



HAL
open science

Les Phéniciens et la religion

Corinne Bonnet, Maria Bianco

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet, Maria Bianco. Les Phéniciens et la religion. La revue phénicienne, 2021, 100, pp.188-200. <hal-03271677>

HAL Id: hal-03271677

<https://hal.science/hal-03271677v1>

Submitted on 4 Jul 2021

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.



HAL Authorization

LA REVUE PHÉNICIENNE

FONDATION CHARLES CORM



100
ANS

2020



PHOENICIAN
HERITAGE
INSTITUTE



ÉDITIONS DE
LA REVUE PHÉNICIENNE

© Éditions de La Revue Phénicienne
Place du Musée B.P. 11-221
Beyrouth - Liban 2020
www.revuephenicienne.com

Suivi éditorial : **Grace Salameh**
Design : **Sarah-Joe Wakim**
Impression : **Raidy Printing Group**
Decembre 2020

Tous droits de reproduction, de traductions
et d'adaptations réservés pour tous pays.



Editor

Pierre Zalloua

Editorial Board

Magda Bou Dagher Kharrat, Wissam Khalil, Maroun Khreich,
Pierre Zalloua, Nassim Nicolas Taleb, Roland Tomb

Contributing Authors

David Corm

Hiram Corm

Sarkis Khoury

Nicolas Grimal

Roland Tomb

Josette Elayi

Maroun Khreich

Francisco J. Núñez

Marc Abou-Abdallah

Lorenzo Nigro

Anis Chaaya

Hans H. Curves

Federica Spagnoli

Issam Khalifé

Wissam Khalil

Hassan Ramez Badawi

Helene Sader

Maha Masri

Marlies Heinz

Christina Ioannou

Pierre Zalloua

Jimmy Daccache

Corinne Bonnet

Maria Bianco

Ida Oggiano

Hareth Boustany

Magda Bou Dagher Kharrat

Marie Rose Samia

Carole Saliba

From the editor

One hundred years ago, the 24-year-old Charles Corm whose love for Lebanon molded every aspect of his character, decided to provide a platform for all those who wanted to express and share their views on the nascent state. He called this platform “La Revue Phénicienne” and the year was 1919. The date was of paramount importance, 1919 was the year when “Le Grand Liban” was declared. Corm saw with this declaration a new and bright dawn for a free Lebanon, just liberated from 400 years of Ottoman domination. A Lebanon that met the ideals and aspirations of Corm and an entire class of his contemporaries who shared his humanist vision.

The name “Revue Phénicienne” was also as important. Corm wanted to revive Lebanon’s most cherished heritage, that of the Phoenicians. For Corm, the Phoenician culture was one of openness, peace and prosperity, that he himself epitomized. In the 1919’s Revue Phénicienne, Corm and others expressed ideas about all aspects of Lebanese culture of the time and many were enthusiastic patriots who dreamt of a bright future for Lebanon that was recovering from the crippling Great Famine.

Corm wanted to remind his fellow countrymen, as they were turning a new page, of their rich history at the most crucial time. He wanted to show them that Lebanon has the fundamentals and the talent necessary to spring back into life by bringing together many luminaries of his time to write about the country’s past glories and future aspirations.

This 100-year anniversary volume of “La Revue Phénicienne” is exclusively dedicated to commemorating the Phoenician culture in Lebanon as a recognition for Charles Corm’s passion for Lebanon’s heritage. A passion that is still certainly shared by many in Lebanon and elsewhere. This book brings together, as Corm would have dreamt it, many Phoenician scholars from around the world. The work presented in this centenary volume highlights, using several perspectives and many languages, the rich, magnanimous, versatile and beautiful contributions of the Phoenicians. It is the first in a series of volumes focusing on Lebanon. Successive volumes will explore the Phoenician settlements across the Mediterranean world, carrying the torch of faith and hope that Charles Corm lit in 1919.

Pierre Zalloua

Table des matières

Note liminaire	ix
David et Hiram Corm	
Préface	x
Sarkis Khoury	
Introduction Charles Corm, <i>la Revue Phénicienne</i> et le Grand-Liban : une approche subjective de deux centennaires	xi
Roland Tomb	

Thème I: Les Confines de la Civilization Phénicienne au Levant

[The Boundaries of the Phoenician Civilization in the Levant]

Il y a 34 siècles, le Liban dans un papyrus égyptien	2
Nicolas Grimal	
L'histoire d'Arwad au I ^{er} millénaire avant notre ère	4
Josette Elayi	
L'arbre qui cache la forêt : la Phénicie du Sud au I ^{er} millénaire avant notre ère	11
Maroun Khreich	
The Phoenicians: Stratigraphy of ceramics through archaeology	28
Francisco J. Núñez	
Byblos, royaume de la culture et du commerce	43
Marc Abou-Abdallah	
Phoenician Culture and Heritage	50
Lorenzo Nigro	

Thème II: Les Dernières Découvertes Archéologiques

[The Latest Archeological Discoveries]

Tell Arqa, une cité de la Phénicie	54
Anis Chaaya	
Byblos, an Ancient Capital of the Levant	61
Lorenzo Nigro	
Marked Stones at the Western Gate of Iron Age II-III Beirut, (BEY 032)	75
Hans H. Curvers	
Khaldeh, the necropolis of an uncovered Phoenician city of the Iron Age	85
Federica Spagnoli	
Sarepta (Sarafand), an industrial coastal city	89
Federica Spagnoli	

LA REVUE PHÉNICIENNE

Sarepta (Sarafand), une ville phénicienne vouée à l'oubli, entre histoire et traditions	94
Issam Khalifé	
Les récentes découvertes archéologiques dans la région du Chouf au Mont-Liban.....	111
Wissam Khalil	
Oumm el-Amed – Naqoura.....	121
Hassan Ramez Badawi	
Les vestiges phéniciens de Tell el-Burak.....	133
Helene Sader	
Sidon et les fouilles archéologiques.....	146
Maha Masri	
Kamid el-Loz – a short story!	154
Marlies Heinz	
Cyprus, another island, another world of the Mediterranean Sea.....	159
Christina Ioannou	

Thème III: Epigraphie

[Epigraphy]

The First Alphabet.....	168
Pierre Zalloua	
Le panthéon phénicien de Chypre.....	174
Jimmy Daccache	

Thème IV: Religion

[Religion]

Les Phéniciens et la religion	188
Corinne Bonnet, Maria Bianco	
Le sanctuaire phénicien de Kharayeb dans l'arrière-pays de Tyr	201
Ida Oggiano, Wissam Khalil	
Le monothéisme des Cananéens-Phéniciens	209
Hareth Boustany	

Thème V: Sciences

[Sciences]

The Phoenicians and their DNA	222
Pierre Zalloua	
Phoenicians and their natural resources.....	228
Magda Bou Dagher Kharrat, Marie Rose Samia, Carole Saliba	

Note liminaire

Il y a juste cent ans, à la veille de la proclamation du Grand-Liban en septembre 1920, paraissait à Beyrouth le premier numéro de la première publication francophone du Proche-Orient, intitulée *La Revue Phénicienne*. Charles Corm, un jeune Libanais âgé de 26 ans à peine en était à la fois le propriétaire, le directeur et le principal éditorialiste.

Cette revue avait rassemblé à l'époque une pléthore de personnalités de lettres, de juristes, de scientifiques, des hauts fonctionnaires et des hommes d'affaires venus de tous les horizons et qui exprimaient leur exaltation patriotique et leur espoir en un pays démocratique indépendant et souverain.

Aujourd'hui en 2020, nous célébrons la Déclaration du Grand-Liban de 1920, tombé entretemps dans une grande déchéance politico-économique, et qui passe par une crise existentielle qui menace de saper ces fondements. Mais nous tenons également par ce numéro spécial, consacré exclusivement au monde phénicien, à commémorer le centenaire de *la Revue Phénicienne*. Et cela, dans la même tradition de ceux qui s'y exprimaient jadis, en publiant les contributions d'une collection d'érudits contemporains surtout focalisés sur le rayonnement phénicien avec l'espoir d'une renaissance du Liban pour le siècle à venir.

David et Hiram Corm

Préface

Enraciné dans une terre orgueilleuse, le pays des Cèdres a perpétuellement résisté au vent des conquêtes, en assimilant les diverses civilisations qui se sont succédé sur son territoire engendrant un patrimoine culturel riche et diversifié, tout en offrant l'alphabet phénicien à l'humanité.

Depuis l'Antiquité, son chemin fut parsemé par des épisodes tragiques qui ont marqué son paisible visage par des rides et des stigmates.

Le peuple libanais ne s'est jamais résigné face aux obstacles ; au contraire, il a toujours tiré profit des catastrophes, en sortant vainqueur et anobli après chaque épreuve. Ainsi, les désastres causés par les épidémies et la grande famine, qui ont dévasté le Liban durant la Première Guerre mondiale, ont témoigné de sa vitalité et de sa ténacité. De plus, ils ont ouvert un nouveau chapitre dans l'Histoire tourmentée de ce pays, rédigé par les prestigieuses plumes des grands intellectuels tel Charles Corm, fondateur de la *Revue Phénicienne* en 1919. Ces derniers ont joué un rôle primordial dans la naissance du Grand-Liban le 1^{er} septembre 1920, et par la suite dans le développement du système administratif, financier, judiciaire et sécuritaire.

En revanche, la préservation du patrimoine culturel de ce pays fut confiée au service des antiquités qui vit le jour en 1921, et qui constituera, après l'Indépendance, le noyau de la Direction Générale des Antiquités (DGA) relevant actuellement du ministère de la Culture.

Depuis un siècle, la DGA maintient un engagement ferme dans la sauvegarde et la gestion de notre héritage culturel afin de garantir sa transmission aux générations futures.

Cependant, et en dépit de toutes les mesures prises pour la protection de notre patrimoine, la monstrueuse explosion, qui a ravagé le port de Beyrouth le 4 août 2020, a endommagé le tissu urbain historique, social et culturel dans les quartiers sinistrés. Ainsi, le Liban célèbre son premier centenaire en reflétant l'image d'une capitale défigurée et accablée par des enjeux économiques et politiques, favorisant la récession et l'émigration.

Dans les périodes les plus cruciales de son histoire, le défi pour le Liban fut toujours d'être un lieu de rencontre entre l'Orient et l'Occident, un havre de communication et de tolérance, de spiritualité et de modernité.

Face à cet avenir incertain, le peuple libanais est invité, encore une fois, à prouver sa résilience, sa capacité à surmonter les crises, à combattre le chaos, bâtir, recréer, préserver, et reconstruire le pays des cèdres, afin de se hisser à la hauteur de nos ancêtres qui nous ont légué un pays tissé par les malheurs et les sacrifices.

Un grand hommage est dédié à l'honorable *Revue Phénicienne* qui, cent ans après sa fondation, continue à relater l'histoire sublime d'un pays dont le destin est de survivre à ses peines à l'image d'Adonis, et de renaître de ses cendres tel le légendaire Phoenix.

Sarkis Khoury
Directeur Générale des Antiquités

Thème IV



Religion

[Religion]

Les Phéniciens et la religion

Corinne Bonnet, *Professeur en Histoire Grécque, Université Toulouse – Jean Jaurès*
Maria Bianco, *Docteur de l'Université de Montpellier Paul Valéry et de l'Université de Toulouse – Jean Jaurès*

Comment approcher la religion phénicienne ?

Autour de 950 av. n. è., le roi de Byblos Yehimilk commémore les travaux qu'il a fait réaliser dans un temple sans clairement identifier les propriétaires divins (KAI 4). Il invoque sur lui la bénédiction de Baal Shamêm, la Baalat de Byblos et l'assemblée des dieux saints de Byblos, qui prolongeront le règne et la vie du roi légitime, ce « roi juste et droit » devant les dieux saints de Byblos. Cette brève inscription permet de cerner d'emblée plusieurs enjeux essentiels de la religion phénicienne. Tout d'abord, elle montre l'importance du lien entre les dieux et les hommes, et plus spécialement le roi, ou plus largement la dynastie. Le roi prend soin des dieux et de leurs résidences, en échange de quoi les dieux protègent le pouvoir en place et en garantissent la légitimité. C'est ce face à face rapproché entre le roi et les dieux qui lui permet d'être un roi « bon », juste et légitime à la fois. Les temples, sur lesquels les rois veillent, constituent un espace privilégié d'interaction entre les hommes et les dieux, mais aussi de publicité et d'occasion de prestige pour les élites sociales (le roi, les aristocraties...) qui y affichent leur capacité à agir pour les dieux et à instaurer avec eux un dialogue efficace. On y voit à l'œuvre l'intersection structurelle et constante entre le religieux, le politique et le social. Enfin, l'inscription de Yehimilk est une belle illustration de la complexité des polythéismes. Le roi ne nomme pas le ou les dieu(x) qui occupe(nt) le temple qui tombait

en ruines et qu'il a restauré. Il attend pourtant des bénéfices de son geste de la part d'une multitude de dieux : Baal Shamêm, le « Seigneur des Cieux », la Baalat Gubal, la « Dame de Byblos » et une communauté de dieux qualifiés de « saints », préposés à la ville/au royaume de Byblos. Le lien fort, constitutif, entre le monde divin et l'espace est exprimé ici de deux manières : Baal Shamêm renvoie à un espace cosmique, le Ciel, siège de divinités spécialisées dans la maîtrise des phénomènes atmosphériques (pluie, tempête, foudre, etc.), mais aussi des étoiles et d'activités liées à ces éléments comme l'agriculture ou la navigation ; la Dame de Byblos et les dieux saints de Byblos sont rattachés à un espace terrestre bien défini, une unité circonscrite par les hommes et régie par eux. Les dieux sont donc à la fois ici et partout, enracinés dans un terroir sur lequel ils veillent et présents dans une dimension surplombante qui échappe au contrôle humain. Ces deux dimensions – on pourrait dire globale et locale – sont simultanément présentes dans la documentation et font l'objet de l'attention des humains, comme en témoignent les inscriptions. Avant d'analyser quelques facettes de la religion phénicienne, il faut rappeler, en effet, que l'absence de toute littérature phénicienne constitue un lourd handicap pour l'historien qui veut reconstituer les évolutions des pratiques religieuses et des représentations portant sur les dieux. Seules les inscriptions les éclairent, ainsi que des témoignages extérieurs, provenant de textes grecs, latins, égyptiens, assyriens, araméens, sans oublier l'Ancien Testament. On glane

ainsi des informations éparses et discontinues, riches néanmoins en informations sur les dynamiques religieuses. On en examinera ici quatre, parmi bien d'autres : tout d'abord, la relation des dieux phéniciens aux territoires (concrets et imaginaires) ; ensuite, les multiples façons dont les hommes s'adressent aux dieux en les invoquant avec divers noms, en diverses circonstances et pour diverses finalités ; après quoi, on s'intéressera aux champs et modes d'action des dieux qu'organisent et structurent les dévotions des humains ; enfin, on prêtera attention aux images à travers lesquelles les hommes ont donné corps aux dieux et exprimé la nature et la portée de leur puissance.

Les dieux phéniciens et le territoire

Les espaces des dieux

Les dieux des Phéniciens habitent des espaces. Un nombre significatif d'inscriptions dédicatoires s'adresse donc à des divinités dont le nom est confectionné à l'aide d'une indication de lieu ; il peut s'agir d'un toponyme ou d'une indication topographique. Ainsi dans la dédicace bilingue gréco-phénicienne (KAI 47), inscrite quasi à l'identique sur deux cippes trouvés à Malte, le dieu honoré, Melqart, est dit Baal Šr, c'est-à-dire « Baal / Seigneur de Tyr » ou « Baal/Seigneur du Rocher », une appellation qui renvoie à un lien étroit entre le territoire et la divinité. Cette désignation signifie aussi que la ville est placée sous l'égide du dieu, selon la dialectique d'honneurs et de protection qui s'instaure entre les dieux tutélaires et les entités civiques qui leur sont consacrées. Dans un tel cadre, souvent, les rois se posent en médiateurs, tout en visant à légitimer leur pouvoir, comme on l'a vu pour Yehimilk de Byblos. Le cas de Melqart permet aussi d'observer une formulation onomastique qui se situe à mi-chemin

entre la notation toponymique et la notation topographique. En effet, dans l'Occident visité par les Tyriens, on trouve attesté, en divers lieux, le syntagme 'l hšr « (celui qui est) sur le rocher/ préposé au rocher », se référant à Melqart dans quatre inscriptions, trois provenant de Sardaigne et une d'Ibiza^{1,2,3,4} ; ce rocher renvoie sans doute au rocher primordial, la mère patrie de Tyr, dont Melqart avait rendu possible la fondation en apprivoisant deux roches errantes^{5,6}. Cette désignation implique que le dieu a « colonisé » de nombreux rochers en Méditerranée, symboles de lieux sauvages et inhospitaliers qu'il a confisqués à la nature pour le bien de ses fidèles, afin qu'ils puissent s'y établir. L'évocation du lien de la divinité avec un lieu spécifique sollicite manifestement une revendication d'ordre identitaire, que trahissent les appellations de Baal, « Seigneur / Maître », appliquées aux dieux de Tyr, Sidon ou Kition. À Byblos, la divinité tutélaire est connue sous l'appellation de « Dame de Byblos », qui met aussi en avant constamment l'ancrage de la divinité par rapport à la ville et souligne le rapport fort que les citoyens entretenaient avec la maîtresse des lieux⁷. À Sidon, le maître des lieux, le Baal de Sidon de l'inscription d'Eshmounazor II (KAI 14), est Eshmoun. Dans son sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, il est vénéré comme le « prince saint de la source ydl(l) », une dénomination qui rend d'emblée explicite le pouvoir exercé par le dieu en lien avec l'eau thermale aux effets bienfaisants. À Chypre, on connaît un Resheph 'lhyts (RÉS 1213), dont la spécification toponymique s'avère être l'adaptation du grec Ἀλασιώτας, « celui d'Alashiya ». Alashiya semble être le nom phénicien de l'île de Chypre, au moins à partir de la fin du 4^e siècle av. n. è., comme le confirme une inscription récemment publiée⁸. Toujours de Chypre provient une dédicace pour Baal du Liban (KAI 31) de la part d'un gouverneur de Qarthadasht, « serviteur d'Hiram, roi de Sidon ». La

dédicace étant datée du milieu du 8^e siècle av. n. è. environ, une période où l'on considère que Tyr et Sidon constituaient un royaume unique, la référence à un Seigneur du Mont Liban paraît tout à fait logique. Plus complexe et subtil paraît le rapport entre la divinité et un type d'espace, comme c'est le cas pour Baal Shamêm, « le Seigneur des Cieux », ou Reshep « des marais » (Ἐλείταϝ/lyyt). Baal Saphon, quant à lui, dont la résidence est le Mont Saphon (40 km au nord d'Ougarit), est un dieu de l'orage dans les poèmes ougaritiques, tout comme Baal Shamêm, qui apparaît aussi dans l'inscription de Karatepe (KAI 26) en correspondance de la divinité louvite « de l'orage du ciel ». La localisation de ces divinités est en rapport direct avec leur pouvoir spécifique ; elle renvoie à des puissances liées aux phénomènes atmosphériques et, corollairement, à des activités dérivées comme la navigation. En vertu de leurs prérogatives et champs d'action, ces deux Baal sont également attestés dans l'Occident punique, où, à Carthage, Baal Saphon est aussi le propriétaire d'un temple (KAI 303).

La structure des panthéons

Les besoins humains en termes de protection de la part des dieux se diversifient au fur et à mesure que les activités productives génèrent un éventail de plus en plus large de conditions économiques, sociales et culturelles. Dans la mesure où celles-ci sont ancrées dans des contextes géographiques précis, les dieux aussi se spécialisent et sont inscrits dans des espaces déterminés, à géométrie variable. Dans les relations entre les hommes et les dieux, même si les usages parlent en faveur d'une certaine fixation des pratiques, en réalité rien n'est figé une fois pour toutes. L'objectif est fondamentalement pragmatique : réussir à obtenir des dieux les bienfaits dont on a besoin, fécondité, fertilité, richesse, santé, sécurité, stabilité... Les hommes développent donc des

stratégies pour interagir efficacement avec tel ou tel dieu, de telle ou telle manière, à telle ou telle époque. Les paramètres s'adaptent en fonction des résultats obtenus.

Les dieux, qui sont des ressources pour les hommes, ne forment pas un « catalogue », mais un ensemble relationnel complexe, structuré de manière fluide. Nous appelons cet ensemble « panthéon », un terme que les Anciens n'utilisaient pas dans ce sens. À Byblos, comme on l'a vu en introduction, il est question de l'« assemblée des dieux saints de Byblos », ce qui invite à la prudence quand on parle de religion phénicienne. Nous savons, en effet, que la Phénicie est une réalité morcelée entre plusieurs royaumes indépendants, et souvent concurrents ; c'est aussi une appellation grecque et non « indigène ». Il n'a donc jamais existé de religion phénicienne unifiée, ni de panthéon phénicien partagé, même si certaines divinités, comme Astarté, sont attestées dans plusieurs royaumes phéniciens. L'Astarté de Tyr et celle de Sidon, même si elles portent le même nom, devaient assurément se différencier et être perçues comme des déesses bien locales. Bref, c'est plutôt comme un réseau de dieux qu'il faut concevoir le « panthéon » des dieux dits phéniciens et c'est surtout royaume par royaume qu'il faut analyser la manière dont ils s'organisent.

Chaque « panthéon » étant une réalité souple mais charpentée, les rangs et les rôles au sein de celui-ci sont à la fois définis et négociables, en fonction des contextes et des besoins. On trouve partout, dans les royaumes phéniciens, un couple de dieux tutélaires, aux traits dynastiques forts, qui assurent la protection du territoire, de la dynastie, de la population et de ses activités. Les dieux, qui sont fondamentalement des puissances dotées de multiples facettes, et non pas personnes, sont en outre souvent associés sur la base d'affinités ou de complémentarités fonctionnelles, de proximités spatiales. L'autonomie politique

des royaumes phéniciens a alimenté une forme de « nationalisme » religieux, qui fait que les cultes constituent un élément essentiel de l'identité des collectivités. Un Baal local, « Seigneur » du lieu, domine donc l'« assemblée » des dieux, en association (couple) avec une « Maîtresse », Baalat, qui prend souvent le nom d'Astarté. À Byblos, les inscriptions nous font connaître un Baal et une Baalat préposés au territoire ; à Sidon, on rencontre un Baal de la cité, probablement Eshmoun, associé à Astarté, qualifiée une fois de « Nom de Baal » ; à Tyr, c'est Melqart, le Baal local, qui œuvre avec Astarté à nouveau. Ces couples divins, même s'ils représentaient la clé de voûte du panthéon local, étaient flanqués de nombreuses autres puissances divines. L'élément féminin de ce couple, Astarté pour l'essentiel, entretenait un lien fort avec le roi en fonction perçu comme le représentant du protecteur divin. Elle le choisissait, le protégeait, lui conférait un pouvoir exceptionnel et veillait sur sa destinée.

Le panthéon que l'on connaît le mieux est celui de Tyr, grande métropole phénicienne du I^{er} millénaire. Son rôle prépondérant dans le mouvement d'expansion en Méditerranée, son puissant essor commercial, sa position stratégique « au cœur des mers », le dynamisme de sa population sont autant d'éléments qui ont focalisé l'attention des auteurs anciens sur elle. Ainsi, dans un traité de vassalité stipulé vers 675 av. n. è., le roi local, Baal, et son suzerain assyrien, Asarhaddon⁹ font-ils appel à leurs dieux pour garantir le respect du serment scellant l'accord. Du côté tyrien, Melqart est invoqué, en seconde position et en compagnie d'Eshmoun, afin de détruire le territoire, de déporter le peuple et de le priver de nourriture, d'huile et de vêtements en cas de rébellion ; les deux Seigneurs de Tyr et Sidon (sans doute unies en une même entité politique) agissent comme protecteurs de la population et du territoire. Astarté figure seule,

en troisième position, en tant que déesse de la guerre, capable d'anéantir un éventuel félon. En tête du serment, apparaissent trois Baals, Baal Shamêm, Baal Malagê et Baal Saphon, qui déchaîneront les vents et la mer pour détruire la flotte locale en cas de parjure. Il s'agit de dieux liés au ciel et à la navigation, cités ici en tête parce que, dans ce contexte, l'enjeu principal est le contrôle de la force navale tyrienne.

De ces quelques éléments, très sélectifs, on retiendra que les panthéons ne sont pas structurés une fois pour toutes, de manière rigide, mais que l'on puise dans un réservoir de dieux pour créer des configurations faisant sens dans un contexte donné. La monarchie fournit un cadre essentiel pour penser la représentation du divin et le couple divin qui protège le royaume apparaît dans une certaine mesure comme une projection du couple royal assurant le bien-être de la population et la pérennité sur terre de l'ordre cosmique. Parallèlement, les ambitions de chaque royaume à se différencier des autres ont poussé les divinités à se distinguer ou à se spécialiser, tout en se rattachant à des traditions communes, remontant au monde cananéen de l'âge du Bronze. En aval, les pratiques phéniciennes ont été implantées dans l'Occident punique, quoique le modèle de la royauté eût été abandonné. C'est ainsi que Melqart et Astarté sont bien présents à Carthage, avec un rôle non négligeable, sans doute en lien avec la mémoire des usages ancestraux. Melqart voyage loin de Tyr, à Carthage, en Sardaigne, à Ibiza, accompagné de l'appellation « celui qui est préposé à la Roche/Tyr », qui en dit long sur l'arrière-plan traditionnel de son culte. Parallèlement, à Carthage et dans le reste du domaine punique, le couple constitué par Baal Hammon et Tanit « Visage de Baal », occupe une place prééminente, du moins dans les sanctuaires particuliers que nous appelons « tophet ». La mobilisation forte de ce couple

répond à un choix stratégique qui n'implique pas une préséance absolue dans le panthéon punique. Ainsi, le serment qui sanctionne le traité d'alliance entre Philippe V de Macédoine et Hannibal, en 215 av. n. è., tel qu'il figure chez Polybe (VIII, 9, 2-3), en grec, mentionne-t-il Zeus, Héra et Apollon, en début de liste, sans qu'il soit facile de savoir à qui ces noms renvoient, tout comme pour le *daimôn* des Carthaginois, Héraclès et Iolaos, mentionnés ensuite. Par ailleurs, nombreuses sont les dédicaces du tophet qui émanent de prêtres de Sid, Eshmoun, Melqart, Isis, etc., des divinités qui étaient donc l'objet d'un culte à Carthage. En définitive, le panthéon de Carthage, éclairé par une documentation abondante, mais très répétitive, s'avère plus riche qu'il n'y paraît, quoique malaisé à déchiffrer. Les contextes diasporiques offrent en outre de nombreuses occasions de cohabitation, dialogue, rapprochement avec des divinités du substrat ou des divinités grecques largement implantées sur tout le pourtour de la Méditerranée.

Invoker les dieux

L'éventail des rituels

Chaque cité, chaque communauté a mis en place des rituels, expressions d'une identité religieuse plus ou moins partagée. Ce sont des temps de retrouvailles pour la population durant lesquels les dieux sont présents, visibles, actifs et réceptifs, mais ce sont aussi des moments risqués car le commerce avec les dieux n'est jamais exempt de danger ; il faut se purifier, respecter des prescriptions et des interdits... Malheureusement, on ne conserve aucun calendrier liturgique, mais, par comparaison avec la Mésopotamie ou la Grèce, on peut songer que chaque saison était rythmée par des rituels en lien, notamment, avec les activités productives. Certains noms de mois y renvoient, comme *zbh šmš*, le mois

du « sacrifice au Soleil », attesté notamment à Chypre et à Pyrgi. Le mois de *krr*, quant à lui, pourrait faire référence à des danses rituelles. Divers moments de la vie publique et privée étaient l'objet de cérémonies à connotation religieuse : la naissance, l'imposition du nom, l'entrée dans la puberté, le mariage, le départ en guerre et le retour, l'investiture des hautes fonctions, les funérailles, etc. C'est donc tout un éventail de pratiques qui permet aux hommes d'interagir avec les dieux, mais les traces disponibles de celles-ci sont extrêmement rares et ténues.

Au cœur de la religion, se trouvent les sacrifices, sanglants et non, souvent associés à des danses, chants, banquets, processions, et aussi des foires au cours desquelles les commerçants profitaient de la présence d'un public nombreux. Pour abriter ces sacrifices, toute communauté humaine consacrait des espaces spécifiques aux dieux, en particulier un ou plusieurs sanctuaires. Il n'est pas rare que la fondation même des établissements soit, dans la mémoire de ses habitants, associée à un sacrifice particulier. Ainsi, pour Tyr, la légende de fondation conservée dans des sources grecques tardives, fait état de la création d'un lieu sacré après la stabilisation des roches errantes qui permit la création de la première ville¹⁰. C'est pourquoi, sur le monnayage tyrien, figurent des symboles qui évoquent la création du périmètre sacré : les pierres ambrosiennes, l'olivier, le dieu Melqart assimilé à l'Héraclès grec. Les récits de fondation de Carthage et de Gadès font aussi allusion au transfert d'objets sacrés depuis le sanctuaire tyrien de Melqart qui est en quelque sorte « cloné » pour donner naissance aux « filles de Tyr »¹¹. L'espace domestique abrite aussi des rituels impliquant la famille, mais ils sont moins bien documentés¹². En étudiant l'implantation des rites phéniciens, on constate qu'ils concernent diverses échelles de la vie culturelle : la famille,

le clan, le groupe professionnel, la cité, voire une fédération de cités. Les corporations de gens de mer, par exemple, n'hésitaient pas à se placer sous la protection d'un dieu, comme c'est le cas des commerçants tyriens établis à Délos au 2^e siècle av. n. è., qui ont choisi Héraclès-Melqart comme « saint patron ».

On connaît en phénicien divers types de sacrifice, consistant à offrir aux dieux des animaux de divers types. Le traitement de ces offrandes varie en fonction de leur nature : on brûle, partiellement, entièrement ou pas du tout, on consomme, de la même façon, ou encore on dépose sans autre forme de procès. Si aucun tarif sacrificiel n'a été, à ce jour, découvert en Phénicie, on en conserve six provenant de Carthage¹³. Ces documents normatifs règlent la pratique des sacrifices, en particulier les redevances à payer et le partage des viandes entre officiants et fidèles. Seules les questions de barème sont prises en compte, si bien que les motivations du sacrifice et son déroulement ne sont pas évoqués. Parmi les victimes, on distingue deux classes d'offrandes sanglantes : le bétail (*mqn*) et les volatiles (*sprm*), puis, à l'intérieur du bétail, quatre catégories d'âge et de taille : les bovins adultes, les veaux et les boucs (ou cerfs), les béliers et les chèvres, les agneaux, chevreaux et faons. Les tarifs prévoient en outre des offrandes végétales – galettes, gâteaux, huile – mais aussi du lait et des parfums. L'autel était l'épicentre du sacrifice : on le décore, pour cette occasion, avec des guirlandes, des bandelettes, des palmes et on le flanque de lampadaires lorsqu'il s'agit de sacrifices nocturnes. L'animal aussi est paré pour sa mise à mort et conduit en cortège, tenu par une corde ou porté jusqu'à l'autel. Une procession s'organise qu'accompagnent les fidèles et les officiants portant couteau ou hache sacrificielle. Des danseurs et des musiciens en font partie. Ensuite, l'officiant accueille la victime, la fait immoler par le

sacrificateur, puis découpe et fait rôtir. Des fumigations d'encens et des libations de vin accompagnent vraisemblablement le bûcher sacrificiel. Éventuellement, on érige une stèle en souvenir du sacrifice accompli, pour en rappeler les acteurs et les motivations. Au sanctuaire, on offre aussi des statues et statuettes, stèles, cippes, trônes, maquettes de temple, plaquettes, bateaux et ancres, armes, bijoux, vaisselle, ustensiles de la vie quotidienne, vêtements, etc. Tous ces objets sont souvent découverts par les archéologues dans des fosses votives (*favissa*) creusées pour accueillir le surplus d'offrandes que le sanctuaire ne pouvait plus abriter.

Certains actes cultuels, en particulier les sacrifices sanglants, requièrent la présence d'opérateurs spécialisés qui jouissent d'un certain prestige du fait de leur rôle de médiateurs entre les hommes et les dieux. Prêtres et prêtresses opèrent sous la direction d'un « chef des prêtres », mais on rencontre aussi un « préposé au sanctuaire »¹⁴ ou un « préposé à la porte (du sanctuaire) »¹⁵. Certains se définissent simplement comme « serviteur » (*'bd*)¹⁶ ou « servante » (*'mt*)¹⁶ d'une divinité ou d'un temple. Des inscriptions grecques d'époque romaine provenant de Phénicie font état de prêtres en second, troisième, etc. À Sidon, certains rois affichent leur titre de prêtres d'Astarté et, d'une manière générale, les souverains interviennent dans la vie des sanctuaires pour les restaurer, embellir, agrandir... Les communautés de Phéniciens vivant en Méditerranée reproduisent ce type d'organisation ; ainsi, au Pirée, les Sidoniens émigrés comptent-ils des « responsables pour la communauté de la maison du dieu » (KAI 60) tandis qu'à Délos, Patron, bienfaiteur des Héracléistes de Tyr, finance diverses activités culturelles du groupe, tout en assurant la prêtrise du dieu ancestral (ID 1519). Les stèles funéraires d'Umm el-Amed, près de Tyr, d'époque hellénistique, montrent quelques

prêtres en habits sacerdotaux¹⁷. Baalyaton, par exemple, prêtre de Milkashtart, est représenté debout, pieds nus, vêtu d'une longue tunique plissée et serrée à la taille par une corde ; il porte sur la tête un couvre-chef cylindrique. Les inscriptions ne fournissent aucune information sur les prescriptions imposées aux prêtres et prêtresses en matière de pureté rituelle et de sexualité.

Outre les sacrifices, la prière est un acte rituel fondamental. Il consiste à s'adresser aux dieux, en leur attribuant une série de qualités (grand, juste, puissant, attentif, etc.), afin de manifester la confiance que l'on met dans leurs pouvoirs. La prière s'accompagne d'une gestuelle qui consiste à lever les mains, les paumes tournées vers le ciel⁶. Plus qu'un acte de recueillement, la prière vise à honorer, acclamer, mobiliser le dieu pour obtenir de lui des bienfaits. On ne conserve, malheureusement, aucune prière phénicienne ou punique. Par contre, nombreuses sont les formules de bénédiction présentes dans des milliers de dédicaces.

On laissera de côté ici la question des sacrifices humains, extrêmement débattue et pas encore tirée au clair. Aucun argument décisif ne permet de dire à ce jour s'ils ont vraiment été pratiqués en Phénicie et dans le domaine punique. Par contre, on dispose de quelques échos à la pratique de la divination, c'est-à-dire un ensemble de techniques pour interpréter des signes en vue d'expliquer une situation présente ou à venir. L'oniromancie (divination par les rêves), la nécromancie (entretien avec les morts), l'ouranomancie (présages tirés du ciel), l'hépatoscopie ou l'extispicine (présages tirés de l'observation du foie ou des entrailles des victimes), sans oublier les présages tirés des naissances ont probablement été pratiquées occasionnellement. De même, dans le récit du voyage de Wen Amon, l'envoyé du pharaon à Byblos, vers 1100 av. n. è., il est fait mention d'un page de

la cour, qui entre en transe extatique, signifiant au roi l'injonction de donner satisfaction à son hôte égyptien^{18,19}. Le livre des Rois (1R, 18, 20-40), dans le cadre du défi entre les prophètes de Baal et Isaïe sur le mont Carmel, décrit les prophètes occupés à invoquer leur dieu, à danser, à s'infliger des blessures corporelles, sans pour autant obtenir la moindre épiphanie.

Enfin, on dispose en Phénicie de quelques textes et objets « magiques », un constat qui n'est sans doute pas sans rapport avec la forte et précoce influence exercée par l'Égypte sur la Phénicie. Amulettes, scarabées, carrés magiques et défixions montrent la grande diffusion de ces pratiques. Parmi ces documents, les textes figurant sur les deux amulettes d'Arslan Tash (si elles sont bien authentiques) mentionnent une série de démons agissant contre les habitants d'une maison^{20,21,22}. Un texte incantatoire incisé, en 6 lignes, sur une lamelle de plomb provenant d'une tombe carthaginoise (KAI 89)^{23,24} interpelle « la Dame Hawwat/Maîtresse de vie, déesse/Élat, reine/œuvre, qui fait fondre (les choses) ». La procédure rituelle vise à agir sur des voleurs afin qu'ils subissent le même sort que le plomb, c'est-à-dire la fusion. Outre ces malédictions, les tombes contenaient divers objets « magiques », c'est-à-dire efficaces, qui garantissaient au mort protection et régénérescence. Il s'agit d'amulettes et de scarabées, de talismans prophylactiques ou eschatologiques en forme d'*oudjat*, de fleur de lotus, de signe de Tanit, de dieu Bès, d'Osiris momifié, etc.

En définitive, les rituels sont l'affaire de tous ; individus et collectivités y trouvent leur place. Ils favorisent la communication et le lien entre hommes et dieux, mais aussi au sein des sociétés. Ils contribuent à valider, légitimer, mais aussi à faire évoluer l'ordre social établi. Ils sont tout à la fois facteurs de stabilité et espace d'expérimentation.

Comment s'adresser aux dieux ?

L'épigraphie phénicienne et punique est constituée majoritairement d'inscriptions dédicatoires. Il s'agit de textes qui témoignent de la consécration d'un ou plusieurs objets à une ou plusieurs divinités. La structure de ce type d'écrit était codifiée et commune à l'aire des langues sémitiques du nord-ouest. Dans sa formulation la plus simple et essentielle, une inscription dédicatoire doit comprendre l'objet dédié (autel, éléments architecturaux, bâtiments, statues, images) ou un pronom le remplaçant, le nom du dédicant et la mention de la divinité destinataire de l'offrande. Autour de ces trois éléments, les textes qui nous sont parvenus montrent des constructions plus complexes, selon l'aire géographique, l'époque et le commanditaire. En général, la formule de dédicace ouvre l'inscription, tandis que, si une formule de datation est présente, elle est placée à la fin du texte*. Si l'on se penche sur l'analyse des éléments composant une formule de dédicace, on peut reconstituer le modèle suivant : objet dédié + pronom démonstratif + pronom relatif + verbe de dédicace + dédicant avec sa généalogie + divinité honorée + formule de datation. Dans la majorité des cas, cependant, un ou plusieurs éléments font défaut.

À partir de la fin de la période archaïque, autour du 6^e siècle av. n.è, dans l'Occident punique apparaît un changement important dans la formule de dédicace : la divinité destinataire de l'offrande est mentionnée en position initiale. Il s'agit certainement d'une mise en valeur de la divinité honorée, mentionnée en position emphatique, qui peut signifier un changement dans l'idéologie religieuse, survenu probablement suite à une certaine

acquisition d'autonomie vis-à-vis des traditions de la mère patrie phénicienne.

Au fil du temps, d'autres changements allant dans le sens de la simplification apparaissent. L'objet dédié n'est alors plus indiqué avec son nom spécifique (autel, stèle, etc.), mais, dans une première phase, par des termes génériques qui le désignent comme *mtnt* « don » ou *ndr* « vœu ». Dans l'épigraphie de Carthage, la désignation de l'objet dédié finit par disparaître ; il n'est plus indiqué que par le pronom relatif 'š. Le verbe de dédicace évolue, lui aussi, dans le même sens d'une signification plus générale. En effet, les inscriptions plus anciennes d'Orient et d'Occident attestent une variété de verbes qui expriment l'action de consacrer, donner, chacun avec sa spécificité sémantique qu'il n'est pas toujours facile de saisir : *šyt* « placer », *bny* « bâtir », *ytn* « donner », *tn'* « ériger » ; en revanche, les inscriptions puniques, à partir du 6^e siècle av. n. è., enregistrent quasiment un seul verbe de dédicace, *ndr* « donner, vouer ». Les motivations qui inspirent les dédicaces demeurent cependant les mêmes : le fidèle s'adresse à la divinité pour une requête, une demande à satisfaire ou déjà satisfaite. Il s'agit d'un *dot des*, qui concerne tant le roi de Byblos Yehimilk, qui demande que « Baalshamêm, la Dame de Byblos avec l'assemblée des dieux saints de Byblos prolongent ses jours et ses années sur Byblos » (KAI 4), que le fidèle de Marsala (Sicile) qui se tourne vers Baal Hammon pour « qu'il le bénisse » (KAI 63). Pour clore une inscription de dédicace, souvent interviennent deux formules, qui peuvent s'afficher ensemble ou isolément. Il s'agit d'une formule explicative de l'acte de la dédicace « car il (le dieu) a écouté » la voix du fidèle et d'une formule de bénédiction souhaitant que le dieu « puisse bénir » le fidèle par la suite.

* La seule exception à cette règle est constituée par quelques inscriptions phéniciennes de Chypre qui présentent la formule de datation au début du texte

Les formules de datation commencent à apparaître dans les inscriptions à partir de la fin du 6^e siècle av. n. è., la plus ancienne inscription phénicienne attestant une formule de datation étant l'inscription du sarcophage du roi Eshmounazor de Sidon (KAI 14). Les inscriptions datées sont, dans la plupart des cas, des inscriptions monumentales et royales, pour lesquelles le dossier le plus conséquent est celui de l'île de Chypre, dont les inscriptions recelant une formule de datation s'échelonnent sur tout le 4^e siècle av. n. è. Dans les centres phéniciens, le pouvoir étant représenté par la monarchie, les textes affichent des formules de datation faisant référence aux années de règne de tel ou tel roi. La formule dans sa forme plus complète présente l'indication du jour, du mois et de l'année, suivie par la titulature royale, exprimée selon des variantes dont la valeur n'affecte pas le sens général.

Représenter l'action des dieux dans la vie des hommes

Les dieux dans l'identité personnelle : les noms propres

La majorité des anthroponymes phéniciens, et sémitiques en général, sont des noms bâtis sur un nom divin ; il s'agit donc de noms théophores. Le répertoire des anthroponymes phénico-puniques s'avère ainsi un réservoir précieux livrant les noms de diverses divinités qui ne sont pas connues par ailleurs. C'est le cas notamment du dieu Dom, le Da-mu de l'onomastique d'Ebla^{25,26}, qui, dans le monde phénicien, n'est connu que grâce à un nombre restreint de formes nominales. L'anthroponyme se pose ainsi comme une interface privilégiée entre le monde des hommes et celui des dieux ; il est aussi en mesure de révéler des aspects spécifiques de cette relation.

Un rapide aperçu du répertoire des anthroponymes phénico-puniques permet, en effet, de se rendre compte du fait qu'ils évoquent

le rapport particulier entre le fidèle et le dieu, sous le signe duquel l'existence de la personne est placée. En vérité, le champ d'action divin intervenant dans l'onomastique personnelle est assez circonscrit ; le focus porte particulièrement sur le moment de la naissance, c'est-à-dire le moment où les parents mettent leur enfant sous la protection de tel ou tel dieu : ainsi le nouveau-né est-il « serviteur/servante », « client », « chien », « don », « dans la main » d'un dieu. D'autres anthroponymes se réfèrent plutôt à l'intervention de la divinité dans la vie familiale : alors le dieu « écoute » les prières, « donne » ce qu'on lui a demandé, « aide », « protège », « est miséricordieux », est près du fidèle comme un « rempart », sa « tente », sa « force », mais on voit aussi que le dieu « bénit », « rend prospère », « sauve », « aplanit » la voie, probablement pendant le moment difficile de l'accouchement, mais aussi face aux difficultés de la vie ; il peut aussi « enlever » le poids d'un mal, comme la honte de la stérilité avec le don de la naissance. Ainsi, si l'on compare le spectre sémantique de l'agentivité des dieux décrit par les noms divins apparaissant dans les dédicaces avec celui décrit par les anthroponymes, on se rend facilement compte qu'entre les deux, il existe très peu de recouvrements. Les divinités des dédicaces sont des Seigneurs de telle ou telle ville, des maîtres de l'orage, ils ont le pouvoir d'assainir des endroits pour les rendre habitables, ils gèrent le pouvoir bénéfique des sources thermales, etc... L'anthroponymie met en œuvre des enjeux différents : nommer, évoquer le dieu, invoquer son intervention en faveur du fidèle qui porte son nom, et de ses proches, qui l'ont choisi. L'enjeu est d'assurer la protection de tel ou tel dieu sur des personnes, sur leur vie quotidienne. Ainsi, les anthroponymes font-ils connaître une société divine qui ne coïncide pas forcément avec le panthéon du culte public ou civique. Les dieux qui peuplent

l'univers familial sont des divinités qui se prêtent à être vénérées dans le cadre d'une *pietas* familiale, des dieux de l'affection et de la prédilection.

Les dieux en images

Dans les sanctuaires que nous avons évoqués et décrits ci-dessus, les dieux sont censés habiter et se prêter à diverses formes de communication avec les hommes. Outre l'autel, qui joue un rôle central dans les pratiques sacrificielles, les effigies des dieux constituent un enjeu important des interactions rituelles. On les décore, on les promène, on les honore, on les restaure... autant de gestes qui visent à rendre la présence des dieux effective, active, efficace. La statue de culte n'est pas le dieu lui-même, mais sa représentation ; elle présente sa puissance et sa présence parmi les hommes. Dotées d'attributs, caractérisées par des postures, les statues servent aussi à différencier les divinités entre elles, tout en suggérant des liens entre certaines qui partagent tel ou tel trait spécifique, par exemple le lion comme attribut. Les multiples schémas iconographiques que l'on observe à l'œuvre dans les images des dieux phéniciens constituent un véritable langage qui connote un dieu au moyen de signes ; un dieu en trône n'exprime pas les mêmes aptitudes à agir qu'un dieu en marche. De même le recours à une représentation anthropomorphe véhicule un message différent de l'image d'un trône vide ou d'une pierre brute, ce qu'on appelle souvent l'« aniconisme ».

Dans un sanctuaire, il faut le rappeler, plusieurs divinités cohabitaient fréquemment, en occupant telle ou telle chapelle ou niche pouvant abriter des images divines. La statue cultuelle du principal occupant des lieux bénéficie, quant à elle, d'un prestige particulier ; il n'est pas rare que les monnaies de la cité concernée la représentent à l'intérieur ou à l'entrée de son temple, à moins qu'elles ne

montrent des chars sacrés utilisés pour les porter en procession. L'importance de la statue de culte ressort également de l'existence d'une divinité appelée, *Šdm B'l*, équivalent sans doute à *Šlm B'l*, littéralement « Effigie de Baal », et vénérée dans l'île de Gozo au 3^e siècle av. n. è. (KAI 62)^{27,28,29}. Pourtant, les fouilles archéologiques n'ont permis de découvrir en contexte que quelques rares exemplaires de statues cultuelles monumentales^{17,30}, sans doute parce que certaines d'entre elles étaient réalisées dans des matériaux périssables, comme le bois. Aucune statue cultuelle monumentale du dieu Eshmoun, le « prince saint de la source Yadal », n'a été mise au jour dans les fouilles de Bostan esh-Sheikh¹⁵. Les statues monumentales sont souvent l'objet de reproductions en petites dimensions, dans des matériaux plus accessibles, car moins coûteux, comme la terre cuite qui se prête à des productions en série pour le marché des offrandes votives. Dans la grotte d'Es Cuyeram, sur l'île d'Ibiza, un lieu de culte dédié à Tanit, en usage entre le 5^e et le 2^e siècle av. n. è, contenait environ quatre cents figurines votives représentant soit un buste féminin portant un kalathos (couvrechef en forme de corbeille évasée) et orné d'ailes repliées, soit une déesse en trône, arborant une hache fenestrée^{31,32}. L'une et l'autre de ces images, évoquant Tanit, a bien pu faire écho à une statue de culte de dimensions supérieures placées dans la grotte pour accueillir les fidèles qui s'y rendaient.

D'autres représentations en terre cuite semblent renvoyer non pas à la déesse, mais aux personnes qui accomplissaient des rituels en son honneur. Les joueuses de tambourin, les porteurs ou porteuses d'offrande, les images féminines nues, etc. déposées au pied de la divinité visaient sans doute à pérenniser le souvenir d'un rituel fructueux et de l'attention portée par la puissance divine locale. En offrant à Astarté une figure féminine nue, à Tanit une déesse en trône ou à

Déméter une image de femme kourotrophe (allaitant un enfant), une dédicante exaltait la déesse, dans laquelle, en quelque sorte, elle se reflétait, en espérant recevoir une parcelle de sa puissance. De même, les terres cuites anatomiques, représentant des organes corporels (yeux, matrice, foie, sein...) ou des personnages humains indiquant les parties du corps malades, fréquentes dans certains sanctuaires thérapeutiques, ont-elles pour objectif de placer sous le regard de la divinité la personne qui nécessite son aide vigilante.

Lorsque les dieux empruntent aux hommes leur apparence et sont donc représentés de manière anthropomorphique, ils ne ressemblent qu'en partie aux êtres humains. Leur taille, les matériaux précieux utilisés, la polychromie, les ornements précieux et lumineux... sont autant d'éléments qui différencient les dieux des hommes. Ils sont dotés d'un sur-corps, plus grand, plus parfait, plus rayonnant, plus efficace. Les attributs soulignent et amplifient ces caractéristiques : le lion exprime la force du dieu et sa capacité à dompter les forces sauvages qui habitent le cosmos ; la hache fenestrée souligne le caractère royal d'une divinité ; les bijoux rehaussent le pouvoir d'attraction sexuelle des déesses de la sexualité, etc. Si toute cette panoplie de signes et de symboles est si efficace pour exprimer ce qu'est un dieu, comment il agit, ce qu'est son champ d'action, etc., pourquoi alors, dans certains cas, y renonce-t-on pour privilégier des représentations dites aniconiques³³⁻³⁹. On sait que la religion biblique se prétend différente des religions environnantes non seulement par le caractère unique de son dieu, mais aussi par son refus de prononcer son nom et de le représenter par des images. Les figurations anthropomorphiques et thériomorphiques (sous forme d'animaux ou de monstres chimériques, comme le célèbre veau d'or) sont donc théoriquement prohibées. En revanche, on peut évoquer

la puissance du dieu, ou des dieux en Phénicie et ailleurs, par le biais de trônes vides, de pierres plus ou moins brutes. Leur existence dans le monde phénicien et punique ne signifie nullement que l'anthropomorphisme ait été rejeté. Au contraire, dans les inscriptions, il est question de dieux qui écoutent, regardent, bénissent, qui ont des yeux, un visage, des mains, etc.⁴⁰. Les Phéniciens avaient donc à leur disposition plusieurs stratégies pour représenter le divin et ils optaient pour l'une ou l'autre en fonction de logiques qui nous échappent largement. Au sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, par exemple, cohabitent, à la même époque approximativement, la magnifique Tribune d'Eshmoun, avec sa farandole de divinités anthropomorphiques en style grec, et le trône vide de la piscine d'Astarté. La culture visuelle des visiteurs du sanctuaire pouvait parfaitement appréhender ces deux langages. Là où l'image anthropomorphique a un fort pouvoir narratif, les trônes vides, souvent liés au culte d'Astarté, constituent une sorte d'image en creux, un appel adressé à la déesse pour qu'elle se manifeste. Dans la cavité prévue à cet effet, au centre du trône, on déposait parfois, pour inviter la déesse à l'occuper, une stèle ou un bétyle, symbole d'une puissance si divine qu'il était impossible de la représenter.

Conclusion

En dépit des limites inhérentes aux sources éclairant la religion pratiquée par les Phéniciens et les Puniqes, on peut constater la variété des usages cultuels et la prégnance de la relation avec les dieux dans tous les aspects de la vie quotidienne. La large diffusion de la culture phénicienne en Méditerranée a contribué à rendre celle-ci particulièrement perméable aux influences. Le domaine des croyances, des représentations et des rituels n'échappe pas à cette tendance puisque des influences grecques, égyptiennes,

mésopotamiennes, anatoliennes sont sensibles. C'est pourquoi l'étude des pratiques et des conceptions religieuses prend pleinement son sens dans un contexte levantin et plus

globalement méditerranéen qui permet des comparaisons fructueuses avec diverses aires culturelles avec lesquelles les Phéniciens sont entrés en contact.

RÉFÉRENCES

- [1] ICO 32 (Tharros).
- [2] AMADASI GUZZO M. G., "Iscrizione punica a Cagliari", *Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano, Quaderni* 19, 2002, p. 173-79.
- [3] GARBINI G., "Nuove epigrafi fenicie da Antas", *Rivista di studi fenici* 25.1, 1997, p. 59-67.
- [4] AMADASI GUZZO M. G., XELLA P., "Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 22, 2005, p. 47.
- [5] Nonnos, Dionysiaques, XL, 465-500.
- [6] Philon de Byblos, Apud Eusèbe, PÉ, I.
- [7] ZERNECKE A., "The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her «True Name»", *Die Welt des Orients* 43.2, 2013, p. 226-242.
- [8] AMADASI GUZZO M. G., ZAMORA J. Á., 2018.
- [9] PARPOLA S., WATANABE K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria II), Helsinki, 1988.
- [10] BONNET C., "Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione", in P. BERNARDINI, R. ZUCCA (ed.), *Il Mediterraneo di Herakles: studi e ricerche*, Rome, 2005, p. 17-28.
- [11] BONNET C., « 'Criez plus fort, car c'est un dieu: il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage'. Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité, entre immanence et transcendance », *Diasporas* 12, 2008, p. 1-23.
- [12] VIDAL J., « La piedad popular fenicio-púnica en la península ibérica. Problemas de método », *Rivista di studi fenici* 32, 2004, p. 71-78.
- [13] KAI 69 & 74; KAI 75, 76, CIS I, 3915 et 3916.
- [14] DOTHAN M., "A Phoenician Inscription from 'Akko'", *Israel Exploration Journal* 35, No. 2/3, 1985, p. 81-94.
- [15] STUCKYR A. et al, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon: Architektur und Inschriften*, Bâle, 2005, Ph4.
- [16] DNWSI, 818-819.
- [17] GUBEL E., *Art phénicien: la sculpture de tradition phénicienne* (Réunion des musées nationaux), Paris, 2002.
- [18] DCP, 497-498.
- [19] PRITCHARD J. B., *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament* (Princeton University Press), Princeton, 1969, p. 25-26.
- [20] ZAMORA J. Á., "Textos mágicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash", in P. XELLA & J. Á. ZAMORA (ed.), *Atti dell'Incontro di studio sul tema: Epigrafia e storia delle religioni: dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, Roma, *Escuela española de historia y arqueología en Roma*, 28 maggio 2002 (Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico), Vérone, 2003, p. 9-23.
- [21] CONKLIN B. W., "Arslan Tash I and other vestiges of a particular Syrian incantatory thread", *Biblica* 84, 2003, p. 89-101.
- [22] MÜLLER H. P. et al, "Der Umgang mit dem Negativwertig-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion", in A. LANGE (ed.), *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt= Demons*, Tübingen, 2003, p. 123-138.
- [23] AMADASI GUZZO M. G., "Appunti sulla 'tabella devotionis' KAI 89 da Cartagine", in P. XELLA & ZAMORA J. Á. (ed.), *Epigrafia e storia delle religioni: dal documento epigrafico al problema storico-religioso. Atti dell'Incontro di Studio italo-spagnolo* (Studi

- Epigrafici e Linguistici 20), 2003, p. 25-31.
- [24] FARAONE C. A., GARNAND B., LÓPEZ-RUIZ C., “Micah’s Mother (Judg. 17: 1–4) and a Curse from Carthage (KAI 89): Canaanite Precedents for Greek and Latin Curses against Thieves?”, *Journal of Near Eastern Studies* 64.3, 2005, p. 161-186.
- [25] LIPÍŃSKI E., *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, Leipzig, London, New York, 1995, p. 190-192.
- [26] DCPhP s.v. DAMU; DDD s.v. BLOOD.
- [27] DCP, 383.
- [28] LIPÍŃSKI E., *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, 1995.
- [29] RIBICHINI S., “Flebili dee fenicie”, *Rivista di studi fenici* 23.1, 1995, p. 3-35.
- [30] TORE G., « L’art sculpture en ronde-bosse », in V. KRINGS, *La civilisation phénicienne et punique*, Leiden, 1994. p. 448-470.
- [31] DCP, 157-158.
- [32] AUBET SEMMLER M. E., “El santuario de es Cuieram”, *Trabajos del Museo Arqueologico de Ibiza Eivissa* 8, 1982.
- [33] METTINGER T. N. D., “No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context”, *Coniectanea Biblica. Old Testament series* 42, Stockholm, 1995.
- [34] NUNN N., « Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite », *Transeuphratène* 35, 2008, p. 165-196.
- [35] NUNN A., « Über Götterdarstellungen vor der frühdynastischen Zeit », in J. C. FINCKE (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65 (Geburtstages am 28. Januar 2010)*, Dresde, 2010, p. 241-60.
- [36] NUNN A., “Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient: ein Widerspruch?”, in D. SHEHATAD *et al* (ed.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zur Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg*, Leiden- Boston, 2010, p. 131-168.
- [37] BERLEJUNG A., *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Saint-Paul, Fribourg-Göttingen, 1998.
- [38] CUSUMANO N., “Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios”, *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, n.s. 4, 2006, p. 165-192.
- [39] GAIFMAN M., *Aniconism in Greek antiquity* (Oxford University Press), Oxford, 2012.
- [40] RIBICHINI S., “Qualche osservazione sull’antropomorfismo delle divinità fenicie e puniche”, *Semitica* 39, 1990, p. 127-133.



CHARLES CORM partakes of a long tradition of Mediterranean cosmopolitanism that crossed millennia, a Mediterraneism with an Eastern soul, (what Gibbon called an “Oriental” sensibility). They wrote in the cultural lingua franca of the most sophisticated population at the time, that is, in succession Greek, Latin (for a brief period), Aramaic-Syriac, Arabic, French —and some have started doing so in English. They were, even to their detractors, such as Gibbon who complained of their “softness”, the most sophisticated people on the planet. Writing in French did not mean to feed Gallocentric nationalism of Barrès or Maurras, but to connect to

worldly Russian, Greek, Ottoman, or Tuscan minds.

For Corm, self-identifying as Phoenician (that is, a sea-oriented Canaanite) is, principally, to commit to tolerance: to be multicultural, localist, urban, and focused on trading merchandise and ideas instead of arrows, fireballs and bullets. This brand of urban non-aggressive localism is remarkably fit for the modern world, after the waves of repressive monocultural and militaristic nationalism that have wrecked Europe and former Ottoman dominions in recent history.

– Nassim Nicolas Taleb

ISBN 978-2-913875-67-8



9 782913 875678 >