



HAL
open science

L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens. Belayche, Nicole; Mimouni, Simon. Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain, 47, pp.295-308, 2009, Collection de la revue des études juives, 978-2-7584-0046-2. hal-01996916

HAL Id: hal-01996916

<https://hal.science/hal-01996916>

Submitted on 26 Mar 2019

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.

Sous la direction de
Nicole Belayche et Simon C. Mimouni

ENTRE LIGNES DE
PARTAGE ET TERRITOIRES
DE PASSAGE.
LES IDENTITÉS RELIGIEUSES
DANS LES MONDES
GREC ET ROMAIN

«*Paganismes*», «*judaismes*»,
«*christianismes*»

Collection de la
Revue des Études juives
dirigée par
Simon C. Mimouni et Gérard Nahon



**L'IDENTITÉ RELIGIEUSE DES PHÉNICIENS
DANS LA DIASPORA.
LE CAS DE MELQART, DIEU ANCESTRAL DES TYRIENS***

Corinne BONNET
Université de Toulouse

RÉSUMÉ

On étudie ici un aspect de la «fabrique» des identités collectives, le *Wir Gefühl*, qui, selon un éventail de modalités à géométrie variable, met en scène le jeu du même (ou du soi) et du différent (ou de l'autre). L'ancrage profondément historique de ces identités permet de les soumettre à une enquête portant sur l'investissement mémoriel et sur l'imaginaire collectif de chaque groupe humain, par le biais d'indices à la fois matériels et immatériels: les représentations et les discours identitaires (récits mythiques, généalogies, etc.), les pratiques culturelles ou les usages funéraires. Pour ce qui est de l'identité religieuse des Phéniciens d'Occident, aux prises avec une double appartenance culturelle, orientale et occidentale, on envisage ici le cas de Melqart, dieu poliade de Tyr, associé au moment de la fondation de la ville et du sanctuaire, mais aussi dieu de l'expansion et des établissements coloniaux. On s'efforce de comprendre, notamment par le biais des épikleuses divines, qui constituent un énoncé «théologique» minimal, comment une certaine identité religieuse s'est ancrée dans un rapport complexe au passé paradigmatique des origines et a été réactualisée en contexte diasporique.

ABSTRACT

The subject of this study is an aspect of the "fabric" of collective identity, the *Wir Gefühl*, which presents the interplay between similarity (or the self) and dissimilarity (or the other) according to a range of geometrically variable parameters. The deep historical anchorage of these identities allows them to be examined with a view to their memorial investment and the collective imagination with which every community is endowed, drawing both on material and non-material evidence: identity discourses and representations (mythical recitals, genealogies, etc.), cultural practices and funerary rituals. As for the religious identity of the Phoenicians in the West – particularly those aspects of hybrid cultural belonging, eastern and western – we will consider the case of Melqart, the tutelary god of Tyre who was associated not only with the foundation of the city and its sanctuary, but also with exploration and the colonial settlements. Focusing especially on divine epikleuses which constitute a minimal "theological" enunciation, we seek to understand how a particular religious identity was originally situated in a complex relationship with a paradigmatic past and how it was reformulated in a diaspora context.

* Je remercie vivement Giuseppe Garbati et Francis Prost pour les échanges très fructueux que nous avons eus autour de cet essai.

I. Introduction

La fabrique des identités collectives, du *Wir Gefühl*, met en scène, selon des modalités multiples et variées, le jeu du même (ou du soi) et du différent (ou de l'autre)¹. On renverra d'emblée dos-à-dos l'essentialisme – en vertu duquel l'identité est une donnée en soi, dans le sillage du *Geist* de l'historiographie allemande du XIX^e siècle –, et le culturalisme ou civilisationnisme – pour qui l'identité se définit par des traits de civilisation, qu'il s'agisse de céramique ou de pratiques funéraires –, mais on gardera un œil sur la sociologie constructiviste et le relativisme² qui insistent sur l'ancrage profondément historique des identités, issues de constructions à géométrie variable. On travaille donc sur des notions fondamentalement subjectives, en rapport avec la perception de soi, la mémoire et l'imaginaire collectifs, qu'il nous revient de cerner par le biais d'indices à la fois matériels et immatériels: les représentations et les discours identitaires (récits mythiques, généalogies, etc.), les pratiques culturelles ou les usages funéraires.

Pour ce qui est de l'identité *religieuse*, tout antiquisant sait qu'il est illusoire de l'isoler du reste des pratiques sociales et que, bien plus, elle ne prend son sens qu'au beau milieu d'un réseau identitaire dont elle est un élément en connexion constante avec les autres, notamment le politique. Je me propose d'engager ici une réflexion sur le cas phénicien qu'il convient, en premier lieu, de percevoir dans sa singularité.

A. L'identité phénicienne

Tandis que pour les Grecs, on dispose de traces explicites d'un discours identitaire³ se fondant sur l'existence de paramètres linguistiques, ethniques, religieux, culturels communs nourrissant la conscience collective de la communauté des *Hellenès*, pour les Phéniciens, on ne dispose de rien de tel. On n'a aucun écho, pour le monde phénico-punique, d'un discours idéologique qui diviserait le monde entre nous et les autres («Barbares»), au nom d'une prétendue supériorité culturelle. Il est vrai – c'est un vieux problème historiographique – que l'ethnique «Phéniciens» est d'origine grecque (*Phoi-*

nikes, comme du reste le toponyme *Phoinikè*) et résulte donc d'une perception extérieure de la civilisation concernée⁴. Si les Grecs étaient à même, de l'extérieur et de loin, de percevoir une telle réalité, au demeurant floue et fluctuante quant à sa délimitation dans l'espace, en revanche, les Phéniciens ne s'identifiaient pas comme tels. La littérature phénico-punique ayant disparu, seules les inscriptions nous éclairent sur ce point. Or, elles ne mentionnent jamais rien d'autre que des «Tyriens», des «Sidoniens», des «Giblites», etc., donc des identités *poliades*, locales ou régionales, puisque la côte phénicienne comprenait une petite dizaine de royaumes (des «cités-États» monarchiques) parfaitement autonomes et même souvent en rivalité⁵. Par conséquent, la Phénicie ne fut jamais une «nation» au sens moderne du terme⁶, dotée d'une identité collective reposant, par exemple, sur une charte mythique consensuelle. Même s'il est très tardif, Philon de Byblos reflète encore largement la structure fondamentalement «poliade» des traditions religieuses phéniciennes, à une époque où le vernis grec et romain n'a que partiellement recouvert et uniformisé les cultures locales.

Un coup d'œil comparatif en direction du monde grec nous inviterait à explorer, sur le terrain phénicien, l'articulation entre le registre «topique» et un registre supérieur «national», ou régional, deux niveaux qui ne s'excluent nullement, mais il faut reconnaître qu'en Phénicie, on ne parvient pas à identifier le second, donc à travailler sur une telle articulation. D'où l'idée de déplacer l'enquête sur le terrain de la *diaspora*⁷, au cœur d'une dynamique impliquant deux autres niveaux: la mère-patrie et les fondations. Dans l'Occident punique, la documentation présente en outre l'avantage d'être plus riche qu'en Phénicie.

Revenons toutefois à la côte phénicienne pour y préciser la manière dont les identités religieuses s'y manifestent. Les cultes, ici comme ailleurs, jouent un rôle essentiel dans le processus de différenciation identitaire et d'affirmation d'une spécificité propre: chaque cité fait fonctionner⁸ un panthéon assez semblable à celui de son voisin, mais au sein duquel elle met en avant

⁴ Voir, à tout seigneur tout honneur, S. MOSCATI, *Problematica della civiltà fenicia*, Rome, 1974; plus récemment, M. GRAS – P. ROUILLARD – J. TEIXIDOR, *L'univers phénicien*, Paris, 1989, 1995; F. BRIQUEL-CHATONNET – E. GUBEL, *Les Phéniciens. Aux origines du Liban*, Paris, 1998; C. BONNET, *I Fenici*, Rome, 2004.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. LIVERANI, «L'immagine dei Fenici nella storiografia occidentale», dans *Studi storici* 39 (1998), p. 5-22.

⁷ Le Trésor de la langue française définit la diaspora comme un «état de dispersion d'un peuple, d'une communauté». Je ne lui attribue donc aucune connotation spécifique, en tout cas pas celle d'un mouvement structuré, organisé, centralisé. La dispersion ou expansion phénicienne en Méditerranée est un mouvement complexe et ramifié que nous percevons du reste de manière encore bien incertaine (voir les références à la note 4).

⁸ Je choisis cette expression à dessein pour ne pas faire du panthéon un corset rigide du polythéisme, mais insister, au contraire, sur la fluidité de son fonctionnement qui prévoit des configurations et des reconfigurations par définition contingentes.

¹ Voir notamment, pour une réflexion concernant le monde méditerranéen ancien, P. BILDE, *Ethnicity in hellenistic Egypt*, Aarhus, 1992; J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997. Les contemporanéistes aussi ont beaucoup travaillé sur la construction des identités (en rapport avec le patrimoine des traditions antiques): voir A.-M. THIESSE, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, 1999; «Imaginaires nationaux. Origines, usages, figures», dossier présenté par H. BRUHNS – A. BURGUIÈRE, dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58 (2003), p. 37-39 (présentation), p. 41-133 (diverses contributions), p. 181-270 (bulletin bibliographique).

² Voir déjà J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 572: «Le pour soi ne peut rien être. Pour moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué.»

³ Voir, *pars pro toto*, le célèbre passage d'HÉRODOTE VIII, 144.

des dieux tutélaires ou des configurations culturelles qui se veulent spécifiques. Au niveau diachronique, les cultes des cités phéniciennes du I^{er} millénaire avant notre ère s'inscrivent, d'une part et partiellement, dans la continuité des cultes syro-palestiniens du Bronze Récent, tels qu'ils sont notamment attestés à Ugarit où l'on rencontre déjà Baal, Ashstart, Rashap, Horon, Eshmun⁹, mais, d'autre part, on constate que la montée en puissance de Tyr et de Sidon et leur rivalité endémique ont renforcé certains cultes et les ont enracinés dans un contexte poliade, vecteurs d'une identité locale qui s'exprime notamment par le truchement de mythes de fondation. Cette évolution est surtout observable dans le cas de Melqart, à Tyr, le centre propulseur de l'expansion. Voilà pourquoi le culte de Melqart et les traditions s'y rapportant constitueront le «fossile» privilégié de mon enquête sur l'identité religieuse en contexte colonial¹⁰. Melqart accompagna, en effet, les Tyriens dans leur expansion où il entra en contact avec l'Héraclès grec, son mythe et ses images¹¹. Tradition et innovation se conjuguent donc, à plusieurs niveaux, dans la vie religieuse des Phéniciens métropolitains et, à plus forte raison, «coloniaux». Il s'agira donc de s'interroger sur la manière dont les identités s'élaborent en fonction des divers contextes¹². La pauvreté documentaire phénico-punique stérilise, cependant, bien des stratégies heuristiques. À titre expérimental, je focaliserai mon attention sur le recours à certaines épiclèses, à la fois comme instrument d'affirmation de l'identité religieuse et comme condition d'une stratégie de dialogue entre communautés ethniques différentes¹³.

L'identité religieuse n'est donc pas, tant s'en faut, un concept univoque; il investit divers niveaux et champs du réel et de l'imaginaire: celui du collectif, du civique, de l'épichorique, du domestique, du privé, du conscient et de l'inconscient, autant d'espaces qu'il serait réducteur de regrouper autour de la bipartition traditionnelle «public» / «privé», récemment objet d'une remise en question de la part des historiens des religions¹⁴.

⁹ Voir P. XELLA, «Ugarit et les Phéniciens. Identité culturelle et rapports historiques», dans M. DIETRICH - O. LORETZ (éd.), *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Münster, 1995, p. 239-266.

¹⁰ Sur Melqart, je renvoie à ma synthèse: C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Louvain, 1988.

¹¹ C. BONNET - C. JOURDAIN-ANNEQUIN, «Images et fonctions d'Héraclès: les modèles orientaux et leur interprétation», dans S. RIBICHINI - M. ROCCHI - P. XELLA (éd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Rome, 2001, p. 195-223.

¹² Pour une problématique analogue, à propos de l'impact de la colonisation grecque sur les populations de la Sicile antique, voir N. CUSUMANO, *Una terra splendida e facile da possedere. I Greci e la Sicilia*, Rome, 1994.

¹³ Voir N. BELAYCHE et alii (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout-Rennes, 2006.

¹⁴ V. DASEN - M. PIÉRART (éd.), *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*, Liège, 2005.

B. Diaspora et identité religieuse

L'expansion phénicienne en Méditerranée ne doit pas être appréhendée comme une réalité monolithique. La composante tyrienne y domine, certes, mais on est en droit de penser que d'autres groupes y participèrent, les Sido-niens pour le moins, donc de postuler un certain brassage ethnique parmi les «colons» et avec les «indigènes», ce qui entraîna nécessairement à la fois des mécanismes d'acculturation et des réflexes de conservatisme identitaire. La diversité du phénomène d'expansion se manifeste aussi dans l'existence de groupes socio-professionnels (des «corporations»?) plus ou moins itinérants, qui se fixent éventuellement en milieu allogène pour pratiquer une activité commerciale ou artisanale, d'établissements coloniaux de petites ou moyennes dimensions (des «comptoirs») où la présence phénicienne est quantitativement modeste, enfin de fondations plus ambitieuses, avec Carthage comme cas extrême de métropole punique. Toutes ces réalités seront prises ici en considération sous leur profil d'*hieron sôma*, c'est-à-dire de «corps sacré»¹⁵, de communauté culturelle structurée autour d'espaces physiques, ceux des sanctuaires où prennent place des pratiques rituelles qui impliquent un certain partage ou consensus, des formes codifiées de communication entre les hommes et les dieux. L'ensemble de ces gestes sous-tendus par des croyances exprime et renforce la cohésion et la stabilité de chaque individu et de l'ensemble de la collectivité. Le sanctuaire apparaît dès lors comme un espace d'ordre et de règle, avec ses frontières, ses interdits, ses codes¹⁶.

Simultanément, les facteurs économiques, sociaux et culturels se conjuguent avec les paramètres religieux afin de former le tissu identitaire. Tous ces éléments interagissent en fait au sein d'un «système social» dont la configuration, loin de refléter une structure fermement hiérarchisée et stratifiée verticalement, par niveau ou par pallier, adopte plutôt une géométrie variable et fonctionne surtout comme un réseau (*network*) horizontal¹⁷. Dans les groupes diasporiques, qui ne peuvent évidemment être conçus comme de simples clones, le tissu social est amené à se remodeler en fonction du milieu, des conditions de vie, de l'assise institutionnelle, etc. Ainsi, à Carthage, l'abandon de l'institution royale, qui constitue la matrice de toutes les sociétés proche-orientales, au profit du suffétat (donc d'une sorte de «République») a eu des conséquences profondes, qu'on mesure toutefois malaisément, sur le système social, y compris dans ses représentations symboliques que la religion investit.

¹⁵ Sur ce concept, voir M. GALLI, «Ἱερὸν σῶμα: rituale e struttura comunicativa nello spazio associativo antico», dans *Mediterraneo antico. Economia, società, cultura* 6 (2003), p. 1-23.

¹⁶ Voir M. DOUGLAS, *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 2001 (1971 pour l'édition anglaise).

D'autre part, s'il est bien connu que l'identité des minorités exposées aux processus d'acculturation tend à se figer pour mieux se préserver, les travaux des ethnologues et des anthropologues sur les minorités d'Amérique et d'Afrique montrent que les territoires d'appartenance culturelle ont des frontières très mouvantes et que les métissages opèrent en toute situation¹⁸. Or, les groupes de Phéniciens émigrés, commerçants, artisans, marins, agriculteurs, étaient fortement exposés aux phénomènes de déculturation et de perte d'identité du fait de leur métier qui impliquait un contact constant avec des clients, leurs exigences et leurs goûts, d'où découlait la nécessité d'être souples, ouverts aux compromis, aux hybridations culturelles. Du reste, l'art phénicien, éclectique au possible¹⁹, semble symboliser cette identité composite, multiple et cosmopolite, en métropole comme dans les «colonies».

Notre enquête affrontera donc la question suivante: comment l'identité phénicienne diasporique s'ancre-t-elle dans la mémoire des origines, dans la tradition culturelle et de quelle façon intègre-t-elle les données nouvelles issues des expériences vécues loin de la terre d'origine? La perte des textes littéraires phénico-puniques représente, à cet égard, un lourd handicap dans la mesure où ils sont le réceptacle privilégié des «discours» qui permettent à l'historien d'identifier les paramètres fondant tout à la fois l'identité et l'altérité.

II. Melqart sur son rocher: la mémoire comme lieu identitaire

Je prends le parti de considérer les épiclèses comme une trace privilégiée de l'identité religieuse, dans la mesure où elles servent à préciser, à expliciter, à déterminer une personnalité divine et son culte, à délimiter des espaces d'action, à composer des familles, des parentés, des associations, autant que des exclusions, des incompatibilités, voire des interdits, permanents ou contingents. Bref, l'épiclèse est un instrument puissant, ductile et subtil à la fois, de la logique différentielle et associative (sans paradoxe) du polythéisme.

¹⁷ Voir les travaux d'A. BENDLIN, «Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom», dans U. EGELHAUF GAISER - A. SCHÄFER (éd.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen, 2002, p. 9-41; voir aussi M. GALLI, «op. cit.», dans *Mediterraneo antico. Economia, società, cultura* 6 (2003), p. 3-4, qui se réfère notamment à la *Systemtheorie* de Niklas Luhmann et aux travaux de M. Mann et Th. Schweitzer.

¹⁸ Voir F. BARTH, *Théories de l'ethnicité*, Paris, 1995. Voir aussi le travail fondamental de R. BASTIDE, *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Paris, 2002.

¹⁹ Au point de paraître inexistant à ses premiers exégètes: voir F. BRIQUEL-CHATONNET - E. GUBEL, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 117-127.

Un premier examen panoramique de la documentation épigraphique proprement phénicienne révèle un usage assez limité et peu diversifié des épiclèses: *adôn* et *elim* sont fréquemment apposés aux théonymes, *qodesh* est plus rare, mais, pour le reste, on rencontre peu de qualifications divines, qu'elles soient topiques (Baal de Sidon, Baalat de Byblos, etc.) ou fonctionnelles (Anat «refuge des vivants», etc.). Un certain nombre de théonymes sont, on s'en souviendra, eux-mêmes de brefs énoncés «théologiques»: Melqart est le *Roi de la Ville*, Shadrafa est *Shed qui guérit*, Baal Shamim est le *Seigneur des Cieux*, etc., mais il n'en demeure pas moins vrai que d'autres théonymes, d'étymologie plus opaque, comme Astarté ou Tanit, ne sont pas systématiquement accompagnés d'une qualification. L'usage relativement parcimonieux des épiclèses dans la mère-patrie mériterait qu'on y regarde de plus près, dans la mesure où l'on a quand même la sensation que la différenciation introduite par les épiclèses est un passage obligé de la logique polythéiste. Le monde mésopotamien en fait du reste un copieux usage.

Dans la diaspora, les épiclèses semblent plus abondantes, mais la documentation l'est aussi. Serait-il trop audacieux de penser qu'ils y deviennent davantage utiles, voire nécessaires, afin d'explicitier les fonctions, les spécialisations et même les messages théologiques véhiculés par ces qualifications divines qui, dans le contexte culturellement homogène de la métropole, pouvaient rester implicites? De surcroît, un recours plus systématique aux épiclèses a pu contribuer, à mon sens, à créer les conditions d'une compatibilité et d'une «traduction» des cultes. Telles des passerelles potentielles, elles serviraient à afficher, à rendre compréhensible et compatible un profil, une identité divine.

Partons du cas de Melqart, le Baal poliade de Tyr²⁰, centre non pas unique mais dominant de l'expansion en Méditerranée. Le dieu apparaît dans la double bilingue gréco-phénicienne découverte à Malte, sur deux cippes jumeaux qui sont à l'origine du déchiffrement du phénicien par l'abbé J.-J. Barthélemy en 1758²¹. Melqart y reçoit, dans la partie phénicienne, le titre de «Baal de Tyr», tandis qu'en grec, où figure Héraclès, le correspondant traditionnel de Melqart, l'épiclèse retenue est celle d'*archégétès*. La mise en parallèle de ces deux qualifications était généralement expliquée par le rôle

²⁰ Pour ses épiclèses, voir M. G. AMADASI GUZZO, «Cultes et épithètes de Melqart», dans *Transeuphratène* 30 (2005), p. 9-18..

²¹ *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, 122-122bis; M. G. AMADASI GUZZO - M. P. ROSSIGNANI, «Le iscrizioni bilingui e gli "agyiei" di Malta», dans M. G. AMADASI GUZZO *et alii* (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Rome, 2002, p. 5-28; M. G. AMADASI GUZZO, «Melqart nelle iscrizioni fenicie d'Occidente», dans P. BERNARDINI - R. ZUCCA (éd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Rome, 2005, p. 45-52. Ces objets n'ont probablement pas été produits, ni inscrits (?) à Malte, mais ils y furent importés à une époque difficile à préciser.

central de Melqart dans la colonisation tyrienne, d'une part, par celui d'Héraclès comme porte-drapeau de l'hellénisme en Méditerranée, d'autre part. L'enrichissement récent de notre documentation permet, me semble-t-il, d'aller plus loin dans l'analyse de l'arrière-plan «théologique» et identitaire de cette équivalence.

Dans quatre inscriptions puniques de Sardaigne et d'Ibiza²², Melqart est, en effet, affublé du titre de «(celui qui est) sur le rocher / préposé au rocher», en phénicien *L HŞR*. Mais *ŞR*, c'est aussi le toponyme qui désigne la ville «Tyr», un îlot rocheux, et qui entre dans la composition du titre de Melqart, Baal de Tyr (*B L ŞR*). L'épiclese *L HŞR*, présente dans nos quatre inscriptions provenant, il faut le souligner, de sanctuaires différents, a donc toutes les apparences d'une désignation traditionnelle, «canonique». Or, elle véhicule une polysémie riche de sens théologique: Melqart veille sur un rocher qui renvoie tout à la fois aux assises cosmiques du monde, à Tyr (le «rocher» par excellence) mais aussi, potentiellement, à d'autres rochers «secondaires» où des Phéniciens se sont établis en Méditerranée.

Pour comprendre la profondeur sémantique de cette épiclese, il faut revenir au mythe de fondation de Tyr²³. Tel qu'il nous est conservé chez Nonnos de Panopolis et Philon de Byblos, il nous apprend qu'à l'origine de la ville étaient deux roches errantes, un motif très répandu dans la mythologie universelle, dont on lit les échos dans la toponymie méditerranéenne²⁴. Melqart les stabilisa après avoir construit le premier bateau et inventé la navigation. Tyr était donc, à l'aube des temps, avant l'intervention divine, dans un état ambigu à mi-chemin entre la grande matrice liquide, indifférenciée et chaotique, et la terre stable, circonscrite, accueillante pour les hommes, lieu habitable et port de commerce. En plein v^e siècle avant notre ère, des prêtres locaux racontent encore à Hérodote que le sanctuaire du dieu est contemporain de la naissance de la ville²⁵. Ville et sanctuaire se confondent, de la même façon que le rocher est à la fois fondement (à Tyr) et fondation (ailleurs).

Or, en grec, le terme *archè*, sur lequel est formée l'épiclese *archégètés* figurant dans la partie grecque de la bilingue de Malte comme équivalent de «Baal de Tyr», recouvre précisément ce double concept²⁶: celui de fonda-

²² Pour le détail de l'analyse et les références, voir M. G. AMADASI GUZZO, «op. cit.», dans P. BERNARDINI - R. ZUCCA (éd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Rome, 2005, p. 45-52.

²³ Voir C. BONNET, *op. cit.*, Namur-Louvain, 1988, p. 27-33; P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, 1991, p. 224-254. Les deux versions sont: NONNOS, *Dionysiaques* XL, 465-500; EUSÈBE, *Préparation évangélique* I, 10, 10-11.

²⁴ Voir le riche dossier rassemblé par P. MORET, «*Planisiai*, îles erratiques de l'Occident grec», dans *Revue des études grecques* 110 (1997), p. 25-56.

²⁵ HÉRODOTE II, 44.

²⁶ Pour une analyse approfondie de cette épiclese et de sa portée, voir I. MALKIN, *Religion and Colonization*, Leyde, 1987, p. 241-249. Voir aussi M. DETIENNE, «Manières grecques de commencer», dans M. DETIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994, p. 164 ss.

tion, dans le sens de début, de naissance, mais aussi celui de fondement, de socle. Partant, l'épiclese grecque du dieu renvoie non seulement à son rôle de *leader* des colons tyriens en Méditerranée²⁷, mais aussi, au-delà et simultanément, au processus d'appropriation culturelle du cosmos et d'espaces habitables par les communautés humaines, tyriennes et diasporiques. La correspondance, dans l'inscription de Malte, entre Baal de Tyr (le «Rocher») et *archégètés* dénote, à l'évidence, une connaissance fine et pénétrante des réalités mythiques et culturelles des deux systèmes religieux. Doit-on deviner, derrière ce subtil bilinguisme, une intervention de milieux sacerdotaux soucieux, en contexte multi-culturel, d'établir des passerelles entre les dévotions des uns et des autres?

Archégètés est, par ailleurs, une épithète de l'Apollon²⁸ de Delphes, centre propulseur de la colonisation grecque, et de l'Apollon de Délos que Pindare présente comme une île «portée au gré des vagues» et une «fille de la mer» (*pontou thugatèr*)²⁹. Pour permettre à Lété d'enfanter Apollon, les dieux firent, en effet, surgir des profondeurs marines quatre colonnes qui fournirent à l'île jusqu'alors vagabonde son assise, son *archè*. À l'origine de ce rocher erratique, selon une tradition connue au moins de Pindare, Callimaque et Hygin³⁰, se trouverait une sœur de Lété, Astéria, laquelle, poursuivie par la concupiscence de Zeus et métamorphosée en caille, se jeta dans la mer et se transforma en un rocher flottant appelé Astéria, la future île de Délos.

Or, Cicéron³¹ fait naître l'Héraclès tyrien de Zeus et Astéria, tandis qu'Eudoxe de Cnide, conservé par Athénée³², se souvient que Melqart, mis à mort en Libye par Typhon, a été ranimé par le fumet d'une caille rôtie. Autant de convergences dans le discours mythique qui indiquent, pour le moins, une parenté entre Tyr et Délos, entre Melqart et Apollon, *archégètés* l'un et l'autre, dans le double registre de la stabilité cosmique et des fondations coloniales³³.

²⁷ Voir DIODORE DE SICILE XX, 14: Melqart est le dieu dieu *para apoikois*.

²⁸ Sur les activités d'Apollon colonisateur, voir M. DETIENNE, *Apollon, le couteau à la main*, Paris, 1998: il délimite les espaces où les hommes habitent et bâtissent ses propres demeures, dessinant ainsi une géographie sacrée, analogue à celle que Melqart l'archégète trace d'une rive à l'autre de la Méditerranée, sur le versant phénico-punique.

²⁹ PINDARE, fr. 87-88 Schroeder, motif repris notamment par STRABON (X, 5, 2), puis par Varron et Virgile. Voir Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 258 et 267; voir aussi A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, 2, Cambridge, 1940, p. 153-155; H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 160. L'épithète *archégètés* appliquée à l'Apollon délien renvoie donc davantage à ce contexte qu'à un rôle dans la colonisation.

³⁰ PINDARE, *Péan* V, 42; CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 36-38; HYGIN, *Fabulae* 53.

³¹ CICÉRON, *De natura deorum* III, 42.

³² EUDOXE DE CNIDE, ap. ATHÉNÉE IX, 392d; voir aussi ZÉNOBIOS, *Centuries* V, 56; EUSTATHE, ad Od. XI, 600. Voir C. BONNET, *op. cit.*, Namur-Louvain, 1988, p. 20-21.

³³ Pour rappel, on sait que le sanctuaire tyrien de Melqart reçut une statue d'Apollon originaire de Sicile, don des Carthaginois (DIODORE XIII, 108, 4; JUSTIN XVIII, 7, 7). On aurait donc ici une sorte d'alternative à l'affinité bien connue avec Héraclès.

Dès lors, le titre récurrent de *L ŠR* («celui qui est sur le rocher») appliqué à Melqart dans la diaspora punique ne prend-il pas une signification très prégnante dans la perspective de l'identité religieuse que nous interrogeons ici? Il semble indiquer que les communautés de Phéniciens établis à Tharros, Antas, Cagliari ou Ibiza entendaient enraciner leur identité – ethnique et religieuse³⁴ – dans le patrimoine culturel et cultuel de leur métropole, Tyr, matrice phénicienne par excellence. Tyr, le rocher primordial, était un «lieu de mémoire», le modèle ancestral d'un rocher «sauvage» gagné à la civilisation avec l'aide du dieu protecteur de la communauté et voué à la fois à celui qui l'a fondée et aux activités maritimes. L'identité religieuse se bâtit donc par référence à un passé paradigmatique qui dessine le futur des «bourgeois» occidentaux.

La typologie des établissements coloniaux puniques révèle, du reste, une prédilection pour les îlots, promontoires, caps et autres éléments du paysage qui réactualisent, en quelque sorte, le modèle tyrien de l'avant-poste insulaire. La fréquence du symbolisme des stèles ou des piliers dans les lieux de culte d'Héraclès-Melqart, notamment à Gadès, avec les célèbres colonnes, participe de la même logique³⁵. Peut-on envisager que les errances des colons phéniciens les rendirent particulièrement sensibles au thème de l'enracinement dont les stèles, tout comme les épiclèses dont nous sommes partis, sont en somme une transposition symbolique?

Tyr, métropole majeure des colons phéniciens, fut donc ressentie et mise en scène, dans les représentations identitaires, comme la matrice, le modèle, le fondement, l'*archè* de toute communauté humaine. En contexte de diaspora plus encore qu'ailleurs, en raison de la plus-value de légitimité nécessaire, l'identité religieuse se construit pour donner crédit à l'existence et aux revendications d'une communauté. L'enracinement tyrien, en rapport avec Melqart, doit dès lors être lu synoptiquement, en rapport avec le travail idéologique analogue accompli par les Grecs autour de la figure d'Héraclès, héros panhellénique par excellence. L'un et l'autre font fonction de liant et dessinent une identité occidentale à la fois traditionnelle et innovatrice. Même si l'épiclèse qui nous a servi de guide dans cette analyse n'est pas (encore?) attestée à Carthage, on devine que la mise en avant de Tyr et de Melqart a été orchestrée depuis la capitale punique, héritière directe et explicite du rocher primordial. Dans cette perspective, la construction d'une identité «phénico-punique» – cette fois, l'expression est vraiment pertinente! – participerait, au plan des représentations idéologiques sous-jacentes, du pro-

³⁴ Les deux qualificatifs mériteraient sans doute des guillemets.

³⁵ Les dédicaces bilingues de Malte sont d'ailleurs gravées sur deux cippes jumeaux renvoyant très probablement aux deux roches errantes tyriennes, ainsi qu'aux deux stèles qui flanquaient l'entrée du sanctuaire tyrien de Melqart: HÉRODOTE II, 44. Sur les colonnes d'Héraclès, voir l'essai de S. FRAU, *Le colonne d'Ercole. Un'inchiesta*, Rome, 2002.

cessus hégémonique progressivement mis en place par Carthage en Occident. La triple attestation de notre épiclèse en Sardaigne mérite, à cet égard, d'être soulignée et fait sans doute écho au discours mythique qui rattache Sid/Sardus Pater, l'éponyme et ancêtre de l'île, à Melqart et à l'Afrique du Nord³⁶. Melqart le Tyrien, le symbole des racines orientales, serait en quelque sorte le trait d'union entre Carthage et ses possessions. La translation identitaire serait donc moins directe et spontanée qu'il n'y paraîtrait de prime abord.

Dès lors, dans le toponyme *Qart ḥadasht*, nom punique de Carthage qui signifie «la nouvelle ville», l'élément *qart*, qui fait partie du nom de *Milk qart*, ne fait pas référence à une ville quelconque mais bien à Tyr, la Ville par excellence, l'*Vrbs* phénicienne. On entrevoit, en filant la métaphore du rocher-ville, un riche tissu de mots, d'idées, de symboles et d'images qui dialoguent entre eux et font apparaître des représentations religieuses sous-jacentes dont la profondeur était, jusqu'il y a peu, restée insoupçonnée³⁷.

III. Melqart à Délos: stratégies d'intégration

Nous venons de voir que la tradition, l'imaginaire collectif sont fortement sollicités dans la diaspora afin, sans doute, de garantir une certaine cohésion et de préserver une certaine identité. Du reste, dans la logique polythéiste, chaque communauté honore ses dieux *kata ta patria*, «selon les usages ancestraux». C'est la fidélité à cette norme d'origine qui légitime tout culte, qui le rend acceptable aux yeux des autres et qui crée les conditions d'un dialogue. Les dieux, en effet, n'appartiennent en propre à aucun peuple: ils sont dans le monde et chaque communauté les perçoit, les nomme, les révere selon son «langage» et ses usages³⁸.

Délos, que nous avons évoquée ci-dessus à propos d'Apollon, va nous permettre de nous interroger, toujours autour des épiclèses de Melqart, sur cette mécanique d'intégration identitaire et religieuse. En 167/6 avant notre ère, l'île est placée sous tutelle athénienne par les Romains et devient la principale plaque tournante des commerces en Méditerranée orientale, et même au-delà. Des corporations de commerçants phéniciens s'y établissent³⁹,

³⁶ Voir diverses contributions dans P. BERNARDINI - R. ZUCCA (éd.), *op. cit.*, Rome, 2005.

³⁷ On pourrait du reste prolonger l'analyse jusqu'aux mythes mésopotamiens ou syro-palestiniens relatifs à la fondation de villes et de temples, par exemple autour de la naissance de Babylone et du temple de Marduk à partir des entrailles de Tiamat, élément aquatique dompté par l'homme. Ici, le sanctuaire-ville est pensé comme un lieu enraciné dans les entrailles d'un cosmos initialement instable, dont la stabilité permet la communication entre les hommes et les dieux. Voir C. BONNET, «Dove vivono gli dei?», dans S. RIBICHINI (éd.), *Saturnia Tellus* (sous presse).

³⁸ Voir HÉRODOTE II, 52-53. Pour approfondir, voir N. BELAYCHE *et alii* (éd.), *op. cit.*, Turnhout-Rennes, 2006.

³⁹ Toujours fondamental, M.-F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e-I^{er} s. avant notre ère)*, Paris, 1977.

notamment des Tyriens, qui prennent le nom de *koinon tôn Tyriôn Herakleïstôn emporôn kai nauklêrôn*. L'appellation d'«Héracléistes de Tyr» renvoie bien à une identité religieuse traditionnelle, par le biais de Melqart. Un décret honorifique, portant la date de 154/3 avant notre ère et émanant de ce groupe⁴⁰ – ce que les sociologues appelleraient un «biotope social et culturel» –, nous renseigne sur leur positionnement par rapport aux cultes ancestraux et locaux. Utilisant le moule du décret grec – ce qui est très révélateur de leur degré d'acculturation –, les émigrés tyriens entendent rendre hommage à Patron, fils de Dorothéos – l'onomastique est intégralement grecque –, pour les services rendus à la communauté, notamment lorsqu'il s'est agi d'obtenir des Athéniens la concession d'un terrain pour la pratique du culte d'Héraclès, c'est-à-dire de Melqart. Pour ses multiples bienfaits, Patron recevra une couronne d'or lors des sacrifices à Poséidon et son effigie sera placée dans le temple du dieu et partout où il le voudra, à côté de la stèle du décret. Plusieurs éléments de ce texte méritent d'être soulignés :

- a) l'assemblée du *koinon* des Tyriens s'est réunie dans le sanctuaire d'Apollon;
- b) la communauté, bien qu'ayant des finalités économiques, se définit comme un *thiase*, guidé par un *archithiasite* portant le nom grec de Dionysios, fils de Dionysios;
- c) les activités du *koinon* relèvent certes de la sphère culturelle, mais aussi de la sociabilité et des réseaux de solidarité, par exemple lorsqu'il s'agit d'aider les négociants tyriens de passage;
- d) l'accroissement de la communauté est explicitement attribué à la faveur divine (*eunoia tôn theôn*);
- e) la mission principale de Patron a consisté à demander un emplacement pour le sanctuaire d'Héraclès, défini comme «auteur des plus grands bienfaits pour les hommes et fondateur de notre patrie»: *tou pleïstôn agathôn paraitiou gegonotos tois anthrôpois, archêgou de tês patridos uparchontos*.

La première qualification colle bien à la personnalité de l'Héraclès grec, héros civilisateur par excellence, vainqueur de monstres, maître de l'eau et des animaux, traceur de routes. Mais ne convient-elle pas tout aussi bien à Melqart, le fondateur de Tyr, stabilisateur des roches errantes, roi mort et divinisé, donc protecteur de la communauté civique? Le premier titre, sorte

⁴⁰ P. ROUSSEL – M. LAUNEY (éd.), *Inscriptions de Délos*, Paris, 1937, n° 1519. Traduction et commentaire dans J. POUILLOUX, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1971, n° 85. Voir déjà P. ROUSSEL, *Délos colonie athénienne*, Paris, 1916, p. 89-90, 271. Sur les Tyriens à Délos et leur insertion dans la société locale, voir aussi M.-Th. COUILLOUD-LE DINAHET, *Les monuments funéraires de Rhénée*, Paris, 1974 et, plus récemment, M.-Th. COUILLOUD-LE DINAHET, «Une famille de notables tyriens à Délos», dans *Bulletin de correspondance hellénique* 121 (1997), p. 617-666.

d'épiclèse hypertrophiée, est donc, en somme, «bilingue». Quant à la qualification de «fondateur de notre patrie», elle renvoie apparemment au seul Melqart en sa qualité de Baal de Tyr. Mais le substantif *archêgos*, utilisé ici dans le sens de «fondateur», relève du même champ lexical qu'*archégètes*, l'épiclèse traditionnelle d'Apollon, avec tout l'arrière-plan que nous avons évoqué ci-dessus en relation à Délos et à la colonisation. Cette expression ne sollicite-t-elle dès lors pas simultanément des éléments relevant des traditions ancestrales des Tyriens et des Déliens, subtilement mis en résonance? Par le biais de ce «métalangage» que sont les épiclèses, les identités religieuses trouveraient un champ expérimental de dialogue où l'on mettrait en avant ce qui est compatible, en particulier l'ancrage communautaire et traditionnel des cultes de chaque groupe⁴¹. La tradition secrète la *légitimité* qui ouvre les portes de l'*intégration*⁴².

On ajoutera, avec toute la prudence nécessaire, que Délos abrite un *archégésion*, le sanctuaire de l'archégète Anios présenté par les sources littéraires comme un roi délien mythique de l'époque de la guerre de Troie, fils d'Apollon, et qualifié alternativement dans les inscriptions d'archégète, de roi (*basileus*) et de dieu (*theos*). Les témoignages le concernant s'amplifient à l'époque hellénistique, mais il ne fait pas de doute que sa vénération remonte à l'époque archaïque. On peut dès lors se demander si ce culte délien rendu à un archégète royal n'a pas pu constituer une autre passerelle possible avec Melqart, l'archégète royal des Tyriens de Délos.

On perçoit à la fois, chez les émigrés tyriens, un attachement fort, profond, perdurant à la mémoire des origines et un souci subtil d'adaptation et de compréhension réciproque. N'est-ce pas la force du polythéisme que de permettre à ces deux aspects apparemment distants, voire contradictoires, de cohabiter, faisant du champ du religieux une voie de médiation culturelle, un espace de communication intercommunautaire? La force de l'attachement des Tyriens à la mémoire ancestrale, symbolisée par Melqart, est

⁴¹ Voir F. PROST, *Le sanctuaire d'Anios à Délos. Contribution à l'histoire politique et religieuse des Cyclades*, thèse inédite. En attendant la publication, F. PROST, «Peuples, cités et fondateurs dans les Cyclades à l'époque archaïque», dans V. FROMENTIN – S. GOTTELAND (éd.), *Origines gentium*, Bordeaux, 2001, p. 109-121; F. PROST, «L'alphabet des Déliens à l'époque archaïque», dans C. MÜLLER – F. PROST (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique. Études réunies en l'honneur de Francis Croissant*, Paris, 2002, p. 305-325, part. p. 316-319.

⁴² À propos des stratégies d'intégration, voir le décret de la communauté (*koinon*, en grec, gw, en phénicien) des Sidoniens du Pirée (W. RÖLLIG [éd.], *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1962-1964, n° 60), de 320/19 avant notre ère, comprenant 8 lignes de phénicien et 2 de grec. Ici aussi, on recourt au moule grec du décret d'évergétisme (couronne d'or, affichage) et on appelle le dieu pour lequel a été concédé un emplacement de culte, tout simplement Baal de Sidon, sans préciser son nom, sans lui donner une identité plus précise. Il est accueilli et intégré à Athènes dans le tissu religieux en tant que dieu des Sidoniens. Son «nom» (sans doute Eshmun) s'efface devant sa fonction poliade, la plus compréhensible et compatible qui soit.

d'ailleurs confirmée par d'autres indices. Les récits de la fondation de Carthage et de Gadès font intervenir des reliques du dieu⁴³ et les Carthaginois offraient annuellement à Melqart un sacrifice solennel, ainsi que la dîme du trésor public et du butin de guerre⁴⁴. Lorsqu'au IV^e siècle avant notre ère, les habitants de Carthage se sentirent suffisamment autonomes pour interrompre les versements, ils subirent de terribles revers, ce qui est révélateur d'une conscience collective encore rivée au bercail oriental et à la légitimité qu'il dispense. Pour expliquer la distension de la solidarité culturelle entre Tyr et Carthage autour de la figure de Melqart, on doit rappeler que l'enracinement dynastique du culte de Melqart, le «Roi de la Ville», faisait défaut à Carthage, privant le dieu de l'humus idéologique dans lequel sa dévotion s'était épanouie en Phénicie jusqu'à l'époque hellénistique. L'identité religieuse se construit donc à la croisée du politique (au sens large), du social, de l'économique et du culturel, en une stratification complexe entre le passé et le présent, la mémoire et le vécu.

On pourrait conclure avec Marcel Detienne. Il a récemment proposé un «exercice comparatiste», fidèlement expérimental, sur le thème «Histoire, mythologie, identité nationale⁴⁵». L'interrogation dont il part, «comment on devient national, comment se façonne la chose nationale», n'est pas étrangère à notre propos. Certes, entre nation et religion, il y a des solidarités, mais pas de superposition pure et simple. La «nation» est une et exclusive; elle est l'expression paroxystique d'une identité qui, dans le registre du culturel, peut être multiple, combinatoire, cumulative, du moins en terre polythéiste. Cependant, en dépit de cette différence notoire, on pourrait reprendre une formule de Maurice Barrès, citée par Detienne: «pour faire une Nation» – dans notre optique, une identité religieuse –, «il faut un cimetière et un enseignement d'histoire», la Terre et les morts. L'exemple phénico-punique que nous avons présenté ici constitue une illustration pertinente de ce schéma. Tyr est la Terre, le Rocher sacré, la matrice autochtone qui sert de modèle à Carthage, la Tyr Nouvelle. Melqart est son roi défunt et divinisé, l'ancêtre par excellence, l'archégète, le fondement, le pilier de l'identité des colons, celui qui – je reprends l'expression de Detienne – «fait du territoire», crée des «lieux de mémoire» et dont on raconte les histoires, la mythologie, noyau d'une «conscience historique» particulière, d'une «identité» spécifique⁴⁶.

⁴³ JUSTIN, *Historiae Philippicae* XVIII, 4, 15 (Carthage); XLIV, 5, 2 (Gadès).

⁴⁴ C. BONNET, *op. cit.*, Namur-Louvain, 1988, p. 166-167; A. FERJAOUT, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Fribourg, 1993.

⁴⁵ *Quaderni di storia* 61 (2005), p. 5-24.

⁴⁶ Qui, dans le cas de l'identité nationale, est qualifiée de «mensonge nécessaire», par référence à une histoire autiste et à une identité qui peut devenir meurtrière. L'exclusivisme de la nation fournirait-il une piste de réflexion sur l'identité religieuse en contexte monothéiste?