

” Comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble ” (Voltaire). Le processus d’interpretatio en Phénicie à l’époque hellénistique

Corinne Bonnet

▶ **To cite this version:**

Corinne Bonnet. ” Comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble ” (Voltaire). Le processus d’interpretatio en Phénicie à l’époque hellénistique. Comptes-rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres, 2012, I (janvier-mars), pp.503-515. hal-01863618

HAL Id: hal-01863618
https://hal.science/hal-01863618

Submitted on 3 Sep 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.

CRAI 2012, I (janvier-mars), p. 503-515

COMMUNICATION

« COMME DES NŒUDS QUI LES UNISSAIENT TOUS ENSEMBLE » (VOLTAIRE). LE PROCESSUS D'*INTERPRETATIO* EN PHÉNICIE À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE,

PAR M^ME^ CORINNE BONNET,
CORRESPONDANT ÉTRANGER DE L'ACADÉMIE

Le 9 mars 1762[1], à Toulouse, Jean Calas est condamné à mort par le Parlement de la ville, accusé du meurtre de son propre fils qui aurait voulu se convertir au catholicisme[2]. S'emparant de l'affaire, Voltaire publie en 1763 son *Traité sur la tolérance*. Au cœur de son analyse, longue et passionnée, se trouve la question du fanatisme religieux :

> « On se contente à présent, dans quelques autres pays, de dire : "Crois, ou je t'abhorre ; crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai ; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion (…)". S'il était de droit humain de se conduire ainsi, il faudrait donc que le Japonais détestât le Chinois, qui aurait en exécration le Siamois ; celui-ci poursuivrait les Gangarides, qui tomberaient sur les habitants de l'Indus ; un Mogol arracherait le cœur au premier Malabare qu'il trouverait ; le Malabare pourrait égorger le Persan, qui pourrait massacrer le Turc : et tous ensemble se jetteraient sur les chrétiens, qui se sont si longtemps dévorés les uns les autres. Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare : c'est le droit des tigres, et il est bien horrible, car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes. »

Et Voltaire de poursuivre en faisant appel aux religions anciennes :

> « Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions **comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble** : c'était une association du genre humain. […] On ne manquait jamais de vénérer les dieux même de ses ennemis. Les Troyens adressaient des prières aux dieux qui combattaient pour les Grecs. Alexandre

1. Cette communication a été prononcée le 9 mars 2012, 250 ans jour pour jour après l'événement. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à M. Marc Philonenko, membre de l'Institut, qui a bien voulu patronner mon intervention, et à tous les membres de l'Institut pour m'avoir accueillie en leur sein en mai 2012. Je suis redevable de plusieurs conseils précieux à M. Robert Turcan : qu'il en soit vivement remercié.

2. Sur l'« affaire Calas », voir J. Cubero, *L'affaire Calas*, Paris, 1993 ; L. Boltanski *et al*. éd., *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris, 2007.

> alla consulter dans les déserts de la Libye le dieu Ammon, auquel les Grecs donnèrent le nom de *Zeus*, et les Latins, de *Jupiter*, quoique les uns et les autres eussent leur *Jupiter* et leur *Zeus* chez eux. »[3]

Le processus d'*interpretatio*, selon un terme usuel chez les historiens des religions, est précisément celui qui permet à un dieu d'être à la fois des uns et des autres, simultanément singulier et partagé[4]. C'est un passage de Tacite qui est à l'origine de cette appellation. Dans son traité sur la Germanie[5], il mentionne un culte rendu à des dieux, les *Alci*, qui rappellent (*memorant*) Castor et Pollux *interpretatione romana*. Le terme d'*interpretatio*, qui n'a pas ici un sens « technique » et qui ne renvoie pas à une pratique codifiée, signale simplement l'effort de transposition que nécessite, pour tout lecteur romain, l'appréhension des figures divines vénérées par les Germains. Comme le substantif *interpres*, *interpretatio* renvoie à l'interprétation (juridique par exemple), mais aussi à la traduction, la médiation, la négociation, voire la corruption. Il s'agit en somme de combler un écart sans toutefois l'effacer, voire en le marquant. En « canonisant » le terme d'*interpretatio*, intégré dans la langue savante, les historiens des religions en ont en quelque sorte figé la portée. On parle d'*interpretatio* comme d'un processus bien connu, balisé, inhérent à la « mécanique » des polythéismes, et l'on perd peut-être de vue qu'en tant que catégorie, c'est une invention moderne qu'il n'est assurément pas inutile de remettre régulièrement sur le métier.

Voltaire, en homme des Lumières, voulait voir dans cette capacité de reconnaître dans les dieux des autres les siens propres, et vice versa, un réseau universaliste reliant toutes les composantes du genre humain, là où d'autres, plus récemment, observent à l'œuvre un ethnocentrisme, voire une forme d'« impérialisme » culturel qui permettrait aux Grecs, puis aux Romains de tout rapporter à eux-mêmes[6]. Je me contenterai en la circonstance d'observer ces phénomènes dans un espace-temps particulièrement stimulant, celui de la Phénicie hellénistique. Le grand Theodor

3. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, 1763, p. 48-50.

4. La bibliographie sur le sujet est assez considérable. On se reportera, en dernier lieu, à C. Ando, *Interpretatio Romana*, *Classical Philology* C/1, 2005, p. 41-51 ; Id., *The Matter of the Gods*, Berkeley, 2008. Voir aussi les conclusions du récent volume *Les représentations des dieux des autres*, *Mythos suppl.* 2, C. Bonnet, A. Declercq, I. Slobodzianek (éd.), Palerme, 2012, p. 239-251. Plusieurs contributions de ce volume abordent frontalement la question de *l'interpretatio*.

5. Tacite, *Germania* 43.

6. C'est le cas de Clifford Ando, cité à la note 4.

Mommsen a-t-il raison d'écrire que « placée au milieu des peuples de l'ancien monde classique, la famille sémitique est restée pourtant en dehors de lui »[7] ? Je ne le crois pas. Les interactions entre le monde égéen et la rive orientale de la Méditerranée, où s'épanouissent les petits royaumes phéniciens sont innombrables et précoces[8]. Il n'a donc pas fallu attendre 332 av. J.-C. et la conquête d'Alexandre – marquée par le siège dévastateur de Tyr sur lequel nous reviendrons – pour assister à des transferts culturels, à une certaine *mimèsis* de la part des élites locales, comme en témoignent par exemple les sarcophages historiés de la fin de l'époque perse[9].

Ce n'est cependant pas l'évolution du « goût » qui nous intéresse ici, mais plutôt les outils d'appréhension des dieux phéniciens par les Grecs, et les processus cognitifs qui les sous-tendent. Un tel questionnement est d'autant plus pertinent que, pour le dire avec les mots de Nathan Wachtel, la « vision des vaincus »[10], celle des Phéniciens incorporés dans l'empire d'Alexandre, nous fait totalement défaut[11]. La littérature phénicienne, comme la littérature punique, ayant subi un naufrage sans rémission, nous n'entendons plus que des voix grecques et romaines. Or, pour décrire les phénomènes culturels qui font suite à la conquête gréco-macédonienne, on a longtemps parlé d'« hellénisation », dans le sillage de Droysen, comme si un vernis grec civilisateur recouvrait les cultures indigènes de l'Orient, passives et reconnaissantes[12]. L'historiographie et l'anthropologie postcoloniales ont eu le mérite de redynamiser le tableau en y introduisant des résistances, des réactions, des interactions, des transactions qui permettent aujourd'hui de concevoir toute la complexité des transformations culturelles qu'a connues la Phénicie hellénistique. Loin de se configurer comme une marée hellénisante submergeant les cultures indigènes inertes, cette phase passionnante de l'histoire phénicienne répond à une mécanique

7. Th. Mommsen, *Histoire romaine, livres I à IV*, Paris, 1985, p. 359 (éd. or. allemande 1854-56).

8. Cf., par exemple, C. Bonnet, « Le monde égéen », dans *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, V. Krings (éd.), Leiden, 1995, p. 646-662.

9. Sur ces pièces imposantes, voir, en dernier lieu, C. Apicella, « La représentation du roi à la fin de la période achéménide à Sidon, entre modèle grec et modèle oriental », dans *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e s. a.C.-I^er s. p.C.)*, L. Capdetrey et Y. Lafond (éd.), Bordeaux, 2010, p. 69-79.

10. N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Paris, 1971 (rééd. Paris, 2008).

11. Sur ce sujet, voir prochainement C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux des royaumes phéniciens à l'époque hellénistique*, à paraître en 2013.

12. Pour une mise au point historiographique, brève mais efficace, sur ces débats historiographiques, voir C. Grandjean *et alii*, *Le monde hellénistique*, Paris, 2008.

ondulatoire (si l'on me permet cette métaphore « quantique »), ou encore à un « puits de potentiel » que divers facteurs peuvent perturber. Je veux dire par là que rien n'y est joué d'avance et que les stratégies s'y déploient avec aisance et profit : le sort des cultures locales n'y est nullement scellé, pas plus que le succès de la *koinè* grecque. Tout se négocie. Et nous voilà donc revenus à l'*interpretatio*, « négociation » ayant les dieux pour objets.

Alexandre le Grand, à Tyr, ne se montre pas homme à négocier. Se prétendant descendant d'Héraclès l'Argien, comme tous les Argéades qui règnent en Macédoine[13], il *exige* (*etheloi, ethelein*, dit Arrien[14]), une fois parvenu aux portes de Tyr, en 332 av. J.-C., d'offrir un sacrifice à Héraclès. Les Tyriens refusent catégoriquement et le bras de fer s'engage, qui durera sept mois, jusqu'à l'effondrement de la résistance tyrienne et la prise du site insulaire, désormais relié par un môle à la terre ferme. Sous le nom d'Héraclès, c'est évidemment Melqart, le Baal de Tyr, qui est désigné[15]. Alexandre, à cet égard, n'a rien inventé : Hérodote déjà, au livre II, chapitre 44, relate sa visite au sanctuaire d'Héraclès à Tyr ; plus tard, Arrien consacrera une longue digression aux divers Héraclès connus, comme une glose à l'exigence formulée par Alexandre. Si les motivations politiques du geste d'Alexandre ne sont en aucune façon anodines en termes d'affirmation d'une nouvelle souveraineté et de détournement des paramètres identitaires, ce que j'entends saisir ici, c'est la portée des textes d'Hérodote et d'Arrien en matière de « nœuds » divins (pour filer la métaphore voltairienne).

Au livre II, Hérodote sillonne l'Égypte, en s'intéressant aux *nomoi*, ces « usages » qui englobent tout à la fois les pratiques alimentaires, sexuelles, vestimentaires ou cultuelles, bref tout ce qui répond à une coutume ancestrale[16]. Hérodote n'hésite guère à « interpréter » les dieux locaux, en parlant du Zeus thébain[17] et en

13. Quinte-Curce IV, 2, 3, le rappelle du reste en attribuant à Alexandre une déclaration explicite aux Tyriens dans ce sens. Cf. E.D. Carney, « The Philippeum, Women, and the Formation of Dynastic Image », et L. Mitchell, « Born to Rule ? Succession in the Argead Royal House », dans *Alexander's Empire. Formulation to Decay*, W. Heckel, L. Tritle et P. Wheatley (éd.), Claremont, 2006, p. 27-60 et 61-74 ; voir aussi W. Heckel et L.A. Tritle, *Alexander the Great. A New History*, Chichester-Malden, 2009.

14. Arrien, *Anabase*, II, 15, 7.

15. C. Bonnet, *Melqart. Mythes et rites de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven-Namur, 1988.

16. Sur ce concept et ce qu'il recouvre, voir J. Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire des religions* CCIX/3, 1992, p. 219-238.

17. Hérodote II, 42.

précisant, au sujet d'Osiris, qu'« ils disent qu'il est Dionysos »[18]. Pour expliquer une singularité sacrificielle du nome de Mendès, Hérodote relate un épisode faisant intervenir Zeus et Héraclès. Et il précise[19] :

> « Cet Héraclès est, m'a-t-on dit, l'un des douze dieux. Pour l'autre Héraclès, celui des Grecs, nulle part en Égypte je n'ai pu en entendre parler. Je puis du moins confirmer que les Égyptiens ne l'ont pas reçu des Grecs : ce sont plutôt les Grecs qui ont pris ce nom à l'Égypte, et plus précisément ceux des Grecs qui ont ainsi nommé le fils d'Amphitryon. »

Hérodote argumente son point de vue et conclut sur la grande ancienneté d'Héraclès en Égypte, en faisant intervenir le cas tyrien :

> « J'ai voulu demander à des personnes compétentes quelques précisions sur ce sujet et je me suis rendu à Tyr en Phénicie, où j'entendais dire qu'il y avait un sanctuaire vénéré d'Héraclès. Je vis ce sanctuaire, richement garni d'un grand nombre d'offrandes ; entre autres, il renfermait deux stèles, l'une d'or épuré, l'autre de pierre d'émeraude brillant pendant les nuits d'un grand éclat. J'entrai en conversation avec les prêtres du dieu ; je leur demandai combien de temps s'était écoulé depuis l'établissement de leur sanctuaire ; et je constatai qu'eux non plus ne s'accordaient pas avec les Grecs ; car ils répondirent que ce sanctuaire avait été établi en même temps que l'on fondait Tyr et que Tyr était habitée depuis deux mille trois cent ans. »

Après un détour par Thasos, où il suit la piste d'un autre Héraclès implanté là par les Phéniciens, – ce qui signifie qu'aux yeux d'Hérodote, les Phéniciens ont servi d'intermédiaires (d'« interprètes ») entre la terre du Nil et la Grèce, – Hérodote conclut que les Grecs ont raison de prévoir pour Héraclès deux sanctuaires, l'un pour l'immortel Olympien, l'autre pour le héros[20].

Hérodote, comme le montre la sinuosité de son parcours indiciaire – il parle de *tekmeria*[21] –, travaille sur un double registre d'analogie et d'opposition[22]. Comme les Grecs, les Égyptiens et les Tyriens ont eux aussi un Héraclès. À l'opposé des Grecs, l'Héraclès égyptien et l'Héraclès phénicien sont des dieux anciens (et non un héros

18. Hérodote II, 42 : τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι.

19. Hérodote II, 43.

20. A. Verbanck-Piérard, « Héraclès, héros ou dieu ? », dans *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica / École française de Rome* 15-16/9/1989), C. Bonnet et C. Jourdain-Annequin (éd.), Bruxelles-Rome, 1992, p. 43-65.

21. Hérodote II, 43.

22. G. Zographou, « L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne », *Kernos* [En ligne], VIII, 1995, mis en ligne le 11 avril 2011. URL : http ://kernos.revues.org/602. Consulté le 20 février 2012.

récent). En dépit de la disparité « ontologique » entre ces figures, l'historien d'Halicarnasse conclut à un emprunt par les Grecs, emprunt dans lequel les Phéniciens ont joué le rôle de médiateurs. Il n'est pas aisé, avouons-le, de percer la logique du raisonnement d'Hérodote ; son *Enquête* est à bien des égards un récit expérimental, une anthropologie du voyage[23], entre errance et sagesse, désir de voir et aspiration au savoir, comme le dit lui-même Hérodote au sujet de Solon accueilli par Crésus[24].

L'*interpretatio*, on le voit – et nous sommes ici bien avant Alexandre – sert à structurer dans le temps et dans l'espace des manifestations divines posées comme analogues, voire apparentées, quoique étrangères. Hérodote, qui opère des rapprochements, sans en expliciter les fondements, sinon en évoquant le nom (*ounoma*, terme complexe et débattu qui renvoie à la fois à l'identification et à la désignation[25]), finit par déboucher sur des parcours de dérivation et de diffusion. Sa logique « interprétative » n'est jamais fonctionnelle : il ne s'intéresse, en effet, ni aux attributions ni aux attributs des divers Héraclès qu'il ne relève même pas. Unis par un même « nom », les Héraclès sont situés au sein d'un processus foncièrement généalogique, combiné avec une vision diffusionniste.

Revenons donc à Tyr et à l'ultimatum posé par Alexandre : un sacrifice à Héraclès ou la guerre. Arrien, réceptacle modéré, au IIe siècle ap. J.-C., de la vulgate relative à la geste d'Alexandre, est, pour sa part, soucieux d'expliquer à ses lecteurs pourquoi le sacrifice manqué de Tyr a donné lieu à un tel carnage[26].

> « Il existe, en effet, à Tyr, un des sanctuaires les plus anciens dont les hommes conservent la mémoire. Il ne s'agit pas de l'Héraclès argien, fils d'Alcmène. Le culte de l'Héraclès tyrien est de fait antérieur de plusieurs générations à la fondation de Thèbes par Cadmos, parti de Phénicie, et à la naissance de sa fille Sémélé qui conçut avec Zeus Dionysos. Ce dernier, étant le petit-fils de Cadmos, était contemporain de Labdacos, né de Polydoros, le fils de Cadmos. Or, l'Héraclès argien vivait du temps d'Œdipe, fils de Laïos. Les Égyptiens vénèrent un autre Héraclès qui n'est ni celui des Grecs, ni celui des Tyriens. Hérodote le place au nombre des douze dieux, de la même façon que les Athéniens vénèrent un Dionysos, fils de Zeus et

23. P. Payen, « Éléments d'une anthropologie du voyage. Lévi-Strauss et Hérodote », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* XCVI, 2011, p. 179-200.

24. Hérodote I, 30.

25. Cf. *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, N. Belayche *et alii* (éd.), Turnhout, 2005.

26. Arrien II, 15.

> de Corè, qui est un Dionysos différent ; l'hymne mystique de ce Dionysos ne vaut pas pour l'autre. J'incline à croire que l'Héraclès tyrien est le même que celui qui est vénéré à Tartessos chez les Ibères, auquel deux stèles sont également consacrées. En effet, Tartessos a été fondée par des Phéniciens et la structure du temple et l'accomplissement des sacrifices sont conformes aux usages phéniciens. (….) C'est à cet Héraclès tyrien qu'Alexandre dit vouloir sacrifier. »

Une fois de plus, tout en désignant Melqart du nom d'Héraclès, Arrien précise d'emblée qu'il ne s'agit pas de l'Héraclès argien, celui dont Alexandre prétend descendre, mais d'un dieu largement antérieur, comme le révèlent les synchronismes généalogiques qui trouvent en Cadmos un passeur entre le temps grec et le temps phénicien. Dans les pas d'Hérodote, mais en laissant de côté l'excursus thasien au profit d'un développement tartessien, Arrien distingue trois Héraclès, l'égyptien, le phénicien et l'argien, sans toutefois expliciter en quoi consiste leur « héracléité ». Il n'est plus question ici de « noms » concordants, comme chez Hérodote, mais bien d'analogies cultuelles entre l'Héraclès tyrien et celui des Ibères – entendons l'Héraclès gaditain, aux confins occidentaux de la Méditerranée[27]. La consécration de stèles jumelles, les règles rituelles, l'agencement de l'espace sacré révèlent un air de famille, et en cela Arrien a au fond parfaitement raison.

Dans les deux textes que nous venons d'examiner, l'*interpretatio* de Melqart par Héraclès ne fait l'objet d'aucune explication ; elle est donnée. Pour Hérodote, Melqart est un Héraclès parmi d'autres qu'il s'efforce de situer dans le temps et dans l'espace par rapport à ses congénères. Arrien, informé par Hérodote, n'éclaire pas davantage son lecteur et ajoute simplement une apostille au tableau de la diaspora héracléenne. Ces textes donnent-ils raison à Voltaire ? Sommes-nous face à des nœuds reliant les divers groupes humains ? Oui et non. Non, parce qu'on a bien vu à l'œuvre, par-delà l'analogie sous-jacente, un instrument de différenciation : dieu / héros, ancien / récent ; la férocité du siège de Tyr montre du reste que ces différences n'avaient rien d'anecdotique. Mais oui également, parce que, au-delà des différences, tant Hérodote qu'Arrien s'efforcent de reconstruire un scénario qui suggère que la diversité se réduit à l'unité au terme de la remontée dans le temps.

Le processus d'*interpretatio* nous conduit donc au cœur de ce que l'on pourrait appeler la fabrique du polythéisme, cet atelier

27. Sur ce dieu, voir C. Bonnet, *op. cit.* (n. 15), p. 203-225.

prolifique et fascinant de dieux innombrables, dieux d'ici et d'ailleurs, pourvus d'une multitude d'épiclèses ; atelier néanmoins organisé, structuré, quoique jamais figé, corps mouvant et vivant, comme l'a si bien saisi Jean-Pierre Vernant. Dans le périmètre historique que j'ai élu ici, à savoir la Phénicie hellénistique, parler d'Héraclès à propos du dieu de Tyr, donc l'*interpréter*, est-il un indice d'« hellénisation » ? Est-ce la marque d'une domination culturelle, le signe d'une intégration dans la *koinè* grecque hellénistique ?

Une telle lecture serait à mon sens une simplification abusive. D'abord parce que le rapprochement entre Melqart et Héraclès remonte au moins à l'époque archaïque et s'est probablement opéré à Chypre sur des bases fonctionnelles et iconographiques que j'ai explorées ailleurs[28]. Il est donc largement acquis bien avant Alexandre, et même bien avant Hérodote, ce qui pourrait expliquer le fait qu'il s'abstienne en la matière de toute exégèse. Ensuite parce que, pour comprendre ce qui se passe en Phénicie après la conquête d'Alexandre, il importe d'adopter un double point de vue, en prêtant attention aux stratégies tant des Phéniciens que des Grecs.

La logique du comportement d'Alexandre est claire : en quête de légitimité, à Tyr, comme à Siwa ou Babylone, il se pose en continuateur et restaurateur des cultes indigènes. À l'égard de Melqart, dieu souverain de Tyr, comme l'indique l'étymologie de son nom, il ne pratique pas tant l'*interpretatio* que l'appropriation : c'est son Héraclès, son ancêtre, son dieu. C'est ce qui explique l'opposition farouche et suicidaire à la fois des Tyriens. Une fois le siège terminé, sur les airs du *Vae Victis*, Alexandre tourne toute son attention vers le dieu de Tyr, qui est désormais vraiment le sien. Il lui offre enfin le sacrifice revendiqué, et organise en son honneur une parade militaire, ainsi que des compétitions sportives et un défilé au flambeau[29]. Le concept d'hellénisation décrit-il efficacement un tel comportement ? Il est permis d'en douter.

Du côté des Phéniciens, observe-t-on davantage une « hellénisation » de Melqart ? La pratique de l'*interpretatio* par Héraclès se répand-elle parmi les populations locales ? Le dossier documentaire susceptible d'apporter des éléments de réponse à cette question est assez pauvre, mais il faut souligner la persistance du culte de Melqart, encore objet d'une dédicace en phénicien, en 100 av. J.-C.[30]

28. C. Bonnet, *op. cit.* (n. 15), *passim*.

29. Arrien II, 24.

30. P. Bordreuil, « Nouvelles inscriptions phéniciennes de la côte de la Phénicie. 1. Dédicace à Milqart », dans *Atti del III Congresso di studi fenici e punici*, I, Tunis, 1995, p. 187-192 ; E. Gubel *et alii*, *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris, 2002, n° 123, p. 126 (AO 30.084).

De même l'onomastique, notamment parmi les élites locales, révèle la faveur dont le Baal de Tyr jouissait encore en pleine époque hellénistique. Les célèbres cippes jumeaux retrouvés à Malte, mais provenant sans doute de la région tyrienne[31], qui permirent à l'abbé Barthélemy de proposer ici même le déchiffrement du phénicien en 1758, émanent de deux frères tyriens vénérant, à la fin du IIIe ou au début du IIe siècle av. J.-C., leur « Seigneur Melqart, Baal de Tyr ». Dans la partie grecque de la dédicace figure « Héraclès *archégètès* », le fondateur de la ville. La fine *interpretatio* qui rend ici « Bʿl Ṣr » en phénicien par « archégète » en grec montre à quel point restaient vivaces les traditions tyriennes qui faisaient de Melqart le fondateur et le souverain des lieux[32]. On pourrait mentionner encore un poids conservé au Louvre (AO 4602), datant du IIIe siècle av. J.-C., qui porte la légende LMLQRT / ŠT 10 / BṢR, « appartenant à Melqart, an 10, dans Tyr »[33], à confronter avec le monnayage tyrien semi-autonome ou autonome d'époque séleucide (à dater du IIe siècle av. J.-C.) qui abonde en symboles héracléens (Héraclès lui-même et la massue essentiellement)[34]. En matière de rapprochement (ou non) entre Melqart et Héraclès, il convient donc de distinguer plusieurs stratégies :

– en interne, sur les poids « civiques » tyriens, la mention de Melqart seul s'impose, signe s'il en est que la prétendue « hellénisation » n'a nullement entraîné un recul des pratiques et des idiomes locaux ;
– en contexte d'ouverture, sur des monnaies destinées à circuler, on opte pour Héraclès, face « internationale » de Melqart ;
– en contexte de diaspora, enfin, où plusieurs communautés se côtoient, le bilinguisme s'impose, avec des stratégies de « traduction » subtiles et profondes, susceptibles de favoriser l'intégration des migrants en milieu grec.

31. *CIS* I, 122-122bis ; *KAI* 47 ; voir en dernier lieu M.G. Amadasi Guzzo et M.P. Rossignani, « Le iscrizioni bilingui e gli "agyiei" di Malta », dans *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, M.G. Amadasi Guzzo *et alii* (éd.), Rome, 2002, p. 5-28. Voir aussi E. Gubel *et alii*, *op. cit.* (n. 30), p. 158, n° 178.

32. C. Bonnet, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, N. Belayche et S. Mimouni (éd.), Paris-Louvain 2009, p. 295-308.

33. P. Bordreuil et E. Gubel, « Baalim V » *Syria* LXV, 1988, n° II.4, p. 438, fig. 3 ; J. Elayi et A.G. Elayi, *Recherches sur les poids phéniciens*, Paris, 1997, p. 125, n° 333, fig. 7, 18, pl. XXIV, et p. 176-177. Voir aussi M.G. Amadasi Guzzo, « Cultes et épithètes de Melqart », *Transeuphratène* XXX, 2005, p. 9-18.

34. F. Duyrat, « *Interpretatio graeca* et identité sémitique. Les divinités sur les monnaies de Phénicie hellénistique », dans *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, N. Belayche et J.-D. Dubois (éd.), Paris, 2011, p. 329-357.

On pourrait encore ajouter un autre contexte et une autre stratégie. Depuis le début du IIe siècle av. J.-C. au moins, Tyr abrite un gymnase, symbole par excellence de l'implantation de la *paideia* grecque parmi les élites grecques et sans doute locales (à l'exemple de ce que l'on observe dans la Jérusalem des « Hellénistes »). Or, un autel consacré en 188/7 av. J.-C. par un éphèbe vainqueur à la lutte porte une dédicace grecque[35] : « au Grand Roi Antiochos et à son fils le roi Séleucos (il doit s'agir d'Antiochos III et de Séleucos IV) à Hermès et à Héraclès ». Ici, ce sont bien les dieux grecs du gymnase, Hermès et Héraclès, qui sont convoqués, sans la moindre collusion avec Melqart. Pourtant, à Arados, dans la partie septentrionale du territoire phénicien, une inscription bilingue, grecque et phénicienne[36], datant de 25/4 av. J.-C., et se rapportant aux activités du gymnase local, invoque « Hermès-Héraclès » en grec, rendus en phénicien par ʾRM et MLQRT en phénicien. Le dédicant phénicien, portant un nom théophore formé sur Astarté et exerçant une magistrature importante (hiérope et gymnasiarque), a bel et bien traduit Héraclès par Melqart, *interpretatio phoenicia*, mais il n'a pas trouvé d'équivalent pour Hermès, rendu phonétiquement.

Ces quelques exemples issus d'un dossier qui en compte bien d'autres montrent la complexité et la plasticité des outils inter-culturels dont les Anciens disposaient, au premier rang desquels apparaît l'*interpretatio*. Si le plus petit commun dénominateur de tous les cas examinés est bien une équivalence, un rapprochement, une traduction[37] ou une analogie, force est de reconnaître que les contextes qui voient cet outil fonctionner en déterminent fortement la portée et l'orientation. Les *intentions* qui instruisent ces pratiques sont très variables, de même que leurs *effets*. Dans le cadre de la Phénicie hellénistique, l'*interpretatio*, connue depuis longtemps, n'est pas vraiment, ou pas seulement, le signe d'une « hellénisation » qui aurait pour but de vêtir à la grecque les dieux locaux. Selon les lieux, les acteurs, les contextes et les finalités, l'*interpretatio* rapproche ou

35. J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de Tyr*, (Baal III, hors-série), Beyrouth, 2006, n° 1, p. 17-18, fig. 1a-b.

36. AO 7676. E. Gubel *et alii*, *op. cit.* (n. 30), p. 31, n°8 ; *IGLS* VII 4001, p. 25-26 ; M. Yon et A. Caubet, « Arouad et Amrit VIIIe-Ier siècles av. J.-C. » *Transeuphratène* VI, 1993, p. 47-67, en part. p. 55-56, n° 8, pl. III ; Fr. Briquel Chatonnet, « À propos de l'inscription bilingue d'Arados », dans *Actes du VIIe Congrès phénicien et punique*, sous presse.

37. J. Assmann, « Translating Gods : Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability », dans *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, S. Budick et W. Iser (éd.), Stanford, 1996, p. 25-36 ; M. S. Smith, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Forschungen zum Alten Testament 57), Tübingen, 2008.

sépare, hiérarchise ou juxtapose ; on l'adopte, on la rejette, on l'impose, on en joue, on la contre… Un ultime exemple tiré du dossier tyrien m'aidera à clarifier encore davantage mon propos.

Lors du siège de Tyr, si Melqart est en quelque sorte l'étendard des Tyriens – des balles de fronde gravées à son nom ont été découvertes, que je serais tentée de rattacher aux événements de 332[38] – et si Héraclès est le saint patron d'Alexandre, un autre dieu joue un rôle non négligeable : il s'agit d'Apollon. Diodore, Quinte-Curce et Plutarque mentionnent en effet une statue colossale du dieu, retenue prisonnière à Tyr, qui voulut s'en échapper[39]. Elle provenait de Géla où elle avait été volée en 406 av. J.-C. par les Carthaginois impies, selon le récit de Diodore. Ceux-ci avaient expédié la statue extraordinaire à Tyr, en hommage à leur métropole. Coupé de son terroir hellénique et implanté en terre « barbare », le dieu ne pouvait, aux yeux de Diodore, que rêver de s'évader. En vérité nous ne savons rien des conditions précises de l'accueil d'Apollon à Tyr. Les Tyriens ont fort bien pu le recevoir dignement et l'honorer comme une « puissance étrangère », d'autant plus impressionnante que sa statue était imposante. Au moment de l'arrivée d'Alexandre, plusieurs décennies plus tard, l'Apollon nostalgique de Géla manifesta en rêve sa volonté de quitter la ville de Tyr et de rejoindre le camp d'Alexandre. C'est alors que, selon Diodore, les Tyriens profanèrent sa statue, en l'enchaînant à son piédestal ou, selon Quinte-Curce, à la statue d'Hercule (Melqart), le dieu tutélaire, chargé de retenir son « collègue ». Comme Héraclès, « otage » en quelque sorte des Tyriens qui ne veulent pas le partager avec Alexandre, Apollon est sauvé par le Macédonien et rendu à la liberté, objets de grands honneurs et d'imposants sacrifices.

On pourrait penser, à ce point de l'intrigue, que l'Apollon sicéliote exilé sur les rivages phéniciens est destiné à retrouver sa patrie, mais les sources n'en soufflent mot. Si Alexandre autorisa le groupe sculpté des tyrannoctones à quitter Suse, en Elam, pour rejoindre Athènes[40], Apollon semble être demeuré à Tyr. Or, dans cette fable

38. P. Bordreuil, « Nouveaux documents phéniciens inscrits », dans *Actes du IV^e Congrès d'études phéniciennes et puniques*, I, Cadiz, 2000, p. 205-215, fig. 6-8.

39. Diodore XVII, 41, 7-8 ; XIII, 108, 2-4 ; Quinte-Curce IV, 3, 21-23 ; Plutarque, *Alexandre* 24. Voir C. Bonnet et A. Grand-Clément, « La 'barbarisation de l'ennemi' : la parenté entre Phéniciens et Carthaginois dans l'historiographie grecque relative à la Sicile », dans *Alleanze e parentele. Le « affinità elettive » nella storiografia sulla Sicilia antica*, D. Bonanno *et alii* (éd.), Caltanissetta, 2010, p. 161-177.

40. Voir Arrien, *Anabase*, III, 16, 3 ; voir aussi Diodore, XI, 28.

sur l'impiété des Puniques et des Phéniciens, sur fond d'*ethos* exemplaire des Grecs, le processus d'*interpretatio* est étonnamment absent. Si l'hypothèse d'un rapprochement entre Apollon et le Reshef phénicien – rapprochement bien attesté en milieu chypriote[41] – peut venir à l'esprit, il faut reconnaître qu'on n'en possède pas la moindre trace à Tyr. Cet Apollon originaire de Sicile, au destin tragique, finit sans doute par s'enraciner durablement à Tyr. Le sanctuaire d'Apollon, dont l'archéologie et l'épigraphie révèlent l'existence à l'époque hellénistique à Tyr, en est peut-être l'indice[42]. En dépit de son hostilité envers les Tyriens, le dieu n'aurait donc subi aucune mutation d'identité : sans chaîne, Apollon aurait continué à être vénéré comme un dieu grec, avec son nom d'origine. Ce dossier illustre une fois de plus la variété des situations et des stratégies qui travaillent les panthéons des royaumes phéniciens à l'époque hellénistique. Les concepts d'« hellénisation » et d'« *interpretatio* », pour opératoires qu'ils puissent être, si l'on prend un peu de recul, ne rendent pas vraiment justice à l'éventail des possibles que les documents eux-mêmes, issus de contextes variés, révèlent après une lecture serrée. Parler d'*interpretatio*, comme s'il s'agissait d'un processus unique et aisément définissable, d'une sorte de norme inhérente à la mécanique interculturelle des polythéismes est sans doute un leurre. Quant à la notion de syncrétisme, en vertu de laquelle il existerait un conglomérat appelé « Héraclès-Melqart » dont on ne trouve guère de trace comme tel dans nos sources, on suivra le constat de Paul Veyne, qui, avec d'autres, la juge « confuse »[43].

Cela dit, et pour conclure, arrimés aux sources comme chaque historien l'est, devons-nous abandonner toute perspective « philosophique » telle que celle qu'esquissait Voltaire ? Il n'y aurait donc pas de nœuds entre les peuples, pas davantage d'association du genre humain par le truchement de dieux « partagés » ? Dans le *De natura deorum*[44], Cicéron professe pourtant l'idée que les dieux

41. E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven, 1995, 179-188.

42. Voir P. M. Bikai, W. J. Fulco et J. Marchand, *Tyre: the shrine of Apollo*, Amman, 1996.

43. P. Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris, 2005, p. 343. Voir aussi R. Turcan, « Conclusions », dans *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, *Actes du Colloque en l'honneur de Franz Cumont, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, A. Motte et C. Bonnet (éd.), Bruxelles-Rome, 1999, p. 385-400 ; P. Xella, « 'Syncrétisme' comme catégorie conceptuelle : une notion utile », dans *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906-2006) : bilan historique et historiographique*, C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éd.), Turnhout, 2009, p. 135-150.

44. Cicéron, *De natura deorum* I, 30.

sont partout les mêmes, et que seuls changent les noms qui les désignent. La légitimité puissante du *nomos*, tout à la fois usage, règle, loi et norme, ce *nomos* qualifié de *basileus* par Pindare, cité par Hérodote[45], fonde une sorte de postulat universaliste et relativiste à la fois : *cujus regio ejus religio*[46]. Loin d'orienter vers une « association du genre humain », ce postulat met plutôt en évidence l'extrême variété des pratiques et des croyances. Il n'y a pas à proprement parler de savoir théologique partagé, pas de théorie du consensus, moins encore de « religion naturelle » ou de religion unique[47], mais plutôt des dispositifs discursifs ou pratiques, visant à répondre à l'éventail des situations de rencontre, de dialogue, voire de métissage ; des dispositifs « relativistes » certes puisque chaque religion est légitime, mais aussi nourris par une vision hiérarchisée entre identité et altérité, entre éloge et blâme. On renverra donc dos à dos l'œcuménisme *ante litteram* et une certaine obsession de l'impérialisme culturel[48]. Entre force centrifuge du multiple et pouvoir fédérateur de l'un, l'*interpretatio*, comme l'écrit joliment Philippe Borgeaud, opère « sans rompre le fil qui relie la compréhension d'autrui à la conscience de sa propre identité »[49]. Voltaire n'aurait sans doute pas dédaigné une si jolie formulation.

*
* *

M. Marc PHILONENKO, M^me^ Juliette de LA GENIÈRE, ainsi que MM. Jean-Pierre MAHÉ, Président de l'Académie, Henri LAVAGNE, Olivier PICARD et M. Pierre Briant, correspondant français de l'Académie, interviennent après cette communication.

---

45. Hérodote II, 38.

46. Voir aussi Cicéron, *Pro Flacco* 28 (*sua cuique ciuitati religio… est nostra nobis*). Plus tard, voir Julien, *Contre les Galiléens* 115d. Sur l'*interpretatio romana* comme facteur de « tolérance », voir F. Sini, Sua cuique civitati religio. *Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Turin, 2001.

47. Sur ce modèle, voir J. Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'Histoire des Religions* CCIX, 1992, p. 219-238 : « Si les Grecs se montrent convaincus que les hommes s'adressent partout à de mêmes divinités, ne nous trouvons-nous pas de leur point de vue en présence d'une religion unique […] qui inspire tous les comportements humains, de manières diverses selon les régions ? Il semble dès lors que la notion de religion étrangère leur soit difficilement concevable ».

48. M. S. Smith, *op. cit.* (n. 37), p. 327 parle de « extension of empire discourse ».

49. Ph. Borgeaud, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », dans *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XII^e^ colloque international du CIERGA*, P. Brulé (éd.), Liège, 2009, p. 69-89. En cela, on pourrait dire que l'*interpretatio* relève simultanément des catégories anthropologiques de l'*emic* et de l'*etic*.