



HAL
open science

Grèce-Orient-Grèce : les interactions culturelles . Pratiques, acteurs, enjeux

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Grèce-Orient-Grèce : les interactions culturelles . Pratiques, acteurs, enjeux. Pallas. Revue d'études antiques, 2021, Hors-série 2021, pp.195-214. hal-03417452

HAL Id: hal-03417452

<https://hal.science/hal-03417452>

Submitted on 5 Nov 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.

Grèce-Orient-Grèce : les interactions culturelles. Pratiques, acteurs, enjeux

Corinne BONNET
Université Toulouse – Jean Jaurès
PLH Erasme, EA 4601

En 405, un an après la mort d'Euripide, tandis que la Guerre du Péloponnèse touche à sa fin, *Les Bacchantes* (*Bacchai*) sont représentées devant le public athénien. Cette tragédie met en scène le face-à-face dramatique entre le dieu issu de la lignée de Cadmos, Dionysos, et les Thébains qui se revendiquent de la même ascendance et que le surgissement du dieu divise, au sein d'une cité marquée au sceau de l'affrontement. Pris dans la morsure d'une interminable guerre gréco-grecque, dans le cadre de laquelle Thèbes s'est rangée du côté de Sparte, les Athéniens trouvent sans doute dans cette intrigue un écho au tourbillon d'interrogations, réflexions et angoisses que suscite l'irruption d'un dieu venu d'Orient, tout comme Cadmos, son grand-père phénicien¹. Celui-ci est d'ailleurs bien présent sur la scène, dans une tragédie qui sollicite l'imaginaire partagé du cycle thébain, de Cadmos à Penthée, en passant par Œdipe et ses enfants. L'apparition et le comportement de Dionysos viennent souligner la fragilité de la frontière entre sagesse et folie, connaissance et ignorance, ordre et sauvagerie, étranger et citoyen, vérité et artifice, sans oublier le féminin et le masculin. Les origines phéniciennes de la lignée de Cadmos sont rappelées dès les v. 170-172 par Tirésias évoquant « Cadmos, le fils d'Agénor, qui a quitté la ville de Sidon pour élever ici les tours de Thèbes ». Cadmos adopte du reste avec enthousiasme le nouveau dieu puisqu'« il est né de sa fille » (v. 181). Lors du dénouement final, tandis que Penthée est déchiquetée par les Bacchantes, à plusieurs reprises (v. 917, 974, 978, 1089, 1204), Euripide rappelle la qualité de « filles de Cadmos » des femmes possédées par la fureur dionysiaque. D'ailleurs, au terme du drame, Cadmos est lourdement puni ; au nom de Zeus, Dionysos lui-même, son descendant, le condamne, ainsi que son épouse Harmonie, à être métamorphosé en serpent et à être relégué en terre barbare. Venu de Phénicie en Grèce, sur les traces d'Europe, Cadmos en est chassé pour rejoindre à nouveau les marges du monde civilisé. Porteur des bienfaits de la culture, en particulier des *Phoinikeia grammata*, il retourne à la bestialité. Il est vrai que,

1 Bonnet, 2018.

dans les paroles d'Euripide, son adhésion à Dionysos n'était pas dépourvue de *mêtis*, comme en témoignent les conseils qu'il donne à Penthée (v. 333-336) :

« Quand bien même ce dieu, comme tu le prétends, n'en serait pas un,
Il dépend de toi qu'on le dise ; fais ce beau mensonge,
Dis qu'il est fils de Sémélé pour qu'elle passe pour la mère d'un dieu
et que tout notre lignage en recueille l'honneur. »

S'agit-il ici de faire levier sur le poncif, attesté dès Homère, de la ruse phénicienne, qui deviendra, dans la littérature latine, la *fides Punica*² ? Quoi qu'il en soit, ce que cet épisode révèle, c'est toute l'ambiguïté des relations que les Grecs entretenaient avec les Phéniciens et la complexité des représentations ou discours qui en résultent. *Les Bacchantes*, une pièce mise en scène un an avant 404, donne à voir un aller-retour Orient-Grèce-Orient, qui souligne d'emblée les interactions qui se nouent entre le monde grec et l'Orient, dès avant Alexandre. Avant d'y venir, rappelons qu'Euripide, quelques années plus tôt, entre 411 et 409, avait confié à la scène athénienne, une autre tragédie, *Les Phéniciennes (Phoinissai)*, centrée sur un voyage des rivages phéniciens à Delphes, en passant aussi par Thèbes. Confrontés alors à une prise de pouvoir oligarchique et toujours en conflit avec Thèbes, les Athéniens semblent vouloir conjurer, en se penchant sur la grande fresque du cycle thébain et la lutte fratricide entre Étéocle et Polynice, le risque de *stasis*. Dans cette tragédie habitée par la fureur d'Arès, la clé du drame est confiée à un chœur de jeunes filles venues de Phénicie. Elles se rendent, en tant qu'offrande de guerre (*akrothinion*), au sanctuaire de Delphes, où elles vont servir Apollon. Elles font escale à Thèbes assiégée, avec laquelle elles ont des liens de *syngeneia*, source d'empathie et de compassion³. Elles n'ont de cesse de rappeler qu'elles sont les descendantes de Cadmos, originaires de Tyr⁴, et elles disent avoir traversé le détroit de Sicile pour atteindre Thèbes, subsumant en quelque sorte une origine à la fois phénicienne et punique. Elles sont présentées comme parentes mais étrangères, proches mais venant de loin, dedans et dehors. Sans relâche, elles expriment leur douleur pour les malheurs thébains, ce qui ne les empêche pas de se comporter en « barbares » : elles se prosternent en poussant des « clameurs barbares » et en formulant de « barbares supplications »⁵. L'ambiguïté de Thèbes et de ses habitants, Cadméens et autochtones, car nés des Spartes (v. 818-822), rejaillit sur les Phéniciennes, tandis qu'aux yeux du public athénien, elle dénonce une autochtonie paradoxale, sans comparaison avec celle des « enfants d'Athéna ».

Autour de la figure de Cadmos, l'aîné des Agénorides, et de sa fratrie (Europe, Phoinix, Thasos, Kytheros...), autour d'Io aussi, leur ancêtre commune, se noue – nous y reviendrons – tout un imaginaire grec relatif à la Phénicie et à l'Égypte, et toute une toile de relations qui s'enracine à Argos et Thèbes, ainsi qu'en divers autres lieux de la Méditerranée (Thasos,

2 Freyburger, 1983 ; Dubuisson, 1983.

3 Cf. Amiech, 2004, p. 28-32, sur ce chœur « exotique ». Voir aussi Chalkia 1986.

4 Les sources alternent les références à Tyr ou Sidon pour les Agénorides.

5 Sur un lien bien tenu avec le sacrifice de Ménéécée, le fils de Créon, roi de Thèbes qui, obéissant à l'oracle de Tirésias, mais contre la volonté de son père, se donne lui-même la mort, en se transperçant la gorge d'un glaive, pour le salut de son pays et pour ne pas être la proie des Argiens, voir récemment Ribichini, 2021.

Cythère, la Crète avec Europe...)⁶. Ces liens sont faits d'échanges, de voyages, d'interactions, de dynamiques multiples qu'il serait illusoire et même erroné de vouloir ressaisir à travers la notion d'hellénisation⁷. On entreprendra donc ici un périple en trois temps, centré sur les enjeux « religieux » des interactions. Il sera d'abord question d'Athènes comme espace cosmopolite accueillant des communautés étrangères qui véhiculent des savoir-faire mais aussi des dieux ancestraux. La seconde étape nous conduira à Sidon où nous observerons un paysage religieux combinant subtilement tradition et ouverture. Enfin, nous reviendrons sur la diversité des stratégies mises en place par les acteurs de ces dynamiques religieuses. Ce parcours, nécessairement sélectif, sera l'occasion de soupeser l'impact effectif de la conquête d'Alexandre dans ces processus et de revenir sur la question de la périodisation, ainsi que sur l'arsenal conceptuel susceptible de rendre compte de ces paysages religieux en mouvement.

1. Athènes : un espace cosmopolite

Au début de *La République* (327a), Platon montre Socrate se rendant à la fête de Bendis, la déesse thrace, au Pirée en compagnie de Glaucon ; son intention est d'adresser une prière à la déesse (*tèi theôi*) et de voir de quelle manière se déroule une panégyrie qu'on célèbre pour la première fois. Socrate commente : « Belle me parut être la procession formée par nos compatriotes, et celle où défilaient les Thraces ne me parut pas moins réussie. » Le spectacle d'une cité mixte, accueillant « indigènes » (*epichôrioi*) et étrangers, ouvre significativement la réflexion du *Peri politeias* sur les conditions assurant la justice, le bien-être et la cohésion au sein de la cité idéale. Le même jour, Athéniens et Thraces célèbrent donc Bendis, mais dans deux cortèges différents⁸.

Or, à Athènes, comme dans diverses cités du monde égéen, des groupes d'immigrés jouent un rôle singulièrement actif dans les échanges. Ceux-ci les amènent à tisser des liens étroits avec divers interlocuteurs et partenaires locaux, sans pour autant renoncer à cultiver ce que, faute de mieux, on appellera leurs « identités », à savoir leurs habitudes linguistiques, sociales, culturelles, religieuses, sans doute aussi alimentaires et vestimentaires, bref leurs *nomoi*, qui englobent aussi leurs manières de se nommer et de nommer les dieux. Les travaux de Paulin Isnard⁹ ont montré que les réseaux infra-civiques, associatifs en particulier, qui créent du lien au sein de la cité, favorisent les affiliations multiples et l'intégration des cultes étrangers dans le tissu civique. Or, après le désastre de 404 et les décennies de turbulences politiques qui s'ensuivent, Athènes applique d'abord les vieilles recettes ; la tentative de rétablissement d'une hégémonie athénienne en Égée, concrétisée par la seconde Confédération maritime, créée en 378/7, échoue cependant et, en 355, Athènes revient au point de départ au terme de la guerre dite des Alliés. Avec à leur tête Eubule, les partisans d'une politique de paix et de restriction des dépenses militaires s'imposent à la direction des affaires de la cité au sein de laquelle, comme l'a montré Claude Mossé en s'appuyant sur certains discours de Démosthène,

6 Sur cette toile mythologique, voir Bonnet, 2015, p. 332-349.

7 Sur la critique de cette notion, Bonnet, 2015, *passim*.

8 Voir Guicharrouse, 2017, en attendant la publication de sa thèse, annoncée pour 2022.

9 Isnard, 2010. Voir aussi Maillot, 2012.

le fossé entre riches et pauvres se creuse¹⁰. Parallèlement, Philippe de Macédoine affiche des ambitions de plus en plus inquiétantes pour Athènes. Une fois la perspective d'une *archè* égéenne éloignée, la voie du rétablissement est étroite pour les Athéniens, mais elle est vitale. Xénophon, dans les *Poroi*, sa dernière œuvre, défend l'idée qu'elle repose sur l'augmentation des revenus constitués par les taxes perçues sur les activités économiques. Il faut donc attirer à Athènes, en leur proposant avantages, équipements, privilèges et honneurs, les étrangers de passage ou résidents : artisans, commerçants, entrepreneurs maritimes, susceptibles de renflouer les caisses¹¹. Telle est la stratégie du « plan de relance » porté par Eubule et la cité.

C'est dans ce contexte que les liens se resserrent entre Athènes et Sidon, autour d'un partenariat économique soutenu au plus haut niveau, par le roi sidonien Straton I^{er} (365-352 av. n. è.), Abdashtart en phénicien¹², qui semble avoir servi d'intermédiaire entre les Perses, dont il était un allié fidèle, et les Athéniens, ce qui lui valut le titre de « Philhellène ». Présenté par des sources grecques tardives comme un souverain décadent, très « orientaliste »¹³, il est célébré, dans un décret honorifique athénien datant de 360 environ¹⁴, comme un homme de bien (*agathos*) ayant agi pour les intérêts du peuple et méritant par conséquent, pour lui-même et ses descendants, le titre de proxène. Le Conseil propose en outre l'échange de *symbola* entre le roi de Sidon et la *polis* athénienne afin de sécuriser les flux de personnes et de biens entre les deux partenaires. Un amendement proposé par Ménexénos accorde en outre l'exemption de *metoikion*, de chorégie et de toute contribution fiscale (*eisphora*) « à tous les Sidoniens qui, habitant et ayant le droit de cité à Sidon, se rendent à Athènes pour leurs affaires ». Il s'agit en particulier, pour Athènes, de remédier aux graves pénuries de blé en garantissant, par ces accords avec les commerçants sidoniens, l'approvisionnement en céréales¹⁵. Les Sidoniens, en effet, et les Phéniciens en général sont très actifs dans les réseaux d'échanges internationaux, à la faveur de l'axe est-ouest qui les relie à Carthage et à la Méditerranée centrale qui abrite de véritables greniers à blé, comme la Sicile. Dans ces dynamiques d'interaction économique, inscrites dans la longue durée, la conquête de la Grèce, puis de la Phénicie par les Macédoniens ne marque pas une rupture significative et permet de questionner les découpages chronologiques traditionnels¹⁶.

À la faveur d'un tel cadre, des entrepreneurs maritimes s'établissent au Pirée, tel le Sidonien Apollonidès, fils de Démétrios, qui bénéficie d'abord du titre de proxène et de bienfaiteur du peuple, puis reçoit (en 322/1 ?) le privilège d'*enktesis* pour avoir joué un

10 Mossé, 2007.

11 Sur l'importance stratégique des étrangers à Athènes : Baslez, 2007 ; Oliver, 2012, en part. p. 151 ; Roubineau, 2012.

12 Elayi, 2005. Voir aussi Apicella, 2010.

13 Athénée, *Deipnosophistes* XII, 531 ; Élien, *Varia Historia* VII, 1, 23 ; Maxime de Tyr XIV, 2.

14 *IG* II², 141. Cf. Tod 1948, n° 139. Le document remonte aux années 365-359, peut-être 364, selon Elayi, 2005, p. 99-105. Voir aussi Culasso Gastaldi, 2004, p. 103-124 ; Brun, 2005, n° 42.

15 Whitby, 1998, p. 102-128 ; Engen, 2010. Deux décrets honorifiques d'Orôpos concernent des Phéniciens « proxènes et bienfaiteurs » pour avoir importé du blé : *IG* VII, 397 et 4262 (III^e-II^e siècle av. n. è.).

16 Habicht, 2006.

rôle appréciable dans le commerce céréaliier¹⁷. Les Tyriens Apsès, fils d'Hiéron, et Hiéron, fils d'Apsès, père et fils, sont récompensés pour les mêmes raisons¹⁸; leur *business* repose sur un commerce triangulaire impliquant Tyr, Carthage et ses échelles en Sicile et en Italie, et évidemment Athènes¹⁹. Ce sont vraisemblablement des « notables » étrangers de cette trempe, actifs et rayonnants, qui sont à l'origine des associations regroupant, autour de cultes ancestraux, les communautés d'étrangers établis au Pirée. On examinera deux cas.

Dans le dernier quart du IV^e siècle av. n. è.²⁰, en 320/19, un décret honorifique bilingue provenant du Pirée et daté de la 14^e année du peuple de Sidon, une ère dont l'ancrage reste incertain, célèbre l'évergésie de Shamabaal, fils de Magon, président de la communauté des Sidoniens et responsable du sanctuaire de son dieu ancestral. Dans la partie grecque du décret, qui ne fait que deux courtes lignes, pour huit longues lignes en phénicien gravées en tête, Shamabaal est désigné sous le nom de Diopeithès. Le dieu, désigné comme *B'l Šdn*, le « Baal de Sidon », en phénicien, n'est pas mentionné en grec. L'appellation « Baal de Sidon » est attestée dès la fin du VI^e siècle av. n. è., dans la célèbre inscription du sarcophage d'Eshmounazor II, qui lui associe Astarté « Nom de Baal » (*šm b'l*)²¹. Même si l'on a de bonnes raisons de croire que ce Baal de Sidon est Eshmoun, il bénéficie ici d'un affichage « civique » et ancestral, susceptible de faire sens pour les Sidoniens comme pour les Athéniens.

La dépendance formelle du texte phénicien par rapport au modèle athénien du décret honorifique est patente. Les rédacteurs ont tenté, dans l'affichage de leurs pratiques internes, de se conformer aux usages locaux, en les rendant au moyen d'étranges périphrases, inconnues par ailleurs en phénicien²². En faisant l'expérience sur place des rouages de la cité et des demeures, les Sidoniens du Pirée ont adopté, pour leur *koinon*, conçu comme une micro-cité au sein de la cité athénienne, un cadre représentatif susceptible de favoriser leur lisibilité et leur intégration. Les membres du groupe participent ainsi à une assemblée (*špt*) qui délibère et prend des décisions, lesquelles sont actées et rendues publiques dans l'espace fréquenté par les « citoyens » constituant cette association. La même personne, à savoir Shamabaal, dont le nom signifie « Baal a écouté », exerce les fonctions de « responsable » de la communauté et de « préposé au sanctuaire », confirmant ainsi que le culte forme le soubassement de la sociabilité collective. C'est en effet le culte du Baal ancestral des Sidoniens qui sert de point de convergence au groupe; le parvis que l'évergète de la communauté a fait construire à ses frais, devant le temple, ressemble à une sorte d'*agora* où la communauté se rassemble et échange. Ceci présuppose, en amont, l'obtention d'un terrain, donc du privilège d'*enktèsis* de la part des autorités de la cité.

17 *IG* II² 343. Cf. Pecirka, 1966, p. 154; Culasso Gastaldi, 2004, p. 183-192; Lambert, 2006, p. 135, n° 50; Engen, 2010, p. 267-268; Yon, 2011, p. 39, n° 13-14.

18 *IG* II² 342; Pecirka, 1966, p. 61-63; Culasso Gastaldi, 2004, p. 193-204; Lambert, 2006, p. 133 n° 44.

19 Les archives de Zénon, diocèse de Ptolémée au III^e siècle av. n. è., font état d'un certain Abdemoum de Sidon, actif entre Sidon, Alexandrie et Rhodes: Durand, 1997, p. 214.

20 *KAI* 60 = *IG* II² 2946. Cf. Ameling, 1990; Baslez, Briquel-Chatonnet, 1991a; Bonnet, 2015, p. 446-451.

21 *KAI* 14, l. 17-18.

22 Cf. Baslez, Briquel-Chatonnet, 1991b.

Le décret est émis « le 4^e jour du *mrzh* », un terme qui renvoie à une tradition de ritualité conviviale, une sorte de banquet présidé par le dieu lui-même, selon un usage attesté dès le III^e millénaire av. n. è., dans le monde syro-palestinien²³. Le *mrzh* était probablement célébré une fois par an au Pirée comme à Sidon où l'on a récemment identifié un fragment de stèle en marbre provenant du sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, datant de la deuxième moitié du IV^e ou du III^e siècle av. n. è.²⁴ et se référant à ce rituel. L'inscription lacunaire fait allusion au vin nouveau apporté par Eshmoun et réservé au *mrzh*. Baal est également mentionné, tout comme Astarté « la splendide », à laquelle le dédicant demande de l'aide, et enfin Shamash, le dieu solaire, déjà associé à cette fête sur des coupes chypriotes. Les membres du *koinon* cotisaient au trésor du Baal de Sidon, qui finançait sans doute les réjouissances ainsi que les honneurs publics rendus à ses bienfaiteurs.

Une comparaison avec l'association des Kitiens regroupés autour du culte d'Aphrodite peut s'avérer instructive. Cité fortement investie par les Phéniciens, Kition se trouve désormais, dans les dernières décennies du IV^e siècle, rattachée à l'orbite lagide²⁵. Les fouilles des sanctuaires locaux ont néanmoins livré de nombreuses inscriptions phéniciennes, certaines datant des IV^e et III^e siècles av. n. è.²⁶. Or, un décret athénien, gravé sur une stèle de marbre et datant de 333, octroie à la communauté des Kitiens établis au Pirée le droit d'*enktesis*²⁷. Une démarche analogue et antérieure avait permis l'implantation du culte de la déesse thrace, Bendis, vénérée au Pirée, dont il a été question ci-dessus²⁸. Dans un premier temps, le *dèmos* des Kitiens lance auprès de la *Boulè* athénienne une procédure d'*hikètesis* (une « supplique ») pour obtenir le droit de bâtir un temple pour leur divinité ancestrale, désignée simplement comme Aphrodite. Le Conseil, sans prendre position, inscrit la question à l'ordre du jour de l'*Ekklesia*, chargée d'auditionner les requérants. Celle-ci décide de reporter la décision au mois suivant, sans doute à la suite de vifs débats. Montent alors au créneau, pour cette seconde démarche décisive, les *emporoi* kitiens, négociants au long cours, actifs sur la place athénienne, qui reçoivent l'appui de Lycurgue en personne. Pour légitimer la décision sollicitée, ils font référence à la jurisprudence, dans la mesure où les Égyptiens du Pirée avaient été autorisés à construire un sanctuaire d'Isis²⁹. Si l'argumentation ne met pas en question la légitimité du culte et se concentre sur la cession d'une parcelle du sol attique, le choix d'afficher une appellation très « neutre », Aphrodite, ne trompe personne : celle que les Kitiens souhaitent implanter au Pirée n'est pas la *Kypris* homérique, mais bien la phénicienne Astarté, dont le culte est largement documenté à Kition, notamment par les célèbres comptes

23 Pour l'abondante bibliographie sur ce sujet, voir Baslez, 2013.

24 Mathys, Stucky, 2018, p. 369-374.

25 Yon, 2004, et la contribution ici-même de Sabine Fourrier, p. 159-173.

26 Yon, 2004, p. 173-229. Pour les inscriptions contenant des séquences onomastiques divines phéniciennes et grecques, voir <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>.

27 *IG* III³ 337. Cf. Tod, 1948, n° 34, p. 250-252. Voir aussi Yon, 2004, p. 132-134, n° 159 ; Kloppenborg, Ascough (éd.), 2011, n° 3, p. 26-32.

28 *IG* I³ 383, datant de 426/5 av. n. è., et *IG* II² 1283. Ismard, 2010, p. 261-274, montre comment les citoyens, responsables de l'organisation des *Bendideia*, ont interagi avec les orgéons thraces. Cf. *supra*, p. 197.

29 Voir *RICIS* 101/0101. Texte repris et traduit dans Bricault 2013, n° 31, p. 133 et n° 46, p. 170-171.

de son sanctuaire, rédigés en phénicien dans la première moitié du IV^e siècle³⁰. Ils nous apprennent que la déesse portait le titre de *mlkt qdšt*, « reine sainte ». Une dédicace bilingue de Cos, émanant de Diotimos, fils du dernier roi de Sidon Abdalonymos, dans le dernier quart du IV^e siècle av. n. è., confirme qu'au sein de l'espace égéen, l'équivalence Astarté-Aphrodite, en lien avec les activités maritimes, était acquise³¹; elle trouve plus tard divers échos explicites à Délos³².

Sur le sol athénien, l'Aphrodite/Astarté de Kition trouve potentiellement deux alliées : Aphrodite Ourania, d'une part, Aphrodite Euploia, de l'autre. Ourania est une épiclèse très célèbre d'Aphrodite, volontiers utilisée, dès Hérodote³³, pour évoquer son présumé arrière-plan « oriental ». Elle ne figure pourtant pas dans le texte du décret des Kitiens du Pirée. Cette Aphrodite céleste est en revanche bien ancrée à Athènes même, sur les pentes de l'Acropole³⁴. Or, une dédicace contemporaine du décret et provenant de la même zone du Pirée montre que cette qualification était bien utilisée dans l'« ordinaire » du culte par une Kitienne, portant le nom d'Aristokleia³⁵. Par ailleurs, trois décrets honorifiques respectivement datés de 302/1, 301/0 et 300/299³⁶ émanent d'une communauté (*koinon*) de thiasotes d'Aphrodite Ourania et Adonis. Localisée au Pirée, cette association célébrait annuellement des Adonies³⁷. Au cœur de ces trois documents se trouve un certain Stéphanos, fils de Mylothros, fabricant de cuirasses, qui exerce les charges d'épimélète et de hiérope. Aucun démotique n'étant associé à son nom, il s'agit d'un métèque dont l'origine n'est pas spécifiée, mais une provenance chypriote semble probable. Parmi ses mérites est mis en avant le fait qu'il a pratiqué le culte d'Aphrodite « selon les coutumes ancestrales » (*kata ta patria*). De la même façon, il a conduit la procession (*pompè*) des Adonies. Une fois couronné pour ses mérites nombreux, il a consacré une image de Déméter *Homonoia* au profit de la communauté. On peut donc supposer que l'implantation de l'Aphrodite kitienne a donné naissance, dès avant l'extrême fin du IV^e siècle, au Pirée, à un *koinon* célébrant la déesse en lien avec Adonis, nom grec donné à un Seigneur phénicien ('*dn*), sans doute un Baal kitien. Ce couple divin était célébré selon les usages ancestraux afin de se démarquer des Adonies athéniennes pratiquées dans la cité depuis le V^e siècle³⁸, sous la forme de fêtes privées abritées dans les maisons. La mise en avant d'Aphrodite seule dans le décret comme dans la dénomination du thiasé (« thiasé d'Aphrodite ») pourrait témoigner d'une stratégie d'affichage visant à souligner les éléments de compatibilité. Déméter *Homonoia* – un *hapax* forgé pour la circonstance – apparaît du reste comme garante de la Concorde, c'est-à-dire du « lien social » et de la loyauté que les étrangers et leurs dieux n'ont pas vocation à menacer, mais à l'inverse à renforcer. À

30 Yon, 2004, p. 185, n° 1078, l. 6. Sur Astarté, Bonnet, 1996.

31 *KAI*⁵ (2002), 292 ; *SEG* 36, 758 ; *IG* XII/4, 546. Voir Bonnet, 2015, p. 252-257.

32 Bonnet, 2015, p. 505-513.

33 Hérodote I, 105. Cf. Pirenne-Delforge, 1994 ; *ead.*, 2005.

34 Calame, 2010.

35 *IG* II² 4636 = *IG* II³ 4 1513 (IV^e siècle av. n. è.) ; cf. Yon, 2004, p. 134, n° 160. Voir aussi *IG* II² 4637 ; cf. Yon, 2004, p. 135, n° 161. Voir aussi la thèse inédite de Matricon-Thomas, 2011a.

36 Regroupés dans *IG* II² 1261. Cf. Kloppenborg, Ascough, 2011, p. 59-65, n° 9, p. 59-65.

37 Sur le culte d'Adonis à Athènes, Matricon-Thomas, 2011b.

38 Detienne, 2007.

cet égard, on se souviendra du fait qu'Aristote pointe du doigt, en gros à la même époque, un déficit de cohésion à Athènes dû au fait que les habitants du Pirée, plus *demotikoi* que ceux des quartiers urbains, ne s'intègrent pas suffisamment : *ouk homoiouseisin*³⁹. Or, un décret honorifique, datant du milieu du III^e siècle av. n. è. et émanant d'une association de Salamiens⁴⁰, concerne un autre groupe de dévots chypriotes d'Aphrodite, probablement proche de celui des Kitiens puisqu'il participe également aux Adonies.

Quant à Aphrodite, elle est l'objet des attentions des Sidoniens, en la personne de Philoclès⁴¹, le dernier roi de Sidon, qui œuvre au plus haut niveau au service des Lagides dans le bassin de l'Égée entre 308 et 280 et obtient même la citoyenneté athénienne⁴². Celle qu'il vénère sous ce nom est l'Astarté sidonienne, protectrice de la maison royale et des entreprises maritimes. Au Pirée encore, sur le promontoire d'Éétiona, à l'opposé du promontoire d'Aktè où la déesse des Chypro-Phéniciens s'est implantée, Pausanias signale⁴³, au I^{er} siècle de n. è., le sanctuaire d'Aphrodite Euploia, édifié par Conon après la victoire athénienne sur la flotte lacédémonienne à Cnide en 394, victoire attribuée au soutien de l'Aphrodite locale. Selon une autre tradition, c'est à la suite de la victoire de Salamine que le premier *Aphrodision* du Pirée aurait vu le jour, à l'initiative de Thémistocle. Plutarque le rattache même à Thésée⁴⁴. Puissance génésique et maritime, puissance d'union, de transition et d'harmonie, Aphrodite revêt une importante dimension civique, qui explique peut-être la crainte des Athéniens de la voir se diffracter ou se diluer en une multitude de « consœurs » égyptienne, chypriote ou phénicienne.

On observe donc à la fois des convergences et des divergences autour du culte d'Aphrodite, une certaine compétition, peut-être même une forme de rivalité, dans laquelle sont impliquées plusieurs communautés attachées à son culte. Les configurations et modalités, les espaces et les appellations témoignent de proximités et d'écarts qui font sens mais n'empêchent pas une certaine *homonoia* au sens étymologique du terme. On pourrait multiplier les exemples et s'intéresser à la Mère des dieux, à Ammon, à Sarapis, à Sabazios..., pour montrer que, loin de demeurer des isolats culturels, ces cultes bénéficient de l'implication des Athéniens, jusqu'au plus haut niveau. Un inventaire du trésor d'Athéna mentionne ainsi une phiale consacrée à Ammon au cœur même de la *polis*⁴⁵. Alors même qu'Athènes se sentait menacée par les ambitions macédoniennes, des sacrifices publics sont en effet offerts à Zeus Ammon, comme à Dionysos, Poséidon et Zeus Sôter, en 338/7, juste après la bataille de Chéronée, pour le salut et la sécurité (*hygieia kai sôtèria*) du peuple athénien, y compris les femmes, les enfants et les biens matériels, formule rare réservée aux moments de grand danger⁴⁶, à l'initiative de Pausiadès de Phalère, qui avait assumé la charge de prêtre d'Ammon. Quant au culte de Cybèle, issu d'une fondation privée à l'initiative de Phrygiens, il montre une interaction

39 Aristote, *Politique* 1303b7.

40 *IG* II² 1290.

41 Hauben, 2004.

42 *IG* II² 3425.

43 Pausanias I, 1, 3.

44 Plutarque, *Thésée* 18.

45 *IG* II² 1415, l. 8-9.

46 *IG* II³, 1, 416. Sur la datation, Matricon-Thomas, 2011a, I, p. 307-308, n. 4.

croissante avec la dimension civique, à partir de 270 av. n. è. environ⁴⁷, lorsque les thiasotes sont relayés par des orgéons, les étrangers devenant alors minoritaires.

La présence croissante de cultes étrangers, à partir du IV^e siècle, ne renforce pas nécessairement les clivages entre citoyens et non-citoyens, dans la mesure où diverses communautés coexistent, reposant tantôt sur des critères « ethniques », ancestraux, tantôt sur des ritualités partagées, bigarrées, ou simplement parallèles. Ces dynamiques, politiques, économiques, religieuses et sociales, sans véritable crispation identitaire, font l'objet de négociations qui engagent l'art de la cohabitation et de la compréhension réciproque. Ni complètement « hellénisés », ni soumis à un processus de déculturation, pas davantage arc-boutés sur des traditions immuables, les étrangers insérés dans le tissu athénien – artisans, transporteurs, armateurs, artistes, philosophes – s'intègrent habilement dans un environnement où ils disposent d'atouts non négligeables, à commencer par le caractère bidirectionnel des échanges entre Grecs et Phéniciens. Observons à présent les choses depuis Sidon.

2. Apollon *Delphikos* et Dionysos *Cadmeios* : le paysage religieux de Sidon

Sidon était, à l'époque achéménide, une importante capitale de la satrapie de Transeuphratène. Lorsque Alexandre se présente aux portes de la Phénicie, le roi de Sidon fait le choix de la fidélité à Darius III, tandis que, selon le récit d'Arrien, la population invite le Macédonien à pénétrer dans la ville, un geste qu'Arrien motive par la haine (*ekhtos*) à l'égard des Perses⁴⁸. Il faut se souvenir de la dureté de la répression perse à l'encontre de l'insurrection menée, sans doute en 351, puis en 346, par le roi Tennès et le peuple de Sidon. Straton le deuxième du nom, descendant indirect de Straton I^{er}, le Philhellène, monte alors sur le trône autour de 350, avant d'être destitué par Alexandre qui le remplace par Abdalonymos, un descendant de la famille royale précédente devenu jardinier et promu roi, selon une fable moralisante que j'ai analysée ailleurs⁴⁹. Instrument de la politique providentielle des Macédoniens, ce « serviteur des dieux » (tel est le sens de son nom phénicien) est enseveli dans le sarcophage dit d'Alexandre, conservé à Istanbul, sur lequel il affiche sa loyauté envers le conquérant gréco-macédonien. Son fils, Diotimos, semble avoir été privé du titre royal⁵⁰. Après la mort d'Alexandre⁵¹, Sidon échoit d'abord dans la zone contrôlée par les Lagides, mis à part un court intermède antigonide⁵². C'est dans ce cadre que Philoclès, sans doute né autour de 350 av. n. è., devient roi de Sidon⁵³, alors qu'il n'est pas issu d'une famille royale. Il exerce, pour le compte de Ptolémée, la charge de stratège, selon certains de navarque en

47 Matricon-Thomas, 2011a, I, p. 149-154.

48 Bonnet, 2015, p. 62-66.

49 *Ibid.*

50 Dans la bilingue gréco-phénicienne de Cos, il n'est que « fils de » roi. Cf. *supra*, p. 200-201.

51 Cf. Apicella, 2003.

52 Le transfert de souveraineté des Lagides aux Séleucides se situe en 199/8, à la suite de la bataille de Panion.

53 La première mention de Philoclès figure dans une inscription thébaine de 310 av. n. è. environ : *IG* VII, 2419. On ignore s'il portait aussi un nom phénicien.

mer Égée⁵⁴. Lorsqu'il disparaît autour de 280, la royauté sidonienne a vécu. Aucun autre roi n'est attesté et la poliadisation s'accélère.

Cela dit, on aurait tort de penser que c'est la conquête d'Alexandre qui, ici comme ailleurs en Phénicie, inaugure un processus que l'on qualifie parfois, abusivement à mes yeux, d'« hellénisation ». Nous avons vu que le philhellénisme sidonien, à entendre comme une inclination politique, économique et culturelle, remonte au moins à Straton I^{er} (365-352), le roi philhellène⁵⁵. Personnage libidineux et excessif, dans la mémoire « orientaliste » des Grecs, il montre, par sa trajectoire, qu'un Sidonien n'avait pas forcément à choisir entre la Perse et la Grèce, et qu'il pouvait se mouvoir dans une sorte de *middle ground* profitable à toutes les parties, y compris le petit royaume sidonien pris en tenailles entre les deux puissances de l'époque. Si l'on s'intéresse à la nature des pratiques culturelles attestées à Sidon au IV^e siècle, c'est vers le sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, dans la périphérie de Sidon, en direction de la montagne, qu'il faut se tourner. Il connaît, dès les VI^e-V^e siècles, un développement monumental qui indique que le goût grec jouissait d'une réelle faveur bien avant la conquête d'Alexandre. Des architectes et des artisans grecs, venus selon toute vraisemblance d'Asie Mineure, ont alors participé à son embellissement. L'usage du marbre, comme l'a noté Rolfh Stucky, un matériau introuvable en Phénicie, oriente clairement vers le bassin égéen.

Dans un environnement naturel escarpé et boisé⁵⁶, le grand sanctuaire extra-urbain de Sidon offre, en effet, au regard un paysage architectural et religieux complexe⁵⁷. Au sein du dispositif cultuel, la source Ydal irrigue tout le sanctuaire qui abrite plusieurs entités divines : Eshmoun, dieu puissant et bénéfique, protecteur de la royauté et de la communauté civique tout entière, avec une attention particulière pour les enfants, et Astarté, sa contrepartie féminine, déesse souveraine, exerçant aussi sa tutelle sur les rois. Dans les inscriptions royales phéniciennes du lieu, le dieu Eshmoun est, à plusieurs reprises, *b'n ydl*, celui qui est « préposé à la source Ydal »⁵⁸, une désignation topographique et fonctionnelle qui fait de lui le maître des lieux et des eaux vivifiantes mais aussi le « prince saint », *šr qdš*. La sollicitude des rois et de leurs héritiers, phéniciens puis lagides et séleucides, mais aussi du reste de la population suggère que le culte ait embrassé à la fois les sphères « publique » et « privée ». La « santé » sur laquelle le dieu veille est à la fois celle du corps physique et celle du corps social. La présence d'Astarté, déesse royale et promotrice de la sexualité/fécondité, confirme cette double orientation.

Si le premier temple, en calcaire local et de forme pyramidale, n'a laissé que très peu de traces, des statuettes en terre cuite du début du VI^e siècle av. n. è., peut-être des importations chypriotes, donnent à voir des fidèles ; elles proposent aussi des images de type héracléen, un module iconographique populaire, dès cette époque, sur tout le littoral syro-phénicien. Il servait à exprimer les qualités performatives des puissants Baal phéniciens – ici Eshmoun, à Tyr Melqart – de sorte que l'image du héros-dieu grec à l'arc et à la *léonté*, loin de renvoyer exclusivement à Héraclès (ou Melqart), procède d'une sorte de *koinè* figurative

54 Cf. Hauben, 2004.

55 Cf. *supra*, p. 198 et 203.

56 Strabon désigne ce sanctuaire sous le nom d'*alsos Asklepiou* : XVI, 2, 22.

57 Stucky, 2005 ; Bonnet, 2015, p. 211-245.

58 Stucky, 2005, Ph2, p. 277-278, Ph4, p. 281-282, Ph6, p. 283-284.

bien antérieure à l'époque hellénistique et largement partagée en Méditerranée orientale, à Chypre comme au Levant. Dans le dernier quart du VI^e siècle, sous le règne d'Eshmounazor II et de Bodashtart, est érigé, à Bostan esh-Sheikh, un podium monumental à flanc de coteau, en *ramleh* local, qui soutient une vaste esplanade abritant plusieurs édifices culturels et des parcours processionnels. Autour de 480, le marbre grec y fait son apparition⁵⁹ ; originaire de Paros, puis d'Attique au IV^e siècle, il disparaît paradoxalement du sanctuaire à l'époque hellénistique.

L'éclectisme est de rigueur dans ce grand sanctuaire royal⁶⁰. L'originalité des formules mises en place traduit la capacité des artistes phéniciens à entretenir un noyau de traditions ancestrales en les enrobant de formes artistiques exogènes et variées, mises au service d'un art royal qui exprime avant tout le prestige des commanditaires. L'hétérogénéité du paysage relève dès lors d'une stratégie visant à construire l'image d'une Phénicie cosmopolite, réceptive à diverses influences mais aussi inventive. Cette porosité culturelle, servant avant tout les desseins des puissants, contribue à façonner le goût de tous ; elle met en échec des dénominations telles que « art grec » ou « art phénicien ». Aux alentours de 380-370, est bâti un temple amphiprostyle ionique en marbre, doté de propylées. En dépit des colonnes surmontées de chapiteaux à quatre protomés de taureau, inspirés de modèles iraniens, qui soutiennent le plafond, l'effet d'écho avec les temples athéniens de l'Acropole suggère des formes d'émulation culturelle d'une ampleur inattendue. Dans un tel cadre, appliquer à la Phénicie de l'époque d'Alexandre le paradigme « colonial » d'une acculturation, paradigme résumé par la notion d'« hellénisation », manque décidément la cible.

C'est probablement à cette phase d'interactions créatives, autour de 350, peu avant plutôt que peu après la venue d'Alexandre, qu'appartient la monumentale « tribune d'Eshmoun »⁶¹ (2,13 x 1,25 x 1,15 m), faisant sans doute fonction d'autel à antes ou de socle pour une statue ou un objet de culte, le tout adossé au mur de soutènement du sanctuaire, à l'est du grand podium. J'en ai livré, en 2015, une analyse approfondie, à laquelle je me permets de renvoyer⁶². On est frappé par la présence, dans un sanctuaire d'Eshmoun et Astarté, d'une assemblée de divinités grecques (quatre dieux et dix déesses), réparties autour d'Apollon, la cithare à la main, un peu comme si on avait mis en images une scène homérique. L'atmosphère profondément grecque de cette imagerie a suscité bien des interprétations, mais on s'étonnera tout autant de la cohabitation de ce type de langage avec celui, si différent et profondément ancestral, du trône vide pour évoquer Astarté. En effet, dans l'espace appelé « la piscine d'Astarté » qui jouxte précisément la Tribune et dont les parois sont décorées de scènes de chasse, une activité typiquement royale, les Sidoniens ont eu recours à une figuration non anthropomorphique de la déesse, dont la puissance est traduite par ce trône qui s'offre au regard dans toute son altérité. Une telle cohabitation de styles et corollairement de pratiques rituelles en dit long sur le paysage religieux composite de Sidon. Du reste, un autre bâtiment mitoyen du bassin d'Astarté, érigé au III^e siècle, le « bâtiment aux frises d'enfants »⁶³ est

59 Stucky, 2012.

60 Sur cette notion, Stucky, 1993.

61 Voir Stucky, 2005.

62 Bonnet, 2015, p. 231-245.

63 Stucky, 1997 ; Bonnet, 2015, p. 221-223.

décoré d'images de jeunes enfants arborant une branche feuillue, qui semble être une *eiresiônè*, un rameau d'abondance orné de bandelettes, gâteaux, fruits et petits récipients, tels qu'on en exhibait à Athènes, dans le cadre des processions des *Pyanopsia*, en l'honneur d'Apollon⁶⁴. Ce rituel marquait le renouveau de la nature et la maturation des jeunes gens. Il pourrait s'agir ici d'un véritable transfert d'usages culturels, le rituel athénien s'étant implanté dans un sanctuaire de tradition phénicienne en raison d'une convergence fonctionnelle ou thématique avec le culte d'Eshmoun. De ce sanctuaire proviennent en effet de nombreuses images de « temple boys/girls », qui renvoient à des rites de passage en lien avec l'enfance. Dans le corpus de 22 inscriptions grecques provenant de Bostan esh-Sheikh, une seule est antérieure à 200, celle qui émane d'Antiochos III et Laodicé, associés à leur fils Antiochos, tous les trois qualifiés de « dieux sauveurs et dieux évergètes » (*theois sôtèrsin kai theois euergètais*)⁶⁵. Les inscriptions grecques du sanctuaire s'adressent toutes à Asclépios, parfois qualifié de « dieu saint », sans doute en écho au titre d'Eshmoun, « prince saint ».

La place qu'occupe Apollon en ces lieux mérite qu'on s'y arrête, car Euripide déjà évoque ce dieu en lien avec le chœur des *Phéniciennes*. L'image d'un chœur dansant en l'honneur d'Apollon, sur la Tribune du sanctuaire d'Eshmoun, évoquerait-elle les liens de *syngeneia* et de *philia* entre la Phénicie et la Grèce, entre Sidon et Delphes, mais aussi Thèbes par le biais du mythe de Cadmos ? L'investissement des Sidoniens à Cos, évoqué ci-dessus⁶⁶, n'est peut-être pas sans rapport avec le culte du fils d'Apollon, Asclépios, alias Eshmoun. À Sidon, les noms théophores formés sur Apollon sont légion ; le père de Philoclès, le dernier roi de Sidon, se nomme Apollodore. Philoclès lui-même offre trois couronnes d'or à l'Apollon de Délos⁶⁷. On rencontre aussi maints Apollonios, Apollophanès, Apollodôros, Apollodôtos, etc.⁶⁸. Qui plus est, une inscription sidonienne du III^e siècle av. n. è. mentionne l'existence de compétitions en l'honneur d'Apollon *Delphikos*⁶⁹. On voit d'ailleurs des Sidoniens participer aux *agônes* en l'honneur d'Apollon à Délos, comme Sillis qui s'adonne au pugilat en 270/69⁷⁰. L'Apollon de Delphes et de Délos était donc bien connu des Phéniciens et mis au service de l'offre culturelle locale pour lui donner une résonance internationale, dès le début du IV^e siècle, voire auparavant. Qu'il s'agisse d'un processus bidirectionnel est rendu évident par une dédicace bilingue, en grec et phénicien, émanant d'un Tyrien, datant du milieu du II^e siècle av. n. è. et provenant de l'Asclépieion de Délos⁷¹. Une inscription antérieure, datant probablement des années 340-330 av. n. è., également bilingue, signale la présence à Délos de hiéronautes tyriens venus offrir à l'Apollon local des « icônes » de Tyr et de Sidon⁷². À l'inverse, une

64 Stucky, 2005, p. 178.

65 Cf. Stucky, 2005, Gr4, p. 323 ; la base inscrite présente une cavité oblongue qui devait accueillir un *temple-boy*.

66 Cf. *supra*, p. 200-201.

67 *IG XI 2*, 161B, l. 55-56, 60 et 86 et 287A, l. 57.

68 Apicella, 2003.

69 Waddington, 1870, n°1866 c ; cf. *BE* 1977, 537 ; l'agonothète se nomme Apollophanès et est fils d'Abduzmounos, c'est-à-dire Abdeshmoun.

70 *IG XI 2*, 203 A, l. 68-69.

71 Baslez, Briquel-Chatonnet, 1990 ; Yon, 2011, p. 50, n°69 ; Bonnet, 2015, p. 504.

72 *ID* 50. Voir Bonnet, 2015, p. 501-504.

dédicace à Asclépios, digraphe, en chypriote syllabique et grec, datée du IV^e siècle av. n. è., provient de Sarepta, au sud de Sidon, dans le territoire tyrien à l'époque hellénistique ; elle témoigne du passage d'un pèlerin chypriote qui s'est peut-être adressé ainsi à Eshmoun⁷³.

La plasticité des polythéismes a favorisé divers rapprochements, qu'il s'agisse des cultes ou des mythes, qui s'installent durablement dans le paysage religieux grec et phénicien, et qui fonctionnent comme des réseaux à géométrie variable. Cadmos joue, dans cette dynamique, un rôle de « connecteur », si l'on peut dire, entre les deux rives de la Méditerranée. Le succès de Dionysos en terres phéniciennes, tout comme celui de Leucothéa⁷⁴, la tante du dieu, ne sont sans doute pas étrangers au lien avec Cadmos. Dans le sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, du reste, Dionysos est également présent : la frise inférieure de la Tribune d'Eshmoun montre un chœur de jeunes filles accompagnées d'un satyre, tandis qu'en 59/8 av. n. è., une dédicace est adressée à Dionysos *Cadmeios*⁷⁵. À partir du II^e siècle av. n. è., Dionysos apparaît du reste sur les monnaies sidoniennes.

3. Une large palette de stratégies

La capacité des Phéniciens à tisser une toile culturelle bigarrée résulte clairement des divers exemples pris en compte ci-dessus. Les propositions figuratives, esthétiques et narratives provenant du monde grec sont l'objet d'une appropriation intentionnelle au sein d'un système d'échanges qui est aussi pensé comme un système de parenté. En empruntant à Alfred Gell⁷⁶, dans *L'Art et ses agents*, son cadre de pensée, on pourrait parler d'un réseau qui implique des acteurs, des objets, des prototypes, des destinataires et un certain pouvoir de fascination exercé par la culture grecque. Les interactions sociales qui en découlent impulsent des dynamiques interculturelles multiples ; Alfred Gell en comptait, dans sa perspective, trente-six différentes. Sans aller jusque-là, on peut emprunter à l'anthropologue de l'art la notion de « champ d'influence » exercé par les objets, inscrits dans des espaces de transaction – comme les sanctuaires – et traversés par des forces en constante évolution. Il faut donc se garder de lire les sources à la lumière d'un seul modèle interprétatif. Si les données sidoniennes semblent orienter vers des interactions délibérées et somme toute harmonieusement créatrices, déplacer le regard en direction de Tyr et Arados (Arwad) permet de voir à l'œuvre d'autres stratégies.

À Tyr, lorsque Alexandre se présente aux portes de la puissante cité insulaire, la population semble encline à l'accueillir, mais lorsqu'il avance la volonté d'offrir un sacrifice à Héraclès *es tèn polin*⁷⁷, mettant en avant sa parenté avec le héros argien, les Tyriens se crispent, lui refusent l'accès au sanctuaire et engagent un siège qui débouchera sur un bain

73 Masson, 1982.

74 Aliquot, 2009, p. 165-167 ; Bonnet, 2015, p. 349-353.

75 Stucky, 2005, Gr5, p. 323.

76 Gell, 2009.

77 Arrien, II, 15, 7. Chez Quinte-Curce IV, 2, 2 et Justin XI, 10, ce désir répond à un oracle ou à un vœu.

de sang⁷⁸. Héraclès est ici l'équivalent grec de Melqart⁷⁹, le « Roi de la Cité » (*mlk qrt*), le Baal (« Maître ») de Tyr, divinité souveraine par excellence, lié à la fondation même de Tyr, référent divin des dynasties humaines. En voulant se l'approprier, Alexandre met en quelque sorte la charrue avant les bœufs, en se posant d'emblée en successeur des rois mythiques et humains de Tyr. Une fois la cité insulaire reliée à la terre et conquise, Alexandre accomplit une série d'actes symboliques : un sacrifice à Héraclès, une procession militaire en son honneur, une parade navale, des *agônes*⁸⁰ et un défilé au flambeau. Alexandre entérine de manière spectaculaire le lien institué avec la divinité tutélaire afin de légitimer son emprise territoriale. L'engin de guerre qui avait permis aux Grecs d'abattre les murailles de Tyr, tel le cheval de Troie, est offert à Héraclès, tout comme le navire sacré des émissaires carthaginois venus rendre hommage à Melqart⁸¹.

Le culte de Melqart ne disparaît pas pour autant. Une célèbre dédicace bilingue, en phénicien et en grec, gravée sur les cippes jumeaux retrouvés dans une collection privée à Malte, mais provenant vraisemblablement de la région tyrienne⁸², montre deux frères tyriens, s'adressant, à la fin du III^e ou au début du II^e siècle av. n. è., à « notre Seigneur Melqart, Baal de Tyr », en phénicien, à « Héraclès Archégète », le fondateur de la ville, en grec. L'élément théophore *MLK*, qui fait référence à Melqart, reste présent dans l'onomastique tyrienne de l'époque hellénistique et, autour de 100 av. n. è., dans l'arrière-pays tyrien, sur une base de marbre⁸³, un certain Abdnirgal place son offrande dans le sanctuaire de Melqart, « son Maître (*b'ly*) » et proclame pour le dieu une dévotion éternelle (*l'lm*). Un témoignage d'Arados suggère même qu'il « résiste » bien à la montée en puissance de la langue et de la culture grecques dans ces régions.

Au gymnase d'Arados, en effet, en 25/4 av. n. è., une inscription bilingue, qui constitue le témoignage le plus récent de l'usage du phénicien en Orient⁸⁴, fait logiquement référence à Hermès Héraclès en grec. En phénicien, on lit : *l'rm ... lmlqrt*, avec le nom d'Hermès transcrit phonétiquement, mais celui d'Héraclès « traduit » par Melqart. Ce texte reflète une situation paradoxale : l'offrande semble avoir été pensée en grec, au sein du gymnase, un espace typique de la *paideia*, mais son dédicant arbore un nom phénicien, du moins dans la partie phénicienne de l'inscription, tout en étant gymnasiarque et en honorant les divinités tutélaires de ce lieu ; pourtant, à ses yeux, Héraclès est encore et toujours Melqart, alors que les Romains ont déjà créé la province de Syrie. Habitus grecs et habitus ancestraux s'entrelacent subtilement dans la sphère publique et privée.

La notion de « résistance » ne semble pas la plus pertinente pour caractériser de tels comportements. Il convient plutôt de mettre en avant une double capacité des Phéniciens :

78 Pour tous les détails sur les récits relatifs à ce siège, Bonnet, 2015, p. 41-106.

79 Hérodote II, 44.

80 Pour les *agônes* d'Alexandre, voir Lindsay Adams, 2006.

81 Arrien II, 24, 6.

82 *CIS* I, 122-122bis ; *KAI* 47 ; voir en dernier lieu Amadasi Guzzo, Rossignani, 2003. Voir aussi Gubel, 2002, p. 158, n°178.

83 Gubel, 2002, p. 126, n°123.

84 *Ibid.*, p. 32, n° 8 ; *IGLS* VII 4001, p. 25-26 ; Briquel-Chatonnet, 2012, p. 628-634 ; Bonnet, 2015, p. 128-131.

d'une part, celle de résilience, qui consiste à s'acclimater à un contexte politico-culturel changeant – n'oublions pas qu'ils ont vu passer, depuis le II^e millénaire, Égyptiens, Assyriens, Babyloniens, Perses, Grecs et bientôt Romains – et, d'autre part, celle de faire prospérer les activités économiques avec divers partenaires, sans que cela implique de renoncer à leurs usages ancestraux. On n'oubliera pas le rôle éminent joué par la flotte phénicienne dans les Guerres médiques et la conscience que nourrissaient les Tyriens en particulier d'être ou d'avoir été une puissance authentiquement méditerranéenne. Rappelons-nous que, selon Hérodote III, 19, lorsque Cambyse, dans le dernier quart du VI^e siècle av. n. è., envisage, depuis l'Égypte fraîchement conquise, de lancer une expédition en direction de Carthage, ses troupes phéniciennes refusent de s'engager en invoquant « les grands serments » qui les lient avec leurs « enfants » occidentaux⁸⁵. Environ deux siècles plus tard, au moment où Tyr est assiégée par Alexandre, les Carthaginois envoient encore annuellement des théores pour honorer le dieu de la métropole, Melqart, conformément au *nomimon palaion*, « l'usage ancien »⁸⁶. Cette dimension occidentale du paysage religieux de la Phénicie, entre 404 et 200, ne doit pas être sous-estimée pour rendre compte de la vivacité des traditions ancestrales sur le long terme.

4. Pour conclure : les mots pour le dire

La présente contribution a proposé une approche empirique partant de l'observation des données. Pour les intégrer dans une grille de lecture, apte à interpréter la nature, la portée, les intentions de ces traces éparses, il est indispensable de recourir à une terminologie satisfaisante. La notion d'hellénisation, excessivement unilatérale, de matrice évolutionniste et coloniale, peut néanmoins encore rendre des services si l'on prend soin de la redéfinir comme un processus complexe, bidirectionnel, impliquant une agentivité partagée et des stratégies créatives. Dans le livre que j'ai consacré au paysage religieux de la Phénicie hellénistique, en 2015, j'ai privilégié la notion de *middle ground* proposée par Richard White dans son étude des relations entre les Indiens et les Empires⁸⁷, tout en tirant aussi profit des travaux anthropologiques de Marshall Sahlins et de Serge Gruzinski, qui ont apporté des éclairages très stimulants sur les situations impliquant dominants et dominés, et le travail culturel subtil qui en résulte, par-delà toute vision binaire entre assimilation et résistance. La réception et la domestication de nouveaux « produits » culturels, loin d'affaiblir les cultures « indigènes », ont tendance, comme l'a montré M. Sahlins, à redynamiser les relations sociales traditionnelles. En définitive, il s'agit de « coculturation »⁸⁸, un concept qui met l'accent sur les emboîtements d'affiliations et d'identités dans le cadre d'échanges et de partenariats. En Phénicie, les acteurs de ces processus sont nombreux, mais il n'est pas toujours aisé de soupeser le rôle des diverses strates sociales. Quoi qu'il en soit, d'une part, l'impact de la conquête d'Alexandre ne doit donc pas être sous-estimé car il entraîne un *new deal* politique asymétrique, mais, d'autre part, les interactions entre Phéniciens et Grecs n'ont

85 Bonanno, Bonnet, 2018.

86 Arrien II, 24, 5.

87 Bonnet, 2015 ; White, 2009.

88 Formoso, 2019.

pas attendu 332 av. n. è. pour se déployer amplement. Dès lors, la coupure que sanctionne la périodisation entre classique et hellénistique peut et doit être questionnée et repensée en termes de « transition »⁸⁹.

Sur le plan des cultes en particulier, la tendance (dès avant 404) est à désenclaver les dieux traditionnels et à les incorporer dans des réseaux internationaux, grâce au prisme polyvalent de l'*interpretatio*. On édifie ainsi des passerelles par le biais des récits et des images, des noms et des pratiques, en faisant levier sur toutes les ressources du polythéisme en termes d'ouverture et d'hybridation. On notera, enfin, que rien, dans ce que nous avons examiné, n'oriente vers une prétendue montée en puissance de l'individualisme et de l'intériorisation, une lecture des évolutions religieuses à l'époque hellénistique que nombre d'historiens des religions considèrent comme obsolète et infondée⁹⁰. Au sein de communautés civiques protéiformes, dans lesquelles Phéniciens et Grecs cohabitent, si du moins ces étiquettes font sens, la *multiperspectivness*, chère à H. S. Versnel⁹¹, s'épanouit : une même réalité, une même divinité, une même image, avec sa pluralité de sens et de connotations, se prêtent au jeu du kaléïdoscope qui rend le regard juge de ce qu'il voit.

Nous étions partis de Cadmos et de sa fratrie ; revenons-y pour conclure, une fois encore sous le signe du voyage. Autour de 200 av. n. è., le Sidonien Diotimos, un descendant de l'ancienne famille royale, se rend en Grèce pour participer aux concours néméens. Pour lui, aller à Argos constitue un retour aux sources, en raison de la parenté entre Cadmos et Danaos l'Argien. Il y remporte la course de chars, la plus prestigieuse et dispendieuse, qui fournit, à la cité de Sidon, l'occasion d'afficher, dans une inscription honorifique ornant une statue réalisée par un artiste crétois⁹², le réseau de parenté qui relie Sidon, Thèbes et Argos et nourrit une certaine émulation. Dans ce texte métrique, le passé mythique s'entrelace avec le présent, les exploits des vivants rehaussant ceux des ancêtres, le tout dans un grec raffiné :

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 :

89 Briant, Joannès, 2006.

90 Sur la complexité de cette dimension individuelle, qui n'est pas liée à une période précise, voir Rüpke, 2013.

91 Versnel, 2011.

92 Rougemont, Rousset, 2005, n° 35, p. 174-177 (traduction revue); voir Couvenhes, Heller, 2006, p. 35-38; Bonnet, 2015, p. 260-265, 342, 343, 347, 348, 531-532.

« Tu n'excelles pas seulement par tes navires, ô frère Sidon,
mais aussi par les attelages qui remportent le prix ».

L'inscription souligne le fait qu'un Sidonien – et ce n'est pas un cas isolé – a fait mieux que les Grecs en Grèce. L'élève a surpassé le maître et, désormais, c'est la gloire de Sidon qui rejaillit sur l'Argolide et la Béotie, terres d'accueil des ancêtres phéniciens. En ce sens, il semble légitime de parler de « contre-acculturation », d'autant que le texte prend soin de rappeler que les Grecs seraient demeurés analphabètes sans l'apport des *Phoinikeia grammata*. La perte d'autonomie politique des cités phéniciennes, sous tutelle grecque, semble en quelque sorte compensée par l'affichage d'un patrimoine culturel prestigieux et par l'adhésion à des formes de sociabilité certes typiquement grecques, mais habilement appropriées et utilisées pour faire valoir les mérites des Phéniciens.

Bibliographie

- ALIQUOT, J., 2009, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth.
- AMADASI GUZZO, M. G. et ROSSIGNANI, M. P., 2003, Le iscrizioni bilingui e gli "agyiei" di Malta, dans M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani et P. Matthiae (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Rome, p. 5-28.
- AMELING, W., 1990, Κοινὸν τῶν Κυθωνίων, *ZPE*, 81, p. 189-199.
- AMIECH, C., 2004, *Les Phéniciennes d'Euripide. Commentaires et traduction*, Paris.
- APICELLA, C., 2003, Sidon à l'époque hellénistique : quelques problèmes méconnus, *Topoi* suppl. 4, p. 124-147.
- APICELLA, C., 2010, La représentation du roi à la fin de la période achéménide à Sidon, entre modèle grec et modèle oriental, dans L. Capdetrey et Y. Lafond (éd.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e s. a.C. – I^{er} s. p.C.)*, Bordeaux, p. 69-79.
- BASLEZ, M.-Fr. et BRIQUEL-CHATONNET, Fr., 1990, L'inscription gréco-phénicienne de l'Asklépieion de Délos, *Semitica*, 39, p. 27-37.
- BASLEZ, M.-Fr. et BRIQUEL-CHATONNET, Fr., 1991a, Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec : les Sidoniens au Pirée à la fin du IV^e siècle, dans *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Studi fenici e punici*, Rome, p. 229-240.
- BASLEZ, M.-Fr. et BRIQUEL-CHATONNET, Fr., 1991b, De l'oral à l'écrit : le bilinguisme des Phéniciens en Grèce, dans Cl. Baurain, C. Bonnet et V. Krings (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Liège - Namur, p. 371-386.
- BASLEZ, M.-Fr., 2007, La question des étrangers dans les cités grecques (V^e-I^{er} siècle) : immigration et partenariat économique, *Pallas*, 74, p. 213-237.
- BASLEZ, M.-Fr., 2013, Du marzeah aux « confréries joyeuses ». La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé, dans O. Loretz, S. Ribichini, W. G. E. Watson et J. Á. Zamora (éd.), *Ritual, religion and reason. Studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*, Münster, p. 491-503.
- BONANNO, D. et BONNET, C., 2018, « Come i padri nei confronti dei figli ». Sui « giuramenti solenni » tra Cartaginesi e Fenici (Hdt. III 19), dans M. Intrieri (éd.), *Koinonia. Studi di storia antica offerti a Giovanna de Sensi Sestito*, Rome, p. 331-354.
- BONNET, C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, 1996.

- BONNET, C., 2015, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris.
- BONNET, C., 2018, Phéniciens et Puniqes sur la scène tragique et comique, en Grèce et à Rome, *Pallas*, 108, p. 185-195.
- BRIANT, P. et JOANNÈS, Fr. (dir.), 2006, *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques*, Paris.
- BRICAULT, L., 2019, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris.
- BRIQUEL-CHATONNET, Fr., 2012, Les inscriptions phénico-grecques et le bilinguisme des Phéniciens, *CRAI*, 156, p. 619-638.
- BRUN, P., 2005, *Impérialisme et démocratie à Athènes: inscriptions de l'époque classique*, Paris.
- CALAME, C., 2010, Jardins culturels et rites féminins d'adolescence. L'autochtonie athénienne en ses sanctuaires paysagers, *RHR*, 227, p. 459-479.
- CHALKIA, I., 1986, *Lieux et espace dans la tragédie d'Euripide. Essai d'analyse socioculturelle*, Paris.
- COUVENHES, J.-C. et HELLER, A., 2006, Les transferts culturels dans le monde institutionnel des cités et des royaumes à l'époque hellénistique, dans J.-C. Couvenhes et B. Legras (éd.), *Transferts culturels et politiques dans le monde hellénistique*, Paris, p. 15-49.
- CULASSO GASTALDI, E., 2004, *Le prossenie ateniesi del IV secolo a.C.: gli onorati asiatici*, Alessandria.
- DETIENNE, M., 2007, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris (1^{re} éd. 1972).
- DUBUISSON, M., 1983, L'image du Carthaginois dans la littérature latine, dans E. Gubel, E. Lipinski et B. Servais-Soyez (éd.), *Studia Phoenicia I-II*, Leuven, p. 159-167.
- DURAND, X., 1997, *Des Grecs en Palestine au III^e siècle av. J.-C.*, Paris.
- ELAYI, J., 2005, *Abdashtart I^{er} / Straton, un roi phénicien entre Orient et Occident*, Paris.
- ENGEN, D. T., 2010, *Honor and profit. Athenian trade policy and the economy and society of Greece, 415-307 B.C.E.*, Ann Arbor.
- FORMOSO, B., 2019, La coculturation, un outil pour repenser les relations interethniques. Études de cas tsiganes, *Ethnologie française*, 49/1, p. 195-206.
- FREYBURGER, G., 1983, Originalité et développement du thème de la « *fides punica* », *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. Annuaire*, 92, p. 347-348.
- GELL, A., 2009, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris (éd. or. *Art and agency. An anthropological theory*, Oxford, 1998).
- GUBEL, É., CAUBET, A. et FONTAN, É. (éd.), 2002, *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris.
- GUICHARROUSSE, R., 2017, Aux marges de l'*oikos*: les étrangers, dans J.-P. Guilhembet, E. Parmentier et Y. Roman (dir.), *Famille et société dans le monde grec et en Italie (I^{er}-II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, p. 306-312.
- HABICHT, C., 2006, *Athènes hellénistique, Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*, Paris (1^{re} éd. 2000; éd. or. 1995).
- HAUBEN, H., 2004, A Phoenician King in the Service of the Ptolemies, Philokles of Sidon revisited, *AncSoc*, 34, p. 27-44.
- ISMARD, P., 2010, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris.

- KLOPPENBORG, J. S. et ASCOUGH, R. (éd.), 2011, *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary. I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Berlin – New York.
- LAMBERT, S. D., 2006, Athenian State laws and decrees, 352/1–322/1: III Decrees honouring foreigners. A. Citizenship, proxeny and euergesy, *ZPE*, 158, p. 115-158.
- LINDSAY ADAMS, W., 2006, The games of Alexander the Great, dans W. Heckel, L. Tritle et P. Wheatley (éd.), *Alexander's empire. Formulation to Decay*, Claremont, p. 125-138.
- MAILLOT, S., 2012, La formalisation des réseaux de mobilité méditerranéens. Remarques sur les associations à l'époque hellénistique, dans L. Capdetrey et J. Zurbach (dir.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, p. 235-260.
- MATHYS, H. P. et STUCKY, R.A., 2018, Inscriptions phéniciennes provenant du sanctuaire d'Echmoun à Bostan esh-Sheikh près de Sidon, *BAAL*, 18, p. 363-378.
- MASSON, O., 1982, Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon), *Semitica*, 32, p. 45-49.
- MATRICON-THOMAS, É., 2011a, *Recherches sur les cultes orientaux à Athènes, du v^e siècle avant J.-C. au iv^e siècle après J.-C.*, thèse de doctorat sous la direction d'Y. Perrin et M.-Fr. Baslez, Université Jean Monnet - Saint-Étienne.
- MATRICON-THOMAS, É., 2011b, Adonis à Athènes : le culte en milieu chypro-phénicien, *Rivista di studi fenici*, 39/1, p. 67-80.
- MOSSÉ, C., 2007, Égalité démocratique et inégalités sociales. Le débat à Athènes au iv^e siècle, dans *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques : Recueil d'articles de Claude Mossé* [en ligne]. Pessac, (généré le 08 mai 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ausonius/3627>>. ISBN : 9782356133021. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ausonius.3627>.
- OLIVER, G. J., 2012, Démographie des migrations et mobilité dans la Méditerranée grecque à l'époque classique et à la haute époque hellénistique, dans L. Capdetrey et J. Zurbach (dir.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, p. 137-156.
- PECIRKA, J., 1966, *The formula for the grant of enktésis in Attic inscriptions*, Prague.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 1994, *L'Aphrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 2005, Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'*Ourania*, dans N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot et F. Prost (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, p. 271-290.
- RIBICHINI, S., 2021, Euripide et le sacrifice humain à Carthage, dans P. Notizia, A. Rositani et L. Verderame (éd.), *Ἡ Νισάβα ζα, -μι. Ancient Near Eastern studies in honor of Francesco Pomponio*, Münster, p. 237-248.
- ROUBINEAU, J.-M., 2012, La condition d'étranger de passage dans les cités grecques : statut de droit ou position *hors-la-cité*, dans L. Capdetrey et J. Zurbach (dir.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, p. 157-173.
- ROUGEMONT, G. et ROUSSET, D. (éd.), 2005, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris.
- RÜPKE, J., 2013, *The individual in the religions of the ancient Mediterranean*, Oxford-New York.

- STUCKY, R. A., 1993, Lykien – Karien – Phönizien. Kulturelle Kontakte zwischen Kleinasien und der Levante während der Perserherrschaft, dans J. Borchhardt et G. Dobesch (éd.), *Akten des II. internationalen Lykien-Symposions*, Vienne, p. 261-268.
- STUCKY, R. A., 1997, Le bâtiment aux frises d'enfants du sanctuaire d'Echmoun à Sidon, *Topoi*, 7, p. 915-927.
- STUCKY, R. A., 2005, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, Bâle.
- STUCKY, R. A., 2012, Du marbre grec en Phénicie. Grandeur et décadence de Sidon aux époques perse et hellénistique, *CRAI*, p. 1177-1203.
- TOD, M. N., 1948, *A selection of Greek historical inscriptions II. From 403 to 323 B.C.*, Oxford.
- VERSNEL, H. S., 2011, *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*, Leyde-Boston.
- WADDINGTON, W.-H., 1970, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris.
- WHITBY, M., 1998, The grain trade of Athens in the fourth century B.C., dans H. Parkins et C. Smith (éd.), *Trade, Traders and the Ancient City*, Londres, p. 102-128.
- WHITE, R., 2009, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse (éd. or. Cambridge 1991).
- YON, J.-B., 2011, Les Tyriens dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique, dans P.-L. Gatier, J. Aliquot et L. Nordiguian (éd.), *Sources de l'histoire de Tyr. Textes de l'Antiquité au Moyen Âge*, Beyrouth, p. 33-61.
- YON, M., 2004, *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions*, Paris.