoclès. Pour être crédible, elle doit cependant reposer sur une sorte de consensus en vertu duquel la chouette est le symbole ou le messager d'Athéna³, d'une part, et Athéna est capable

2 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX, 11 : 'Ο δ' Ἀγαθοκλῆς κατασκευάμενος τὰς τῶν βαρβάρων τάξεις τὸ μὲν δεξιὸν κέρας ἔδωκεν Ἀρχαγάθῳ τῷ υἱῷ, παραδοὺς αὐτῷ πεζοὺς δισχιλίους καὶ πεντακοσίους, ἐξῆς δ' ἔταξε τοὺς Συρακοσίους, ὄντας τρισχιλίους πεντακοσίους, εἶτα μισθοφόρους Ἑλλήνας τρισχιλίους, τελευταίους δὲ Σαμνίτας καὶ Τυρρηνοὺς καὶ Κελτοὺς τρισχιλίους. Μετὰ δὲ τῆς θεραπείας αὐτὸς τοῦ ἡμίσεως κέρατος προηγωνίζετο, χιλίοις ὀπλίταις πρὸς τὸν ἱερὸν λόχον τῶν Καρχηδονίων ἀντιτεταγμένους. τοὺς δὲ τοξότας καὶ σφενδονήτας πεντακοσίους ὄντας ἐπὶ τὰ κέρατα διείλεν. Ὅπλα μὲν οὖν οἱ στρατιῶται μόγις εἶχον ἱκανά. τοὺς δ' ἐκ τῶν ἀφράκτων ὀρῶν ἀνόπλους ὄντας τὰ τῶν ἀσπίδων ἔλυτρα ῥάβδοις διέτεινε καὶ τῇ φαντασίᾳ τὸν τῆς ἀσπίδος κύκλον μιμησάμενος ἀνέδωκεν αὐτοῖς πρὸς μὲν τὴν χρεῖαν οὐδαμῶς ἐπιτήδεια, πρὸς δὲ τὴν πόρρωθεν ὀρωμένην ὄψιν δυνάμενα δόξαν ὄπλων ἐμποιῆσαι τοῖς ἀγνοοῦσι τάληθές. Ὅρων δὲ τοὺς στρατιώτας καταπεπληγμένους τὸ πλῆθος τῆς βαρβαρικής ἵππου καὶ δυνάμεως ἀφήκεν εἰς τὸ στρατόπεδον κατὰ πλείονας τόπους γλαυκάς, ἃς ἐκ χρόνου παρεσκευάστο πρὸς τὰς ἀθυμίας τῶν πολλῶν. αὐταὶ δὲ διὰ τῆς φάλαγγος πετόμεναι καὶ προσκαθίζουσαι ταῖς ἀσπίσι καὶ τοῖς κράνεσιν εὐθαρσεῖς ἐποίουν τοὺς στρατιώτας, ἐκάστων οἰωνίζομένων διὰ τὸ δοκεῖν ἱερὸν εἶναι τὸ ζῷον τῆς Ἀθηνᾶς. Ταῦτα δέ, καίπερ ἂν τισὶ δόξαντα κενὴν ἔχειν ἐπίνοιαν, πολλὰκις αἴτια γίνεται μεγάλων προτερημάτων. Ὁ καὶ τότε συνέβη γενέσθαι. ἐμπροσθέντος γὰρ εἰς τὰ πλῆθη θάρσους καὶ διαδοθέντων λόγων ὡς τὸ θεῖον αὐτοῖς φανερώς προσημαίνει νίκην, παραστατικώτερον τὸν κίνδυνον ὑπέμειναν. Sur cet épisode et sur le comportement des Carthaginois pour calmer la colère de leurs dieux, voir Bonnet, sous presse.

3 Sur la relation de la chouette au combat, en particulier à la figure de l'hoplite, voir le très bel article de Monbrun, 2007, p. 559-581, qui met en valeur divers textes (notamment d'inspiration éthologique) et images d'une chouette « hoplitisée » et qui souligne des convergences très convaincantes entre les postures, le visage, le corps de la chouette d'une part, de l'hoplite ou d'Athéna de l'autre. Il évoque aussi un texte de Plutarque (*Nicias*, XIX, 5), selon lequel Gylippe, le général spartiate venant au secours des Syracusains, est accueilli comme une chouette. L'imaginaire que déploie le texte de Diodore a donc des racines et des implications plus profondes qu'on pourrait le penser au premier abord.

de conférer la victoire, d'autre part, y compris sur le sol punique⁴. Criblé de flèches durant l'affrontement, Hannon meurt au combat, tandis que Bomilcar, convaincu qu'une défaite carthaginoise peut lui ouvrir les portes du pouvoir tyrannique, achève de précipiter la défaite. Il ordonne aux troupes carthagoises de se retirer : la débâcle conduit au pillage par les Grecs du camp punique où l'on découvre des milliers de menottes, destinées à réduire les Grecs en esclavage. Diodore s'empresse de commenter cette fructueuse anecdote sur le ton moralisateur dont il est coutumier⁵ : « C'est ainsi, je pense, que la divinité, comme il convient pour ceux qui manifestent dans leurs prévisions un orgueil déplacé, bouleverse le cours des choses et leur octroie le contraire de ce qu'ils espéraient. »

L'épisode des chouettes d'Athéna virevoltant à Carthage permet d'interroger la présence d'une déesse grecque en contexte allogène. Athéna, en dépit de son lien fort avec Athènes⁶, n'est pas seulement la déesse de l'Acropole ; elle est attestée en maints endroits de la Grèce, sur tout le pourtour de la Méditerranée. Sans rouvrir ici le copieux dossier de la *Black Athena*, qui a fait couler tant d'encre⁷, nous voudrions nous intéresser aux quelques attestations d'Athéna dans la sphère phénicienne et punique. Si, en effet, dans le passage de Diodore, l'intervention d'Athéna sert à souligner la « grécité » des troupes siciliennes et à annoncer la victoire de l'hellénisme sur la barbarie punique, dans d'autres contextes, où le multiculturalisme n'est pas ressaisi à travers le prisme déformant d'une historiographie helléno-centrée, la présence d'Athéna semble relever d'une certaine *koinè* culturelle qui se nourrit de passerelles, d'interprétations, d'équivalences. C'est notamment le cas à Chypre qui fournira les attestations les plus intéressantes d'Athéna en milieu chypro-phénicien.

Dans les pages qui suivent, où malheureusement la part de récit sera bien plus restreinte, nous nous proposons d'examiner le dossier documentaire relatif à la présence d'Athéna dans les milieux phéniciens. Deux contextes seront examinés dans le détail : celui de la rencontre entre Anat et Athéna à Chypre, en particulier à Idalion et Lapéthos, d'une part⁸ ; celui du témoignage de Philon de Byblos, qui fait intervenir Athéna dans sa *Phoinikikè Historia*, d'autre part. Ils nous permettront de nous interroger sur la manière dont Athéna a été perçue, reçue, adoptée et adaptée en contexte phénicien, en prêtant une attention particulière au processus d'*interpretatio* et au jeu des épicleses qui l'accompagne. Nous nous efforcerons, sur la base de ces traces recontextualisées et des analyses qu'elles suggèrent, de contribuer à la réflexion en cours sur la complexité des processus multiculturels qui se cachent derrière la notion de plus en plus débattue d'« hellénisation ».

4 Sur Athéna, on verra en dernier lieu Deacy, Villing 2001 ; Deacy, 2008.

5 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX 13, 3 (traduction C. Bonnet) : Ἄλλ', οἶμαι, τὸ δαιμόνιον ὡσπερ ἐπιτηδεῖ τοῖς ὑπερηφάνως διαλογιζομένοις τὸ τέλος τῶν κατεπισηθέντων εἰς τοῦναντίον μετατίθησιν.

6 Voir Loraux, 1981 ; Brulé, 1987.

7 Bernal, 1987-2006 ; avec les débats dans Berlinerblau, 1999 et Chioni Moore, 2001.

8 L'obscur expression ANATRAM qui apparaît à la fin de l'inscription délienne ID 2314 a été interprétée comme une attestation du théonyme Anat, mais nous préférons suspendre notre jugement sur son interprétation, puisqu'elle demeure sans signification obvie à ce jour.

2. Athéna à Chypre, entre Chypriotes, Grecs et Phéniciens

Dans l'île de Chypre, Idalion et Vouni sont les sites majeurs qui abritaient un sanctuaire d'Athéna. Si le *temenos* de la déesse à Idalion (non loin de Kition, site de la côte orientale de l'île) remonte au Chypre-Géométrique III (850-750 av. J.-C.), son temple est détruit vers le milieu du v^e s. av. J.-C., et l'on ne possède aucune trace d'occupation ultérieure. Au même moment, sur la colline de Vouni, à l'autre extrémité de l'île, sur la rive occidentale, non loin de Soloi, on voit surgir un lieu de culte consacré à la déesse poliade d'Athènes. L'imagerie, inspirée des modèles attiques, suggère que cette succursale culturelle concrétise l'existence de liens forts entre Vouni et Athènes. Les statuettes représentant la déesse reproduisent en effet les types iconographiques de l'Athéna Parthénos et de l'Athéna Promachos⁹. À Soloi, dont le territoire englobait Vouni, des documents écrits témoignent, comme on le verra¹⁰, de l'existence d'un culte d'Athéna dans la ville¹¹, même si l'archéologie n'en fournit à ce jour aucune trace. Des sanctuaires ruraux étaient également consacrés à la déesse : à Mersinaki, entre Marion et Soloi, et à Kakopetria, dans le centre de l'île. De Mersinaki provient une statuette d'Athéna portant un casque corinthien et l'égide, montée sur un char tiré par quatre chevaux, un exemple d'Athéna Hippias¹², tandis qu'à Kakopetria, une *favissa* a livré du matériel remontant au v^e s. av. J.-C., dont quelques figurations de la déesse reproduisant les mêmes modèles d'imitation attique qu'à Vouni¹³.

Davantage que l'archéologie, ce sont les témoignages épigraphiques, en grec et en phénicien, qui éclairent les conditions d'implantation d'Athéna à Chypre, à partir du v^e s. av. J.-C. Plusieurs localités sont concernées : Kition, Lapethos, Vouni, Soloi, et surtout Idalion, où un sanctuaire lui était consacré à l'intérieur de la ville, sur une hauteur¹⁴. Au sommet de la colline d'Ampileri¹⁵, l'acropole ouest de la ville, vers le milieu du XIX^e siècle, des paysans de Dali, fouilleurs clandestins, ont en effet découvert plusieurs lots d'objets en bronze et en métal. S'agissant d'une découverte fortuite, due à des non professionnels, on ne connaît pas son contexte exact. Plus tard, en 1928-1929, la mission suédoise a mis au jour, dans ce secteur, les traces d'un sanctuaire fortifié¹⁶. Les objets inscrits en grec syllabique et en phénicien, provenant de ce lieu, retiendront d'abord notre attention. On examinera ensuite d'autres attestations épigraphiques d'Athéna à Lapethos, Vouni, Soloi et Kition.

Le royaume d'Idalion, dont proviennent les indices les plus significatifs de l'implantation d'Athéna et de sa rencontre avec la phénicienne Anat, est connu dès l'Âge du Fer : le royaume d'*Ediil* figure en effet, avec son roi *Ekishtura*, parmi les dix tributaires dans le pays d'*Iadnana* sur le prisme du roi assyrien Assarhaddon, daté de 673 av. J.-C.¹⁷. La ville se composait de trois parties : deux collines orientées vers le sud et la ville basse, comprise entre les deux collines.

9 Raptou, 1999, p. 181.

10 Cf. *infra*, p. 165-166.

11 Sur ICS² 212 et sa provenance de Kition-Larnaca, voir *infra*, p. 166.

12 Karageorghis, 1998, p. 110.

13 *Ibid.*, p. 106 ; Raptou, 1999, p. 179.

14 Il est possible qu'un autre sanctuaire lui ait été dédié en dehors de la ville (cf. *infra* n° 36 ; Masson, 1983a, p. 274-276).

15 Masson, 1983a, p. 233-234 ; Masson, 1966, p. 1-2.

16 Gjerstad, 1935, p. 462, 525-532, 618, 627-628.

17 Cf. Cannavò, 2011, p. 87-90.

La colline occidentale, Ampileri, a été identifiée comme l'acropole de la ville. C'est là que se dressait le sanctuaire de la déesse principale de la ville, Athéna. Le long de la bordure ouest de cette colline, on a relevé l'existence d'un autre sanctuaire, dédié à une divinité féminine, non identifiée à ce jour. La mission américaine qui l'a exploré a mis au jour un grand nombre de figurines de déesse courrotrophe et de « temple boys »¹⁸. Dans la ville basse, au nord des deux collines, la découverte fortuite d'un buste appartenant à une statue colossale incita R. Hamilton Lang à financer des fouilles qui débutèrent en 1868. On y découvrit l'emplacement d'un temple d'Apollon-Resheph¹⁹ et, parmi les inscriptions en phénicien, la dédicace bilingue à Resheph Mikal/Apollon Amyklos, qui permit le déchiffrement du syllabaire chypriote²⁰. L'histoire de la ville d'Idalion est cependant assez mal connue. On ne conserve aucun récit de fondation. La « tablette d'Idalion »²¹, en chypro-syllabique, qu'on analysera plus en détail ci-dessous, renferme néanmoins des informations précieuses concernant la ville et ses institutions. Il y est question d'un siège subi par la ville de la part des Mèdes et des Kitiens. La rédaction de l'inscription et son dépôt dans le temple d'Athéna, sur l'acropole, sont le signe le plus évident que le siège échoua. On sait que, plus tard, le temple d'Athéna fut détruit, probablement aux alentours de 470 av. J.-C.²². Cette destruction s'insère-t-elle parmi les crimes perpétrés par les Kitiens (et les Perses ?), lorsqu'ils finirent par conquérir Idalion ? Cependant, le premier roi de Kition à afficher le titre de « roi de Kition et d'Idalion », Ozibaal, a régné vers le milieu du v^e s. av. J.-C., selon la chronologie usuelle²³. Il semble dès lors surprenant, si l'on associe la destruction du temple à la conquête kitienne, qu'Ozibaal ait adopté la double titulature de roi de Kition et d'Idalion seulement une vingtaine d'années après la soumission d'Idalion. Son père, Baalmilk I^{er}, qui régnait avant lui, est connu par les inscriptions comme « roi de Kition » tout court, ce qui indique que l'annexion d'Idalion n'a pas eu lieu pendant son règne. Si l'on s'en tient à la documentation actuellement disponible, on est donc encore loin de pouvoir reconstruire de manière fiable l'enchaînement des événements et le rôle qu'a pu y jouer la dévotion des uns et des autres pour Athéna.

18 Beer, 1997, p. 47-57.

19 Masson, 1968, p. 386-402.

20 *ICS*² 220 = *CIS* I, 89

21 *ICS*² 217; Egetmeyer, 2010, p. 629-635.

22 Gjerstad, 1948, p. 479 et n. 5.

23 Pour la chronologie de la dynastie inaugurée à Kition par Baalmilk I^{er}, voir les notices de chacun des rois dans Lipinski, 1992 (s. v.); voir aussi Peckham, 1968, p. 21; Yon, 2004a, p. 119.

Examinons à présent le dossier épigraphique, assez riche, mais complexe.

2.1. Talon de lance provenant d'Idalion avec dédicace en chypriote syllabique

Egetmeyer, 2010, p. 636²⁴ = ICS² 218 ; datation : avant 470-450 av. J.-C.

ta-a-ta-na | ta-i-ne-ta

li-o-i | pa-ka-ra

À Athéna, celle d'Idalion, des talons de lance (?)

La forme rare de cet objet a conduit la plupart des commentateurs à s'interroger sur sa fonction²⁵. Une fois identifié comme talon de lance, il a pu être rapproché d'exemplaires similaires, dont on connaît l'existence à Olympie. L'inscription est bien gravée et tout à fait lisible : il s'agit d'une dédicace à Athéna, dont on explicite la localisation à Idalion ; le nom du dédicant est tu. Le dernier mot de la séquence syllabique (*pa-ka-ra*) soulève des problèmes d'interprétation. On lit en effet la même séquence sur un second talon de lance de provenance incertaine²⁶, acheté chez l'antiquaire cairote Maurice Nahman par Pierre Lacau, directeur général du Service des antiquités de l'Égypte jusqu'en 1936. Cette année se pose donc comme le *terminus ante quem* pour l'acquisition de l'objet²⁷. Celui-ci porte également une dédicace en syllabaire chypriote, sous la forme de ce qu'on appelle un « objet parlant » offert à une déesse, dont on ne peut lire que la syllabe initiale *wi-*. Ici, la séquence *pa-ka-ra* est suivie par les signes *se-la-mi*, interrompus par une lacune²⁸ et interprétés comme l'ethnique de la ville de Salamine. Les commentateurs des inscriptions figurant sur les deux talons de lance ont estimé que le terme *pa-ka-ra* transcrivait le mot βάρρα, pluriel de βάρρον, qui serait une variante de βάρτρον²⁹, « sceptre » et qui aurait ici le sens de « talon de lance »³⁰. Cependant, cette séquence syllabique figure également sur des statères d'Idalion³¹, ce qui contredit le sens de « talon de lance ». La légende *pa-ka-ra* y est plutôt déchiffrée comme une abréviation : *pa* pour βασιλεύς, *ka-ra* pour le nom d'un roi non identifié à ce jour. Si l'on constate qu'une même séquence apparaît sur des monnaies et sur deux talons de lance, provenant probablement l'un et l'autre d'Idalion, il semble difficile de les interpréter de la même façon, sauf si l'on songe à une signature ou marque d'appartenance royale à la fin des deux dédicaces, là où on attendrait plutôt la mention de l'objet dédié. Par ailleurs, si l'on adopte le sens de « talons de lance », le recours au pluriel sur les deux objets paraît étrange : ils n'ont, en effet, aucun lien entre eux et semblent consacrés à deux divinités différentes. Il faudrait

24 M. Egetmeyer corrige la lecture de la dernière partie du texte donnée par O. Masson : « Le trait horizontal désignant le chiffre 'dix' indiqué dans ICS² 218 à la fin de la ligne 2 n'existe pas » (Egetmeyer, 2010, p. 636).

25 Voir à cet égard Masson, 1966, p. 3 et n. 11.

26 Cf. ICS² 368c ; Masson, 1966, p. 5-8 ; Egetmeyer, 2010, p. 832. L'objet est perdu ; on ne connaît que le compte rendu de Pierre Lacau qu'O. Masson, entré en possession de ses notes d'épigraphie chypriote, fait connaître.

27 Pour plus de détails sur les circonstances de l'acquisition, voir Masson, 1966, p. 6.

28 Il faut préciser que le texte, tel qu'il a été transmis par Lacau, apparaît comme complet. Néanmoins, en analysant les archives de Lacau, Masson suppose que l'inscription est abîmée à gauche (Masson, 1966, p. 8).

29 Pour une synthèse sur les différentes interprétations de *pa-ka-ra*, voir Masson, 1983a p. 245.

30 Masson, 1966, p. 5.

31 Cf. ICS² 227 et Egetmeyer, 2010, p. 639.

supposer qu'ils appartenaient à un lot de talons de lance (au pluriel) dont il ne subsisterait, dans les deux cas, qu'un seul exemplaire, ce qui semble relativement peu crédible. L'aporie reste donc insoluble pour le moment.

2.2. Talon de lance avec inscription phénicienne provenant d'Idalion

RÉS 1210 = Masson & Sznycer, 1972, p. 110-111 ; datation : avant 470-450 av. J.-C.

l 'nt [...]

À Anat [...]

Cet objet est le troisième talon de lance de notre dossier, mais cette fois, il porte une inscription phénicienne. Dans *RÉS* 1210, J.-B. Chabot le décrit comme un « fer de lance en forme de dard », sans se rendre compte qu'il s'agit d'un talon de lance. O. Masson et M. Sznycer³² l'ont republiée plus tard avec une photo qui ne laisse aucun doute quant à l'identification de l'objet. Une inscription en lettres phéniciennes y figure sur une longueur d'environ 9 cm. Malheureusement l'oxydation du métal fait qu'on ne lit que le syntagme initial, *l 'nt* « à Anat ». Ayant été trouvée dans le sanctuaire d'Athéna à Idalion, cette pièce s'avère essentielle pour documenter le rapprochement entre Athéna et Anat, rendu explicite, par ailleurs, par l'inscription bilingue gréco-phénicienne *CIS I, 95*, gravée sur une paroi rocheuse, près du village moderne de Larnaka-tis-Lapithou, au nord-ouest d'Idalion, que nous envisagerons plus avant³³. Après la mention d'Anat, des traces de lettres sont visibles, mais illisibles ; toute hypothèse serait purement spéculative³⁴. Masson et Sznycer ont déjà souligné le fait que la dédicace d'un tel objet, documenté par ailleurs en syllabaire chypriote comme nous venons de le voir, est un *unicum* en milieu phénicien. L'offrande d'une arme s'adapte pourtant bien avec le caractère belliqueux d'Anat (et d'Athéna), souvent représentée(s) en armes³⁵.

2.3. Tablette avec texte juridique en chypriote syllabique provenant d'Idalion

ICS² 217 = Egetmeyer, 2010, p. 629-635 (dont nous suivons la traduction) ; datation : vers 450 av. J.-C.

Face A

(1) o-te | ta-po-to-li-ne-e-ta-li-o-ne | ka-te-wo-ro-ko-ne-ma-to-i | ka-seke-ti-e-we-se | i-to-i | pi-lo-ku-po-ro-ne-we-te-i-to-o-na-sa-ko-

(2) ra-u | pa-si-le-u-se | sa-ta-si-ku-po-ro-se | ka-se-a-po-to-li-se | e-ta-lie-we-se | a-no-ko-ne-o-na-si-lo-ne | to-no-na-si-ku-po-

(3) ro-ne-to-ni-ja-te-ra-ne | ka-se | to-se | ka-si-ke-ne-to-se | i-ja-sa-ta-i | to-se | a-to-ro-po-se | to-se | i-ta-i | ma-ka-i | i-ki-

(4) ma-me-no-se | a-ne-u | mi-si-to-ne | ka-sa-pa-i | e-u-we-re-ta-sa-tu | pa-si-le-u-se | ka-se | a-po-to-li-se | o-na-si-

(5) lo-i | ka-se | to-i-se | ka-si-ke-ne-to-i-se | a-ti-to-mi-si-to-ne | ka-a-ti | ta-u-ke-ro-ne | to-we-na-i | e-xe-to-i |

32 Masson & Sznycer, 1972, p. 310-311, pl. X, 2.

33 Cf. *infra*, p. 164-165.

34 Néanmoins, E. Lipiński croit pouvoir lire clairement *l 'nt wbl'*, « pour Anat et pour Baal » (Lipiński, 1995, p. 312, n. 152).

35 Pour un aperçu sur les représentations des déesses armées identifiables comme Anat, remontant au Bronze Ancien et au début de l'Âge du Fer, voir Cornelius, 2008, p. 21-58.

- (6) wo-i-ko-i | to-i-pa-si-le-wo-se | ka-se | e-xe-ta-i-po-to-li-wi | a-ra-kuro | ta I ta | e-tu-wa-no-i-nu | a-ti-to-
- (7) a-ra-ku-ro-ne | to-te | to-ta-la-to-ne | pa-si-le-u-se | ka-se | a-po-to-lise | o-na-si-lo-i | ka-se | to-i-se | ka-si-
- (8) ke-ne-to-i-se | a-pu-ta-i | ga-i | ta-i-pa-si-le-wo-se | ta-i-to-i-ro-ni | to-i | a-la-pi-ri-ja-ta-i | to-ko-ro-ne |
- (9) to-ni-to-i | e-le-i | to-ka-ra-u-o-me-no-ne | o-ka-to-se | a-la-wo | kase | ta-te-re-ki-ni-ja | ta-e-pi-o-ta-
- (10) pa-ta | e-ke-ne | pa-no-ni-o-ne | u-wa-i-se | ga-ne | a-te-le-ne | e-ke | si-se | o-na-si-lo-ne | e-to-se |
- (11) ka-si-ke-ne-to-se | e-to-se | pa-i-ta-se | to-pa-i-to-ne | to-no-na-si-kupo-ro-ne | e-xe-to-i | ko-ro-i | to-i-te-
- (12) e-xe | o-ru-xe | i-te-pa-i | o-e-xe | o-ru-xe | pe-i-se-i-o-na-si-lo-i | kase | to-i-se | ka-si-ke-ne-to-i-
- (13) se | e-to-i-se | pa-i-si | to-na-ra-ku-ro-ne | to-te | a-ra-ku-ro | ta I ta (*uacat*)
- (14) ka-se | o-na-si-lo-i | o-i-wo-i | a-ne-u | to-ka-si-ke-ne-to-ne | to-na-ilo-ne | e-we-re-ta-sa-tu | pa-si-le-u-
- (15) se | ka-se | a-po-to-lise | to-we-na-i | a-ti | ta-u-ke-ro-ne | to-mi-sito-ne | a-ra-ku-ro | pe III pe
- (16) (*uacat*) II ti-e | e-to-ko-i-nu | pa-si-le-u-se | ka-se | a-po-to-lise | ona-si

Face B

- (17) lo-i | a-ti | to-a-ra-ku-ro | to-te | a-pu-ta-i | ga-i | ta-i-pa-si-le-wo-se | ta-i-ma-la-ni-ja-
- (18) i | ta-i | pe-ti-ja-i | to-ko-ro-ne | to-ka-ra-u-zo-me-no-ne | a-me-ni-ja | a-la-wo | ka-se | ta-te-re-
- (19) ki-ni-ja | ta-e-pi-o-ta | pa-ta | to-po-e-ko-me-no-ne | po-se | to-ro-wo | to-tu-ru-mi-o-ne | ka-se | po-
- (20) se | ta-ni-e-re-wi-ja-ne | ta-se | a-ta-na-se | ka-se | to-ka-po-ne | to-nisi-mi-to-se | a-ro-u-ra-
- (21) i-to-ti-we-i-te-mi-se | o-a-ra-ma-ne-u-se-e-ke | a-la-wo | to-po-e-kome-no-ne | po-se | pa-sa-ko-ra-
- (22) ne | to-no-na-sa-ko-ra-u | ka-se | ta-te-re-ki-ni-ja | ta-e-pi-o-ta | pa-ta | e-ke-ne | pa-no-ni-o-se | u-
- (23) wa-i-se | ga-ne | a-te-li-ja | i-o-ta | e-ke | si-se | o-na-si-lo-ne | e-to-se | pa-i-ta-se | to-se | o-
- (24) na-si-lo-ne | e-xe-ta-i | ga-i | ta-i-te | i-e-xe | to-i | ka-po-i | to-i-te | e-xe | o-ru-xe | i-
- (25) te | o-e-xe | o-ru-xe | pe-i-se-i-o-na-si-lo-i | e-to-i-se | pa-i-si | to-nara-ku-ro-ne | to-te | a-ra-ku-ro-
- (26) ne-pe III pe II ti-e | i-te | ta-ta-la-to-ne | ta-te | ta-we-pi-ja | ta-te | ina-la-li-si-me-na |
- (27) pa-si-le-u-se | ka-se | a-po-to-lise | ka-te-ti-ja-ne | i-ta-ti-o-ne | tana-ta-na-ne | ta-ne-pe-re-
- (28) ta-li-o-ne | su-no-ro-ko-i-se | me-lu-sa-i | ta-se | we-re-ta-se | ta-sa-te | u-wa-i-se | ga-ne |
- (29) o-pi-si-si-ke | ta-se | we-re-ta-se-ta-sa-te | lu-se | a-no-si-ja-wo-i-keno-i-tu-ta-sa-ke |
- (30) ga-se-ta-sa-te | ka-se | to-se | ka-po-se | to-so-te | o-i | o-na-si-ku-poro-ne | pa-i-te-se | ka-se | to-pa-i-to-ne | o-i-pa-
- (31) i-te-se | e-ke-so-si | a-i-we-i | o-i-to-i-ro-ni | to-i | e-ta-li-e-wi | i-osi |

*Alors que (les) Mèdes et (les) Kitiens assiégeaient la ville d'Idalion, pendant l'année de Philokypros, fils d'Onasagoras, (le) roi Stasikypros et la ville – (les) Idaliens – avaient invité le médecin Onasilos, fils d'Onasikypros, ainsi que ses frères, à soigner les hommes blessés dans la bataille, sans honoraires. Et ainsi (le) roi et la ville ont convenu de donner à Onasilos et à ses frères, en guise d'honoraires et de gratification supplémentaire, sur la Maison du roi et sur la ville, un talent d'argent. Mais à la place de ladite somme d'un talent, (le) roi et la ville lui ont donné en fait, à Onasilos et à ses frères, sur la terre du roi qui est dans le district d'Alampria, le terrain qui est dans le bas-fond, celui qui touche au verger d'Ogkas, et tous les jeunes plants s'y trouvant, pour en jouir de plein usufruit, pour toujours (?), sans impôts. Si quelqu'un expulse du dit terrain Onasilos ou ses frères ou les enfants des enfants d'Onasikypros, alors celui qui les expulsera paiera à Onasilos et à ses frères ou aux enfants (la somme) d'argent qui suit: un talent d'argent. Et à Onasilos seul, à part de ses frères, (le) roi et la ville ont convenu de donner, en guise de gratification supplémentaire, outre ses honoraires, quatre haches d'argent (et) deux doubles mines (?) d'Idalion. Mais (le) roi et la ville lui ont donné en fait, à Onasilos, à la place de la dite somme, sur la terre du roi qui est dans la plaine Malania ('Noire'), le terrain qui touche au verger d'Amenias et tous les jeunes plants s'y trouvant, (terrain qui s'étend jusqu'au ruisseau Drymios ('de la forêt') et jusqu'au sanctuaire d'Athéna³⁶, ainsi que le lot qui est dans la terre de Simmis, celui que Diweithémis d'Armania tenait comme verger, celui qui s'étend jusque chez Pasagoras, fils d'Onasagoras, et tous les jeunes plants s'y trouvant, pour en jouir de plein usufruit, pour toujours (?), sans impôts. Si quelqu'un expulse Onasilos ou les enfants d'Onasilos de la dite terre ou du dit lot, alors celui qui les expulsera paiera à Onasilos ou à ses enfants (la somme) d'argent qui suit: quatre haches d'argent (et) deux doubles mines (?) d'Idalion. **Et la tablette que voici, inscrite avec les présentes clauses, (le) roi et la ville l'ont fait déposer auprès de la déesse Athéna, celle (qui est) autour d'Idalion³⁷, avec (des) serment(s) de ne pas rompre les présentes conventions, pour toujours (?). Au cas où quelqu'un romprait les présentes conventions, que des choses impies retombent sur lui/qu'il lui arrive de malheur. Les dites terres et les dits lots, les enfants d'Onasikypros et les enfants des enfants les posséderont toujours, ceux qui resteront dans le district d'Idalion.***

Ce document, le plus long, complexe et important de la documentation en syllabaire chypriote, est une tablette de bronze pourvue de manche, que le texte lui-même appelle δάλτος. L'inscription consiste en un texte juridique, qui assigne des récompenses au médecin Onasilos et à ses frères, parce qu'ils ont offert gratuitement des prestations médicales aux Idaliens, assiégés par les Mèdes et les Kitiens vers 470 av. J.-C. Le texte est très connu; on ne s'attardera donc pas sur le commentaire et l'on se contentera de souligner le fait qu'il fut archivé sous l'égide d'Athéna. De fait, « le roi et la ville » font déposer la tablette « auprès de la déesse Athéna, celle (qui est) autour d'Idalion ». La présence d'une poignée était probablement due à la nécessité de l'afficher dans le sanctuaire. Dans une circonstance si critique, Athéna se voit donc confier la protection des accords pris par les parties. Les Idaliens ont-ils pour autant envisagé sa participation à l'obtention de la victoire et du salut? C'est une question que nous approfondirons par la suite.

36 Suite à un réexamen philologique du texte, O. Masson (Masson, 1983a, p. 274-276) est revenu sur sa précédente position et a pu conclure que le mot *i-e-re-wi-ya*, qui apparaît à la ligne 20, désigne un sanctuaire d'Athéna, situé « hors les murs » et non la « prêtresse » de la déesse, selon l'interprétation de presque tous les commentateurs précédents. Il s'agirait d'un sanctuaire en dehors de la ville, différent de celui de ligne B 27.

37 Ici il s'agirait du sanctuaire à l'intérieur de la ville, différent de celui de ligne B 20.

2.4. Dédicace de la dynastie royale de Kition à Athéna d'Idalion

RÉS 453 = Honeyman, 1939 ; datation : vers 450 av. J.-C.

[yr]h mrp'm bšnt šš lmlky b'lmlk mlk kty w'dyl bn mlk 'zb'l mlk kty w'dyl bn mlk b'lmlk mlk kty m'q'z ytn [wyqdš '] l 'z [b'] l [m] lk [kty w']dyl bn mlk b'lmlk mlk kty lrbty l'nt k [šm']

[*Au mois de*] mrp'm, dans la troisième année de son règne, Baalmilk, roi de Kition et d'Idalion, fils du roi Ozibaal, roi de Kition et Idalion, fils du roi Baalmilk, roi de Kition, a donné [et dédié] ce mur du sanctuaire, en faveur d'Ozibaal, roi [de Kition et] Idalion, fils du roi Baalmilk, roi de Kition, à sa dame, à Anat, parce qu'[elle a écouté (sa voix)].

Signalé dès 1887, ce bloc de marbre blanc était remployé dans l'église Saint-Georges d'Idalion. Sa provenance est incertaine, mais il est fort probable qu'il provienne du sanctuaire d'Athéna. Il porte une inscription phénicienne s'étendant sur une longueur de 1,25 m, mais incomplète au début et à la fin. L'inscription a été étudiée de façon approfondie par A. M. Honeyman³⁸, qui en a donné une lecture assez sûre, grâce à l'estampage fourni par T. B. Mitford. Selon cette lecture, il s'agit d'une dédicace faite à la déesse Anat par le roi Baalmilk II, roi de Kition et Idalion, en faveur de son père Ozibaal, roi de Kition et Idalion. L'objet de cette offrande est désigné par le terme *m'q*, qui fait référence à un mur bas entourant vraisemblablement le sanctuaire d'Anat/Athéna. Honeyman pousse son hypothèse jusqu'à imaginer que l'inscription avait été gravée sur le linteau de la porte d'entrée du *temenos*, mais il pourrait s'agir tout simplement d'une intervention de monumentalisation de l'aire cultuelle, effectuée par les nouveaux souverains venus de Kition. La lecture des éditeurs précédents, qui voyaient plutôt dans le terme *mryq*³⁹ « un objet de métal, étendu ou repoussé au marteau »⁴⁰, a été considérée comme paléographiquement insoutenable par Honeyman.

2.5. Dédicace bilingue, grecque et phénicienne, à Athéna/Anat et au roi Ptolémée, provenant de Larnaka-tis-Lapethou

CIS I, 95 = KAI 42 ; fin du IV^e ou début du III^e siècle av. J.-C.⁴¹

Ἀθηνᾶ
Σωτῆρα Νίκη
καὶ βασιλέως
Πτολεμαίου
Πραξιδήμος Σεσμᾶος
τὸν βω[μὸ]ν ἀνέθ[ηκ]εν
ἀγα[θ]ῆι τύχηι

À Athéna Salvatrice et Victoire du (sic) roi Ptolémée, Praxidèmos, fils de Sesmās, a offert l'autel. À la Bonne Fortune !

l'nt 'z hym
wl'dmlkm ptlmys

38 Honeyman, 1939, pl. XVIII, fig. 1.

39 Toutefois cette lecture a été reprise par D. Kellerman (Kellerman, 1970, p. 24-37) et elle est acceptée par J. Teixidor, après un examen autoptique du document (Teixidor, 1972, p. 433).

40 Berger, 1887, p. 206.

41 Les textes et les traductions correspondantes sont celles proposées par M. G. Amadasi Guzzo dans une étude sous presse (Amadasi Guzzo, sous presse).

b'šlm bn [s] smy
 yqdš [']t mzbh
 [l] mzl n'm

À Anat force de vie (ou des vivants) et au seigneur des rois Ptolémée, Ba'šhillem, fils de Sesmay, a consacré l'autel. À la Bonne Fortune !

Si le site ancien de Lapethos n'a pas livré de documents inscrits, le village de Larnaka-tis-Lapithou, à 6 km environ vers le sud-ouest, a livré des inscriptions en grec et en phénicien, remontant aux IV^e et III^e s. av. J.-C. Gravée sur une paroi rocheuse au nord-ouest du village, l'inscription bilingue en grec et phénicien a été publiée en 1867 par Melchior de Vogüé⁴². Toujours en place, elle n'a été reproduite que sous la forme d'un dessin⁴³. Il s'agit d'une dédicace à Athéna en grec, à Anat en phénicien. Le dédicant leur offre un autel, qui n'a pas été retrouvé. Hormis les spécificités inhérentes aux deux langues, les textes correspondent au niveau de la forme et du contenu. La version grecque présente des difficultés syntaxiques et morphologiques que la comparaison avec le phénicien aide à résoudre. L'offrande est faite à Athéna/Anat, déesses guerrières et protectrices, qui ont assuré la victoire de Ptolémée. La paléographie suggère qu'il s'agit de Ptolémée I^{er} (ca 367 – 283 av. J.-C.). Quel que soit l'épisode belliqueux dont Ptolémée est sorti victorieux, l'élément important pour notre enquête est que le succès du roi est placé sous l'égide des deux déesses. Le dédicant, Baalshillem, est un Chypro-phénicien, sans quoi l'existence d'une version phénicienne du texte n'aurait guère de sens. « Salvatrice » et « Victoire » sont les épicleses choisies pour décliner les attributions d'Athéna, tandis que, du côté phénicien, Anat est « force de vie »⁴⁴ (ou des « vivants »⁴⁵).

2.6. Dédicace à Athéna en syllabaire chypriote sur une coupe de bronze provenant de Vouni

ICS² 205 = Egetmeyer, 2010, p. 818 ; datation : à partir de 450-425 av. J.-C.

]se-o-ku-po-ro-ti-mo-a-ta-na-i-ka-te-te-ke-i- [

]ς ὁ Κυπριότιμος Αθήναι κατέθηκε ἰ(ν) [τύχαι]
 ...s, (fils) de Kyprotimos, a dédié à Athéna. [À la (Bonne) Fortune !]

À 5 km de Soloi, en direction ouest, la mission suédoise a mis au jour les ruines de l'ancien site de Vouni⁴⁶. Au sommet d'une colline, on a exhumé les restes d'un bâtiment monumental non identifié, d'un temple et d'une nécropole. Des inscriptions ont permis d'attribuer le temple à Athéna. La nécropole a, quant à elle, livré de courtes inscriptions. Il s'agit de documents peu nombreux, en grec et en phénicien. Du bâtiment monumental ne provient en revanche aucune inscription⁴⁷ ; il est probable qu'il s'agisse d'un palais royal, relevant du territoire du royaume de Soloi, mais pas du palais principal. En dépit de l'absence de toute inscription, on y a trouvé un trésor monétaire enfoui vers le IV^e s. av. J.-C., composé essentiellement de monnaies de Marion⁴⁸. L'inscription qui nous intéresse est une dédicace à Athéna, en grec syllabique, incisée sur le

42 De Vogüé, 1867, p. 120-124.

43 De Vogüé, 1867, p. 122 ; CIS I, 95 (tab. XIV).

44 Hofstijzer – Jongeling, 1995, s. v. *hy*.

45 *Ibid.*, s. v. *hy*.

46 Gjerstad, 1937, p. 76-339.

47 Cannavò, 2011, p. 160-161.

48 Cela ne suffit pourtant pas à étayer l'hypothèse de l'appartenance du palais au royaume de Marion.

rebord extérieur d'une coupe de bronze, dont ne nous est parvenu qu'un fragment. Le texte ne conserve que le patronyme du dédicant et le nom de la déesse destinataire de l'offrande, suivis de la formule finale d'invocation à la bonne fortune. Le nom Kyprotimos est un *hapax* et, d'après O. Masson⁴⁹, il s'agirait d'une variante de Timokypros, un nom bien connu. Le temple d'Athéna de Vouni, d'où proviennent des images d'inspiration athénienne⁵⁰, aurait été bâti durant le troisième quart du v^e siècle av. J.-C., ce qui constitue un *terminus post quem* pour la datation de la dédicace.

2.7. Bloc de marbre provenant de Kition-Larnaka avec dédicace digraphe chypriote syllabique et grecque à Athéna

ICS² 212 = Egetmeyer, 2010, p. 806-807 ; datation : 350-325 av. J.-C.

o-o-lo-ne// pa-si-le-u-se | sa-ta-si-ka-ra-te-se// o-pa-si-le-o-se | sa-ta-si-ja-u ta-a- [ta] -na-i// a-ne-te-ke | i-tu-ka-i

*Le roi de Soloi Stasikratès, (fils) du roi Stasias, a dédié à Athéna.
À la (Bonne) Fortune !*

Ce bloc de marbre trouvé à Larnaka en 1873 est considéré comme une base de statue.⁵¹ Sur l'une de ses faces, est gravée, pour Athéna, une dédicace digraphe, en grec alphabétique et en syllabaire chypriote. Sur l'autre face figure un décret honorifique grec, en faveur du grand prêtre des Augusti, Claudius et Néron, datant du I^{er} siècle ap. J.-C., dont nous ne nous occuperons pas.⁵² La partie alphabétique de l'inscription est très abîmée, mais, comme elle semble correspondre assez fidèlement à la version syllabique, on restitue le texte assez facilement. Bien que découvert à Larnaka, ce document pourrait provenir du site de Soloi, en raison de son dédicant. Elle attesterait ainsi la présence du culte d'Athéna à Soloi, quoique les explorations du site n'aient à ce jour relevé aucune trace d'un temple de la déesse. En revanche, un temple d'Athéna existait au sommet de la colline de Vouni, très proche du site de Soloi ; la dynastie de Soloi aurait ainsi pu dédier une statue en l'honneur de la déesse dans le temple de Vouni. On ne peut toutefois exclure complètement le fait que le roi de Soloi ait vénéré une Athéna de Kition (Larnaka), puisque certaines monnaies de la ville donnent à voir Athéna au bouclier.

2.8. Dédicace à Zeus Sôter et Athéna Niképoros de Kition

Yon, 2004, n° 2003 ; datation : fin II^e s. av. J.-C.⁵³

[Δι] Σωτήρι καὶ Ἀθηνᾶι Νικηφόρῳ
[ὑπ]έρ βασιλέως Πτολεμαίου θεοῦ
[Σω]τήρος καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ οἱ ἐν Κιτίῳ
[τα]σσόμενοι πρῶτοι φίλοι καὶ ἀρχισωματο-5
[φύ]λακες καὶ ἡγεμόνες ἐπ' ἀνδρῶν
[καὶ] περὶ τὸ σῶμα μαχαιοφόροι.

49 ICS² 205.

50 Cf. *supra*, p. 158.

51 Egetmeyer, 2002, p. 261, 350A.

52 Egetmeyer, 2002, p. 261, 350B.

53 T. B. Mitford propose l'année 88 av. J.-C. comme *terminus ante quem* (Mitford, 1939, p. 35).

*À Zeus Saveur et à Athéna qui donne la victoire
pour le roi Ptolémée, dieu
sauveur, et pour ses enfants, ceux qui sont en poste à Kition
les premiers amis, les archisômato-
phylakes, les officiers des régiments d'active
et les gardes du corps à la courte épée.*

L'inscription gravée sur un autel de calcaire, aujourd'hui conservé au Musée de Nicosie⁵⁴, nous apprend que le monument a été dédié par « ceux qui sont en poste à Kition » pour le salut du roi, Ptolémée IX Sôter II (ca 142-80 av. J.-C.), et de ses enfants. Les dédicants sont des officiers de l'armée lagide, désignés par leur fonction. La dédicace est adressée à Zeus Sôter et à Athéna Nikèphoros. La déesse est à nouveau ciblée dans le cadre de la célébration d'une victoire militaire. L'épiclèse qui l'accompagne ne laisse pas de place au doute : Athéna est « porteuse de victoire ». Il s'agit très vraisemblablement ici de la victoire emportée par Ptolémée IX sur Alexandre Jannée en 103 av. J.-C., près d'Asophon, sur les bords du Jourdain, lorsque Ptolémée IX, réfugié à Chypre depuis que sa mère l'avait chassé du trône d'Égypte, répondit à l'appel des habitants d'Acce, assiégés par Alexandre Jannée. Athéna est associée à son père, Zeus, appelé Sôter (comme le roi) et nommé en premier, selon une hiérarchie d'honneurs qui reproduit les rangs du panthéon. À Kition, on ne connaît à ce jour qu'un Zeus Keraunios⁵⁵, Zeus de la foudre, attesté par une inscription d'époque romaine. Pour Athéna, il s'agit de la seule attestation. Toutefois, le culte de Zeus est bien attesté à Salamine, par de nombreux documents, à partir du IV^e s. av. J.-C.⁵⁶. Les épiclèses de Sôter et Nikèphoros, pour Zeus et Athéna, recourent, presque à l'identique, les appellations d'Athéna à Lapethos, où elle est également célébrée pour avoir assuré une victoire à la dynastie lagide.

3. Lorsqu'Athéna rencontre Anat à Chypre

Comme on l'a déjà remarqué pour plusieurs cultes – qu'il s'agisse, par exemple, d'Aphrodite-Astarté ou de Melqart-Héraclès⁵⁷ – Chypre fonctionne comme un creuset interculturel qui favorise les rapprochements, interactions ou superpositions entre des divinités issues d'horizons différents, en particulier étochyprite, grec et phénicien. À côté de Zeus, Apollon, Aphrodite et d'autres divinités grecques, Athéna a dû faire son entrée à Chypre à date ancienne, lorsque les Achéens s'installèrent définitivement dans l'île⁵⁸. Les premières représentations de la déesse dans l'art chypriote ne remontent qu'au VI^e s. av. J.-C.⁵⁹, tandis que l'épigraphie transmet son nom à partir du premier quart du V^e s. av. J.-C. L'état de la documentation ne permet donc pas de retracer avec précision toutes les étapes de son implantation à Chypre et du dialogue qui s'instaura, dans la foulée, avec d'autres déesses. Athéna semble avoir relayé une Grande Déesse étochyprite, qui faisait couple avec un dieu, identifié tour à tour avec Zeus, Apollon ou

54 CM., Insc. Gr. 213.

55 Yon, 2004, n° 2009.

56 Raptou, 1999, p. 171-173.

57 Cf. Bonnet, 1988 et 1996 ; Pirenne-Delforge, 1994 ; Budin, 2003, 2011.

58 Raptou, 1999, p. 168.

59 Karageorghis, 1998, p. 105.

Héraclès⁶⁰. Bien que l'Athéna de Chypre ait emprunté les traits principaux de sa physionomie à la déesse souveraine de l'Attique⁶¹, il ne manque pas d'exemple où la Grande Déesse de Chypre adopte une apparence davantage égyptienne ou égyptisante⁶², voire phénicienne, pour autant que ces désignations soient vraiment pertinentes pour capter la complexité des langages culturels⁶³. C'est la polyvalence intrinsèque de ces grandes figures divines qui permet ce qu'on pourrait appeler un « code-switching » des images et des attributs.

À Idalion, qui est un royaume important dès les premiers siècles du I^{er} millénaire, voire même avant, on peut supposer que son culte prit pied sur la colline d'Ampileri dès l'époque archaïque. En ce lieu, Athéna flanque ou se superpose à une déesse « indigène », protectrice de la communauté depuis sa fondation⁶⁴. Le dossier épigraphique montre en tout cas qu'autour de 500-450 av. J.-C., cette déesse était vénérée dans son sanctuaire idalien tantôt comme Athéna, tantôt comme Anat par une population métissée comprenant des Chypriotes, des Grecs et des Phéniciens.

Les inscriptions semblent suggérer que deux lieux de culte étaient consacrés à la protectrice d'Idalion, un dans la ville et un en dehors de celle-ci – donnée sur laquelle les archéologues apportent peu d'éclaircissements. Elle est en tout cas localisée sur l'acropole de la ville, en position dominante, dans un sanctuaire que les fouilleurs suédois qualifient de « fortifié ». Ces données ne sont pas sans évoquer la position et le rôle d'Athéna à Athènes, qualifiée de *Polias*, « poliade » ou « civique », dans le sens où, aux côtés de son père Zeus, lui-même *Polieus*, une épiclèse qui leur est propre⁶⁵, elle protège la cité et son territoire, et elle en incarne l'identité ainsi que l'histoire⁶⁶. À Idalion, Athéna devait exercer une tutelle analogue, du sommet de sa colline, dans son temple soigneusement protégé. La tablette d'Onasilos, autour de 450 av. J.-C., nous apprend que c'est sous sa protection qu'étaient déposées les archives publiques⁶⁷. Si la divinité locale antérieure reste totalement dans l'ombre, à la faveur de l'installation des Phéniciens à Kition et des contacts entre ce royaume et celui d'Idalion, Anat finit par investir ces mêmes lieux. On a quelques raisons de penser que son implantation n'est pas étrangère aux rapports de force entre les deux royaumes et aux conflits territoriaux qui les opposèrent. Nous allons y revenir.

Les textes en syllabaire chypriote font en tout cas état d'une épiclèse topique: nous avons affaire à « Athéna, celle d'Idalion » (a-ta-na ta-i-ne-ta-li-o-i; inscriptions 2.1 et 2.3). L'ancrage territorial est ici d'une importance cruciale puisque, comme le suggère la nature même des

60 Raptou, 1999, p. 169.

61 Athéna est souveraine à Athènes, mais elle l'est aussi ailleurs, comme à Priène où elle est qualifiée de *polias*, de même qu'à Lindos et à Phasélis notamment.

62 *Ibid.*, p. 179.

63 *Ibid.*, p. 183, n. 80.

64 Raptou, 1999, p. 169-170.

65 Bonnet, Pirenne-Delforge, 2013, p. 201-228.

66 Sur Athéna et sa relation à Athènes, voir Brulé, 1987; Deacy, 2008; Deacy – Villing, 2001, sans oublier les nombreuses analyses de Claudine Leduc; voir en dernier lieu Leduc, 2009 (avec la bibliographie antérieure).

67 Pour un cas analogue, concernant cette fois Astarté, en Asie Mineure, voir Bonnet, 2001, p. 1289-1301.

offrandes, la déesse a vocation à défendre la communauté et son espace vital. L'inscription phénicienne (2.2) étant endommagée, on ne peut lire ce qui suit la mention d'Anat. Il y a cependant fort à parier qu'elle était également caractérisée par un toponyme, en l'occurrence *dyl*, de la même façon qu'à Paphos, Astarté est dite *pp*, « Paphienne », dans une inscription phénicienne du III^e siècle av. J.-C.⁶⁸.

Résumons les éléments glanés jusqu'ici. Sur le sommet de la colline dominant Idalion trône une puissante déesse, gardienne du territoire, protectrice de ses habitants et sans doute aussi de la dynastie. Elle dispose d'un lieu de culte fortifié qui exprime son emprise sur les lieux et ses capacités prophylactiques. Les Grecs l'appellent Athéna, les Phéniciens Anat, deux théonymes qui expriment les fonctions spécifiques de la déesse d'Idalion et la protection qu'elle assure aux Idaliens placés sous son égide. Aucune image ne nous aide à comprendre comment elle était représentée, mais les objets qu'on lui offre, en particulier des talons de lance⁶⁹, sont suffisamment éloquents quant aux pouvoirs qu'on lui attribue. Si, comme cela semble probable, Athéna et Anat font suite à une déesse « indigène », on considérera leur présence comme le fruit d'une *interpretatio*, c'est-à-dire d'une conjecture interprétative de la part des Grecs et des Phéniciens, qui ont opéré un rapprochement sur la base d'une analogie fonctionnelle. À cet égard, il est légitime de se demander pourquoi, du côté phénicien, Anat a été préférée à Astarté, elle aussi déesse guerrière et tutélaire, plus connue et répandue tant en Phénicie qu'à Chypre⁷⁰ ?

Présente dans l'onomastique amorrite dès 2000 av. J.-C. environ, Anat est bien attestée dans la seconde moitié du II^e millénaire, en Syrie-Palestine et en Égypte, où elle pénètre dans les « bagages » des pharaons de retour de leurs campagnes au-delà du Nil⁷¹. Sans refaire ici toute l'histoire de son culte, on rappellera que, dans les textes ougaritiques, elle joue un rôle de premier plan. Fille du dieu El et sœur de Baal, elle entretient avec ce dernier une relation tout à fait privilégiée, mais elle n'a aucune descendance propre et est fréquemment qualifiée de « Vierge ». Lorsque Baal est mis à mort par Mot et que son corps est dispersé, c'est Anat qui, avec l'aide de Shapash, parvient à ramener le dieu à la vie et à anéantir la force redoutable de Mot. Chasseresse et guerrière – on se souviendra de la scène impressionnante du mythe de Baal où elle est décrite en pleine fureur exterminatrice, baignant dans le sang (*CTA* 3.2 [= *KTU* 1.3 II], 3-30) – Anat incarne une souveraineté puissante et dominatrice, sans concession. Le papyrus *Chester Beatty* I lui attribue déjà le titre de « Victorieuse » ;⁷² son action est comparée à celle d'un bouclier ou d'un char de guerre (Pritchard 1969a, 250). Elle est fréquemment associée

68 *RÉS* 921. Cf. Bonnet, 1996, p. 76.

69 Le talon de lance en métal est destiné à faire contrepoids à la pointe; il est en général lui-même pointu, afin que la lance puisse être utilisée par les deux bouts de manière différente. Le talon protège l'extrémité de la hampe et peut être planté; il est aussi utilisé pour frapper ou détourner un coup, mais il peut également constituer un élément décoratif. On trouve des talons de lance dans les dépôts des l'Âge du Bronze. Cf. Gascó – Pueyo, 2003, p. 141-154.

70 Bonnet, 1996.

71 Voir Leclant, 1970, col. 253-258. L'étymologie du théonyme est discutée, mais selon Day, 1999, p. 36, il pourrait être rapproché de l'arabe *'anwat*, « force, violence ».

72 Le pharaon Ramsès II est qualifié d'« Anatophile » par Cornelius, 2008, p. 85. Il donna même le nom de la déesse à sa fille.

à Astarté dans ce rôle de déesse à la fois belliqueuse et protectrice et, comme l'a judicieusement noté I. Cornelius⁷³, il n'est pas aisé, en l'absence de « légende », de distinguer les images de l'une et de l'autre⁷⁴. Anat est en tout cas régulièrement représentée en armes, tandis que les textes la qualifient d'« ailée », un attribut qui exprime à la fois sa toute-puissance et sa capacité de sauvegarde. Pour celui qui bénéficie de son soutien, Anat est une figure rassurante, providentielle. Elle illustre ainsi parfaitement l'ambivalence de la puissance divine : redoutable et bienfaisante à la fois, selon les circonstances et les destinataires. Anat entretient une relation forte avec les armes, comme le confirme le mythe d'Aqhat, à Ougarit⁷⁵. Le sage roi Danilu n'ayant pas de fils obtient finalement des dieux la naissance d'un héritier, Aqhat, auquel le dieu forgeron, Kothar, offre un arc d'exceptionnelle valeur. En vain, Anat tente de soudoyer le jeune homme pour lui ravir l'arme qu'elle convoite violemment, si bien qu'elle finit, en imposant sa volonté à El, par engager un tueur qui blesse mortellement le jeune homme, suscitant sur terre une sécheresse et un deuil de sept ans. La fin de l'histoire, qui voit intervenir la sœur d'Aqhat en qualité de vengeresse, à l'égard du tueur, mais pas de la déesse, n'est pas connue. On notera à quel point une offrande d'armes – comme les talons de lance à Idalion – était de nature à exalter les talents propres d'Anat ou dirait-on en grec, sa *timé*. Ces divers éléments commencent à donner un sens au choix des Phéniciens qui optèrent pour Anat pour désigner la déesse tutélaire d'Idalion.

D'autres éléments stratégiques doivent être considérés. Nous avons vu, grâce à la tablette d'Onasilos, que, vers 470 av. J.-C. sans doute, le petit royaume d'Idalion fut attaqué par une coalition formée de Perses et de Kitiens. Nul ne sait s'il s'agissait d'un premier assaut, mais de toute évidence il échoua. Peut-être causa-t-il au sanctuaire de la déesse des dégâts importants. Peu après, l'appétit des rois de Kition, sans doute plus puissants et plus riches, finit par avoir raison de la défense d'Idalion. C'est autour de 450 av. J.-C., que Baalmilk, roi de Kition et Idalion, offre à la déesse un « mur » du sanctuaire, en faveur de son père Ozibaal, lui-même déjà qualifié de roi de Kition et Idalion, fils du roi Baalmilk, roi de Kition, « à sa dame, à Anat, parce qu'elle a écouté sa voix ». Un tel geste dévotionnel pourrait bien faire référence à la conquête d'Idalion par Ozibaal, son fils se souciant de restaurer le sanctuaire de la maîtresse des lieux, désormais devenue « sa dame ». L'appropriation s'exprime dans les termes mêmes et dans l'objet de la dédicace.

L'implantation d'Anat à Idalion apparaît donc comme un geste symbolique fort, qui vise à souligner l'emprise kitiennne sur le territoire. À cet égard, le choix d'Anat au lieu d'Astarté, bien implantée à Kition, correspond sans doute à une stratégie de différenciation. Au contraire d'Astarté, Anat a, en effet, connu une diffusion très limitée dans le cadre de l'expansion phénicienne en Méditerranée. Si elle entre en composition dans certains anthroponymes de Carthage et d'Hadrumète⁷⁶, elle n'est en fait attestée qu'à Chypre au I^{er} millénaire, en l'occurrence à Idalion et Lapethos. Or, à Idalion, l'autre culte important est celui de Resheph (Mikal), qui renvoie également à une divinité belliqueuse, davantage en faveur au Bronze Récent qu'à l'Âge du Fer⁷⁷. Les théonymes phéniciens entrent donc spécialement en résonance avec

73 Cornelius, 2008.

74 *Ibid.*, p. 100, estime cependant que seule Astarté est figurée debout sur un cheval.

75 Sur le mythe d'Aqhat, voir *KTU* 1.17-1.19.

76 *CISI*, 3781, 4562, 4563, 4959, 4976, 5550 ; *KAI* 97,3. Voir Lipinski, 1995, p. 309-313.

77 Sur Resheph et sa diffusion, entre Âge du Bronze et Âge du Fer, voir Lipinski, 2009 ; Münnich, 2013.

les divinités « indigènes » dont nous ignorons le nom. S'agirait-il d'une volonté, de la part de souverains phéniciens de Kition, de mettre Apollon et Athéna entre parenthèses, en favorisant le « patrimoine » archaïque des territoires conquis, en adoptant la posture des défenseurs de la tradition et des héritiers du prestige des dieux ancestraux ? La question mérite d'être posée.

À Kition même, le culte d'Athéna n'est pas inconnu, mais relativement peu attesté. De 350 av. J.-C. date le bloc de marbre (2.7) qui porte une dédicace à Athéna de la part du roi de Soloi Stasikratès. On ne sait cependant si ce geste est véritablement tourné vers l'Athéna de Kition, représentée, bouclier en main, sur certaines monnaies de la ville, ou vers l'Athéna de Soloi-Vouni, bien connue par une dédicace datant de 450-425 av. J.-C. (2.6) et par diverses représentations figurées. À la fin du II^e siècle av. J.-C., à Kition, Athéna fait l'objet d'une seconde offrande en faveur d'un autre Ptolémée, Ptolémée IX Sôter II, qui régna entre 116 et 107 av. J.-C. (2.8). Le don est effectué par les militaires en poste à Kition pour le salut du roi et de ses enfants et il est orienté en direction de Zeus Sauveur et d'Athéna *Niképhoros*, selon une configuration relationnelle et fonctionnelle tout à fait intéressante. Zeus et Athéna forment un couple qui n'est pas sans rappeler ceux que nous venons de croiser à Lapethos et à Wasta. La superposition entre Zeus et Ptolémée est du reste à nouveau suggérée par le jeu des épicleses, puisqu'ils sont « sauveurs » l'un et l'autre. Athéna est une fois encore celle qui accorde la victoire et protège ses fidèles tout à la fois. Anat, cependant, s'est définitivement effacée pour laisser place à un langage cultuel plus international que Grecs, Phéniciens et Égyptiens partagent non sans continuer à entretenir certaines particularités régionales, qui resurgiront plus vigoureusement lorsque les royaumes hellénistiques s'affaibliront.

Les autres pièces du dossier éclairent d'autres formes d'appropriation mettant en scène les deux déesses, de la part de la dynastie lagide qui, à partir de 312 av. J.-C., succéda à celle de Kition. Son dernier représentant, Pumayaton, après avoir tenté de résister à Alexandre, finit par se ranger du côté du Macédonien auquel il offrit une épée en signe de soumission, comme le rapport Plutarque⁷⁸. Les traces de l'usage du phénicien et de la vénération des dieux phéniciens ne disparurent pas pour autant brusquement, en dépit de la tutelle des Ptolémées sur l'île. C'est sans doute peu après la chute de la dynastie phénicienne de Kition et Idalion qu'à Lapethos est offert, à Athéna et à Anat, un autel portant une dédicace bilingue grecque et phénicienne (2.5). Or, à Lapethos, on relève une sensible influence idalienne dans le domaine de la coroplastie⁷⁹, si bien qu'on peut imaginer que c'est depuis Idalion que le culte d'Anat s'est implanté secondairement à Lapethos. Ce don fait certainement écho à une victoire remportée dans l'île par Ptolémée I^{er} qui s'imposa sur la coalition des rois chypriotes, notamment Praxippos II de Lapethos, qui fut alors dépossédé de son territoire⁸⁰. En 312 av. J.-C., Ptolémée ne portait pas encore le titre de « roi », de sorte que l'inscription qui nous intéresse date plus vraisemblablement de la ou des décennies suivantes⁸¹. Le dédicant est certainement un Phénicien de Chypre, dont le nom, Baalshillem,

78 Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 32, 9-10.

79 Cannavò, 2011, p. 125-126.

80 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIX, 79.

81 Selon Huss, 1997, p. 136-138 l'association du roi à une divinité prêcherait en faveur d'une datation plus tardive encore. Il propose dès lors que le Ptolémée de l'inscription soit Ptolémée III, qui régna entre 246 et 222 av. J.-C. Cette hypothèse n'est pas exclue, mais la paléographie semble plus favorable à une datation à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle.

a été rendu en grec par Praxidèmos⁸². La syntaxe du grec est du reste assez hésitante, mais sans vouloir trancher ici sur ce point, on retiendra que la victoire de Ptolémée est mise en relation avec Athéna qualifiée de *Sôteira*, « salvatrice », et avec Anat « force de vie/des vivants ». Le jeu des épicleses est fort intéressant à observer. Concernant le titre attribué à Anat, (*ʿz hym*), on soulignera qu'il recourt à la racine *ʿZZ*, signifiant « être fort », d'où l'on a tiré le substantif *ʿz*, « force », qui aurait pu être rendu en grec par *dynamis* ou *energeia*. La même racine a donné lieu au substantif *mʿz*, que certains éditeurs ont cru lire dans notre inscription et qui a le sens de « forteresse », donc « protection » ou « rempart »⁸³. De même qu'Athéna, qui porte l'égide, est en quelque sorte un bouclier pour ceux qui la vénèrent, Anat est donc la force ou le rempart des vivants. Nous avons vu, ci-dessus, que son sanctuaire d'Idalion était fortifié et que le roi de Kition avait offert à la déesse, dans le même lieu de culte, pour le salut de son père, un mur. Athéna et Anat, en apportant la victoire, assure donc la protection du roi et du territoire; elles garantissent la vie et le salut, sans la moindre connotation eschatologique, mais au contraire dans le quotidien des luttes où se joue la survie des habitants du lieu. On notera l'intéressant effet d'écho avec le titre de *Sôter* adopté par Ptolémée I^{er}. Le roi, au même titre que les déesses, assure la sauvegarde de son peuple. C'est pourquoi l'autel les associe dans la dédicace. Faut-il y voir une trace de divinisation du roi? Comme dans le cas de l'inscription de Wasta, non loin de Tyr⁸⁴, on suggérera plutôt d'y voir une stratégie habile d'appropriation et de détournement des cultes locaux en faveur de l'idéologie royale lagide. Le roi, en d'autres termes, s'imisce dans le réseau symbolique phénicien qui voyait associés dans le culte une déesse souveraine et puissante et un dieu royal et protecteur, comme dans le couple récurrent que forment Astarté et Melqart. Pour rappel, de la grotte de Wasta provient une dédicace grecque, datée sans plus de précision du III^e siècle av. J.-C., « Au roi Ptolémée/et à Aphrodite qui est attentive (*epèkoos*)/ Imilkas, fils de Samôs/(cette) prière ». Ici c'est à une Aphrodite *epèkoos* que le roi est associé, une qualification performative qui n'est pas très différente de celle de *sôter*. Du reste, à Délos, une inscription datant de 150-140 av. J.-C. associe *Isis Sôteira Astarté Aphrodite Euploia Epèkoos* (ID 2132). La connivence entre les épicleses est assez évidente, de même qu'entre des déesses dont les profils se recoupent aisément. À Délos, c'est dans le domaine de la protection en mer que la puissance divine se manifeste; à Lapéthos, c'est dans celui de l'emprise territoriale et de la victoire militaire; à Wasta, si l'on en croit les symboles publiens décorant les parois de la grotte, c'est dans celui de la fécondité et de la puissance sexuelle. Ces diverses déclinaisons de la

82 Voir Amadasi Guzzo, sous presse: « En réalité, tant le grec *prattô/praxis* que le phénicien ŠLM (ici au *piel*), peuvent se reconduire à la signification de 'payer', 'récompenser'; il est ainsi vraisemblable, me semble-t-il, que — même si la signification de l'ensemble des deux noms, l'un composé avec Baʿl, l'autre avec *dēmos*, est différente — ils aient été perçus comme équivalents. » Nous remercions vivement Maria Giulia Amadasi Guzzo de nous avoir donné son texte à lire avant la parution, ainsi que pour les avis qu'elle nous a donnés sur divers points de ce dossier

83 Pour le détail, voir *ibid.* On mentionnera juste en passant la dédicace d'un trophée à Baalʿz (« Baal de la force ») par le roi et le peuple de Kition, durant la première année du roi Milkyaton (392/1 av. J.-C.), en action de grâce pour la victoire obtenue contre les Paphiens et leurs alliés. Cf. Yon, Sznycer, 1991, p. 791-823; Mosca, 2006, p. 175-192. Sur le dieu destinataire de l'offrande, voir Xella, 1993, p. 61-69.

84 Pour un réexamen approfondi de ce dossier, voir Bonnet, 2015, p. 276-287.

« force » mise au service des vivants dessinent un réseau fonctionnel complexe et polymorphe. Le roi, en s'y insérant, à Wasta comme à Lapéthos, montre qu'il est un relais privilégié de cette force. Il est le premier et le principal dépositaire des dons vitaux reçus des dieux, dont il fait bénéficier la communauté humaine, en étant, lui aussi, attentif à ses requêtes (*epèkoos* en grec). De même que Melqart ou Eshmoun, pour ne pas parler d'Osiris, sont revivifiés à travers l'union avec une déesse charismatique⁸⁵, le roi, en s'associant à la déesse, acquiert sa puissance victorieuse et prophylactique.

La documentation disponible montre qu'Anat n'est attestée à Chypre que là où l'est également Athéna. On a l'impression que le « réveil » d'Anat, dans le milieu phénicien de l'île, est solidaire du culte de la « porteuse de victoire », armée et guerrière, et solidaire d'un contexte historique de forte rivalité entre Kition et Idalion. Dans ce dernier royaume, en effet, Athéna est la déesse poliade, héritière, comme dans les sanctuaires ruraux de Kakopetria et de Mersinaki, des grandes déesses chypriotes, protectrices du territoire, de la dynastie et des populations. À l'époque classique, les sites où est attesté le culte d'Athéna montrent en outre des liens privilégiés avec Athènes; l'aura de sa *Poliás* confirme alors et renforce les attributions de ses homologues chypriotes. Les Phéniciens de l'île se sont aussi approprié les déesses indigènes en utilisant leurs propres déesses souveraines, Astarté en premier lieu et parfois Anat, lorsque le contexte demandait une forme de protection plus « martiale ». Les données disponibles, qui associent volontiers Anat et Athéna, indiquent que la déesse grecque a pu jouer un rôle de médiation entre les différentes réalités culturelles et ethniques de l'île.

Avant de tirer quelques conclusions de cet itinéraire dans les pas d'Athéna, en terres phéniciennes, il nous faut encore examiner un singulier témoignage : celui de Philon de Byblos qui, au II^e siècle de notre ère, propose, en langue grecque, une *Phoinikikè Historia*, où il souligne le prestige des traditions mythologiques phéniciennes et trouve le moyen d'y insérer Athéna.

4. L'Athéna phénicienne de Philon de Byblos

Eusèbe (c. 265-339), évêque de Césarée, en Palestine, non loin de la Phénicie, le précise dès le début de son œuvre : la *Préparation Évangélique* complète sa *Démonstration Évangélique*. Il s'agit pour lui de justifier l'abjuration des cultes ancestraux et la mise à distance des dieux de l'Olympe. Pour prévenir toute question que pourraient « se poser à notre égard les Grecs, les gens de la circoncision ainsi que tout homme qui soumet à un examen scrupuleux notre religion »⁸⁶, Eusèbe s'engage à retracer l'origine de l'erreur qui a précipité les hommes dans l'angoisse. Or, l'erreur polythéiste a précisément pris naissance chez les Phéniciens, avant de passer chez les Égyptiens et de se répandre parmi les Grecs. C'est ainsi qu'Eusèbe est amené à interroger Philon de Byblos (c. 64-140) qui a traduit du phénicien en grec, sous le titre d'*Histoire Phénicienne*, l'œuvre d'un certain Sanchouniathon qui aurait vécu au temps immémorial du mythe, avant même la Guerre de Troie. Considéré par Philon comme une source fidèle, Sanchouniathon donnerait accès à cette strate archaïque des croyances phéniciennes, la source de l'égarément qu'Eusèbe dénonce. La théologie des Phéniciens est donc d'abord revisitée par Philon avec l'ambition de mettre au

85 Sur ces mythes phéniciens bien connus par des sources essentiellement grecques, voir Bonnet, Niehr, 2014, p. 140-143.

86 Eusèbe, *PE*, I, 1, 11.

jour la véritable origine de la plus ancienne histoire religieuse, dévoyée par les récits d'Hésiode et la plupart des mythes grecs; elle est ensuite investie par Eusèbe, à travers les citations de Philon, dans une perspective de polémique anti-païenne et d'apologétique chrétienne. Cet enchevêtrement des niveaux de discours rend l'analyse particulièrement périlleuse.

Chez Philon, les divinités sont désignées tantôt en grec tantôt en phénicien; parfois, il prend soin de signaler lui-même des équivalences. Ainsi en va-t-il pour Chousor-Héphaïstos⁸⁷ et Cronos-El⁸⁸, sans que cela soit pour autant systématique. Certaines divinités, en effet, n'affichent qu'un nom grec, comme c'est le cas pour Athéna. Celle-ci est mentionnée dans deux passages de la *Préparation Évangélique*, au sein de contextes sensiblement différents. Au livre I, elle apparaît dans le cadre du cycle de Cronos, fils d'Ouranos, qu'il décide de supplanter⁸⁹:

Cronos, arrivé à l'âge adulte, sur les conseils et avec l'aide d'Hermès Trismégiste – qui était en effet son secrétaire –, se dresse contre son père Ouranos pour venger sa mère. Cronos a pour enfants Perséphone et Athéna. La première meurt vierge. Grâce à l'expertise d'Athéna et d'Hermès, Cronos fabrique, avec du fer, faux et lance; après quoi, Hermès, en adressant aux alliés de Cronos des paroles magiques, leur inspira le désir de combattre contre Ouranos en faveur de Gè. Et ainsi Cronos, ayant engagé le combat contre Ouranos, s'empara du pouvoir et lui succéda dans la dynastie. [...] Sur ces entrefaites, Cronos entoura sa propre demeure d'un rempart et il fonda la première ville, Byblos de Phénicie.

Fille et conseillère de Cronos, Athéna agit aux côtés d'Hermès pour conseiller son père dans le conflit qui l'oppose à Ouranos⁹⁰. C'est la déesse de la *mētis* que le texte donne à voir, mais aussi celle qui connaît le maniement des armes et qui concède la victoire à Cronos. Par rapport à la tradition grecque qui fait d'Athéna la fille de Zeus, on note ici un écart significatif, en dépit du fait que les attributions, elles, rentrent parfaitement dans le profil traditionnel. Cronos correspondant à El et El étant, dans les mythes ougaritiques, le géniteur d'Anat, faut-il deviner, derrière cette Athéna phénicienne, celle qui lui est associée à Chypre? Philon ne propose en tout cas aucune équivalence explicite. On ne suivra donc pas A.I. Baumgarten, dans son magistral commentaire à Philon, lorsqu'il parle, à ce sujet, de « syncrétisme »: « Athena is here specified as Kronos' daughter rather than Zeus', indicating that Philo is not thinking of the Greek goddess [...]. But Athena's rule over Attica indicates that Philo is thinking of the Greek goddess too. We have therefore a case of syncretism. »⁹¹ Même s'il est malaisé de restituer les stratégies narratives de Philon, dans la mesure où son texte est enchâssé dans celui d'Eusèbe, parler de syncrétisme brouille la perception de celles-ci davantage qu'il ne les éclaire. Examinons à présent le second passage où il est question d'Athéna pour mieux en évaluer la portée.

87 Eusèbe, *PE*, I, 10, 11.

88 Eusèbe, *PE*, I, 10, 16.

89 Eusèbe, *PE*, I, 10, 18-19 (traduction J. Sirinelli, Sources chrétiennes 206, Paris 1974, revue): Εἰς ἀνδρας δὲ προελθὼν ὁ Κρόνος Ἐρμῆ τῷ τρισημίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος – οὗτος γὰρ ἦν αὐτῷ γραμματεὺς – τὸν πατέρα Οὐρανὸν ἀμύνεται, τιμωρῶν τῆ μητρὶ. Κρόνῳ δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ. Ἡ μὲν οὖν πρώτη παρθένος τελευτᾷ, τῆς δὲ Ἀθηνᾶς γνώμη καὶ Ἑρμοῦ κατεσκευάσεν Κρόνος ἐκ σιδήρου ἄρπην καὶ δόρυ. Εἶτα ὁ Ἑρμῆς τοῖς τοῦ Κρόνου συμμάχοις λόγους μαγείας διαλεχθεὶς πόθον ἐνεποίησεν τῆς κατὰ τοῦ Οὐρανοῦ μάχης ὑπὲρ τῆς Γῆς. Καὶ οὕτως Κρόνος τὸν Οὐρανὸν πολέμῳ συμβαλὼν τῆς ἀρχῆς ἤλασεν καὶ τὴν βασιλείαν διεδέξατο. [...] Ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος τεῖχος περιβάλλει τῆ ἑαυτοῦ οἰκίῃσι καὶ πόλιν πρώτην κτίζει τὴν ἐπὶ Φοινίκῃς Βύβλον.

90 Eusèbe, *PE*, I, 10, 18.

91 Baumgarten, 1981, p. 221.

Dans la même section du texte, Athéna hérite de son père la royauté sur l'Attique⁹². Cronos, en effet, procède à une répartition des pouvoirs en Phénicie et au-delà :

La très grande Astarté et Zeus Démarous, alias Adôdos, roi des dieux, régnaient sur cette contrée avec l'assentiment de Cronos. Astarté plaça sur sa propre tête comme insigne de la royauté une tête de taureau et, comme elle parcourait l'oecoumène, elle découvrit un astre volant dans les airs, qu'elle emporta pour le consacrer dans la sainte île de Tyr. Astarté, au dire des Phéniciens, n'est autre qu'Aphrodite. Et Cronos, parcourant lui aussi l'oecoumène, donna à sa propre fille Athéna la royauté sur l'Attique.

Si Cronos a ancré son pouvoir à Byblos, Astarté et son parèdre prennent donc possession de Tyr. Là où Philon prend soin de rapprocher Astarté d'Aphrodite et d'associer Zeus à Hadad, pour Athéna, aucune équivalence n'est proposée. Il est vrai qu'elle est, dans ce passage, bien qu'apparentée au Cronos phénicien, explicitement la déesse d'Athènes. Ce qui est piquant dans ce récit, c'est de voir Cronos fonder Byblos, puis parcourir depuis cet *omphalos* phénicien, l'oecoumène qui lui appartient et déléguer sa souveraineté jusqu'en Attique, comme si le monde entier, Grèce comprise, était régi depuis la Phénicie ! La subversion des codes mythologiques traditionnels est stupéfiante ! Il est vrai que Philon, abrité derrière l'autorité prestigieuse de Sanchouniathon, prétend démontrer que la mythologie grecque dérive de celle des Phéniciens⁹³. C'est pourquoi, par delà les divinités pourvues d'un nom grec, il vise des paradigmes phéniciens, afin de retracer « les faits qui se sont passés depuis l'origine » et qu'« ensuite les prêtres plus tard voulurent cacher à nouveau », en les recouvrant d'une apparence mythique et en les « hellénisant »⁹⁴. En somme, si nous comprenons bien l'orientation de Philon, l'Athéna des Athéniens serait l'avatar plus ou moins légitime d'une Athéna phénicienne, dont Philon ne précise pas le nom indigène. En raccrochant sa royauté à une décision de Cronos, Philon pense rétablir les faits et une juste filiation entre Phénicie et Grèce. Athéna n'est donc pas la fille de Zeus, mais celle du Cronos phénicien ; loin d'incarner l'autochthonie attique, c'est à l'inverse une étrangère envoyée sur le sol athénien par son père, lui-même installé à Byblos. Sa légitimité dérive tout entière de ses racines phéniciennes. Voilà un renversement de perspectives qui nous éloigne décidément de la notion, au demeurant bien vague, de « syncrétisme » et nous oriente plutôt vers le bricolage identitaire que l'hellénisme, au sens où l'entend Glen Bowersock, à savoir un *medium* qui sert de caisse de résonance aux cultures locales, a largement favorisé⁹⁵.

5. Conclusion

Des chouettes sur le rivage africain à l'Athéna phénicienne envoyée en Attique, en passant par Chypre où Anat et Athéna dialoguent vraiment, le dossier que nous venons d'examiner révèle des modalités de rencontre très différentes. Fondamentalement, dans la figure d'Athéna, ce qui

92 Eusèbe, *PE*, I, 10, 31-32 (traduction J. Sirinelli, Sources chrétiennes 206, Paris 1974, revue) : Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν, ἐβασίλειον τῆς χώρας Κρόνου γνώμη. Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περινοστοῦσα δὲ τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀεροπετὴ ἄστῆρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφίερωσεν. Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν. Καὶ ὁ Κρόνος δὲ περιῶν τὴν οἰκουμένην Ἀθηναίαν τῇ ἑαυτοῦ θυγατρὶ δίδωσι τῆς Ἀττικῆς τὴν βασιλείαν.

93 Eusèbe, *PE*, I, 9, 26.

94 *Ibid.*

95 Bowersock, 1990.

a surtout retenu l'attention, c'est son profil de déesse guerrière, porteuse de victoire, emblème des puissants ou bouclier des assiégés. Le lien avec Athènes apparaît relativement peu, si ce n'est, discrètement, dans l'iconographie chypriote et dans le propos, phénico-centré, de Philon de Byblos. Il serait artificiel de relier les divers éclairages envisagés qui n'autorisent pas à reconstruire une « théologie » d'Athéna en terres phéniciennes. On assiste plutôt, conformément à la logique pragmatique du polythéisme, à des appropriations locales, circonstancielles, qui font l'objet d'ancrages originaux et de négociations sémantiques que le jeu des noms, des épicleses et des généalogies – les grands opérateurs de la logique plurielle du polythéisme – éclairent tout particulièrement. Comme disait Diodore au sujet des chouettes, ces vaines machinations rendent souvent de grands services !

Bibliographie

Abréviations

CIS: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris 1881-1962.

*ICS*²: O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1983².

KAI: H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden, 1962-1964, 1971-1976³, 2002⁵.

KTU: M. DIETRICH, O. LORETZ et J. SANMARTIN, *Die keil-alphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976 ; 2^e éd. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, 1995.

RES: *Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 8 tomes, Paris 1900-1968.

Sources

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique, Introduction générale, I*, trad. J. Sirinelli, Paris, 1974 ; IV-V, 1-17, trad. O. Zink, Paris, 1979.

Travaux

AMADASI GUZZO, M.G., sous presse, Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre.

BAUMGARTEN, A.I., 1981, *The « Phoenician History » of Philo of Byblos. A Commentary*, Leyde.

BEER, C., 1997, The Kouroutrophos Temenos at Idalion (Cyprus). New Evidence from the American Expedition 1971-1980, *CCEC* 27, p. 47-57.

BERGER, Ph., 1887, Une nouvelle inscription royale de l'île de Chypre, *CRAI*, 31, p. 203-210.

BERLINERBLAU, J., 1999, *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*, New Brunswick.

BERNAL, M., 1987-2006, *Black Athena: Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization, I. The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985; II. The Archaeological and Documentary Evidence; III. The Linguistic Evidence*, Rutgers (trad. française : *Black non Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, vol. 1, *L'invention de la Grèce antique, 1785-1985*, trad. par M. Menget & N. Genaille, Paris, 1996 ; vol. 2, *Les sources écrites et archéologiques*, trad. par N. Genaille, Paris, PUF, 1999).

- BONNET, C., 1988, *Melqart. Rites et mythes de l'Héraclès phénicien en Méditerranée*, Namur-Louvain.
- BONNET, C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome.
- BONNET, C., 2001, Encore sur Astarté, dans *Scritti in memoria di Luigi Cagni*, Naples, p. 1289-1301.
- BONNET, C., 2015, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris.
- BONNET, C., sous presse, Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des *aphidrymata* carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C., *Mythos*, 8 (= *Mélanges à la mémoire de Cristiano Grottanelli*).
- BONNET, C. et NIEHR, H., 2014, *La religion des Phéniciens et des Araméens*, Genève.
- BONNET, C. et PIRENNE-DELFORGE, V., 2013, Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie, dans N. Zenzen et alii (éd.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, Heidelberg, p. 201-228.
- BOWERSOCK, G., 1990, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor.
- BRULÉ, P., 1987, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, Paris.
- BUDIN, S., 2003, *The Origin of Aphrodite*, Bethesda.
- BUDIN, S., 2011, *Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World*, Cambridge.
- CANNAVÒ, A., 2011, *Histoire de Chypre à l'époque archaïque : analyse des sources textuelles*, thèse soutenue en novembre 2011 à l'université de Lyon 2 et à la Scuola Normale di Pisa, ss la dir. de Jean-Claude Decourt, disponible en ligne http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2011/cannavo_a#p=0&a=top.
- CHIONI MOORE, D., 2001, *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, Durham-Londres.
- CORNELIUS, I., 2008, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2^e éd., Fribourg.
- DAY, J., 1999, Anat, dans K. van der Toorn et alii (éd.), *Dictionary of deities and demons in the Old Testament*, Grand Rapids, p. 36-43.
- DEACY, S., 2008, *Athena. Gods and Heroes of the Ancient World*, Londres-New York.
- DEACY, S. et VILLING, A. (éd.), 2001, *Athena in the Classical World*, Leyde.
- DE VOGÜÉ, V. M., 1867, Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre, *JA*, 10, p. 120-124.
- EGETMEYER, M., 2010, *Le dialecte grec ancien de Chypre*, Berlin-New York.
- GASCÓ, J. et PUEYO, C., 2003, Et si les prétendus « talons de lance » de type launacien étaient des poupées d'arc, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 100/1, p. 141-154.
- GJERSTAD, E., 1935, *The Swedish Cyprus Expedition: finds and results of the excavation in Cyprus 1927-1931. Vol. II, text and plates*, Stockholm
- GJERSTAD, E., 1937, *The Swedish Cyprus Expedition: finds and results of the excavation in Cyprus 1927-1931. Vol. III, text*, Stockholm.
- GJERSTAD, E., 1948, *The Swedish Cyprus Expedition: finds and results of the excavation in Cyprus 1927-1931. Vol. IV Part 2, The Cypro-geometric, Cypro-archaic and Cypro-classical periods*, Stockholm.
- HOFIJZER, J. et JONGELING, K., 1995, *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, Leiden-New York-Cologne

- HONEYMAN, A. M., 1939, The Phoenician inscriptions of the Cyprus Museum, *Iraq* 6, p. 102-105.
- HUSS, W., 1997, Der 'König der Könige' und der 'Herr der Könige', *ZDPV*, 93, p. 136-138.
- KARAGEORGHIS, V., 1998, *Greek Gods and Heroes in Ancient Cyprus*, Athens
- KELLERMAN, D., 1970, Ein Beitrag zur Bedeutung des Wortes MRQ', *ZDPV*, 86, p. 24-37.
- LECLANT, J., 1970, Astarté, dans *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden, p. 253-258.
- LEDUC, C., 2009, L'énigmatique Kourotrophos et l'Olivier de l'Acropole, dans L. Bodiou et V. Mehl (éd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société. Mélanges Pierre Brulé*, p. 205-223.
- LIPINSKI, E., 1992, *Dictionnaire de la Civilisation phénicienne et punique*, Turnhout.
- LIPINSKI, E., 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- LIPINSKI, E., 2009, *Resheph: A Syro-Canaanite Deity*, Leuven-Paris-Walpole.
- LORAUX, N., 1981, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- MASSON, O., 1961, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris.
- MASSON, O., 1966, Quelques inscriptions chypriotes syllabiques, *KSi*, 30, p. 1-10.
- MASSON, O., 1983, Remarques sur quelques passages de la tablette d'Idalion, *BSL*, 78, p. 261-281.
- MASSON, O. et SZNYCER, M., 1972, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève-Paris
- MITFORD, T.B., 1939, Contribution to the epigraphy of Cyprus, *APF*, 13, p. 34-36.
- MONBRUN, P., 2007, La chouette-hoplite d'Athéna et la Crète des archers. Les « dessous » d'une allergie réciproque, *Revue des études anciennes*, 109, p. 559-581.
- MOSCA, P.G., 2006, Some Grammatical and Structural Observations on the Trophy Inscription from Kition (Cyprus), *Maarav* 13, p. 175-192.
- MÜNNICH, M. M., 2013, *The God Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen.
- PECKHAM, B., 1968, *The Development of the late Phoenician Scripts*, Cambridge Mass.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 1994, *L'Aphrodite grecque. Contributions à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège.
- RAPTOU, E., 1999, *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI^e-IV^e s. av. J.-C.). Histoire et données archéologiques*, Lyon
- TEIXIDOR, J., 1972, Bulletin d'épigraphie sémitique, *Syria*, 49, p. 433-434.
- XELLA, P., 1993, Le dieu B'l z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre), *SEL*, 10, p. 61-69.
- YON, M., 2004, *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions (Kition-Bamboula, V)*, Paris.
- YON, M., 2004a, Les ambitions des rois de Kition, *CCEC*, 34, p. 115-126.
- YON, M. et SZNYCER, M., 1991, Une inscription phénicienne royale de Kition (Chypre), *CRAI*, p. 791-823.