



**HAL**  
open science

# Dieux de la force, dieux de la victoire : quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident.

Maria Bianco

## ► To cite this version:

Maria Bianco. Dieux de la force, dieux de la victoire : quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident. . Guerre et religion dans le monde punique, 2017. hal-01681080

**HAL Id: hal-01681080**

**<https://hal.science/hal-01681080>**

Submitted on 17 Jan 2018

**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.

Université de Tunis

Faculté des Sciences Humaines et Sociales

*Laboratoire de recherche*

Histoire des Économies et des Sociétés méditerranéennes

# Guerre et religion dans le monde punique

*Textes réunis par*

Mohamed TAHAR

*Préface*

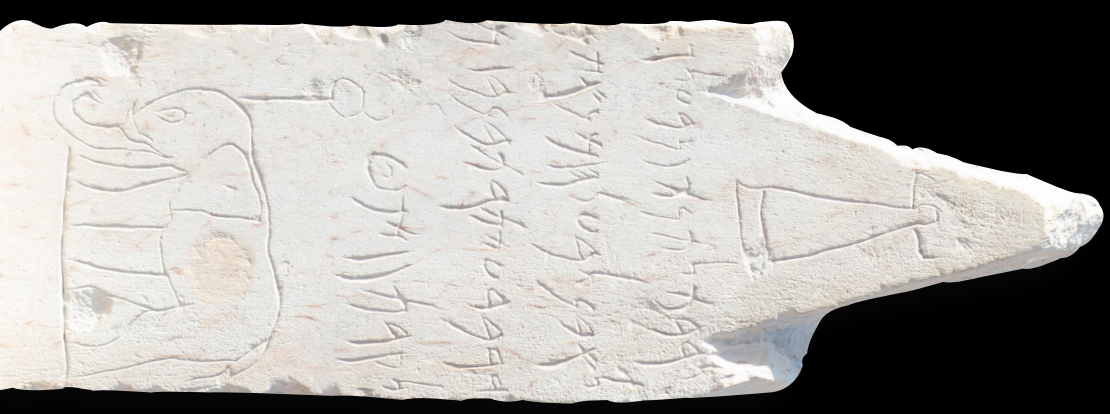
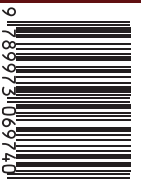
Corinne BONNET



*Laboratoire de recherche*  
Histoire des Économies et des Sociétés méditerranéennes

**Guerre et religion  
dans le monde punique**

Tunis 2017



Tunis 2017

**Guerre et religion  
dans le monde punique**

Université de Tunis  
Faculté des Sciences Humaines et Sociales  
*Laboratoire de recherche*  
**Histoire des Économies et des Sociétés méditerranéennes**

# **Guerre et religion dans le monde punique**

*À la mémoire de*  
**Alia KRANDEL-BEN YOUNÈS**

*Textes réunis par*  
Mohamed TAHAR

*Préface*  
Corinne BONNET

Tunis 2017

---

© Faculté des Sciences Humaines et Sociales  
Laboratoire de recherche : Histoire des économies et des sociétés méditerranéennes  
ISBN 978-9973-069-74-0  
Tunis - 2017  
*Conception : Taoufik Sassi / impression : Simpact*

# Sommaire

## **Corinne Bonnet**

« Allons-nous réveiller à nouveau la guerre cruelle, l'atroce mêlée ? Ou établir entre les deux peuples une mutuelle union ? » (Iliade IV, 15-16). Hommes et dieux, entre guerre et paix dans le monde punique..... 11

## **Maroua Yahyaoui**

Quand Agathocle décida de faire de ses bâtiments des torches allumées en l'honneur de Déméter et Coré1..... 19

## **Marie-Laure Freyburger-Galland**

Un portrait méconnu d'Hannibal chez Dion Cassius..... 37

## **Maria Stella Trifiro**

Le rôle de Fabius Maximus pendant la deuxième Guerre punique. Le lien de réciprocité entre hommes et dieux à l'épreuve de la guerre..... 49

## **Mathilde Cazeaux**

« Dia te n pros te theous kai tous anthrôpous athesion » (Polybe, XIV.1.4). Les alliés numides de la deuxième guerre punique dans leurs rapports aux dieux et aux hommes..... 65

## **Mohamed Tahar**

*Hannibal quatit ariete moenis Carthagini*. Hannibal ébranle de ses béliers les murs de Carthage..... 79

## **Gérard Freyburger**

La religion dans les actes de Regulus..... 101

## **Manel Ben Mansour**

La libation de sang dans les Punica de *Silius Italicus* : un parallèle entre Hannibal le Barcide et Scipion l'Africain..... 109

---

*Guerre et religion dans le monde punique*

<b>Maya Gharbi</b>	
Le sacrifice d'Hannibal dans le lac Averno ou la «descente aux enfers» d'un général : à propos d'un épisode de la seconde guerre punique. ....	125
<b>Maria Bianco</b>	
Dieux de la force, dieux de la victoire : quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident. ....	147
<b>Iva Chirpanlieva</b>	
Au-delà des guerres ! Réception et usages des céramiques grecques dans les sanctuaires phéniciens et puniques (IX <sup>e</sup> – IV <sup>e</sup> s. av. J.-C.). ....	167
<b>Sonia Hafiane Nouri</b>	
Le thème de la guerre sur les stèles votives de Carthage. ....	187
<b>Lilia Khelifi</b>	
La symbolique funéraire de l'emblème du guerrier à Utique d'après une documentation archéologique. ....	217
<b>Yamen Sghaïer</b>	
La représentation du guerrier dans l'univers libyco-phénicien. ....	243
<b>Bruno D'Andrea</b>	
La guerre et le sanctuaire, la guerre dans le sanctuaire. Traces d'abandon, de destruction et de spoliation dans les aires de culte phéniciennes et puniques en Méditerranée centrale (VI <sup>e</sup> -II <sup>e</sup> s. av. J.-C.). ....	257
<b>Sergio Ribichini</b>	
Les rites de la défaite dans la Carthage punique. ....	297
<b>Mohamed Ben Abbès</b>	
L'historiographie arabe médiévale et l'histoire des guerres puniques : l'exemple d'Ibn Khaldoun. ....	329

## **Dieux de la force, dieux de la victoire : quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident**

*Maria Bianco*

Les conflits entre les Romains et les Carthaginois ne semblent pas avoir laissé de traces dans l'épigraphie phénico-punique. Pour conduire une étude des sources épigraphiques croisant la thématique de ce colloque « Guerre et religion dans les conflits entre Rome et Carthage. Trace et représentations », j'ai donc choisi d'interroger les inscriptions où le lien entre le divin et la guerre est assez manifeste. J'ai pu ainsi identifier une racine 'ZZ, qui signifie « être fort »<sup>1</sup>, autour de laquelle semble pouvoir s'organiser ce discours. En cours d'analyse les contours des catégories de religieux, divin, guerre ont été assouplis, pour permettre d'y insérer toutes les occurrences de la racine 'ZZ qui nous ont parues pertinentes.

Les témoignages épigraphiques phéniciens et puniques qui permettent d'appréhender le divin en armes sur le champ de bataille semblent tous concernés par l'occurrence de la racine 'ZZ « être fort, puissant », le substantif qui en dérive 'z « force, protection »<sup>2</sup>, de même que par l'adjectif 'zz « fort »<sup>3</sup>. C'est ce que nous trouvons à la fois en Orient, où nous nous pencherons sur l'analyse de trois documents, et en Occident, où un seul document a attiré notre attention.

Vers la fin du VIII<sup>e</sup> s. av. J.-C. une inscription monumentale et bilingue, en phénicien et en louvite, a été gravée sur des orthostates et des statues du dispositif architectural des deux portes donnant accès à la citadelle, dans le site actuel de Karatepe, en Turquie sud-orientale<sup>4</sup>. Azatiwada, le commanditaire de l'inscription, n'est pas le roi des Danuniens, les habitants du « pays de la plaine d'Adana » (A I, 4), mais

<sup>1</sup> DNWSI s. v. 'zz<sub>1</sub>.

<sup>2</sup> DNWSI s. v. 'z<sub>1</sub>. Voir aussi Benz, 1972, p. 374.

<sup>3</sup> DNWSI s. v. 'z<sub>3</sub>.

<sup>4</sup> Röllig, 1999, p. 50-73 ; Hawkins, 2000, p. 45-68 ; KAI 26 = TSSI III, 15. L'inscription est reproduite à la fois sur la « porte supérieure » (sud-ouest) et sur la « porte inférieure » (nord-est), le texte phénicien est reproduit une fois de plus, seul, en une version légèrement divergente, sur une statue située à l'intérieur de la porte supérieure. Voir les détails de la disposition des inscriptions chez Çambel, 1999, p. 8-11 et Hawkins, 2000, p. 45.



il a été « un père et une mère » pour eux (A I, 3), comme il le dit lui-même<sup>5</sup> ; il a construit, ou, peut-être, il a reconstruit<sup>6</sup>, une ville, qu'il fait appeler Azatiwadaya (A II, 9-10), l'ancien nom de Karatepe, dont il est le fondateur et l'éponyme. Cet acte de fondation, ou de refondation, lui donne l'occasion de la gravure d'une inscription monumentale, qui fixe en même temps le souvenir de tous ses exploits visant à sécuriser tous les territoires du royaume jusqu'aux zones frontalières, en assurant paix et prospérité aux Danuniens. C'est grâce à Awariku, roi des Danuniens, qu'Azatiwada est dans les conditions de pouvoir agir comme un vrai régner, parce que, d'après son inscription, Awariku l'a rendu 'dr « puissant » (A I, 1). En fait, tout au début du texte, Azatiwada se présente tout simplement comme le béni (ou le serviteur « majordome » ?) de Baal, en présentant, en même temps, Awariku comme le roi. Toutefois, plus avant, il met en lumière le fait qu'il a soumis des pays puissants, « que n'avaient pas soumis tous les rois qui furent avant moi » (A I, 18-19), s'élevant ainsi au rang d'un roi. Azatiwada n'était pas non plus un usurpateur, car il garde la maison d'Awariku dans les meilleures conditions et il assure que l'héritier légitime occupe le trône (A I, 9-11). Le texte ne jette pas de lumière sur le rapport entre le roi Awariku et son dignitaire Azatiwada, on ne peut donc pas saisir la raison pour laquelle le roi a confié temporairement, paraîtrait-il, l'essentiel du pouvoir à Azatiwada, qui s'était ainsi chargé d'assurer la succession de la dynastie royale<sup>8</sup>. L'ensemble des données semble indiquer qu'Azatiwada était, ou, en restant prudent sur ce qui demeure une hypothèse, agit comme un haut dignitaire, un vassal d'Awariku ; il atteint une position de pouvoir lui permettant de construire une ville, dont dépendait de quelque manière une région, un district : *wylk zbh l kl / hmskt* (A II, 19-III, 1) « et lui a apporté une offrande tout le district », *wzbh ʾš y[lk l] ʾlm kl hmskt* « et l'offrande qu'a [apporté (?) à] ce dieu tout le district ». D'après M.-G. Amadasi Guzzo, qui a conduit une étude philologique très détaillée sur les passages évoqués, prenant en appui aussi le texte louvite, c'est ainsi, avec le sens de « district », qu'il faut entendre le terme *mskt*, qui

<sup>5</sup> La découverte en 1997 de l'inscription bilingue de Cineköy confirma qu'effectivement Awarikus était le roi d'Adana (Lemaire, Tekoglu, 2000, p. 961-1007). Sur l'identification entre Awarikus et Urikki roi de Qué des sources assyriennes, voir Hawkins, 2000, p. 38-45 et Lemaire, Tekoglu, 2000, p. 1003-1006.

<sup>6</sup> La plupart des éditeurs traduisent « j'ai construit cette cité » (*wbn ʾnk hqrt z*, A II, 9-10), tandis que J. Gibson (*TSSI III*, 26) envisage aussi la traduction « j'ai reconstruit cette ville », du fait que, argument-t-il, (je traduis) « Puisque les dieux de la ville sont mentionnés, ce n'est pas une fondation tout à fait nouvelle ».

<sup>7</sup> Sur ce point voir le commentaire de *TSSI III*, 26, Röllig, 1999, p. 58 et Hawkins, 2000, p. 58.

<sup>8</sup> Sur le rôle d'Azatiwada dans le contexte du royaume d'Adana, voir Hawkins, 2000, p. 44-45 et Green, 2010, p. 233-234 et p. 248-253 avec bibliographie précédente citée.

serait à mettre en connexion avec la racine SKN « habiter », d'où dérive le terme phénicien *skn* « haut dignitaire, gouverneur »<sup>9</sup>. Quoiqu'elles aient été la nature et la mesure de la juridiction d'Azatiwada sur le district, les Danuniens qui y habitaient, et Azatiwada lui-même, dépendaient du roi légitime.

Dans sa fondation Azatiwada implante le culte de Baal *krntryš*, une divinité certainement non sémitique<sup>10</sup>, à laquelle il adresse plus spécialement sa prière, afin d'obtenir des bénéfices en échange de sa bienveillance : vie, santé et « une grande force » ('z 'dr A III, 4) sur tous les rois. Et encore, selon une gradation ascendante : des jours longs, de nombreuses années, abondance de biens et à nouveau « une grande force » sur tous les rois ('z 'dr A III, 6). Le terme indiquant la « force », 'z, recourt dans le texte toujours en combinaison avec l'adjectif 'dr « grand/puissant ». Enchaînant des requêtes de protection de sa personne et de sa, propre vie, Azatiwada demande aux dieux de lui assurer 'z « force », une force qui s'exprime par rapport aux rois, sur les autres rois ('l kl mlk A III 4 et 6, C III, 18, C IV 1), qui sont évidemment ses ennemis. Il est clair qu'Azatiwada convoite une force belliqueuse, une vertu guerrière, la même qui est demandée aux rois, qui les distingue de leurs sujets, et qui, en l'occurrence, permet à Azatiwada de garder le rang qu'Awariku lui a conféré en le rendant « puissant », 'dr. C'est grâce à cette force, cette qualité, qu'il a pu obtenir le bien-être pour les Danuniens, en faisant face à tous les obstacles s'opposant à la réalisation de son projet.

La force qu'Azatiwada demande à Baal *krntryš* et aux autres dieux de la ville est donc une force qualifiée elle aussi de « puissante/grande » : 'dr est un adjectif qui peut se référer aux dieux, aux rois, à des fonctionnaires, à un territoire, à une malédiction, voire à une construction, et, justement, à une forme de pouvoir, une force<sup>11</sup>. Le qualificatif 'dr semble bien exprimer une mesure de grandeur qui est supériorité, qui pose le sujet concerné sur un plan privilégié par rapport à ce qui en est dépourvu. Ainsi, au début du texte, on l'a vu, la racine 'DR, avec fonction verbale, décrit presque un acte de promotion de la part d'Awariku en faveur d'Azatiwada. Qu'il ait été élevé à un rang particulier, ou qu'il se soit vu assigner des

---

<sup>9</sup> Amadasi Guzzo, 2000, p. 72-80, surtout p. 78. Dans ce travail sont cités les interprétations principales de *mkt*, données par W. Röllig, qui mettait le terme en relation avec la racine NSK « couler, fondre », en lui donnant le sens de « étendue (de terre) », et par J.-D. Hawkins, qui le reconduisait à la racine ŠQY « donner à boire, irriguer », cette dernière proposition présentant une difficulté d'ordre phonologique dans le passage éventuel šq>sk (AmadasiGuzzo, 2000, p. 74).

<sup>10</sup> Sur Baal *krntryš*, voir les indications bibliographiques fournies par Allen, 2015, p. 226, n. 82.

<sup>11</sup> *DNWSI*, s. v. 'dr.

compétences spéciales, c'est encore la notion du « plus », de supériorité, qui est appelée en cause. Pourvu de ce « plus » accordé par Awariku, Azatiwada accomplit des gestes propres aux souverains ou à ceux qui les remplacent. Lesyntagme 'z 'dr indique donc une force puissante qui est une force guerrière, celle qui assure la défaite des ennemis, finalement la victoire sur le champ de bataille. Dans le long texte de l'inscription deux occurrences apparaissent d'un adjectif tiré de la racine 'ZZ, les deux dans la même forme du féminin pluriel 'zt : il s'agit de « forteresses puissantes » (*ḥmyt 'zt*, A I, 14) qu'Azatiwada a construit pour rendre sûrs les lieux plus reculés du royaume, et de « pays forts » (*'ršt 'zt*, A I, 18) qu'il a soumis, car il en a été capable, dit-il, contrairement à ceux qui avaient régné avant lui. Dans les deux cas, à la fois pour les forteresses et pour les pays, les deux qualifiés de « forts », un sens plus spécifique semble pouvoir se dégager de l'adjectif 'zz, celui de résistant, inexpugnable : le domaine de la guerre est à nouveau inévitablement côtoyé.

Passons maintenant à la documentation offerte par le milieu phénicien de Chypre. Selon la chronologie unanimement acceptée, Milkyaton monte sur le trône de Kition et Idalion en 392 av. J.-C.<sup>12</sup>. De la même année date une inscription en phénicien trouvée à Kition, car la formule de datation qui y apparaît la place dans la première année de son règne<sup>13</sup> :

trpy 'z 'š yṯn 'mlk mlkytn mlk kty w'dyl bn b'lrn wkl 'm kty l'dnm  
lb'l 'z bms'nm

'bn w'zrnm hppym l'gd ln mlḥmt b[ym]m [...] lyrḥ zybšt 1 lmlky  
'l kty w'dyl wyš'

'ln[m mḥ]nt (?) 'š kty l'gd lm mlḥmt bmqm 'z bym h' bnty wytn  
lywkl 'm kty

b'l '[z 'z]z wṣḥt bkl 'bn wb'zrnm hppym wyṯn't 'nk wkl 'm kty 'yt  
htrpy 'z lb['l] 'z 'dnykšm' qlm ybrkm

« Ceci est le trophée qu'a fait ériger Milkyaton, roi de Kition et d'Idalion, fils de Baalrom, et tout le peuple de Kition, à leur Seigneur, à Baal 'z, dans le lieu où nos ennemis et leurs alliés, les Paphiens, sortirent en campagne pour nous faire la guerre, aux jours [---] du mois *zyb*, dans la première année de son règne sur Kition et Idalion. Et l'armée des hommes de Kition sortit en campagne contre eux, pour leur faire la guerre, dans ce lieu-là, le jour même. Et Baal 'z a donné à moi et à tout le peuple de Kition

<sup>12</sup> Pour la chronologie de la dynastie royale de Kition, voir Peckham, 1968, p. 21 ; Yon, 2004, p. 119.

<sup>13</sup> Yon, Sznycer, 1991, p. 805 ; Yon, 2004, n° 1144 ; Mosca, 2006, p. 175-192.

la force et la victoire sur tous nos ennemis et sur leurs alliés, les Paphiens. Alors, j'ai fait ériger, moi et tout le peuple de Kition, le présent trophée, à Baal 'z mon Seigneur, car il a entendu leur voix ; puisse-t-il les ! ».

Il s'agit d'une dédicace à *b'l 'z*, une divinité qui n'est attesté que par ce seul témoignage<sup>14</sup>. Le texte s'ouvre par la mention de l'objet dédié, un *trpy*, adaptation phénicienne du mot grec *τρόπαιον*, comme il a été bien vu déjà par le premier éditeur du texte, M. Sznycer<sup>15</sup>. Un trophée donc, qui a été dédié par le roi et « tout le peuple de Kition » à *b'l 'z*, le dieu qui leur a permis de l'emporter sur une coalition constituée par « nos ennemis et leurs alliés, les Paphiens », ainsi relate le texte. La datation du texte fixée au début du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., et l'issue victorieuse du conflit en faveur de Milkyaton, permettent de placer ces événements dans le contexte de la Guerre de Chypre, qui voit s'opposer les Salamiens d'Évagoras aux autres peuples de l'île, afin d'établir la domination de Salamine sur la totalité de l'île. Et ils faillirent y réussir, nous dit Diodore de Sicile, qui relate les événements de ce conflit, mais Évagoras et les siens rencontrèrent la résistance armée de Kition, Soloi et Amathonte<sup>16</sup>. Ne pouvant pas faire face avec leurs forces uniquement à l'armée d'Évagoras, les villes rebelles firent appel au roi de Perse. C'est ainsi qu'Artaxèrès II Mnémon mit fin aux aspirations hégémoniques de Salamine, en lui infligeant un double défaite sur terre et sur mer. L'inscription dite du « trophée » contient le récit d'une bataille terrestre, très vraisemblablement l'un des affrontements s'avérant entre les Kitiens et les Salamiens soutenus par leurs alliés les Paphiens pendant ce conflit. Dans le texte les Salamiens sont appelés les « ennemis » tout court, pas besoin de les identifier davantage, l'antagonisme entre Kition et Salamine étant devenu presque endémique. À leurs côtés sont rangés les Paphiens : la tournure « nos ennemis et leurs alliés, les Paphiens », en distinguant les Paphiens des autres ennemis, semble indiquer que ces derniers sont des adversaires nouveaux pour les Kitiens ; c'est le jeu des alliances, spontanées ou forcées, qui les a opposés. La bataille tourne en faveur des Kitiens, qui remercient un dieu, un Baal apparaissant ici pour la première fois : c'est un Seigneur de la Force, d'un type de force qui ne peut être que la force guerrière, belliqueuse, car c'est avec ce label de *b'l 'z* que Baal intervient dans le conflit en assurant la victoire à ceux qui ont fait appel à lui. Et il s'agit d'une victoire d'autant plus importante qu'elle semble marquer le début du règne de Milkyaton, qui ne serait pas l'héritier légitime sur le trône de Kition et Idalion. En fait, bien qu'il se dise « fils de

---

<sup>14</sup> Voir Xella, 1993, p. 61-69.

<sup>15</sup> Sznycer, 1991, p. 805-808.

<sup>16</sup> Diodore, XIV, 98, 1-4.

Baalrom » dans certaines des inscriptions remontant à ses premières années de pouvoir<sup>17</sup>, il n'est pas le fils du Baalrom qui l'a précédé sur le trône de Kition. Un cas d'homonyme qui peut induire de l'ambiguïté, mais l'on sort de la difficulté assez rapidement. En fait, le Baalrom des inscriptions de Milkyaton n'est jamais accompagné du titre royal, ce qui fait exclure qu'il puisse avoir été roi, car dans les filiations, et spécialement dans les généalogies royales, les ancêtres qui ont occupé une charge prestigieuse, sont rappelés avec la mention de cette dernière. Cela constitue à la fois une raison de fierté et une légitimation du pouvoir. Le commanditaire d'une inscription d'Idalion, une bilingue en syllabaire chypriote et en phénicien, gravée sur le piédestal d'une statue, perdue, dédiée à Reshephmkl/Apollon Amyklos, est un certain Baalrom qualifié de *wanax* en grec et de 'dn en phénicien<sup>18</sup> :

[bymm? lyrh?] bšnt 'rb' 4 lmlk mlkytn m[lk]

[kty w'dyl sml] 'z 'š ytn wytn' dnn b'lr[m]

[bn 'bdmlk l'l]y lršp mkl k šm'ql ybrk

« [Le jour ? du mois de ?] en l'année 4 du roi Milkyaton, r[oi/de Kition et Idalion cette statue] est ce qu'a donné et érigé notre seigneur Baal[om/fils de Abdmilk à] son dieu, à Reshep Mkl, parce qu'il a écouté sa voix. Puisse-t-il le bénir ! »

[---]-ilpa-si-le-wo-selmi-li-ki-ya-to-no-selke-ti-o-nelka-e-ta-li-onelpa-si-le-u

[---]-me-na-nelto-pe-pa-me-ro-nelne-wo-so-ta-ta-selto-na-ti-ri-ya-ta-nelto-te-ka-te-se-ta-sel o-wa-na-xe

[---]-o-a-pi-ti-mi-li-ko-nelto-a-po-lo-nilto-a-mu-ko-lo-ila-po-i-wo-ilta-sele-u-ko-la-se

[e]-pe-tu-keli-tu-ka-ila-ga-ta-il

[i(v) τῷ τετάρτῳ φέτε]ι βασιλῆφος Μιλκιατῶνος, Κετίων κα(ς) Ἐδαλίων βασιλεὺ!

[Φο(v)τος, τᾶν ἐπαγο]μενᾶν τῷ πε(μ)παμέρων νεφοστάτας, τὸν ἀ(v)δριζιά(v)ταν τό(v)δε κατέστασε ὁ φάναξι!

<sup>17</sup> Outre le texte dont il est question ici, Milkyaton se dit fils de Baalrom aussi dans *CIS I*, 88 et *CIS I*, 90.

<sup>18</sup> *CIS I*, 89 = *KAI* 39 = *ICS* 220 = Yon, 2004, n° 69 = Egetmeyer, 2010, p. 636-637.

[βααλρωμος]ὁ Ἀβδιμίλων τῷ Ἀπόλ(λ)ωνι τῷ Ἀμύκλωι,  
ἄφ' ὧι φοι τὰς εὐχολάσ!

[ἐ]πέτυχε ἰ(ν) τύχαι ἀγαθᾶι.

« [Dans la quatrième année] du roi Milkyatôn régnant sur Kition et Idalion, au dernier (jour) de la période de cinq jours des jours intercalaires, le prince (Baalrômos), le fils de Abdimilkôn, a dédiée cette statuette à Apollon/Amyklos, de qui il a obtenu pour lui-même l'accomplissement de son vœu. À la bonne fortune ! ».

Un passage de l'Évagoras d'Isocrates clarifie la valeur sémantique acquise par le mot *wanax* à Chypre à l'époque de la dédicace<sup>19</sup> :

Πρὸς δὲ τούτοις, ὁ δοκεῖ σπανιώτατον εἶναι καὶ χαλεπώτατον,  
εὐπαιδίας τυχεῖν

ἅμα καὶ πολυπαιδίας, οὐδὲ τούτου διήμαρτεν, ἀλλὰ καὶ τοῦτ'  
αὐτῷ συνέπεσεν.

Καὶ τὸ μέγιστον, ὅτι τῶν ἐξ αὐτοῦ γεγονότων οὐδένα κατέλιπεν  
ἰδιωτικοῖς

ὀνόμασιν προσαγορευόμενον, ἀλλὰ τὸν μὲν βασιλέα καλούμενον,  
τοὺς δ'

ἄνακτας, τὰς δ' ἀνάσσας. (...)

« En outre, ce qui semble être très rare et très difficile, il [Evagoras] eut de beaux et, en même temps, de nombreux enfants, en cela non plus il n'a pas échoué, mais cela aussi lui est arrivé. Et la chose la plus importante (est) qu'il n'a laissé aucun de ses descendants nommé comme un simple particulier, mais l'un a été dit roi, d'autres princes, d'autres princesses ».

Donc, le titre *wanax* ne semble pas être héréditaire, il n'était pas transmis automatiquement, du fait que, Isocrate le dit, Évagoras a dû faire en sorte que ses fils reçoivent les appellations d'ἄνακτες et d'ἀνάσσαι, pour qu'ils ne restent pas dans la condition de simples particuliers. Quelle qu'ait été la fonction du *wanax*, car les textes n'aident pas à trancher la question, le récit d'Isocrate semble montrer qu'il s'agissait sans doute d'un titre de prestige, confié autant à des hommes qu'à des femmes. En effet, la présence de *wanassai* à côté des *wanaktes* rend plus épineuse la question du rôle et des fonctions de la figure du *wanax*, car, si pour les hommes

---

<sup>19</sup> Isocrate, Évagoras 72.

un rôle politique est envisageable, on ne possède point d'éléments pour donner un *facies* aux *wanassai*.

Le Baalrom auteur de la dédicace à Idalion se présente comme un *wanax*, il n'est pas roi, il dédie une statue à Resheph Mikal, tout comme des membres de la dynastie royale de Kition le font depuis Milkyaton : les éléments plaident en faveur de la possibilité que ce Baalrom soit le père de Milkyaton. En comprenant la dédicace bilingue de Baalrom, les dédicaces au dieu Resheph Mikal d'Idalion s'élèvent au nombre de sept, dont quatre sont offertes par Milkyaton et ses proches, alors que les autres trois appartiennent à des particuliers, et sont quelque peu plus tardives, se plaçant au III<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>20</sup>. L'on sait qu'à Chypre les Phéniciens avaient identifié leur Resheph avec une figure d'Apollon local<sup>21</sup>, les deux divinités partageant le caractère guerrier, redoutable et tout à la fois bienveillant, qui les mettait en même temps en relation avec un grand dieu locale<sup>22</sup>. Resheph est décliné à Chypre selon plusieurs attributs<sup>23</sup>, mais à Idalion, dans le temple d'Apollon, il n'est connu que comme Resheph *mkl*. Cette appellation de Resheph a suscité les discussions des sémitisants aussi bien que des classicistes. En fait, à Idalion même, il a été retrouvé une dédicace en grec alphabétique, datée de 264 av. J.-C., dédiée à Ἀπόλλων Ἄμυκλαῖος. Le dédicant Μνασέας, fils d'Ἀψης, dédie une statue à Apollon Amyklaios en faveur de son fils Γηρύσιμων : l'anthroponymie est révélatrice, on a à faire avec une famille de Phéniciens<sup>24</sup>. L'inscription bilingue qui accompagne le don de Baalrom s'adresse à *ršp mkl* qui est identifié avec Apollon Amyklos (dans le texte la forme est au datif : to-a-po-lo-nilto-a-mu-ko-lo-i, en grec standard Ἀπόλλ(λ)ωνιτῶ Ἀμύκλωι). Le grec connaît donc deux formes différentes qui correspondent au phénicien *mkl* : Ἀμυκλαῖος (grec alphabétique) et Ἄμυκλος (chypro-syllabique). La forme

<sup>20</sup> 1968, p. 302-307.

<sup>21</sup> Outre l'inscription d'Idalion qu'on analyse ici, voir, *ICS*<sup>2</sup> 215 et *ICS*<sup>2</sup> 216.

<sup>22</sup> Sur le rapprochement entre Resheph et Apollon, voir Daccache, 2014, p. 77-95.

<sup>23</sup> Sur le dieu Resheph, voir Lipiński 2009, et pour Chypre surtout p. 229-235 ; voir aussi Daccache, 2010, p. 1-13.

<sup>24</sup> Masson, 1968, p. 397-400 ; Yon, 2004, n° 179. Les noms grecs apparaissant dans la dédicace représentent l'adaptation de certains anthroponymes phéniciens : Μνασέας est à mettre en relation avec *mnḥm*, en raison du rapprochement phonétique (on remarquera qu'à Chypre *mnḥm* est en chypro-syllabique ma-na-se-se, qui est à transcrire Μνάσης, cf. *ICS*<sup>2</sup> 215) ; Ἀψης, au génitif Ἀψητος dans le texte, est l'adaptation grecque du phénicien *'bdšd* ; Γηρύσιμων, lui aussi attesté au génitif Γηρυσμονος dans le texte, représente la transcription phonétique du phénicien *gr'šmn*. Pour une étude portant sur les adaptations en grec des anthroponymes phéniciens dans les inscriptions bilingues gréco-phéniciennes, voir Bianco, 2015, p. 53-62 ; voir aussi Amadasi Guzzo, Bonnet 1991, p. 1-21.

du grec alphabétique recoupe l'épithète d'un Apollon honoré à Amyclées en Laconie. Mais l'adjectif Ἀμυκλαῖος est connu aussi en Crète, à Argos, à Corinthe, comme ethnique, comme épithète référée aussi à d'autres divinités, et comme nom de mois<sup>25</sup>. Étant donné le fait que la documentation chypriote provient à la fois du milieu grec et phénicien, nombreuses ont été les tentatives d'identifier l'épicentre d'où la forme Ἀμυκλαῖος est née et s'est répandue toutes rencontrant des difficultés d'ordre chronologique ou géographique, ou les deux à la fois. La question plus urgente semble être la paternité de la forme est-elle grecque ou sémitique ? Aucune des hypothèses avancées s'avère satisfaisante. Le dossier des attestations de *mkl* à Chypre se complète par deux autres occurrences relevées à Kition : une fois *mkl* est le premier élément composant un anthroponyme qui pourrait être restitué comme *mkl* [ʒr] « Mikal a aidé », apparaissant dans l'inscription de dédicace d'un récipient en marbre, trouvé sur la colline de Batsalos et remontant vraisemblablement à la période de règne de Milkyaton (392-362 av. J.-C.)<sup>26</sup> ; l'autre, il apparaît à deux reprises, une fois sur chacune des deux faces de l'inscription peinte sur une tablette d'albâtre, connue comme les « comptes du temple d'Astarté », trouvée sur la colline de Bamboula et remontant au premier quart du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. En l'occurrence, il est question d'un temple de Mikal<sup>27</sup>.

Essayons de glaner les éléments analysés jusqu'ici : le dossier de *mkl* à Idalion débute par les dédicaces à *ršp mkl* de la part de Milkyaton et son entourage ; le plus court dossier de Kition est normalement daté à partir du début du IV<sup>e</sup> s., ce qui correspond, justement, aux années de règne de Milkyaton (392-362 av. J.-C.). L'arrivée au pouvoir de Milkyaton est marquée par une vraie victoire « triomphale » et le nouveau roi en confie le souvenir à la rédaction de deux dédicaces : à Kition, l'inscription qui consacre un trophée monumental à *b'l 'z*, à Idalion, Milkyaton dédie une statue à *ršp mkl*, dont nous est parvenu seulement une partie du piédestal inscrit<sup>28</sup>. Le texte qui y est gravé reprend de près la formulation du récit de la bataille présent dans l'inscription du trophée de Kition. M. Szyner fut le premier à le remarquer et à rapprocher les deux textes qui, à son avis, auraient été générés par la même occasion<sup>29</sup>. En suite, P. Xella, dans

---

<sup>25</sup> A. Vegas Sansalvador passe en revue toutes les formes appartenant à la famille identifiée par le toponyme Ἀμύκλαι et le théonyme Ἀμυκλαῖος (Vegas Sansalvador, 2008, p.70-71).

<sup>26</sup> Cf. *IK* A 28, Yon 2004 : 1028.

<sup>27</sup> *IK* C 1 ; Yon 2004, n° 1078.

<sup>28</sup> *CIS* I, 91.

<sup>29</sup> Szyner, 1991, p. 818.



une étude portant sur le *b'l 'z* de l'inscription du trophée, fait un pas ultérieur, en proposant d'identifier le dieu à la force de Kition avec *ršp mkl* d'Idalion<sup>30</sup>. La proposition de P. Xella nous semble tout à fait plausible, car il serait logique de remercier le même dieu pour l'assistance qu'il a offerte à l'occasion de cette bataille cruciale pour Milkyaton. La documentation disponible montre que le culte de *ršp mkl* apparaît à Kition parallèlement à la dévotion que Milkyaton et sa dynastie lui témoigne. C'est à ce dieu qu'il a voué sa montée au pouvoir, et c'est à un « Baal de la Force » qu'il s'adresse, pour la même circonstance, à Kition. Spécialement présent à Idalion, *ršp mkl* apparaît comme le dieu privilégié du nouveau régnaant de Kition. Il nous semble d'avoir sur l'échiquier des éléments qui étayaient une autre hypothèse faite par P. Xella, à savoir, le fait que la famille de Milkyaton puisse être originaire d'Idalion<sup>31</sup>. On peut imaginer qu'une fois au pouvoir, le roi avait pu hommager son dieu avec des offrandes et des écrits monumentaux, voire en aménager le culte à Kition dans l'espace du temple d'Astarté, où l'inscription des compte du temple, qu'on a déjà citée plus haut, atteste la présence d'un temple ou d'un espace sacré voué à *mkl*<sup>32</sup>. Ainsi, le dieu *mkl* n'était peut-être pas connu à Kition, où il aurait été introduit par Milkyaton et présenté comme un seigneur de la « Force victorieuse », ayant accompagné le roi sur le champ de bataille et, par conséquent, dans sa montée au pouvoir.

L'épithète *'z* apparaît à nouveau à Chypre, à Lapethos, où elle vient qualifier la déesse Anat. En dépit de son importance tout au long du II<sup>e</sup> millénaire, en Syro-Palestine (exemplaire à cet égard est le rôle principal d'Anat dans les poèmes ougaritiques) comme en Egypte, le culte d'Anat n'est presque pas attesté au I<sup>er</sup> millénaire<sup>33</sup>. En ce qui concerne le monde phénico-punique, on n'en garde que peu de traces dans l'onomastique de Carthage et d'Hadrumète<sup>34</sup>, autrement son culte n'est attesté qu'à Chypre. Les témoignages chypriotes proviennent notamment d'Idalion et de Lapethos. À Idalion, le temple situé au sommet de la colline d'Ampileri, l'acropole ouest de la ville, abritait le culte des deux divinités, l'une grecque et l'autre phénicienne : Athéna et Anat avaient été identifiées par leurs fidèles<sup>35</sup>. Le contexte d'adoration et spécialement la nature des offrandes, on songe en l'occurrence aux talons de lance avec dédicace, ex-

---

<sup>30</sup> Xella, 1993, p. 61-69.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>32</sup> Voir le détail de l'inscription : face A, 13 et face B, 5.

<sup>33</sup> Pour un aperçu sur la diffusion du culte d'Anat spécialement à Chypre, voir Bianco, Bonnet, 2016, p. 169-173. Voir aussi Lipiński, 1995, p. 309-313.

<sup>34</sup> Benz, 1972, p. 382 et Lipiński, 1995, p. 311.

<sup>35</sup> Au sujet de l'identification entre Athéna et Anat, voir Bianco, Bonnet 2016, p. 155-179.

voto retrouvés pour l'une et pour l'autre déesse<sup>36</sup>, montrent que les déesses *synnaoi theoi* du temple à Idalion étaient caractérisées spécialement par un pouvoir martial, une puissance militaire, mises au service de la protection de leurs fidèles. C'est d'ailleurs à Athéna que le roi Stasikypros et la ville d'Idalion consacrent une tablette en bronze avec une inscription au caractère juridique rappelant le siège subi par une coalition de Kitiens et Mèdes<sup>37</sup>. Le siège avait échoué, les Idaliens mettent par écrit un contrat visant à la gratification du médecin Onasilos qui avait offert ses prestations professionnelles gratuitement, pour soigner les blessés de la ville. La tablette est exposée dans le temple d'Athéna, un lieu fortifié, d'où Athéna veillait sur ses fidèles. Les armes des dieux combattent et protègent à la fois. À Idalion Athéna et Anat dialoguent et se superposent à la figure d'une déesse indigène, dont on peut saisir les traits hérités par les déesses qui ont pris le relais<sup>38</sup> : la déesse des lieux était donc vraisemblablement une déesse armée, protectrice de la ville et de ses habitants, d'où la bivalence de ses fonctions, d'une part défensive et de l'autre offensive, à la fois exerçant son pouvoir prophylactique sur les Idaliens et déployant sa puissance martiale contre les ennemis de ses protégés. Ce serait intéressant de savoir si, comme Athéna et Anat, elle était aussi une figure de vierge, mais les données disponibles ne permettent pas de trancher sur le sujet.

Sur une paroi rocheuse, près du village moderne de Larnaka-tis-Lapithou, sur la côte nord-ouest de Chypre, est gravée une inscription bilingue en grec et en phénicien, accompagnant l'offrande d'un autel qui n'était plus sur place au moment de la découverte de la dédicace<sup>39</sup>. La dédicace est adressée à Athéna Σωτρία « Salvatrice » et Νίκη « Victoire » dans la version grecque, tandis que dans la version phénicienne Anat est accompagnée par l'épithète qui avait déjà qualifié Baal à Kition, 'z « force », suivie par *hym* qui peut signifier soit « vie » soit « vivants »<sup>40</sup>. Les appellations divines de la dédicace affirment sans ambiguïté le spécifique, le caractère propre des déesses invoquées à Lapethos : un pouvoir martial, déployé notamment lorsque les fidèles prennent les armes contre leurs ennemis. À Lapethos, comme à Kition, les dieux apportent le soutien en bataille, un soutien indispensablement efficace, amenant à la victoire. Une victoire qui a sauvé, car Athéna est aussi Sôteira, une victoire

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 160-161.

<sup>37</sup> *ICS*<sup>2</sup> 217 ; Egetmeyer, 2010, p. 629-635.

<sup>38</sup> Voir, à ce sujet, Raptou, 1999, p. 169-170.

<sup>39</sup> Vogüé, 1867, p. 120-122 ; *CIS* I, 95 ; *OGIS* 17 (éd. texte grec) ; *RÉS* 1515 ; *KAI* 42 ; Amadasi Guzzo, 2015, p. 30-31. Pour l'édition de l'inscription nous suivons celle présente dans Bianco, Bonnet, « S'adresser aux dieux en deux langues : le cas des épicleses dans les inscriptions bilingues phénicien-grec » (sous-presse).

<sup>40</sup> Cf. *DNWSI* s. v. *hy*<sub>1</sub> et *hy*<sub>2</sub>

qui est donc force et vie, de cette même façon Anat est-elle présentée dans la partie phénicienne. De quelle bataille s'agit-il ? Le texte lui-même offre des éléments pour réfléchir à ce sujet :

Ἀθηνᾶ  
Σωτεῖρα Νίκη  
καὶ <ὑπὲρ ?> βασιλέως  
Πτολεμαίου  
Πραξίδημος Σεσμᾶος  
τὸν βω[μὸ]ν ἀνέθ[ηκ]εν  
ἀγα[θ]ῆι τύχηι

« À Athéna salvatrice victoire et (pour le ?) du roi Ptolémée, Praxidèmos fils de Sesmâs a dédié cet autel. À la bonne fortune ! »

l'nt 'z hym  
wl'dmlkm ptlmyš  
b'šlm bn [s]smy  
yqdš [']t mzbh  
[l]mzl n'm

« À Anat force vie, et pour Ptolémée, seigneur des rois, Baalshillem fils de *Ssmy* a consacré cet autel. À la bonne fortune ! ».

Les textes mentionnent un Ptolémée, identifié avec Ptolémée I<sup>er</sup> (ca 367 - 283 av. J.-C.), en accord avec la paléographie des textes, qui suggère une datation entre la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. et le début du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. En grec Ptolémée est défini βασιλεὺς, une datation après l'année 305 s'avère donc la plus appropriée, car c'est en cette année que, à la suite d'Antigone qui se proclama roi d'Asie en 306 avec son fils Démétrios Poliorcète, Ptolémée se glorifia du titre de roi. Dans la version phénicienne il est désigné comme *'dnmlkm* « seigneur des rois », une expression renvoyant à une condition de pouvoir étendu, se superposant peut-être au pouvoir des roitelets locaux de Chypre, ce qui permettrait de préciser la plage chronologique, et d'indiquer une date après 295, quand Ptolémée instaura durablement son autorité sur le territoire de Chypre. Le texte grec présente une difficulté syntaxique qui assez difficilement pourrait s'attribuer à l'ignorance de la langue grecque de la part du scribe. Certes, la koinè avait fait son entrée officielle depuis pas longtemps, justement avec

l'emprise des Lagides sur l'île (312), mais le chypriote était un dialecte grec, avec un fonctionnement général de la langue qui ne s'éloigne pas du grec de la koinè. Le grec alphabétique de la koinè était d'ailleurs bien connu sur l'île, qui échangeait en continue avec le continent grec, il suffira d'évoquer les relations entre Salamine et Athènes remontant à l'époque classique, et le nombre d'ethniques chypriotes attestés par l'épigraphie attique<sup>41</sup>. Nous proposons donc d'y voir ce qu'un philologue classique appellerait une « erreur du copiste », qui aurait omis une préposition, en l'occurrence, ὑπὲρ, précédant le génitif βασιλέως Πτολεμαίου<sup>42</sup>. Une autre inscription chypriote offre un exemple ultérieur de ce type de construction et un parallèle intéressant, s'agissant d'une dédicace de Kition à Zeus Sôter et Athéna Niképhoros, au bénéfice de Ptolémée IX Sôter II (ca 142-80 av. J.-C.) et de ses enfants<sup>43</sup> :

[Δι] Σωτήρι καὶ Ἀθηνᾶι Νικηφόροι  
[ὑπ]ὲρ βασιλέως Πτολεμαίου θεοῦ  
[Σω]τήρος καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ οἰὲν Κιτίωι  
[τα]σσόμενοι πρῶτοι φίλοι καὶ ἀρχισωματο-  
[φύ]λακες καὶ ἡγεμόνες ἐπ' ἀνδρῶν  
[καὶ] περὶ τὸ σῶμα μαχαιοφόροι.

« 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 »

En fait, d'un côté la dédicace de Kition nous propose à nouveau Athéna porteuse de victoire, couplée avec un Zeus sauveur, de l'autre, en étant gravée sur un autel de calcaire, cette inscription accompagne la

---

<sup>41</sup> Pour les rapports entre Athènes et Chypre à partir de l'époque perse voir, Raptou, 1999 ; pour la mobilité des chypriotes dans les villes grecque voir, *Id.*, 2000, p. 19-31 ; pour les ethniques chypriotes, et étrangers plus généralement, à Athènes, l'ouvrage de référence est Byrne, Osborne, 1996.

<sup>42</sup> Voir Iossif, 2005, pour les dédicaces émanant de particuliers et présentant la formule ὑπὲρ + le nom du souverain au génitif.

<sup>43</sup> Yon, 2004, n° 2003.

même offrande que celle de Lapethos. Il nous paraît donc envisageable que Praxidemos/Baalshillem de la dédicace de Lapethos ait pu être l'un des soldats de l'armée de Ptolémée, rescapé d'une bataille victorieuse, un officier probablement. Il dédie un autel à Athéna/Anat qui l'a sauvé, en faveur de son maître et seigneur Ptolémée, en exprimant en même temps sa gratitude envers la déesse et sa loyauté envers son souverain. Praxidemos/Baalshillem était certes un Phénicien, et son père porte un nom bâti sur le théonyme *ssm* (Sasm), qui est bien attesté dans l'anthroponymie phénico-punique de Chypre<sup>44</sup>. Toutefois, la version phénicienne de l'inscription paraît courir derrière le grec, comme si le rédacteur n'en avait pas une bonne maîtrise. Était-ce le signe de la prévalence du côté grec de la double identité qui affiche le dédicant ? Le mélange des individus entraîne un passage osmotique de tout ce qui touche à l'être individu, du religieux à l'onomastique tout domaine peut être concerné. On raisonne sur la base des résultats, des formes « hybrides » qui nous sont parvenues et l'on est parfois obligé de se contenter de poser des questions, sans pouvoir toujours cerner les mécanismes de crossing-over qui les ont générées.

L'épigraphe du quadrant occidental de la Méditerranée nous offre un cas qui rentre à juste titre dans le dossier qu'on présente ici. Gravée sur le chaton d'une bague en or, une inscription se lit ainsi<sup>45</sup> :

l'dn l'zz mlk'strt wl'bdm l'm 'gdr

« Au seigneur, à Milkashtart le puissant, et à ses serviteurs, au peuple de Gadès »

L'inscription est datée du II<sup>e</sup> s. av. J.-C., la langue présente des caractéristiques, notamment le suffixe de 3<sup>ème</sup> p. s. en -m<sup>46</sup>, qui justifie le fait qu'on ne parle plus de phénicien mais de punique tardif. Le mot 'zz qui apparaît dans le texte a toujours été interprété comme un adjectif, « fort », référé à la divinité Milkashtart. Selon E. Lipiński, en revanche, il s'agirait d'un substantif, en état construit par rapport au nom divin qui suit, à traduire donc comme « le Fort de Milkashtart ». Dès lors, cette entité serait une « hypostase », pour reprendre les mots de Lipiński, du dieu. Par ailleurs, Milkashtart s'est déjà entouré d'un être divin « satellite », mais ailleurs. En fait, Milkashtart est une divinité

---

<sup>44</sup> Benz 1972 : 368.

<sup>45</sup> Solà Solé, 1961, p. 251-256 ; *KAI* 71 ; AmadasiGuzzo, 1967, p. 146-47 ; Lipiński, 1984, p. 93-100.

<sup>46</sup> *PPG*<sup>3</sup> 112.

particulièrement présente et vénérée à Oumm El-Amed, un site à 19 km de Tyr, dans le sanctuaire dont il apparaît être la divinité principale<sup>47</sup>. Parmi les inscriptions provenant de ce lieu de culte, deux dédicaces font mention d'un *ml'k mlk'štrt*, un « Messager de Milkashtart »<sup>48</sup>. Le premier texte est gravé sur le socle d'une statue de sphinx, dont seulement restent les pieds des pattes antérieures<sup>49</sup> :

l'dny lmlk'štrt 'l ḥmn kprt ḥršmtm 'š ytn 'bdk  
'bd'dny bn 'bd'lnm b[n] 'št[r]t'zr b'ḥmn km'šy  
lh'lnm mlk'štrt w ml'k mlk'štrt kšm' qly ybrk

« À mon seigneur, à Milkashtart, dieu de Ḥammon, offrande propitiatoire toute sculptée, qu'a donné ton serviteur, Abdadony fils de Abdelonim fils d'Ashtartazor, citoyen d'Ḥammon, en tant que son offrande aux dieux Milkashtart et le Messager de Milkashtart, parce qu'il a entendu sa voix. Puisse-t-il le bénir ! »

L'inscription remonte à la deuxième moitié du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. et accompagne l'offrande d'un fidèle, qui s'adresse initialement seulement à Milkashtart, aux côtés duquel apparaît, vers la fin de la dédicace, « le Messager de Milkashtart ». Le deuxième texte est encore une dédicace, par la quelle « le Messager de Milkashtart et ses serviteurs, les citoyens de Ḥammon », consacrent un portique pour Astarté, dans le sanctuaire du dieu d'Ḥammon, Milkashtart<sup>50</sup> :

'rpt kbrt mš' šmš wš  
ply 'š bn h'lm ml'k mlk  
'štrt w'bdky b'ḥmn  
l'štrt b'šrt 'l ḥmn  
bšt 26 lptlmys 'dn  
mlkm h'dr p'l n'm bn pt  
lmys w'rsn's 'ln '[h]

---

<sup>47</sup> Sur cette divinité, voir *DCPHP s.v. MILKASHTART* ; Amadasi Guzzo, 1991, p. 82-91 ; Lipiński, 1995, p. 271-274 ; Bonnet, 2015, p. 315-322.

<sup>48</sup> Sur la figure des messagers divins, voir Bonnet, 2015, p. 322-327, avec citation de la bibliographie précédente.

<sup>49</sup> Cf. *TSSI* III, n°32, avec bibliographie antérieure.

<sup>50</sup> Cf. *TSSI* III, n° 31, avec bibliographie antérieure.

ym šlš ḥmšm št l'm [šr]  
 km'š bn 'yt kl 'ḥry h[mq  
 dš]m 'š b'rš lkn lm l[skr  
 wšm n'm l] 'lm

« Portique du quartier du lever du soleil et *sply*, qu'ont bâti le dieu messager de Milkashtart et ses serviteurs, les citoyens d'Hammon, pour Astarté dans le sanctuaire du dieu d'Hammon, l'an 26 de Ptolémée, seigneur des rois, le (plus ?) puissant, l'évergète, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les dieux frères (?), l'an cinquante-trois du peuple de [Tyr], comme ils ont bâti tous les autres sanctuaires du pays, pour qu'ils soient pour eux en [souvenir et renom pour] toujours ».

Ce dernier texte appelle une remarque ultérieure, car le Ptolémée évoqué est assurément Ptolémée III (247-221 av. J.-C.), l'Évergète, dont l'épithète est rendue par l'expression *p'l n'm* « qui fait le bien ». Mais ce qui retient spécialement notre attention ici est le fait qu'il soit qualifié aussi de *h'dr* « le puissant ». À l'intérieur de notre dossier, il s'agit de la seule occurrence de l'adjectif *'dr* précédé par l'article (*h-*), mais c'est aussi la seule fois où l'adjectif qualifie un roi. Compte tenu du contexte, de l'agencement de l'énoncé, dans lequel *h'dr* apparaît immédiatement après le syntagme *'dn mlkm* « seigneur des rois », il nous semble qu'ici *h'dr* ait la valeur d'un adjectif superlatif, à traduire donc « le plus puissant ». L'hébreu biblique utilise aussi cet expédient pour exprimer le superlatif de l'adjectif, qui reste toutefois implicite et à déduire donc du contexte.

À Oumm El-Amed donc, une figure d'émissaire divin, d'intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes, intervient à la fois en coopérant avec les fidèles, ou mieux, « ses fidèles », pour bâtir un portique en l'honneur d'Astarté, et aux côtés du seigneur des lieux, Milkashtart, mais pas au même rang que ce dernier, car la dédicace d'une « offrande propitiatoire » est explicitement et principalement adressée à Milkashtart. Bien que dans les textes évoqués le Messager de Milkashtart soit désigné comme un dieu (*lh'lnm mlk'štrt w ml'k mlk'štrt* « aux dieux Milkashtart et le Messager de Milkashtart » / *h'lm ml'k mlk'štrt w'bdky* « le dieu Messager de Milkashtart et ses serviteurs »), sans vouloir toucher à son statut de divinité à part entière, il semble clairement chargé d'un rôle subordonné par rapport au patron du sanctuaire, en s'occupant notamment de la communication avec les fidèles, en opérant cote à cote avec ces derniers. Dans le droit fil de ce dernier constat, et en considération aussi de l'analyse que nous avons menée jusqu'ici concernant la sémantique et

l'utilisation de la racine 'zz, il nous semble une meilleure solution celle de considérer que 'zz a ici la fonction d'adjectif épithète référé à Milkashtart. Pour étayer son interprétation, selon laquelle 'zz désignerait un substantif avec fonction de théonyme, E. Lipiński conteste le fait que, si 'zz était une épithète, normalement il devrait suivre et pas précéder le substantif auquel il se réfère ; en plus, ajoute-t-il, de cette façon, le théonyme Milkashtart ne serait pas précédé par la préposition *lamed* (*l*).

Ces arguments sont certes plausibles, mais non définitifs. Une inscription trouvée à Idalion, encore une fois une dédicace à Resheph-*mkl*, s'ouvre avec une formule de datation qui présente Ptolémée comme le « seigneur des rois »<sup>51</sup> :

*bymm 7 lyrh hyr bšt 31 l'dn mlkm ptlmys bn ptlmy[s] 'š h 'št 57 l'm  
kty knprs 'rsn 'š pldlp 'mt 'sr bt mk[...]*

« le jour 7 du moi de *hyr*, an 31 du seigneur des rois Ptolémée, qui est l'an 57 du peuple de Kition, étant canéphore d'Arsinoé philadelpheAmatosir, fille de *mk[...]* ».

La formule qui introduit Ptolémée suit la même construction que celle qui présente Milkashtart de la bague de Cadix

*l'dn mlkm ptlmys* (Idalion)

*l'zz mlk 'štrt* (Cadix)

*l-* + épithète(s) + sujet référent

Il nous semble donc tout à fait possible d'interpréter le texte incisé sur le chaton de la bague de Cadix comme se référant à Milkashtart, qualifié ici de « fort », et au peuple de Cadix. En l'occurrence, le qualificatif 'zz « fort » pourrait bien renvoyer à un épisode où le dieu est intervenu au profit de ses fidèles, par le biais d'une de ses manifestations : fut-ce un épisode de conflit, une circonstance belliqueuse *lato sensu* ? Les éléments dont on dispose ne permettent pas de trancher. Le support, la bague, et l'inscription qui y apparaît dessus, forment donc un ensemble assez énigmatique. Bien que la formulation de la phrase, avec des *lamed* d'attribution<sup>52</sup>, puisse faire penser qu'on a, littéralement, dans les mains l'objet d'une dédicace, un don, le fait que la dédicace s'adresse éventuellement à un peuple, les

---

<sup>51</sup> CIS I, 93 ; KAI 40.

<sup>52</sup> PPG<sup>3</sup> 251 ; Harris 1936, p. 113.



citoyens de Gadès, est tout à fait inusuel. Vu que la préposition *lamed* peut aussi indiquer l'appartenance, la possession, les commentateurs ont donc interprété le texte comme une inscription d'appartenance. L'éditeur de *l'editio princeps*, M.-J. Sola-Solé, proposait que la bague appartienne au trésor de la divinité, et qu'elle ait une fonction rituelle, étant utilisée dans des cérémonies spécifiques<sup>53</sup>. Les éditeurs de *KAI 71* interprètent la bague comme un anneau sacerdotal, le *lamed* indiquerait l'affiliation du prêtre<sup>54</sup>. E.Lipiński a proposé d'y voir un anneau suffétal, l'insigne d'un magistrat de la cité, en ce cas la préposition *lamed* indiquerait l'affiliation à la fois divine et civile du détenteur de la bague en or<sup>55</sup>. Du fait qu'aucune des explications proposées ne nous semble plus valable que l'autre, nous concluons que cet objet demeure jusqu'à présent inexpliqué.

Pour conclure, on a vu comment le monde phénico-punique a exploité les facettes sémantiques de la racine 'zz pour exprimer une idée de force, de puissance souvent connotant des contextes militaires. Que ce soit la force puissante invoquée par Azatiwada à Karatepe, ou la force qui connote une manifestation particulière de la divinité, à Kition Baal 'z, à Lapethos Anat 'z, les dérivés de la racine 'zz dénotent tous une condition de puissance superlative, qui apparaît en relation privilégiée avec le monde divin/royal. Au moyen de cette racine les dieux et les rois phénico-puniques se sont armés et ils se sont mis en rang de bataille aux côtés de leurs fidèles et sujets à qui ils ont assuré la victoire. À Cadix Milkashtart qualifié de 'zz « fort » ne semble pas échapper à ce schéma, l'anneau pouvant être l'hommage au dieu saisi dans son attitude martiale et servant l'intérêt de la communauté entière, les Gaditains qui s'adjoignent au dieu dans le texte.

### Abbreviations

*CIS* = *Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Prima. Inscriptiones Phoenicias continentes*, Paris 1881 et ss.

*DCPhP* = Lipiński E., *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Turnhout, 1992.

*DNWSI* = Hoftijzer J. et Jongeling K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik, 21), Leiden, 1995.

*ICS*<sup>2</sup> = Masson O., *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1983<sup>2</sup>.

*IK* = Karageorghis V. – Amadasi Guzzo M.-G., *Fouilles de Kition – III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosia, 1977.

---

<sup>53</sup> Sola-Solé, 1961, p. 254-255.

<sup>54</sup> Voir le commentaire de *KAI 71*.

<sup>55</sup> Lipiński, 1984, p. 99.

*KAI* = Donner H. et Röellig W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Vol. I-III, Wiesbaden, 1962-1964, 1971-1976<sup>3</sup>, 2002<sup>5</sup>.

*OGIS* = Dittenberger, W., *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*. 2 vols. Leipzig 1903-1905

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

*TSSI III* = Gibson J.-C.-L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, III. *Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982.

### Bibliographie

- Allen S., 2015 : *The splintered divine: a study of Ištar, Baal, and Yahweh divine names and divine multiplicity in the ancient Near East*, Boston, Berlin, Munich.
- Amadasi Guzzo M.-G., 1967 : *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma.
- 1991 : *Tanit-štrt et Milk-štrt : ipotesi*, in *Orientalia*, 60.
- 2000 : *MSKT à Karatepe*, in *Orientalia*, 69, p. 72-80.
- 2015 : *Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre*, in *Orientalia*, 84, p. 29-40.
- Amadasi Guzzo M.-G. et Bonnet C., 1991 : *Anthroponymes phéniciens et anthroponymes grecs : remarques sur leur correspondances*, in *SEL*, 8, p. 1-21.
- Benz F.-L., 1972 : *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl, 8), Rome.
- Bianco M., 2015 : *Considérations sur les anthroponymes phéniciens transcrits en grec dans les inscriptions bilingues gréco-phéniciennes*, in *Semitica et Classica*, 8, p. 53-62.
- Bianco M. et Bonnet C., 2016 : *Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens*, in *Pallas*, p. 155-180.
- Bonnet C., 2015 : *Les enfants de Cadmos*, Paris.
- Byrne S.-G., Osborne M.-J., 1996 : *The foreign residents of Athens. An annex to the Lexicon of Greek Personal Names : Attica*, Leuven.
- Caquot A. et Masson O., 1968 : *Deux inscriptions phéniciennes de Chypre*, in *Syria*, 45, 295-321.
- Daccache J., 2010 : *La figure d'un dieu du Levant antique, Rašap : dieu malfaisant, dieu guérisseur*, in *Camenulae*, 5, p. 1-13.
- 2014 : « *Milkyaton et Rašap : une relation stratégique* », *Semitica & Classica*, 7, 2014, pp. 77-95.
- De Vogüé V.-M., 1867 : *Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, in *JA*, 10, p. 120-124.
- Egetmeyer M., 2010 : *Le dialecte grec ancien de Chypre*, Berlin-New-York.

- Green D.-J., 2010 : *"I Undertook Great Works": The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions*, Tübingen.
- Harris Z.-S., 1936 : *A grammar of the Phoenician Language*, New Haven.
- Hawkins J.-D., 2000 : *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions Volume I. Inscriptions of the Iron Age Part I: Text, Introduction, Karatepe, Karkamis, Tell Ahmar, Maras, Malatya, Commagene*, Berlin, New York.
- Iossif P., 2005 : La dimension publique des dédicaces « privées » du culte royal ptolémaïque, in Dasen, V. et Piérart, M. (éd.) *Idia kai demosia. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, (Kernos, suppl. 15). Liège, pp. 235-257.
- Lemaire A. et Tekoglu R., 2000 : *La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy*, in *CRAI*, p. 961-1007
- Lipiński E., 1984 : *Vestiges phéniciens d'Andalousie*, in *OLP*, 15, p. 93-100.
- 1995 : *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- 2009 : *Resheph: A Syro-Canaanite Deity*, Leuven-Paris-Walpole.
- Masson O., 1968 : *Kypriaka*, in *BCH*, 92, p. 375-409.
- Mosca P.-G., 2006 : Some Grammatical and Structural Observations on the Trophy Inscription from Kition (Cyprus), in *Maarav* 13, p. 175-192.
- Yon M. et Sznycer M., 1991 : Une inscription royale de Kition, in *CRAI*.
- Yon M., 2004 : *Kition dans les textes : testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions*, Paris.
- Peckham B., 1968 : *The Development of the late Phoenician Scripts*, Cambridge Mass.
- Raptou E., 1999 : *Athènes et Chypre à l'époque perse (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.)*, Lyon.
- Raptou E., 2000 : *Laplace des Chypriotes dans les villes grecques aux époques classique et hellénistique. In Chypre et la Méditerranée orientale. Formations identitaires: perspectives historiques et enjeux contemporains. Actes du colloque tenu à Lyon, 1997*, p. 19-31.
- Röllig W. = Çambel H., 1999 : *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions: Vol. II : Karatepe-Aslantaş: The Inscriptions: Facsimile Edition: With a Contribution by Wolfgang Röllig and Tables by John David Hawkins*, Berlin-New York, p. 50-73.
- Solà-Solé J.-M., 1961 : *La inscripciónpúnicaHispania 10*, in *Sefarad*, 21, p. 251-256.
- Thompson H.-O., 1970, *Mekal the God of Beth-Shan*, Leiden.
- Vegas Sansalvador A., 2008 : *El epíteto Ἀμυκλαῖος, el topónimo Ἀμύκλαι y el diossirio Mikal*, in *Faventia*, 30, Barcelone, p. 69-82.
- Xella P., 1993 : *Le dieu B'l 'z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre)*, in *SEL*, 10, p. 61-69.

Université de Tunis  
Faculté des Sciences Humaines et Sociales  
*Laboratoire de recherche*  
**Histoire des Économies et des Sociétés méditerranéennes**

# **Guerre et religion dans le monde punique**

*À la mémoire de*  
**Alia KRANDEL-BEN YOUNÈS**

*Textes réunis par*  
Mohamed TAHAR

*Préface*  
Corinne BONNET

Tunis 2017