



HAL
open science

Entre global et local : l'empire d'Alexandre et ses dynamiques “ religieuses ” en Phénicie

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Entre global et local : l'empire d'Alexandre et ses dynamiques “ religieuses ” en Phénicie. *Diogène: Revue internationale des sciences humaines*, 2016, Histoire globale et religion, 256 (4), pp.13-27. 10.3917/dio.256.0013 . hal-02171476

HAL Id: hal-02171476

<https://hal.science/hal-02171476>

Submitted on 6 Jul 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.

ENTRE GLOBAL ET LOCAL : L'EMPIRE D'ALEXANDRE ET SES DYNAMIQUES « RELIGIEUSES » EN PHÉNICIE

Corinne Bonnet

Presses Universitaires de France | « Diogène »

2016/4 n° 256 | pages 13 à 27

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130733782

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2016-4-page-13.htm>

Pour citer cet article :

Corinne Bonnet, « Entre global et local : l'empire d'Alexandre et ses dynamiques « religieuses » en Phénicie », *Diogène* 2016/4 (n° 256), p. 13-27.
DOI 10.3917/dio.256.0013

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ENTRE GLOBAL ET LOCAL : L'EMPIRE D'ALEXANDRE ET SES DYNAMIQUES « RELIGIEUSES » EN PHÉNICIE

par

CORINNE BONNET

Dans un traité intitulé « Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre » (*Peri tès Alexandrou tychès è aretès*), Plutarque, intellectuel grec du II^e siècle ap. J.-C., adepte et représentant illustre de ce que Paul Veyne appelle l'Empire « gréco-romain » (Veyne 2005), dresse un bilan de l'œuvre civilisatrice d'Alexandre en ces termes (I, 5) :

Voyez, au contraire, les effets de la paideia d'Alexandre ! Il forma les Hyrcaniens à l'institution du mariage ; il instruisit les Arachosiens dans l'art de labourer la terre ; il persuada les Sogdiens de nourrir leurs pères au lieu de les égorger, les Perses de respecter leurs mères au lieu de faire d'elles leurs femmes. Quelle admirable philosophie qui fait que les Indiens s'inclinent devant les divinités grecques ; que les Scythes ensevelissent leurs morts et ne les mangent plus ! [...] Lorsque Alexandre eut civilisé l'Asie, Homère y devint une lecture habituelle et les enfants des Perses, des Susiens, des Gédrosiens déclamèrent les tragédies d'Euripide et de Sophocle. Socrate, pour avoir introduit des dieux étrangers, fut condamné par les Athéniens sur l'accusation de ses calomniateurs, tandis qu'Alexandre rallia au culte des divinités des Grecs la Bactriane et le Caucase. [...] Si donc les philosophes prétendent adoucir et réguler les natures les plus rebelles et incultes, puisqu'il est démontré qu'Alexandre a transformé une foule innombrable de populations et de natures sauvages, à juste titre il doit être proclamé le philosophe par excellence.

Mort jeune, en 323 av. J.-C., au terme d'une vie dont l'impact ne saurait être surestimé, Alexandre fut de suite propulsé dans une dimension fabuleuse qui traverse tout le Moyen Âge, avec notamment le célèbre *Roman d'Alexandre* (Méla 2014). Son ambition de dilater les frontières de l'hellénisme à coup de conquêtes nourrit aussi maintes controverses sur son « impérialisme », surtout à partir des Lumières, comme l'a récemment illustré Pierre Briant (2012). Héros civilisateur pour les uns, et précurseur des grands explorateurs du Nouveau Monde qui révolutionnèrent les savoirs, conquérant affamé de gloire et de violence, parangon d'un impérialisme colonial

qui exploite tout et tous, pour les autres, Alexandre ne laisse jamais indifférent. Pas même Plutarque, du reste, qui, dans la biographie qu'il lui consacre, dans le cadre des *Vies parallèles*, le place en binôme avec Jules César et le décrit volontiers comme colérique, ivre, saturé d'orgueil et de superstition (Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 9 ; cf. Hamilton 1969 ; Hammond 1993).

Le témoignage de Plutarque dans le traité « Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre » et de bien d'autres textes montrent néanmoins que la postérité a surtout retenu l'image du roi civilisateur, qui porte en Orient (en « Asie », comme dit Plutarque) la *paideia* grecque. Cette notion complexe (cf. Legras 2002 ; Paillet & Payen 2004), que l'on peut rendre par « culture », désigne un ensemble de pratiques ancrées dans la cité, qui en tissent la trame tout à la fois politique, sociale, culturelle et religieuse. Adopter la *paideia*, c'est parler grec, aller au gymnase, au théâtre, au banquet, honorer les dieux de la cité, partager des références littéraires et des récits que nous appelons « mythes », promouvoir des valeurs, comme le respect des hommes et des dieux, des liens de parenté, le souci de la vérité, la modération et le contrôle de soi, etc. D'emblée, en soulignant l'importance du culte des dieux grecs comme marqueur d'hellénisation ou d'hellénisme, le bilan de Plutarque nous invite à réfléchir sur le rôle de la religion ou des religions dans le processus de « globalisation » qui fit suite aux conquêtes d'Alexandre. Sans prétendre qu'il fut le premier, puisque l'histoire du Proche-Orient donne à voir plusieurs expériences impériales à visée unificatrice (Liverani 2014), on doit cependant constater qu'avec Alexandre, pour la première fois, les deux rives de la Méditerranée, qui se connaissaient et se fréquentaient depuis longtemps (Broodbank 2013), mais restaient à distance, sont rassemblées dans une seule unité politique. Même si la réalisation de ce projet fut éphémère, les royaumes hellénistiques – lagide et séleucide – qui en sont issus consacrèrent la mainmise durable d'un pouvoir grec sur le Proche-Orient et l'Égypte. On assiste alors à l'émergence d'un nouvel espace géopolitique et culturel, l'espace hellénistique, marqué par des échanges accrus, par des transferts de personnes, de biens, d'idées, et par une certaine convergence des économies, des marchés, des produits, ainsi que des modes de vie et de pensée. Cet univers partagé est volontiers désigné du terme de *koinè*, qui fait référence à l'horizon partagé de références et de codes se déployant en Méditerranée orientale, sous l'égide des Grecs. L'époque hellénistique peut être considérée comme un moment d'expérimentations que l'on s'efforce de ressaisir à travers le concept moderne de « globalisation ». Or, qui dit « global » accepte de se mesurer avec des jeux d'échelles, des tensions entre unification et dispersion, intégration et exclusion, uniformisation et créativité. L'époque hellénistique connaît tous ces phénomènes, notamment sur le plan religieux qui nous intéresse ici directement.

Pour rendre compte des transferts et des interactions qui s'amorcent, ou plus exactement qui s'intensifient à partir de la conquête de l'Asie par Alexandre, en 334 av. J.-C., et qui se prolongent dans les royaumes hellénistiques, lagide et séleucide, nés du partage des territoires annexés, le concept d'« hellénisation », très en vogue au XIX^e siècle jusqu'à la décolonisation, est aujourd'hui fortement contesté, voire délaissé (Bonnet 2015 : 19-23). Il dessine les contours d'une culture dominante et dynamique s'imposant sur une autre culture, faible et inerte, subissant l'acculturation. Or, la décolonisation des années 50 a permis d'observer la force et la créativité des processus de résistance et de rejet, les multiples formes de « contre-acculturation », tandis que les travaux des anthropologues, notamment de Marshall Sahlins (Sahlins 1980 ; 1995 ; 2007 ; voir sur cet apport, Hartog 1983), ont depuis mis l'accent sur les bricolages, les stratégies, les négociations, les compromis qui nourrissent les situations interculturelles. On peut donc aujourd'hui envisager de revisiter l'« hellénisation » – ce que Plutarque désignait ci-dessus par l'expression « les effets de la *paideia* d'Alexandre – comme un processus complexe et bilatéral, créatif et volontiers paradoxal, par lequel des individus ou des groupes sont amenés, sous la contrainte, en fonction d'une stratégie ou en vertu d'un compromis, à adopter et à adapter des pratiques, valeurs, usages, modes de pensée grecs, sans pour autant renoncer à leurs « traditions ». Le détour par la globalisation de notre monde contemporain permet notamment de se convaincre que les cultures locales, souvent désignées par le vocable trompeur de « traditions », ne constituent en aucune façon un socle monolithique figé et immuable, un conservatoire un peu démodé, mais au contraire un ensemble de pratiques sociales, pragmatiques et symboliques, sans cesse en évolution, constamment mises au goût du jour, en dialogue avec l'espace et le temps. Qu'il s'agisse de la langue, des manières de table, des imaginaires cosmologiques, des cultes, de l'organisation de l'espace ou de toute autre activité humaine, la porosité culturelle est la règle : il n'existe nulle part d'immunité en ces matières, même si tout ne se négocie pas de la même façon et au même degré. Une telle approche, que Serge Gruzinski a appliquée au Mexique espagnol entre le XVI^e et le XVIII^e siècles et Richard White, à la région des Grands Lacs canadiens entre le XVII^e et le XIX^e siècles, permet d'envisager les interactions culturelles sur le modèle du *middle ground*, en posant un espace de transactions qui n'est certes pas exempt de rapports de force, mais qui permet aux acteurs d'interagir et de faire émerger un monde nouveau, partagé, bigarré, un « plurivers », selon les termes de Bruno Latour (2011-12). Cet univers composite, qui n'a rien d'idyllique, puisque le pluralisme *mord* sur chacune des cultures en jeu, est le fruit du jeu social, avec ses contraintes et son inventivité ; Bruno Latour l'esquisse joliment en quelques phrases (ibid : 41) : « il n'y a pas de monde

commun, il faut le composer [...] et nous avons pour l'affronter trois ou quatre passions, deux ou trois réactions, cinq ou six sentiments automatiques, quelques indignations, un tout petit nombre de réflexes conditionnés, quelques attitudes bien pensantes, une poignée de critiques toutes faites. »

Munis de ces éléments de contextualisation et de réflexion, revenons au texte de Plutarque et à l'Empire global et local d'Alexandre. Loin d'être une idole devant laquelle on se prosterne¹, comme semble le suggérer Plutarque lorsqu'il évoque la vénération des dieux grecs par les Orientaux, l'hellénisme peut être envisagé comme un outil, un espace de transaction, susceptible non pas d'étouffer les cultures locales, mais de leur offrir une caisse de résonance (Bowersock 1990). Ainsi, les apports croisés de l'ethnographie, de l'anthropologie et de la sociologie appliqués à une lecture des textes anciens davantage attentive aux représentations qu'ils véhiculent permettent-ils aujourd'hui à l'historien de l'Antiquité de desserrer l'étau d'une lecture excessivement évolutionniste et téléologique de l'histoire, comme celle que propose Plutarque. Si, affirme le philosophe de Chéronée, une première ouverture de la Grèce sur l'extérieur, incarnée par Socrate et ses *xenia daimonia* malencontreusement introduits dans la cité, s'est soldée par un échec, l'exportation de la *paideia* en Orient, quant à elle, a été un succès planétaire. Celui-ci a eu pour effet d'unifier le genre humain sous la bannière d'Homère et d'Alexandre, permettant aux peuples « indigènes » de l'Asie, incultes et rebelles, de prendre le train de la civilisation, de l'ordre et du progrès.

Contre cette vision, marquée au sceau de ce qu'on appellerait aujourd'hui le colonialisme et l'orientalisme, l'examen des données du terrain invite à « randomiser » (si je puis me permettre ce néologisme) le tableau, à y introduire, en d'autres termes, la complexité et l'incertitude, les aléas et les détournements. L'Orient hellénistique ne correspond décidément pas à l'image d'Épinal brossée par Plutarque et nous allons tenter de la mettre à l'épreuve des faits en élisant pour terrain d'enquête la Phénicie. Cette bande de terres, relativement étroite, située entre les monts Liban et Antiliban, et la Méditerranée n'a jamais constitué une unité politique : elle abritait de petits royaumes – Arados, Byblos, Beyrouth, Sidon et Tyr sont les principaux – très actifs dans le commerce maritime international, mais aussi dans la pêche, l'agriculture, l'artisanat... Ces royaumes sont en tout cas, dès l'Âge du Bronze (III^e-II^e millénaires av. J.-C.), ouverts sur l'extérieur et réceptifs à de multiples influences. Le

1. En évoquant la *proskynêsis*, Plutarque fait référence à un *ethos* religieux excessif, qui dénonce encore et toujours l'altérité des Orientaux, même quand ils jouent le jeu de l'acculturation grecque.

monde phénicien a toujours été un « plurivers », caractérisé par une culture composite. Durant la domination achéménide, les royaumes phéniciens montrent une grande perméabilité à l'égard de la culture grecque, qui se mélange avec des éléments importés d'Iran et de Mésopotamie. Des artistes grecs, sans doute d'Asie Mineure, fréquentent les cours phéniciennes et y introduisent un nouveau style architectural et iconographique que les cours et les élites privilégient pour marquer leur statut et cultiver une certaine forme de distinction sociale et culturelle (Stucky 1993 ; 2001 ; 2012).

C'est dans un tel contexte, guère monolithique, que s'inscrit la conquête d'Alexandre. Sur la côte phénicienne, elle fut pacifique pour la plupart des cités, mais très traumatisante à Tyr, assiégée durant sept mois (pour le détail des récits grecs et romains de la conquête et du siège de Tyr, voir Bonnet 2015 : 41-106). Pour avoir refusé au Macédonien le droit de pénétrer dans le sanctuaire du Baal local, Melqart, dans lequel les Grecs reconnaissaient volontiers une forme d'Héraclès, et pour l'avoir empêché d'y offrir un sacrifice, au nom de la parenté liant le héros grec à la famille royale macédonienne, Alexandre déchaîna une violence qui tint lieu de *paideia* : aux Tyriens arrogants et primitifs, le conquérant imposa une présence civilisatrice dont ils se montraient incapables d'apprécier les bienfaits. Tel est du moins le discours que transmettent les sources grecques et romaines, souvent largement postérieures et tributaires du « mythe » d'Alexandre, élaboré dès le lendemain de sa mort, voire de son vivant.

À mi-chemin entre une promenade libératrice et une conquête sans concession, l'intégration des royaumes phéniciens dans l'Empire nouveau entraîna des ajustements indispensables dans les paysages politiques, économiques, culturels et religieux. En prendre la mesure n'est pas aisé, en raison de la prégnance du discours des vainqueurs qui, à l'instar de Plutarque, dessinent le tableau léniifiant d'une « hellénisation » consentie. En nous situant quelques décennies, voire quelques siècles en aval de la conquête, au plus près des sources, donc de la réalité vécue, nous pouvons tenter d'observer le *middle ground* phénico-grec, avec ses paysages émergents, c'est-à-dire différents de la simple somme des données indigènes et des apports extérieurs (sur la notion d'émergence, voir Bonnet 2015 : 521-535). Y récite-t-on Homère et Sophocle ? S'y prosterne-t-on face aux dieux grecs ? La *paideia* y règne-t-elle en maîtresse ? Le terrain phénicien est d'autant plus intrigant pour explorer ces dynamiques qu'il revendique quelque titre de gloire en matière de culture et de *literacy*, à travers le personnage mythique de Cadmos, originaire de Tyr ou de Sidon, frère d'Europe enlevée par Zeus. Envoyé par son père, le roi Agénor, à la poursuite de sa sœur, il finit, sur les conseils de l'oracle de Delphes, par fonder la ville de Thèbes, en Béotie, mais aussi par transmettre aux Grecs les *phoinikeia grammata* (« lettres

phéniciennes »), c'est-à-dire l'alphabet (Vian 1963 ; Mackowiak 2010). Les Phéniciens auraient donc offert aux Grecs un outil majeur de la *paideia*. Barbares certes, ils auraient néanmoins fertilisé la Grèce et entretenu soigneusement la mémoire de ce don crucial.

Le puzzle des relations entre Grecs et Phéniciens s'est considérablement complexifié, de même que le jeu d'échelles entre le niveau global – celui de l'Empire à vocation universelle que construit Alexandre et que s'efforceront de prolonger ses successeurs, Diadoques et Épigones – et le niveau local – celui des cités et royaumes regroupés dans ce vaste ensemble et porteurs d'un dynamisme culturel largement antérieur. Pour évaluer les ajustements qui, dans le domaine des cultes, affectent la Phénicie hellénistique, l'historien doit avancer comme un funambule puisque rien ne nous est parvenu de la littérature phénicienne. Seuls quelques inscriptions sont notre lot, ainsi que les témoignages, nombreux et orientés, des Grecs, puis des Romains qui, comme autant de Plutarque, mettent en scène un Alexandre providentiel, doté de *tychè* et d'*aretè*, de chance et de vertu, l'homme du *kairos*, comme le proclame d'emblée Isocrate. Commençons par donner la parole à Méléagre de Gadara (Gutzwiller 2013 ; Höschele 2013 ; Stavrianopoulou 2013). C'est un poète né en Jordanie, non loin du lac de Tibériade (ou mer de Galilée), dans la ville, prospère et rayonnante, de Gadara, rebaptisée Antioche, puis Séleucie par ses nouveaux maîtres grecs. De Gadara est aussi issu le philosophe épicurien Philodème qui suivit à Athènes l'enseignement de Zénon de Sidon, directeur du Jardin d'Épicure autour de 90 av. J.-C. Philodème s'établit ensuite en Campanie et exerça son influence jusqu'à Rome, notamment sur Virgile et Horace. De Gadara encore, quelques décennies plus tôt, provient le Cynique Ménippe, qui lui se fixa en Grèce et influença Varron. Quant à Méléagre, il publia, autour de 100 av. J.-C., un recueil poétique en langue grecque intitulé La guirlande (Rey-Coquais 1994). Il est un témoin privilégié de l'émergence d'un nouveau paysage culturel et religieux en Phénicie puisque c'est à Tyr qu'il grandit et se forma, deux siècles après qu'Alexandre eut dompté l'orgueil insulaire des Tyriens. Dans le colophon de son dernier poème (*Anthologie Palatine* XII, 257), Méléagre affiche sa fierté d'avoir « installé son trône aux bornes de la culture » : σύνθρονος ἴδρυμαι τέμασιβ εὐμαθίας. Comme chez Plutarque, mais deux ou trois siècles avant lui, le poète syro-phénicien exprime l'idée qu'Alexandre a dilaté les frontières de la culture. Celle-ci n'est cependant pas qualifiée de « grecque », quoique le grec soit le véhicule choisi par Méléagre pour exprimer son art. C'est plus globalement l'*eumathia* que le poète célèbre la « bonne connaissance », le « bon savoir ». La référence aux confins est d'autant plus intéressante que Gadara est un toponyme sémitique qui renvoie à la notion de muraille, de frontière, donc de confins ; il est possible qu'à travers le grec *termasin* Méléagre suggère

un jeu de mots bilingue, accessible aux seuls initiés. On observe l'habileté de l'homme métissé qu'est Méléagre qui jongle avec les deux cultures qui l'habitent et affiche avec une jouissance non dissimulée sa maîtrise multiculturelle. La Syrie, espace liminaire dans la vision grecque du monde, règne désormais souverainement sur l'*eumathia*. Jadis qualifiée par le prophète Isaïe (23) de « dispensatrice de couronnes », dont le roi trônait avec un orgueil excessif et répréhensible au cœur des mers selon Ézéchiel (27-28 ; voir Lang & Rollinger 2010). Tyr est, au tournant entre l'époque hellénistique et romaine, la plus belle fleur de la guirlande que tresse Méléagre, le siège d'une royauté nouvelle qui n'a rien à envier à la Grèce. Par la voix de Méléagre, les Phéniciens revendiquent fièrement leur affiliation à la *koinè* hellénistique et une place légitime dans le concert des nations cultivées. Conscient des mutations profondes engendrées par les conquêtes d'Alexandre, dont il est un fruit tardif, Méléagre ne lance-t-il pas à ses lecteurs, dans un texte inspiré par les apostrophes aux passants des inscriptions funéraires (*Anthologie Palatine* VII 417 ; sur ce texte, Höschele 2013) :

« Si je suis Syrien, quoi d'étonnant ? L'unique patrie, étranger, c'est le monde
que nous habitons ; un seul Chaos a engendré tous les mortels. »
Εἰ δὲ Σύρος, τί τὸ θαῦμα; μίαν, ξένη, πατρίδα κόσμον
ναίομεν, ἐν θνατοῖς πάντας ἔτικτε Χάος.

Méléagre évoque ici le rôle traditionnel, dans les épitaphes funéraires, de l'étranger qui découvre le monument, témoin du souvenir que le défunt a voulu laisser. Cette fois, cependant, l'étranger est un Grec étonné de découvrir, sous la plume d'un Syrien, donc d'un Barbare, un poème si bien tourné. Face à l'engendrement, comme face à la mort, les frontières s'estompent : un même Chaos génère tous les mortels, un seul les accueille au terme de leur vie. Force cosmique primordiale qui précéda Ouranos et Gaia dans la *Théogonie* d'Hésiode, Chaos est cette « masse informe et confuse qui n'étaient encore rien que poids inerte, amas en un même tout de germes disparates des éléments des choses, sans lien entre eux », selon la définition qu'en donne Ovide, dans les *Métamorphoses* (I, 5-8). En diluant son identité provinciale dans une patrie commune, un *kosmos* partagé, une « humanité » qui transcende les nations, Méléagre dessine un paysage au sein duquel la langue grecque et le patrimoine religieux (ici mythologique) grec servent d'espace de ralliement, de *middle ground* interculturel. Le terme de *thauma* (« surprise », « merveille »), qui exprime l'étonnement du passant, dit toute l'ambivalence du brassage culturel : il unit dans la surprise, l'émerveillement, mais aussi dans une sorte de sourde indignation, le défunt poète et le faux étranger, lecteur imaginaire de l'épitaphe. Miracle

(*thauma* dans les Évangiles) et paradoxe tout à la fois, le paysage qui se dessine sous nos yeux, en deux lignes d'une rare efficacité, brouilles les identités, redéfinit l'ici et l'ailleurs, le même et le différent. Le *thauma* est métabolisé par l'ironie des vers du poète syro-grec qui déplace les frontières et reporte aux temps cosmogoniques le mélange du genre humain. Par-delà les différences, tous les hommes sont frères, fils de Chaos, mais aussi fils de l'hellénisme qui exprime et véhicule cette divine parenté (sur la parenté comme opérateur logique permettant de nouer des liens et de tisser des réseaux, Bonnet 2015 : 331-365 ; Stavrianopoulou 2013 : 177-205). Tel est le message paradoxal que véhiculent les vers élégants et presque rebelles du Syrien hellénophone, qui résonnent comme un testament culturel.

Si, dans un tel cadre, le concept stoïcien et chrétien d'« universalisme » semble quelque peu prématuré et inadapté, parce qu'il ne rend pas compte des emboîtements d'échelles qui nourrissent les cartes mentales, celui d'« altérité », reposant sur le couple Grecs-Barbares, typique de l'ethnographie classique, est désormais dépassé et décalé (Malkin 2004 sur la *diverse sameness*, en référence à Fuchs 2001). Il en résulte, pour les historiens du Proche-Orient hellénistique, une grande difficulté à ressaisir ces sociétés émergentes sans céder au double écueil des paradigmes mal taillés et du tout contingent. Réduire l'époque hellénistique à la tyrannie de l'hellénisme, c'est se fourvoyer. Isocrate (*Panégryrique*, 50), témoin avisé et engagé des premières mutations que les rois macédoniens entraînent dans leur sillage, exprime, le premier sans doute, avec une certaine acuité, la complexité des enjeux de cette époque :

Le nom d'Hellènes n'est plus celui de notre race (*genos*), mais celui de notre forme de pensée (*dianoia*) et l'on appelle Hellènes plutôt ceux qui partagent notre culture (*paideusis*) que ceux qui participent de notre commune origine (*physis*).

Les notions de race et d'origine, et conséquemment celle de parenté, sont l'objet de reformulations qui engagent les diverses échelles et modalités de relations entre les peuples. Dans son étude des dynamiques interculturelles que tissèrent Français, Anglais, Américains et Indiens dans la région des Grands lacs canadiens, Richard White décrit la cérémonie du calumet et montre comme elle investit le champ de la parenté symbolique (White 2009 : 59) « Le calumet était apparu au-delà du Mississippi, chez les Pawnees, qui prétendaient le tenir du soleil », et il poursuit (White 2009 : 59) :

« Il s'était diffusé chez les Sioux et les Illinois avant d'être adopté, vers le milieu du XVII^e siècle, par les peuples de la région des Grands Lacs. [...] L'importance de la cérémonie du calumet est difficilement

contestable. Elle faisait partie intégrante d'un processus conscient facilitant la paix, l'alliance, l'échange et la liberté de circuler dans la région. »

Objet d'origine divine, le calumet « instaure une parenté fictive entre celui qui offrait le calumet et celui qui le recevait. Ces individus étaient alors chargés de maintenir la paix » (White 2009 : 59). L'objet rituel (sur cette notion, voir Bernier-Farella et Patera 2014) est ici au cœur d'une *agency* symbolique qui qualifie les acteurs comme des frères et les investit d'une mission diplomatique et interethnique spécifique.

Or, la rhétorique de la parenté et de la fraternité se déploie aussi en Phénicie et mobilise l'imaginaire mythique qui permet de mettre les peuples en relation, de donner corps et profondeur au nouveau « vivre ensemble » issu de la conquête gréco-macédonienne. On assiste, dans l'Orient hellénistique, de l'Anatolie à l'Indus, à une prolifération de textes littéraires et épigraphiques servant à asseoir, de la part des communautés indigènes, la revendication d'une parenté avec les Grecs par référence au temps lointain du mythe et des origines. Avec son efflorescence de variantes, le mythe est un outil avantageux de la nouvelle « toile » qui nourrit l'imaginaire social et permet à des espaces et des groupes jadis déconnectés d'être reliés au sein d'un unique *kosmos*. On tricote, on intègre, on imbrique, dans la mesure où les mythes, toujours vivants, jamais figés, constituent un matériau souple et efficace à la fois. Le capital symbolique local ou régional, avec ses dieux fondateurs, ses héros voyageurs, ses histoires édifiantes ou effrayantes, après avoir été quelque peu malmené par la conquête et l'imposition d'une hégémonie grecque, refleurit peu à peu et parvient à s'épanouir pour servir de nouveaux objectifs, à l'initiative de nouveaux acteurs, dans de nouveaux paysages. Comme l'a montré Serge Gruzinski pour le Mexique (Gruzinski 1988), toute conquête, par-delà le séisme, la violence et les effets de désagrégation culturelle, stimule la capacité de survie et d'invention, la réceptivité et la mobilité du regard, l'aptitude à reconfigurer les fragments épars de la mémoire culturelle.

Un second document provenant de Phénicie et datant de l'époque hellénistique éclaire utilement ces stratégies de recomposition et la place qu'y prend la notion de parenté (Bonnet 2015 : 205, 206, 251-256, 260-264 ; *editio princeps* dans Bickerman 1939 ; récemment Couvenhes & Heller 2006 ; Gruen 2006 : 306 ; Stavrianopoulou 2013 : 177-178). Il s'agit d'une inscription provenant de Sidon (aujourd'hui disparue), datant de 200 av. J.-C. et mettant en scène Diotimos, membre éminent de l'élite sidonienne « hellénisée », vainqueur à la course aux chars, aux Jeux Néméens, célébrés dans le Péloponnèse, non loin d'Argos, en l'honneur de Zeus. C'est la cité de Sidon qui a décidé de rendre hommage à Diotimos par l'érection

d'une statue, le représentant sans doute en aurige, assortie d'un élégant texte grec, réparti en trois sections, sur le modèle des meilleures épiniques de Pindare ; la base monumentale qui porte ce texte (et la statue) mesure 54 x 152 x 51 cm. Voici comment le texte évoque les succès du Sidonien en Grèce (pour une autre traduction, voir Rey-Coquais 1971 : n° 35, 174-177) :

La cité des Sidoniens [a honoré] Diotimos, fils de Dionysios, juge qui a remporté la victoire à la course de chars aux concours néméens. Timocharis d'Eleutherna a fait [cette statue]

Le jour où, dans la plaine argolique, tous les compétiteurs, de leurs sièges, lancèrent pour le concours leurs rapides chevaux, c'est à toi Diotimos, que le peuple de Phoronis a décerné une belle gloire, et tu as reçu des couronnes d'éternelle mémoire. Car, le premier parmi les citoyens, de l'Hellade tu as rapporté la gloire d'une victoire hippique dans la maison des nobles Agénorides. Exulte aussi Thèbes, la ville sainte cadméeenne, à la vue de sa métropole illustrée par ces victoires. Pour Dionysios, ton père, est accompli son vœu pour le concours, puisque l'Hellade a fait retentir cette clameur : « Tu n'excelles pas seulement par tes navires, ô frère Sidon, mais aussi par les attelages qui remportent le prix. »

Si l'artiste crétois, actif notamment à Rhodes, était d'origine grecque, le poète, lui, pourrait être phénicien rompu aux arcanes du genre honorifique grec, un « ancêtre » de Méléagre en quelque sorte... On découvre en tout cas qu'un Sidonien – et ce n'est pas un cas isolé (Gatier, Aliquot & Nordiguan 2011). – a pris part avec succès, au même titre que les Grecs de souche, aux prestigieuses compétitions sportives et culturelles panhelléniques. Il est vrai qu'intégré dans l'espace globalisé de l'Empire d'Alexandre et de ses successeurs, les Phéniciens pouvaient à bon droit se réclamer de la même famille que les descendants d'Agamemnon, enraciné dans la plaine d'Argos. Avec un sens de la stratégie remarquable, Diotimos et les autorités sidoniennes mettent en avant les liens mythologiques qui unissent Argos, Thèbes et Sidon. Le texte, tissé d'allusions aux glorieux ancêtres des temps lointains, souligne l'imbrication entre Sidoniens et Grecs, et suggère même la supériorité agonistique et culturelle de ceux qui furent pourtant, aux yeux d'Alexandre et des Grecs, les perdants de l'histoire. Le texte est d'autant plus subtil, voire piquant, que les Jeux Néméens célébrés en l'honneur de Zeus en Argolide, au cœur du berceau de la Grèce mycénienne, avaient été, selon la tradition locale, fondés par Héraclès en personne, également considéré comme le fondateur des Concours olympiques. Or, c'est autour de l'appropriation de l'Héraclès phénicien, alias

Melqart, que s'était noué le sanglant drame du siège de Tyr. Une victoire phénicienne à Némée avait donc un goût de revanche que l'inscription suggère subtilement... mais dans un grec parfait !

Sidon, qui se vantait, comme Tyr du reste, d'être la patrie de Cadmos et d'Europe, et d'être la « Mère des Phéniciens » et le « Père des Thébains » (cf. Achille Tatius, *Leucippè et Clitophon*, I, 1, 1), en rendant hommage à la noble tribu des Agénorides, dont Diotimos était le prestigieux descendant, exaltait le rôle civilisateur de Cadmos, porteur des *phoinikeia grammata*. Remarquables navigateurs et négociants, les Phéniciens adoptent ici la posture typique des Grecs : celle du peuple civilisateur. C'est un peu la fable de l'arroseur arrosé. On n'est pas loin, avec ce fascinant document, de ce que Sanjay Subrahmanyam (2013), en examinant, en d'autres espaces connectés et en d'autres temps, des destins métissés, appréhende comme une soumission subversive. En manipulant les généalogies, les ancêtres, les lieux de mémoire typiques du patrimoine grec, on parvient à s'immiscer et à s'imposer dans les réseaux symboliques qui structurent si efficacement l'imaginaire social par le biais des parentés mythologiques. L'adhésion à la *dianoia* grecque, comme disait Isocrate (voir *supra*), favorise du même coup une certaine forme de « nationalisme » ou de « localisme » (re)naissant, qui réhabilite l'appartenance à une Phénicie imaginaire ou mémorielle, « convertie » certes à l'hellénisme, mais fière de ses propres traditions. Dans le tissu global de l'Empire gréco-macédonien, et en exploitant les ressorts partagés, les « micro-identités » prospèrent au sein d'un paysage religieux profondément composite (sur la notion de micro-identités et son application à l'Empire gréco-romain, voir Whitmarsh 2010).

Il est temps de conclure. Nous avons vu à l'œuvre, dans la Phénicie hellénistique (et bientôt romaine), des processus empiriques qui relèvent du « bricolage » culturel, identitaire, religieux, qui donnent à voir un multiculturalisme formé d'échelles imbriquées. En son sein, les appartenances multiples et les effets de réseaux font émerger un paysage aux couleurs paradoxales. *More is different*, proclamait Phil Anderson, prix Nobel de Physique en 1968 (Anderson 1972). Le comportement global de certains systèmes peut s'avérer profondément différent des éléments qui le constituent, au point de ne plus être comparable avec eux et de disposer de propriétés spécifiques. On définit comme *émergentes* ces propriétés qui relèvent d'un comportement nouveau et imprévisible, sans relation avec les éléments de départ. Le *new deal* de la Phénicie hellénistique présente ainsi des caractéristiques « émergentes » qu'il convient d'appréhender sans *a priori*. Or, l'espace des rites, des mythes et des représentations du divin, en raison de la plasticité du polythéisme, se prête singulièrement aux arabesques culturelles. On a vu, à travers deux exemples concrets, à quel point le concept d'« hellénisation » est inadéquat pour rendre justice à ce qui se trame, dans le meilleur sens

du terme. Cela dit, même s'il est légitime de considérer que le champ des possibles est largement ouvert dans le *middle ground* phénicien, il convient de rappeler que le cadre politique est et demeure asymétrique et que l'ordre social n'est pas totalement réversible ou négociable. Les processus d'émergence sont ainsi en partie dépendants des rapports de force qui se mettent en place et des logiques de perpétuation qui exercent un puissant effet structurant sur les sociétés (Grossetti 2004 ; Bessin, Bidart et Grossetti 2010). En écho aux théories d'Alain Berthoz (2009), on pourrait peut-être tenter d'appréhender ces processus à l'aune du concept de « simplicité ». Ni véritablement simples, ni foncièrement complexes, les comportements émergents induisent des formes d'interaction avec le monde qui s'avèrent efficaces et élégantes, au prix de quelques « détours » : l'adoption de référents grecs, sur le plan linguistique et religieux notamment, est assurément le plus visible, mais, comme on vient de le voir, il ne traduit pas pour autant, aux yeux de l'historien qui ne se laisse pas piéger par les découpages conventionnels ni par les déséquilibres de la documentation, un changement radical de paradigme culturel.

Corinne Bonnet
Université de Toulouse (UT2J)

Références

- Anderson, p. W. (1972) « More is Different », *Science*, 177, 1972 : 393-396.
- Bernier-Farella, H. & Patera I. (2014) « Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2014 : 531-538.
- Berthoz, A. (2009) *La simplicité*. Paris : Odile Jacob.
- Bessin M., Bidart C. & Grossetti M., dir. (2010) *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte.
- Bikerman E. (1939) « Sur une inscription agonistique de Sidon », dans *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, I, pp. 91-99. Paris : Geuthner.
- Bonnet C. (2015) *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*. Paris : De Boccard.
- Bowersock G. (1990) *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Briant P. (2012) *Alexandre des Lumières. Fragments d'histoire européenne*. Paris : Gallimard.
- Broodbank C. (2013) *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*. Londres : Thames & Hudson.

Couvenhes J.-C. & Heller A. (2006) « Les transferts culturels dans le monde institutionnel des cités et des royaumes à l'époque hellénistique », dans J.-C. Couvenhes & B. Legras (éd.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique*, pp. 15-49. Paris : Presse de la Sorbonne.

Gatier P.-L., Aliquot J. & Nordiguian L., éd. (2011) *Sources de l'histoire de Tyr. Textes de l'Antiquité au Moyen Âge*. Beyrouth : IFPO.

Grossetti M. (2004) *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales*. Paris : Puf.

Gruen E. (2006) « Greeks and non-Greeks », dans R. Bugh Glenn, ed. (2006) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, pp. 295-314. Cambridge – New York : Cambridge University Press.

Gruzinski S. (1988) *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris : Gallimard.

Gutzwiller K. (2013) « Genre and Ethnicity in the Epigrams of Meleager », dans S.L. Ager & R.A. Faber (éd.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, pp. 47-69. Toronto : Toronto University Press.

Fuchs B. (2001) *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge : Cambridge University Press.

Hamilton J. R. (1969) *Plutarch, Alexander. A commentary*. Oxford : Oxford University Press.

Hammond N. G. L. (1993) *Sources for Alexander the Great. An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*. Cambridge : Cambridge University Press.

Hartog F. (1983) « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, 38, 1983 : 1256-1263.

Höschele R. (2013) « 'If I Am from Syria – So What?' Meleager's Cosmopoetics », dans S.L. Ager & R.A. Faber (éd.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, pp. 19-32. Toronto : Toronto University Press.

Lang M. & Rollinger R. (2010) « Im Herzen der Meere und in der Mitte des Meeres – Das Buch Ezechiel und die in assyrischer Zeit fassbaren Vorstellungen », dans R. Rollinger et alii (éd.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts von den Grenzen der Welt*, pp. 207-264. Wiesbaden : Harrassowitz.

Latour B. (2011-12) « Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer », *Multitudes*, 45, 2011-12 : 38-41.

Legras B. (2002) *Éducation et culture dans le monde grec (VIII^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.)*. Paris : A. Colin.

Liverani M. (2014) *The Ancient Near East: History, Society and Economy* (trad. S. Tabatabai, 1^e éd. 1988). Londres - New York : Routledge.

Mackowiak K. (2010) « Les mythes fondateurs de Thèbes et l'histoire : les mises en forme du passé d'une cité et leurs enjeux », dans M.-R. Guelfucci (éd.), *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire. Recherches sur le genre historique en Grèce et à Rome* (DHA suppl. 4/2), pp. 563-589. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.

Malkin I. (2004) « Postcolonial Concepts and Ancient Greek Colonization », *Modern Language Quarterly*, 65/3, 2004 : 341-364.

Méla C. (2014) « Alexandrie sans limites. De la *Vie d'Alexandre de Macédoine* du Pseudo-Callisthène au *Roman d'Alexandre* d'Alexandre de Paris », dans C. Méla & F. Moeri Frédéric (dir.), *Alexandre la Divine*, II, p. 930-941. Genève : La Baconnière.

Nouveau choix d'inscriptions grecques (1971) Paris : Les Belles Lettres.

Pailler J.-M. & Payen P., éd. (2004) *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou »* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Toulouse : PUM.

Rey-Coquais J.-P. 1994 « Du sanctuaire de Pan à la 'guirlande' de Méléagre. Cultes et culture dans la Syrie hellénistique », *Studi ellenistici*, 4, 1994 : 47-90.

Sahlins M. (1980) *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris : Gallimard.

Sahlins M. (1995) *How « Natives » think. About Captain Cook, for Example*. Chicago – Londres : Chicago University Press.

Sahlins M. (2007) *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris : Gallimard.

Stavrianopoulou E., éd. (2013) *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*. Leiden-Boston : Brill.

Stucky R. (1993) « Lykien – Karien – Phönizien. Kulturelle Kontakte zwischen Kleinasien und der Levante während der Perserherrschaft », dans J. Borchhardt & G. Dobesch (éd.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposiums*, pp. 261-266. Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Stucky R. (2001) « Acculturation et retour aux sources : Sidon aux époques perse et hellénistique », dans R. Frei-Stolba Regula & K. Gex (éd.), *Recherches récentes sur le monde hellénistique*, pp. 247-258. Berne : P. Lang.

Stucky R. (2012) « Du marbre grec en Phénicie. Grandeur et décadence de Sidon aux époques perse et hellénistique », *CRAI*, 2012 : 1177-1203.

Subrahmanyam S. (2013) *Comment être un étranger ». Goa-Ispahan-Venise – XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris : Alma.

Veyne P. (2005) *L'Empire gréco-romain*. Paris : Seuil.

Vian F. (1963) *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*. Paris : Klincksieck.

White R. (2009) *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*. Toulouse : Anacharsis (éd. or. Cambridge : Cambridge University Press, 1991).

Whitmarsh T., éd. (2010) *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge - New York : Cambridge University Press.