LE ROI ET LA DÉESSE. À PROPOS DE LA DÉDICACE GRECQUE À PTOLEMÉE ET APHRODITE DE LA GROTTE DE WASṬA, PRÈS DE TYR

Corinne Bonnet

Sur la route qui conduit de Sidon à Tyr, non loin des villages de Wasṭa et Balâd el-Qasmyé, sur la rive droite du fleuve *Leontis*, se trouve une grotte – connue comme la «grotte de Wasṭa» – dont les parois portent des graffiti et des inscriptions indiquant qu'il s'agissait d'un lieu de culte dépendant de Tyr ou de Sidon. À 7 km de là, en direction du nord, dans la localité d'Adloûn, qui a livré une importante nécropole rupestre, une grotte semblable est connue, avec des signes identiques (mais pas d'inscriptions). Le fait qu'il s'agisse, pour l'essentiel, de triangles pubiens a valu à ce lieu l'appellation de «grotte de prostitution», sur la base d'un singulier amalgame que René Dussaud a très tôt dénoncé[1]. Signalée en premier lieu par J. de Bertou, dans son ouvrage sur la topographie de Tyr[2], puis visitée par Ernest Renan[3], par F. de Saulcy[4] et par le duc de Luynes[5], les découvertes de la grotte de Wasṭa ont été l'objet de diverses révisions de la part de R. Dussaud en 1905[6], d'A. Beaulieu et R. Mouterde, en 1947-48[7], de F. Zucker en 1953, de J.T. Milik en 1954[8] et de M. Sznycer en 1958[9]. Depuis lors, elles n'ont guère retenu l'attention des spécialistes d'épigraphie ou de religion phéniciennes. Dans la présente étude, notre attention se portera presque exclusivement sur la dédicace grecque d'époque hellénistique émanant d'un Phénicien et adressée conjointement au roi Ptolémée et à Aphrodite, ce qui n'est pas sans intérêt ni originalité. Avant d'y venir, il n'est sans doute pas inutile de faire une brève mise au point sur le contexte auquel ce témoignage

1 Cf. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, Paris 1903, p. 109-111. L'amalgame s'appuyait notamment sur le toponyme local arabe de Mǧârat el-Farǧ, signifiant, dans la traduction de Renan, «caverne τῶν αἰδοίων», en référence aux triangles pubiens décorant les parois. Dussaud en vient toutefois à douter du fait que les triangles aient une connotation sexuelle: il pourrait, selon lui, s'agir de simples encadrements pour les graffiti, ce qui n'est absolument pas crédible.

2 J. de Bertou, *Topographie de Tyr*, Paris 1843, p. 5 et 81.

3 E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, p. 647-653.

4 F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, Paris 1866, p. 282.

5 H. de Luynes, *Voyage d'exploration à la Mer Morte*, I, Paris 1874, p. 25-27.

6 R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, cit., p. 109-111.

7 A. Beaulieu - R. Mouterde, "La grotte d'Astarté à Wasṭa", *MUSJ* 27, 1947-48, p. 3-20.

8 J.T. Milik, "Le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte d'Astarté à Wasṭa", *MUSJ* 31, 1954, p. 5-12.

9 M. Sznycer, "Remarques sur le graffito phénicien en caractères grecs de la grotte de Wasṭa", *Semitica* 8, 1958, p. 5-10; voir aussi KAI 174.

appartient, d'autant qu'aucune étude approfondie ne lui a été consacrée depuis un demi-siècle.

a) *La description de la grotte*

Renan qualifie d'emblée la grotte de Wasṭa, ou mieux les deux grottes adjacentes (Vastha dans sa transcription) comme «un des monuments phéniciens les plus curieux»[10]. Creusées dans une roche blanche (il s'agit de marne), «sans aucun ornement ni trace de style», elles ne se trouvent à proximité d'aucun vestige de construction. La description, plus précise de Beaulieu et Mouterde, nous permet de distinguer clairement deux hypogées: une tombe hellénistique, d'une part, simple grotte naturelle aménagée, la caverne sacrée, d'autre part, située en contre-bas à laquelle on accède par un escalier de trois marches.

Dans cette grotte, de 9 m. de largeur et 5-6 m. de profondeur, avant que le sol ne soit rehaussé durant la guerre, une banquette bordait une excavation profonde qui interdisait l'accès à la paroi orientale de la grotte, obligeant donc le visiteur à regarder à distance la surface creusée de plusieurs niches ornées de nombreux triangles. Parmi celles-ci, la niche centrale abritait certainement une image de culte protégée par une grille métallique, dont il reste quelques traces. Une table d'offrande avait été placée entre deux colonettes sous le simulacre. Parmi les niches latérales, on signalera celle qui se trouve à gauche, à l'intérieur de laquelle se profile, en léger relief, une sorte de stèle cintrée au sommet. L'inscription qui nous intéresse fut gravée – Renan affirme même que toutes les inscriptions ont été martelées et hachées à coup de sabre ou de couteau – sous cette niche, dans un encadrement rectangulaire. «La plus longue ligne a 32 centimètres», précise Renan, qui n'en donne qu'une lecture assez fragmentaire sur laquelle nous allons revenir.

Vers le sud, la banquette se rétrécit et longeait la paroi perçée d'une niche rectangulaire et d'une niche cintrée assorties de triangles et de graffiti. Vers le nord, la banquette s'interrompt devant une fosse signalée par une croix sur la paroi. Un mur, aujourd'hui écroulé, avait vraisemblablement été bâti par les chrétiens pour cacher les symboles païens au moment de la déposition du mort.

Renan, qui fournit une description assez sommaire des lieux, estime, au vu de l'iconographie pubienne récurrente, que le nom arabe, qu'il rend par *caverna pudendorum muliebrum*, est parfaitement justifié. Il se demande néanmoins si la présence d'une dédicace à Aphrodite, la correspondante grecque traditionnelle d'Astarté, autorise à localiser en cet endroit un lieu de culte d'Astarté, comme l'avait proposé de Bertou, qui avait cependant émis l'hypothèse, insoutenable selon Renan, que l'on eût affaire à un sanctuaire construit par le roi tyrien Hiram[11]? «On peut en douter», estime Renan qui remarque, en note, que l'auteur du *De Dea Syria* distingue du reste Astarté et Aphrodite.

---

10 E. Renan, *Mission*, p. 647.

11 La tradition relative à l'instauration d'un lieu de culte tyrien en l'honneur d'Astarté (et de Melqart, alias Héraclès) remonte à Flavius Josèphe, *A.J.* VIII 5,3 §§145-146; *C. Ap.* I 117-119, qui tire ses informations de Ménandre d'Éphèse, un historien d'époque hellénistique. L'opinion de Renan est naturellement tout à fait fondée. Sur ce texte, je me permets de renvoyer à mon *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Louvain 1988, p. 33-40.

La présence, au demeurant très hypothétique, d'une brève dédicace phénicienne *lrbt* [12] dans la même grotte, pourrait venir supporter l'*interpretatio phoenicia* avancée par de Bertou. L'épithète *rbt*, «dame», est en effet régulièrement attachée à Astarté[13], mais encore faudrait-il être sûr que telle est bien la lecture des quatre signes associés à un triangle pubien. «On peut douter que l'inscription soit sémitique. Seraient-ce des hiéroglyphes égyptiens, tracés avec une extrême grossièreté sur une matière très-dure avec un très-mauvais outil?», estime Renan.

Outre ce texte, Renan signale de nombreux graffiti tracés à la pointe, à l'intérieur de «petits écussons triangulaires». Ces courtes inscriptions, en caractères grecs, phéniciens ou autres, ont été reproduites et transcrites par Renan[14]. Il s'agit en général d'anthroponymes. L'une de ces inscriptions est particulièrement intéressante, dans la mesure où elle transcrit en alphabet grec une dédicace en langue phénicienne. C'est ce texte qui a surtout retenu l'attention lorsque l'on s'est intéressé à Wasṭa.

Renan fait peu de cas des images qui accompagnent les textes et le sempiternel triangle pubien; elles permettent pourtant de préciser la nature des dévotions que la grotte abrita. Il s'agit pour l'essentiel de symboles végétaux – des rameaux, des palmiers – et d'oiseaux, ce qui semble nous orienter vers une divinité exerçant son pouvoir sur le règne végétal et animal, mais aussi de quelques silhouettes humaines[15], y compris un «signe de Tanit». On reconnaît par exemple une figure humaine (ou divine ?)[16], très schématisée: deux traits verticaux et presque parallèles pour le corps, deux traits horizontaux pour les bras ouverts, celui de gauche semblant brandir un objet en forme de T, un rond pour la tête surmontée de traits rayonnants, évoquant des cheveux ou un couvre-chef. À en croire la description de Beaulieu-Mouterde, ces «personnages enfantins, aux cheveux hérissés» présenteraient un «sexe apparent». Image des fidèles et évocation de la puissance sexuelle? Une mise en parallèle avec l'iconographie des *pithoi* de Kuntillet ʿAjrud, il est vrai antérieurs de six siècles environ, pourrait être instructive pour mieux comprendre ce registre de la religiosité populaire et son expression plastique. Là aussi, on trouve des symboles végétaux et animaux, des personnages fortement connotés sexuellement, dans le cadre d'un espace sacré voué au culte de Yahvé et de sa parèdre, Ashérah[17].

Ajoutons en outre que l'iconographie traditionnelle de la déesse nue, telle qu'elle est attestée dans l'ensemble du Proche-Orient, de la Mésopotamie à la Syrie, dès le Bronze

---

12 Cf. Renan, *Mission*, p. 649-650.

13 Cf. C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome 1996, notamment p. 23, 40-41.

14 Renan, *Mission*, p. 650-653. Reprises en groupe dans CIS I, 6.

15 On reconnaît aussi une figure humaine (ou divine?) (cf. Renan, *Mission*, p. 653), très schématisée: deux traits verticaux et presque parallèles pour le corps, deux traits horizontaux pour les bras ouverts, celui de gauche semblant brandir un objet en forme de T, un rond pour la tête surmontée de traits rayonnants, évoquant des cheveux ou un couvre-chef. Toute tentative d'identification me semble hasardeuse.

16 Cf. Renan, *Mission*, p. 653.

17 Cf., parmi une bibliographie considérable, P. Merlo, *La dea Asratum-Atiratu-Asera: un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Rome 1998 et surtout, pour la valorisation du volet iconographique, J.M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000.

Ancien et jusquà l'âge du Fer, recourt souvent à ces éléments iconographiques, notamment dans la glyptique. Il s'agit, me semble-t-il, d'une sorte de «sur-détermination» ou de «réitération» des pouvoirs de la déesse en matière de fertilité et de fécondité, pouvoirs qui sont déjà traduits par le triangle pubien[18].

Mais revenons à Renan et à la partie finale de sa présentation où il évoque les autres grottes phéniciennes – celles de Biadh, Adloun et Gébeil en particulier – où apparaissent les mêmes écussons triangulaires. En définitive, il considère que la divinité visée doit bien être Astarté et il qualifie le culte de Wasṭa de «plus authentique des cultes grossiers qui se mêlaient dans la religion tyrienne à des éléments beaucoup plus purs». Influencé, comme bien d'autres en cette seconde moitié du XIXe siècle, par le darwinisme culturel ambiant et par l'évolutionnisme religieux teinté de moralisme bien-pensant[19], Renan considère en somme le culte de Wasṭa comme un résidu de religiosité primitive, préhistorique: ces «cavernes à prostitution» seraient le «reste d'un primitif état de promiscuité, où l'homme, comme l'animal, cherchait les cavernes pour l'accouplement». Les signes triangulaires, placés à l'entrée de la grotte, dont on notera qu'elle était dotée d'un mécanisme de fermeture, servaient en quelque sorte à en expliciter la destination. La niche creusée dans la caverne était, quant à elle, destinée à recevoir l'effigie de la déesse protectrice des unions sexuelles et maîtresse des lieux. R. Dussaud, dès 1903[20], a montré que cette vision des choses est encore plus primitive que les cultes qu'elle croit saisir.

b) *La publication de la dédicace grecque à Aphrodite*

La plupart des graffiti figurant dans la grotte de Wasṭa sont incisés en caractères grecs; l'un d'eux, nous l'avons dit, transcrit cependant un texte phénicien. En revanche, l'épigraphe qui retient ici notre attention est constituée de quatre lignes en caractères et en langue grecs, dont la partie centrale est abrasée. Renan, lors de son passage sur place, ne parvint pas à lire le texte en entier, mais il fit preuve d'une bonne intuition dans sa proposition de restitution, qui figure dans les commentaire de la *Mission de Phénicie* et du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*[21]. Voici ce qu'il put lire de l'inscription (**Fig. 1**):

ΒΑΣΙΛΕΙΙ ..... ΛΙΩΙ
ΚΑΙ ΑΦΡΟΔΙΤ ..... ΚΟΩΙ
ΠΙΜΙΛΚΑ ..... ΛΣΑΜΩΤΟΣ
ΕΥ .....

18 Cf. C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge, "«Cet obscur objet du désir». L'iconographie de la déesse nue entre Orient et Grèce", *MEFRA* 2004, sous presse. Cf., en particulier, pour ce type d'iconographie et sa diversification spatio-temporelle, O. Keel - Ch. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines: les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris 2001 (éd or. allem. 1992, 1998[4]).

19 Pour une position similaire, qui relève aussi de la morale sociale de l'époque, voir mon article sur "«L'immortalité appartient au sage». Franz Cumont et l'art érotique", *DHA* 26/2, 2000, p. 77-97.

20 Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, cit., p. 109.

21 CIS I, 6, tab. III. À la page 28, figurent les fac-similés de quelques incisions figurant sur les parois: triangles, oiseau, palmes, deux autres inscriptions en caractères grecs (dont celle qui transcrit du phénicien, dont il sera encore question).

Que la dédicace, un ex-voto faisant suite à un vœu (l. 4), commençât par la mention d'un roi lui apparut clairement, de même que la mention d'Aphrodite, à la ligne 2, en qualité de co-destinataire, avec une épithète qui est, sans aucun doute, celle d' ἐπηκόος, «attentive». Il raisonne dès lors en des termes très significatifs pour notre propos[22]: «Aphrodite était donc une des divinités auxquelles l'inscription s'adressait. Quelle pouvait être la première? Aucune hypothèse susceptible de faire tenir le nom d'un dieu dans la première ligne ne se présente». Il envisage toutefois de restituer: Βασιλεί Ἡρακλεῖ Τυρίῳ, en référence au couple divin gouvernant le destin de Tyr, Astarté et Melqart, donc Aphrodite et Héraclès en grec[23].

L'hypothèse est certes ingénieuse, mais Renan a cru lire un Π après le titre de «roi» et il envisage donc que soit mentionné ici Ptolémée, ce qu'il considère comme une «hypothèse satisfaisante», en dépit des difficultés paléographiques qu'il signale. Implicitement, Renan place donc Ptolémée dans le rôle du parèdre de la déesse, comme aurait pu l'être Melqart. «Dans l'inscription de Larnax Lapithou, on a de même un Ptolémée associé à une divinité», ajoute-t-il, en se référant à l'inscription qu'il publiera dans son *Corpus Inscriptionum Semiticarum* sous le numéro 95. Nous allons y revenir. On le sent hésitant face à cette hypothèse: «ces associations de dieux et de personnages divinisés ne sont point très rares. Il est vrai que je ne connais qu'un exemple où le dieu occupe la seconde place; c'est à Chalcis: Τίτῳ καὶ Ἡρακλεῖ. Pour notre analyse, ce parallèle est moins porteur puisqu'il illustre le rapport de l'empereur à une divinité tutélaire masculine, à laquelle, sans doute, il entend s'identifier.

Pour ce qui est de la chronologie, Renan date notre inscription du IIIe siècle av. J.C., dans la mesure où, après la bataille de Panias, en 200 av. J.C., Tyr, comme toute la Phénicie, passe sous contrôle séleucide, sortant donc de l'aire d'influence lagide. Cette datation faisait de notre texte, à l'époque de Renan, «le plus ancien spécimen que l'on connaisse de lettres grecques tracées en Phénicie»[24], ce qui n'est plus le cas aujourd'hui[25].

c) *Les révisions successives de l'inscription*

Le premier à proposer une révision du texte est René Dussaud, en 1903[26]. S'il ne modifie en rien la seconde ligne, où est mentionnée Aphrodite *epèkoos*, en revanche à la ligne 1, il croit lire ΒΑΣΙΛΕΙ [ΜΕΓΙΣΤΩΙ Η]ΛΙΩΙ, donc une dédicace à Hélios, tandis que la ligne 3 porterait la mention de la déesse Simia: ΚΑ]Ι [Σ]ΙΜΙ[ΑΙ Ο ΔΕΙΝΑ] ΣΑΜΟΤΟΣ. Le point d'interrogation que place Dussaud à la fin de la ligne 3 montre assez qu'il n'était pas sûr de sa restitution, et il avait bien raison: un simple coup d'œil au fac-similé qu'il publie montre que sa lecture n'est guère défendable. Dussaud pensait en

22 Renan, *Mission*, p. 648.

23 Sur la solidité et la diffusion de ce couple, cf. Bonnet, *Melqart*, *passim*; ead., *Astarté*, *passim*.

24 Renan, *Mission*, p. 649.

25 Cf., notamment, la dédicace bilingue à Astarté provenant de Byblos et datée du IVe s. av. J.C.: *editio princeps* de P. Bordreuil - E. Gubel, "Baalim", *Syria* 62, 1985, p. 182-183, et les rares inscriptions grecques d'Al-Mina datées du V-IVe s. av. J.C.

26 Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, cit., p. 109-111.

fait reconnaître, dans les destinataires de la dédicace de Wasṭa, la triade héliopolitaine composée de Hadad (Jupiter Héliopolitain), Atargatis (Aphrodite) et Simia. En 1909, Franz Cumont fait écho à la lecture avancée par Dussaud pour la première ligne, qu'il extrapole du contexte prétendument triadique et héliopolitain, pour la simple raison qu'elle porte de l'eau au moulin de sa «théologie solaire[27]. On s'étonnera de voir en fin épigraphiste comme Cumont faire l'impasse d'un examen paléographique sérieux qui n'aurait laissé subsister aucun doute, mais il n'est pas le seul à suivre acritiquement Dussaud. Emporté à son tour par la mode de la théologie solaire, W.W. Baudissin ne résiste pas, en 1929, à l'envie de faire valoir ce témoignage unique d'un *Basileus Helios* au Proche-Orient[28]. Depuis lors, cette lecture a justement été écartée[29].

Le prétexte de la révision autoptique opérée en 1947-48[30] par A. Beaulieu et R. Mouterde tient dans le fait que la guerre, qui venait de se terminer, a fait subir quelques dégâts à la grotte de Wasṭa. Les auteurs se proposent dès lors de procéder à une sorte d'état des lieux et de fournir un apparat photographique complet, reposant souvent sur des clichés antérieurs à 1939.

Un des points forts de l'analyse de Beaulieu et Mouterde est la distinction entre deux phases d'utilisation de la grotte: un culte primitif, auquel appartenaient les niches abritant les images sacrées et certaines inscriptions, dont celle de Ptolémée et Aphrodite, un second stade au cours duquel «la caverne a été envahie par les démonstrations d'un culte populaire», c'est-à-dire les emblèmes triangulaires couvrant les parois, et le reste des inscriptions. Notre inscription aurait donc été gravée dès la première phase d'utilisation, tandis que l'«écusson» incisé en son centre appartiendrait à la deuxième phase. Même si la superposition image-épigraphe est indéniable, la scansion chronologique ne convainc guère. Elle part d'un présupposé «théologique», selon lequel l'anthropomorphisme (de dérivation grecque?) serait plus "noble" que les symboles, relevant, eux, d'une religiosité populaire, teintée de magie. Il me semble plutôt que l'on est en présence d'un ensemble cohérent qui, par le biais de media différents, statues, textes et symboles, expriment et exaltent une même réalité. Cette lecture unitaire ne vise nullement à nier toute profondeur chronologique au culte, mais, pour la documenter, il faudrait recourir à une autre approche et à une autre argumentation. Le fait que certaines inscriptions soient rattachées à la première phase et d'autres à la seconde indique suffisamment que la proposition de Beaulieu-Mouterde est boîteuse. Ainsi, sous la niche centrale, abritant vraisemblablement l'effigie de la déesse, à l'intérieur d'un cadre contenant aussi un écusson triangulaire, on aurait incisé, durant la seconde phase, une inscription dont la nature est difficile à préciser: sémitique, grecque, égyptienne? Quoi qu'il en soit, on se trouve ici face à un second binôme inscription + triangle qui reçoit, de la part de Beaulieu et Mouterde, une interprétation chronologique différente, postulant la simultanéité des deux éléments, et non plus leur séquence dans le temps.

---

27 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909, p. 453.

28 W.W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, II, Giessen 1929, p. 71.

29 Voir notamment la réfutation de F. Zucker, "Ein angebliches Zeugnis für eine syrisch-hellenistische Götterdreiheit", *AfP* 15, 1953, p. 61-70.

30 Cf. Beaulieu - Mouterde, *MUSJ* 27, 1947-48, p. 3-20.

La lecture de la dédicace grecque mutilée telle qu'elle est avancée par nos deux auteurs diffère très peu de celle de Renan, reprise presqu'entièrement, dans l'intervalle, par le duc de Luynes, mais contestée, de manière bien fragile, nous l'avons vu, par René Dussaud. Beaulieu et Mouterde en reviennent donc à une double dédicace à Aphrodite précédée d'un roi dont le nom reste énigmatique. Dieu ou homme: son nom commence par "P". Les auteurs en concluent donc qu'il s'agit certainement de Ptolémée, comme l'avait proposé Renan. L'union du roi régnant et de la déesse «n'est pas inouïe»[31]: à l'exemple chypriote fourni par Renan, Beaulieu et Mouterde ajoute un parallèle samien, provenant du gymnase et associant Ptolémée IV Philopator (221-204 av. J.C.) à Hermès et Héraclès, les dieux protecteurs de l'espace symbolique de la *paideia*.

L'étude de Beaulieu-Mouterde ne se limite évidemment pas à la dédicace à Ptolémée et Aphrodite. Elle s'arrête longuement sur le graffito de 8 lignes transcrivant du phénicien en caractères grecs, lui aussi placé à l'intérieur d'un encadrement et assorti d'un écusson triangulaire. En 1947, cependant, il ne fut pas reconnu par les auteurs qui travaillèrent donc sur des copies et des estampages antérieurs à la guerre. C'est aussi ce texte qui retint l'attention de J.T. Milik en 1954[32]. Nous ne résumerons les acquis de son étude que très brièvement dans la mesure où elle ne concerne pas l'inscription qui fait l'objet de notre analyse. Milik estime que certains traits linguistiques renvoient à l'épigraphie punique et néo-punique, de sorte que le dédicant serait un Phénicien d'Afrique du Nord. «Lors d'un voyage professionnel dans la métropole», c'est-à-dire à Tyr, il aurait accompli un pèlerinage à Wasṭa en faveur de son épouse stérile. Marchand international, donc maniant le grec, il aurait opté pour une écriture standardisée. Depuis l'étude décisive de M. Sznycer[33], on s'accorde à reconnaître dans cette inscription une dédicace émanant d'Aphethennau, c'est-à-dire Abdtinnit, fils d'Aphesaphoun, c'est-à-dire Abdsafôn, qui présente une offrande non spécifiée au dieu Paʿam.

Une année avant l'étude de Milik parut un travail approfondi de Friedrich Zucker sur notre dédicace, visant surtout à invalider l'interprétation de Dussaud, à savoir celle d'une triade héliopolitaine[34]. Zucker note très justement que cette lecture est matériellement exclue et étaye son point de vue – à savoir le retour à la lecture de Renan en substance – par une étude paléographique très sérieuse. Il en ressort que le texte remonte aux premières décades du IIIe siècle av. J.C., voire à la première moitié de ce siècle. Si Beaulieu et Mouterde penchaient pour Ptolémée IV, le savant allemand, lui, se prononce plutôt en faveur de Ptolémée Ier. Si notre texte ne peut être abaissé aux alentours de 200 av. J.C., il est dès lors exclu qu'il constitue une ultime marque de fidélité aux Lagides de la part d'un Phénicien, avant le passage sous contrôle séleucide. Zucker souligne à bon escient l'intérêt très particulier de ce texte émanant d'un Phénicien, mais rédigé en grec et pour des destinataires grecs. Constat certes indéniable, mais que l'on peut tenter d'approfondir: quelles sont au juste les réalités recouvertes par ces noms? C'est ce que nous tenterons de faire dans la dernière partie de cette étude.

---

31 *Ibid.*, p. 8.

32 Milik, *MUSJ* 31, 1954, pp. 5-12.

33 Cf. Sznycer, "Remarques", cit., p. 5-10; KAI 174.

34 Zucker, "Ein angebliches Zeugnis", cit., p. 61-70.

Le travail de Zucker est également très précieux pour les données onomastiques: Pimilkas est bien un nom phénicien transcrit en grec, analogue à Amilkas et Boamilkas[35], formé sur l'élément théophore *Mlk*, tandis que son patronyme, hypothétiquement reconstruit comme Nabou]samaos (au génitif: Nabou]samôtos), attesté à Doura en rapport avec la communauté palmyrénienne, trouve des parallèles en Égypte pour la seconde partie, la première renvoyant au dieu babylonien de l'écriture[36]. Enfin, F. Zucker propose, pour l'utilisation de l'épithète *epèkoos*; une série de parallèles riches de sens dont il va être question ci-dessous: il montre bien les connotations «orientales» de cet adjectif, mais n'en tire pas tous les enseignements possibles.

La dédicace grecque de Wasṭa figure naturellement dans les bulletins épigraphiques de Jeanne et Louis Robert en 1949 et 1955[37], de même que la XXe livraison du *Supplementum epigraphicum graecum* en 1964[38]. On parvient ainsi à la lecture suivante qui s'est imposée comme la «vulgate»:

Βασιλεῖ Π[τ]ολ[εμ]ᾳίωι
καὶ Ἀφροδί[τηι ἐπ]ηκόωι
Πιμίλκᾳ[ς Ναβου (?)]σαμῶτος
εὐ[χήν].

d) *Le roi et la déesse: la rencontre des cultures dans la Phénicie hellénistique*

Une chose frappe dans le dossier épigraphique de Wasṭa: c'est le caractère international du lieu où apparaissent à la fois des noms phéniciens, grecs, égyptiens et même safaïtiques[39]. On peut donc imaginer que la grotte de Wasṭa était un lieu de pèlerinage connu qui attirait les Phéniciens et les étrangers. Il est vrai que l'époque hellénistique, notamment la période de domination lagide, se caractérise, en Phénicie, par une grande ouverture sur les régions voisines, une activité frénétique des ports et, par conséquent, un va-et-vient intense et constant de biens et de personnes[40]. On en déduira que le culte pratiqué à Wasṭa était susceptible de «parler» à des fidèles de diverses nationalités: le langage iconographique qui s'y rapporte, en particulier les triangles pubiens, renvoie en effet à une espèce d'invariant des cultes de fertilité/fécondité.

35 Il ne figure cependant pas dans F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972.

36 F. Preisigke, *Namenbuch*, Heidelberg 1922, p. 361.

37 Cf. *REG* 62, 1949, p. 149 n° 197a (avec des réserves sur les propositions formulées); 68, 1955, p. 274 n° 242 (à propos des interprétations de Zucker et du fait que, *pace* Cumont, il n'est pas question d'un *Basileus Helios*).

38 SEG XX, 1964, p. 117 n° 389.

39 Sur le graffito safaïtique, voir l'analyse de G. Ryckmans, en appendice à l'article de Beaulieu-Mouterde, p. 20, qui lit: «Rabib, fils de Hagg, fils de Zarr» et conclut à un pèlerin d'origine safaïtique.

40 Cf. M.-F. Baslez - F. Briquel-Chatonnet, "Les Phéniciens dans les royaumes hellénistiques d'Orient (323-55)", in M.-Th. Le Dinahet (éd.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au Ier siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Égypte, Syrie*, Nantes 2003, p. 197-212.

Resterait à comprendre, dans la mesure où la documentation le permet, quel nom chacun donnait à la maîtresse des lieux.

Sur un plan strictement épigraphique, seule la dédicace grecque permet de commencer à répondre à cette question. Elle nomme Aphrodite, associée à Ptolémée, un couple qui mérite que l'on s'y arrête quelque peu, dans l'intention de vérifier la réalité religieuse qu'il recouvre, à la lumière de nos connaissances sur les cultes phéniciens liés à la fertilité et à la royauté et sur les interférences culturelles qui caratérisent l'Orient de l'époque hellénistique.

On suivra aisément Renan et les exégètes postérieurs lorsqu'ils proposent de reconnaître Astarté dans cette Aphrodite vénérée entre Tyr et Sidon. L'assimilation entre les deux déesses est antique et largement attestée[41]. Leurs attributions en matière de sexualité, fécondité et fertilité sont connues de tous, de sorte que leur présence à Wasṭa, à l'intérieur d'une caverne ornée de symboles sexuels, est parfaitement logique. On rappellera ici le témoignage d'Avienus[42] relatif à un *penetral(e) cavum*, situé sur un îlot de l'archipel gaditain, en Espagne méridionale, au sein duquel était vénérée une Vénus marine, sans doute identique à Astarté[43]. La configuration est donc quelque peu différente, puisque l'on évolue dans le cadre des cultes liés à la mer – une autre sphère de compétence commune à Astarté et Aphrodite – plutôt qu'à la sexualité.

À ce sujet, il est bon de préciser que le recours massif aux triangles pubiens n'est pas, à notre sens, le signe d'un «retour à une forme sans doute primitive du même culte», comme l'écrivent Beaulieu-Mouterde[44], mais constitue plutôt l'exaltation tout à fait naturelle et traditionnelle de l'attribut sexuel féminin par excellence, symbole de puissance et de jouissance, promesse de plaisir et de descendance. On peut y reconnaître une «forme élémentaire» du culte de la sexualité/fertilité/fécondité, mais rien de «primitif», sinon dans le sens où ce langage iconographique a toujours existé, depuis les origines de l'art pariétal. De même la qualification d'art «tout réaliste»[45] semble bien inadéquate: certes le sexe féminin est rendu de manière à être reconnu, mais il est surtout l'objet d'une forte stylisation. On ne voit souvent qu'un simple triangle, éventuellement pourvu d'une ligne verticale centrale, rien qui ne soit «réaliste» *stricto sensu*. La présence de palmes à proximité du sexe ou sur celui-ci permet de fait, à nos deux auteurs, de convenir qu'au fond, au-delà de la sexualité, c'est la fécondité qui est visée, une affirmation qui mérite d'être nuancée[46].

---

41 Cf. Bonnet, *Astarté, passim*; ead. - V. Pirenne-Delforge, "Aphrodite et Astarté: deux déesses en interaction dans le monde égéen", in A. Motte - C. Bonnet (éd.), *Actes du Colloque «Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique», Academia Belgica, 25-27/9/1997*, Bruxelles-Rome 1999, p. 249-273; ead. - ead., "«Cet obscur objet du désir»", cit.

42 Avienus, *Ora maritima* 316-317.

43 E. Lipinski, "Vestiges phéniciens d'Andalousie", *OLP* 15, 1984, pp. 113-117, estime, pour sa part, que l'expression évoquerait l'*adyton* d'un sanctuaire, et non pas une grotte, hypothèse superflue en vérité, car rien n'invite à attribuer un sens métaphorique à *cavum*.

44 Beaulieu - Mouterde, *MUSJ* 27, 1947-48, p. 16.

45 *Ibid.* À la page 17, les auteurs parlent aussi de la «crudité» des images et de «statuaire rudimentaire», mais aussi de «symbolisme».

46 *Ibid.*, p. 18.

Historiographiquement parlant, le dossier de Wasṭa n'est en effet pas dépourvu d'intérêt: il illustre bien à quel point les interférences avec la conception judéo-chrétienne de la sexualité exclusivement finalisée à la procréation empêchent les spécialistes, certains en tout cas, d'appréhender avec justesse les structures mentales, et par conséquent les pratiques religieuses, de l'Orient ancien. Il est aujourd'hui reconnu que la sexualité était conçue comme une valeur positive, liée à la jouissance de la vie, au plaisir du corps, à l'épanouissement des individus, indépendamment du fait qu'elle soit associée ou non à la fécondité et à la fertilité[47]. Cela dit, Beaulieu et Mouterde rejettent, après Renan et Dussaud, l'appellation de «cavernes de prostitution», elle aussi tout à fait significative de l'air du temps: il s'agit bien de signes religieux. «Les cavernes où nous les retrouvons étaient des sanctuaires et le menu peuple venait y pratiquer les très anciens cultes des forces de la nature, qui subsistaient en Syrie gréco-romaine à côté des cultes hellénisés; la grotte de Wasṭa atteste jusqu'à nos jours leur popularité et leur rudesse grossière». Une conclusion qui fait bien peu de cas de la présence d'Aphrodite en ce lieu et qui sous-estime, à notre sens, le statut social des fidèles, capables de manier le grec et d'inciser des textes tous comptes faits corrects dans cette langue. C'est le cas de Pimilkas, l'auteur de la dédicace à Ptolémée et Aphrodite, qui porte certes un nom phénicien, mais n'appartenait vraisemblablement pas au menu peuple, peu enclin à vénérer le roi lagide et ignare du grec.

Quel «attention» Pimilkas invoque-t-il dans sa dédicace de la part d'Aphrodite, associée à Ptolémée ? L'épithète d'*epèkoos* est assez fréquente et appliquée à diverses divinités, mais on a remarqué, depuis les travaux classiques d'Otto Weinreich[48], qu'elle est volontiers appliquée à des dieux guérisseurs ou à des dieux orientaux, dont on souligne ainsi les qualités «performatives». C'est pourquoi *epèkoos*, dont le sens équivaut au latin *audiens*, prend peu à peu le sens de *sôter*: elle renvoie au dieu qui, en écoutant les requêtes des fidèles, les sauve et manifeste son omnipotence. À cet égard, les parallèles déliens signalés par F. Zucker sont extrêmement intéressants. Dans ce milieu mixte, gréco-oriental, on rencontre en effet, au IIe siècle av. J.C. surtout, des dédicaces où apparaît l'épithète *epèkoos* en rapport avec Aphrodite, assimilée à la fois à Astarté et à Isis. Dans l'inscription ID 2132, une Sidonienne honore, au sein du Sarapieion officiel de l'île, une Isis Sôteira Astarté Aphrodite Euploia Epèkoos, divinité hénothéiste et syncrétique sans doute. Si l'équation à trois termes Isis=Astarté=Aphrodite n'a rien pour nous étonner[49], les épithètes indiquent probablement une équivalence intéressante entre Sôteira et Epèkoos, dans le cadre des fonctions marines de la déesse, l'Euploia, si importante pour les marins phéniciens établis à Délos. Du reste, la bilingue de Cos de la fin du IVe siècle comprend une dédicace à Aphrodite/Astarté «pour le *salut* de t[ous les

47 Sur cette conception orientale de la sexualité, voir le bel essai de Z. Bahrani, *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*, London-New York 2001.

48 Voir notamment, O. Weinreich, "*Θεοὶ ἐπήκοοι*", *AthMitt* 37, 1912, p. 5 ss., réimpr. dans *Ausgewählte Schriften*, I, Amsterdam 1969, p. 175-186. Plus récemment, H.S. Versnel, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, p. 34-37. Je remercie Vinciane Pirenne qui a bien voulu m'éclairer sur ce sujet et sur l'association de cette qualité à Aphrodite. Pour un parallèle, concernant Aphrodite, cf. une inscription d'Iasos publiée par G. Pugliese Carratelli, dans *ASAA* 47-48, 1969-70, p. 371-403, n° 19.

49 Cf. Bonnet, *Astarté*, p. 86 et *passim*.

navigateurs (phén.) / pour les marins (grec)»[50]. Quant aux Ascalonites, ils vénèrent, au pied du Cynthe, à la fois Poséidon, Zeus Ourios et Astarté qualifiée de Palaistinè ou d'Ourania[51], parfois associés ou qualifiés de «*theoi epèkooi*». Or, on a découvert à Délos, près du sanctuaire d'Apollon, des dédicaces figurant sur des oreilles de bronze qui sont des ex-voto pour une prière exaucée de la part de divinités qui ont voulu écouter leurs fidèles. Trois de ces dédicaces[52] émanent de fidèles orientaux et sont adressées à une Aphrodite *peistikè*, c'est-à-dire «fidèle», qui pourrait bien être un avatar de l'*epèkoos*. Enfin, le dossier délien nous livre un dernier élément de réflexion: une dédicace de la fin du IIIe ou du début du IIe siècle adressée à ΒΑΣΙΛΕΙ ΟΣΕΙΡΙΔΙ de la part d'un certain Ctésias. La qualification royale d'Osiris n'est pas une surprise, pas plus que l'évocation, dans les arétalogies d'Isis, de la déesse comme épouse et sœur d'Osiris, le roi défunt et comme mère d'Horus, le roi en fonction, mais on comprendra mieux, sous peu, comment tous ces éléments - *epèkoos, sôteira,* royauté – se conjuguent au sein d'un message «théologique» qu'il nous est possible à présent de tenter de déchiffrer pour pénétrer dans la sphère des croyances que recèlent les noms alignés dans les dédicaces.

Repartons de Wasṭa. Le contexte iconographique et l'invocation explicite d'Aphrodite nous invitent à supposer que Pimilkas attendait un secours relevant du domaine de la sexualité. Dans une telle éventualité, que vient donc faire Ptolémée aux côtés de la déesse «attentive» ? Renan est le premier à attirer l'attention sur un autre cas d'association entre un roi et une déesse dans une dédicace. De Larnaka tès Lapithou, dans l'île de Chypre, provient, en effet, une inscription dédicatoire bilingue, gréco-phénicienne, du IVe siècle av. J.C., qui figure sur un autel offert à deux bénéficiaires: d'une part et en premier lieu, Athéna Sôteira Nikè, rendue en phénicien par *ʿnt mʿz ḥym*, et, d'autre part, à suivre, le roi Ptolémée, en phénicien *ʾdmlkm ptlmys*[53]. L'auteur de l'offrande porte en grec le nom de Praxidèmos, fils de Sesmaos et celui de Baalshillem, fils de *ssmy*, en phénicien. La séquence dédicatoire Athéna-Ptolémée embarrassa dans un premier temps l'éditeur du*CIS*, qui envisagea d'y reconnaître une ellipse: on aurait affaire à Athéna Salvatrice et Victorieuse et à (la victoire du) roi Ptolémée. Cette hypothèse semble cependant superfétatoire.

Le patronyme du dédicant, Sesmaos/*ssmy* renvoie à une énigmatique divinité *ssm*, dont l'identité reste imprécise[54], mais qui pourrait provenir d'Anatolie. Quant à Praxidèmos, ce n'est en aucune façon la traduction ou la transcription phonétique de Baalshillem («Baal a récompensé»), mais plutôt un second nom. Dans une autre inscription du même site, apparaît à nouveau le nom Praxidèmos, sans aucun

---

50 *Ibid.*, p. 88.

51 ID 1719, 1720/1721, 2305.

52 ID 2396-2398.

53 CIS I, 95. L'*editio princeps* figurait dans le *JA* 1867, p. 120 ss. Voir ensuite RÉS 1515; KAI 42. En grec, le lapicide a commis une erreur en gravant le nom de la déesse au datif tandis que celui du roi, pourtant co-destinataire de l'offrande, est au génitif. Ce qui induit à penser que le lapicide était un phénicien (mal) hellénisé.

54 Cf. DCPP, p. 396: divinité bien attestée à Chypre.

correspondant phénicien, rapporté au grand-prêtre du culte local de Poséidon Narnakios[55].

L'équation entre les noms divins mérite qu'on s'y arrête, non pas tant en raison de l'identification entre Anat et Athéna – un choix qui peut trouver une base logique dans les attributions «militaires» de l'une et l'autre déesse, occasionnellement en proie à la fureur belliqueuse[56] – mais plutôt à cause des épiclèses qui s'y rapportent. Anat est en effet qualifiée de «Rempart des vivants» (*mʿz ḥym*), tandis qu'en grec Athéna est Sôteira Nikè, «Salvatrice et Victorieuse». Le substantif *mʿz*, que je propose de rendre par «rempart», en écho à une idéologie bien attestée dans l'Ancien Testament qui fait de Yahvé le défenseur de son peuple, renferme la racine *ʿz* qui évoque la force, la puissance[57], la vitalité. C'est fondamentalement la qualité que détiennent intrinsèquement les déesses, Astarté *in primis*, mais aussi Athirat et Anat, qui la transmettent, à divers titres, en diverses circonstances et selon diverses modalités, tantôt aux dieux, tantôt aux rois, tantôt encore aux hommes, leur assurant ainsi une protection efficace, une forme de «salut». Le titre ugaritique de «Fiancée du peuple» (*ybmt lʾimm*), fréquemment appliqué à Anat dans les textes mythologiques d'Ugarit, rend sans doute cette même idée: celle d'une solidarité et d'une union étroites entre l'humanité et la divinité féminine, principe de vie, garante de protection et de survie. Les épiclèses grecques, *Sôteira* et *Niké* – la première nous étant déjà connue de Délos, en rapport avec Isis, assimilée à Astarté et Aphrodite *epèkoos* – nous semble faire écho à un arrière-plan «théologique»: non pas, donc, à une victoire ou à un salut concret, lié à des circonstances contingentes, en rapport avec des événements précis du règne de Ptolémée, mais plutôt à un bénéfice vital constant, garanti par la force intrinsèque de la déesse, dont le roi est bien le principal dépositaire, le modèle égyptien du rapport Osiris-Isis étant sans doute très prégnant dans la religion phénicienne. N'est-ce pas dans ce sens que Ptolémée Ier adopta précisément l'épithète de Sôter?

On n'oubliera pas, en effet, que, dans ce qu'il nous est donné de connaître de la religion phénicienne, émerge un mythologème, attesté à Tyr, Sidon et Byblos avec quelques variantes significatives, qui voit un dieu masculin (un Baal) subir une mort cyclique et ritualisée, puis revenir à la vie grâce à l'intervention décisive d'une déesse (du type «Astarté») détentrice du principe vital[58]. Anat «Rempart des vivants», de

---

55 Cf. Ph. Berger, "Mémoire sur une inscription phénicienne de Narnaka dans l'île de Chypre", *RArch* 3, 1894, p. 69-88. Il n'est pas exclu que ce Poséidon puisse recouvrir le Baal de Tyr, Melqart, affublé de l'épiclèse *bnrnk*, «dans Narnaka», dans la célèbre inscription dite Larnaka-tès-Lapéthou III (cf. Bonnet, *Melqart*, p. 333-335), datée entre 345 et 315 av. J.C.

56 En vérité, Anat est très peu attestée en Phénicie (cf. DCPP, p. 28-29: présente à Idalion, outre qu'à Lapéthos), mais elle est une des principales protagonistes féminines du cycle mythologique de Baal à Ugarit: cf. DDD, 2e éd., p. 36-43.

57 Cf., sur le sens de *ʿz*, P. Xella, "Le dieu BʿL ʿZ dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre)", *SEL* 10, 1993, p. 61-69. La «force» est une qualité de nombreuses divinités dans l'onomastique, comme Melqart, Astarté, Tanit (Benz, cit., p. 374-375), mais c'est aussi une prérogative que la mort conteste à la vie; ainsi à Ugarit, Mot est-il le «fort» par excellence: cf. D. Pardee, "«As Strong as Death»", in J.H. Marks - R.R. Good (éd.), *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of M.H. Pope*, Guilford, Conn., 1987, p. 65 ss.

58 Sur ces épisodes mythiques et rituels en Phénicie, voir en dernier lieu T.N. Mettinger, *The Riddle of Resurrection. «Dying and Rising Gods» in the Ancient Near East*; Stockholm 2001; P. Xella (éd.),

l'inscription de Larnaka-tès-Lapethou, en est aussi l'incarnation, avec sans doute une nuance belliqueuse particulière qu'Astarté, du reste, n'ignore nullement, pas plus que son «ancêtre» mésopotamienne Inanna/Ishtar ou sa «descendante» grecque Aphrodite, déesses de l'amour et de la guerre, souvent représentées en armes. Les statuettes de *Smiting Goddess* brandissant une arme illustraient très probablement ce type d'attributions: la guerre et l'amour sont en somme comme les deux faces d'une même force surhumaine, force de vie et de mort à la fois.

De telles caractérisations ne sont en outre pas dépourvues de connotations sexuelles, ce qui nous rapproche de notre point de départ, à savoir l'association d'Aphrodite *epèkoos* et de Ptolémée dans la grotte de Wasṭa. Qu'il s'agisse de l'*egersis* de Melqart ou des récits du retour à la vie d'Eshmun, c'est bien par l'union sexuelle que passe l'acte de revivification du dieu défunt ou disparu. En s'unissant au dieu, la déesse le rappelle à la vie, donc vainc la mort: elle est bien Salvatrice et Victorieuse. Dans la dimension de l'histoire humaine, c'est le roi qui est le premier bénéficiaire des bienfaits de la déesse. Diverses inscriptions phéniciennes, en particulier giblites et sidoniennes, sans oublier la bilingue étrusco-phénicienne de Pyrgi, indiquent que c'est bien la déesse, en l'occurrence Astarté, qui choisit et protège les rois, une prérogative qui s'exerce de leur vivant et jusque dans l'au-delà[59]. Le principe vital qui habite la déesse (d'où l'épiclèse de «Rempart des vivants» à Chypre) lui permet en effet, et permet à elle seule, de conférer au roi les pouvoirs «magiques» dont il a absolument besoin pour guider son peuple et pour lui assurer la paix et le bien-être. Au fond, l'iconographie schématisée de la déesse nue, qui ne retient que le triangle pubien et les seins, doit être lue comme une exaltation de cette force vitale, seul privilège féminin dans un monde dominé par une logique masculine. À cet égard, l'univers phénicien ne présente guère d'originalité: on se reportera aux travaux récents de Mario Torelli, pour le monde étrusco-romain, et de Nano Marinatos, pour le monde grec, afin de vérifier la constance de ces schémas qui plongent du reste leurs racines dans les invariants de la différenciation et complémentarité des sexes[60].

Revenons à présent à notre inscription. En associant Ptolémée à Aphrodite, Pimilkas, dont le nom ne laisse planer aucun doute sur l'origine, mais qui écrit en grec, n'a-t-il pas reproduit un schéma traditionnel de la religiosité phénicienne, à savoir le couple formé du roi et de sa protectrice attitrée Astarté, ici traduite en Aphrodite, qualifiée d'«attentive», en référence à la fois au soutien performant qu'elle prête au roi dans l'exercice de ses fonctions – c'est elle qui lui confère ses pouvoirs et en garantit l'efficacité autant que la longévité – et au secours qu'elle apporte à ses fidèles, désireux de recevoir, eux aussi,

---

Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee, Verona 2001. Pour la différence entre ces deux approches, voir C. Bonnet, "La mort des hommes, la mort des dieux. Réflexions autour de quelques livres récents", *LEC* 71, 2003, p. 271-280.

59 Cf. C. Bonnet, "Brevi osservazioni comparative sull'Astarte funeraria", in *Arbor Scientiae. Estudios del Próximo Oriente Antiguo dedicados a Gregorio Del Olmo Lete en ocasión de su 65 aniversario*, [= AuOr XVII-XVIII], Sabadell (Barcelona) 2000, p. 335-339.

60 M. Torelli, *Il rango, il rito e l'immagine: alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997; N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion*, Londres - New York 2000 (avec toutefois certains amalgames discutables). Sur ce thème, d'un point de vue anthropologique, voir Fr. Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996.

cette force qui donne la vie, qui rend «puissant», donc probablement permet de procréer, condition *sine qua non* d'une certaine immortalité que les hommes n'atteignent que dans la mémoire de leurs descendants.

En d'autres termes, Ptolémée serait ici le substitut hellénistique du roi phénicien des époques précédentes, tandis qu'Aphrodite recouvrirait Astarté. En dernière instance, Ptolémée serait, comme les rois historiques de Tyr, sur le territoire de laquelle se trouvait la grotte de Wasṭa, un avatar du roi mythique de la ville, Melqart. Il s'inscrirait donc dans la continuité de la tradition religieuse phénicienne, mais par le biais d'un langage grec, avec des «acteurs» grecs: le dédicant attendrait du roi et de la déesse (Ptolémée et Aphrodite) les même bénéfices qu'espérait un Tyrien de l'*egersis* de Melqart où intervenaient Astarté et le roi, médiateur par excellence entre l'humain et le divin. Notre dédicace serait alors un témoignage très éloquent de ce que l'on a coutume d'appeler un «syncrétisme», terme parfois décrié et effectivement fourre-tout, mais bien commode pour décrire ces situations de profondes interférences culturelles. Notre dédicace est assurément une initiative personnelle et privée, mais chacun sait combien les Lagides, en Égypte, se sont prêtés à ces jeux de superpositions cultuelles et culturelles pour favoriser une certaine intégration de la nouvelle dynastie macédonienne dans le prestigieux contexte ambiant[61]. Il s'agissait pour eux de ménager le puissant clergé égyptien et de recueillir l'héritage de la grande tradition religieuse égyptienne au profit de la nouvelle idéologie dominante. C'est pourquoi Ptolémée fut volontiers associé à des dieux égyptiens, comme *synnaos theos*[62]: C'est pourquoi aussi, comme tous les pharaons, les Lagides furent assimilées à Osiris, le roi éternel, qui dut son salut à Isis. Son association à Aphrodite, assimilée à Astarté et à Isis Sôteira en milieu délien, apparaît donc, dans la grotte de Wasṭa , comme le fruit de complexes réseaux d'identification nourris d'un arrière plan théologique tout autre que superficiel. Notre texte étant l'initiative d'un Phénicien hellénisé permet de supposer qu'aux réminiscences religieuses phéniciennes dont il a été d'être question s'ajoute une subtile exaltation du roi lagide en tant qu'héritier de la tradition théologique locale et égyptienne.

Reste à affronter brièvement un dernier point. A. Beaulieu et R. Mouterde, pour expliquer l'association de Ptolémée à Aphrodite, mettent en avant le parallèle samien qui voit Ptolémée IV Philopator associé à Hermès et à Héraclès au sein du gymnase local. Ce contexte est en réalité peu pertinent de notre point de vue, puisqu'il s'agit seulement, dans ce cas, pour Ptolémée, d'ajouter son patronnage à celui des dieux traditionnels du gymnase, haut-lieu de la *paideia* et symbole de l'acculturation. Cela dit, les inscriptions commémoratives et dédicatoires de l'Orient hellénistique montrent que les rois héritiers de l'empire d'Alexandre conférèrent un statut particulier à certaines divinités, grecques ou macédoniennes, dont ils furent les promoteurs en terre d'Asie ou d'Égypte. Parmi ces dieux que l'on peut qualifier de *dynastiques* figurent en particulier Zeus, Apollon,

---

61 Cf. F. Dunand - Ch. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 ap. J.-C., anthropologie religieuse*, Paris 1991.

62 Sur les *synnaoi theoi*, l'étude classique est celle d'A.D. Nock, *Synnaoi theoi*, *HSCP* 41, 1930, p. 1-62. Pour le cas de l'Égypte en particulier, U. Wilcken, *Sitzungsberichte Berlin* 1938, p. 315, Dunand - Zivie-Coche, *Dieux et hommes*, cit.; M. Drew-Bear, "Les premiers rois gréco-macédonients à la rencontre des Égyptiens", in M.-Th. Le Dinahet (éd.), *L'Orient méditerranéen*, cit., p. 319-329.

Artémis et bien d'autres. Leur implantation en territoire conquis servaient en quelque sorte, dans le double registre du contrôle concret et symbolique de l'espace, à baliser le territoire nouvellement gagné à l'*hellènikon*. Ce processus s'enrichit, par la suite, d'une étape supplémentaire dès le moment où les rois eux-mêmes, séleucides et lagides, ainsi que leurs épouses furent l'objet d'un culte[63]. Les étapes et les implications de ce phénomène sont encore discutées, mais il associe souvent le roi et la reine à des divinités, dont ils sont les égaux. Le roi est logiquement assimilé à Zeus, tandis que la reine se reconnaît volontiers en Aphrodite: une Aphrodite *Stratonikis* est donc attestée à Smyrne et une Aphrodite *Laodikè* à Iasos. De même Arsinoé III (246/5-204 av. J.C.), l'épouse de Ptolémée IV, voulut être identifiée à Aphrodite, sur les monnaies où elle est représentée avec ses attributs: coquetterie politique? ou plutôt, là aussi, tentative de traduire, en termes de religiosité grecque, le rôle exercé par la parèdre divine du pharaon, Isis? Le choix d'Aphrodite comme déesse royale n'est sans doute pas étranger aux conditionnements du substrat local.

Dès lors, pour revenir à Wasṭa, verserait-on dans la surinterprétation si l'on considérait que la dédicace de Pimilkas, en s'adressant simultanément à Ptolémée et à Aphrodite, s'inspirait tout à la fois des schémas traditionnels phéniciens – l'union étroite entre la déesse dispensatrice de vie et le roi, son exécutant – et des pratiques religieuses gréco-orientales[64] des royautés hellénistiques? Aphrodite, bien que connue pour ses fonctions «politiques»[65], n'est en effet pas à proprement parler une déesse dynastique, mais elle fut d'autant plus aisément associée à Ptolémée que celui-ci affichait volontiers son compagnonnage avec les dieux.

Si la lecture ici proposée de la dédicace à Ptolémée et Aphrodite provenant de la grotte de Wasṭa a quelque fondement, elle montre combien complexe est la réalité culturelle de l'Orient hellénistique. On voit en effet se superposer et réagir, les unes par rapport aux autres, les diverses strates tantôt héritées de la sédimentation d'un passé millénnaire et sans cesse réactualisé, tantôt récemment introduites avec le souci de légitimer un nouvel ordre politique tout en s'inscrivant dans la continuité du précédent. Voilà pourquoi toute ligne de démarcation trop nette entre la culture des uns et la culture des autres serait sans doute contraire à l'esprit même du temps. Wasṭa n'est pas un grand sanctuaire civique, mais une grotte située dans la campagne tyrienne, certes fréquentée par des visiteurs de provenances variées, mais néanmoins modeste et périphérique. Y observer de telles interférences culturelles, au niveau linguistique et religieux, nous semble révélateur d'un contexte au sein duquel cultures indigènes et culture grecque vivaient en contact étroit et s'interpénétraient. Parler de *Mischkultur*, en émule de Gustav Droysen[66], est sans doute

---

63 P. Debord, "Le culte royal chez les Séleucides", in F. Prost (éd.), *L'Orient méditerranéen, de la conquête d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique*, Rennes-Toulouse 2003, p. 281-308 (avec toute la bibliographie antérieure); M.-F. Baslez (sous la dir. de), *L'Orient hellénistique, 323-55 av. J.-C.*, Neuilly 2004, p. 110-122, 248-250.

64 Il est clair, en effet, que le concept même de divinisation du roi plonge ses racines dans les conceptions proche-orientales de la royauté sacrée.

65 V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Liège 1994, p. 446-450 (pour sa promotion de l'harmonie civile).

66 J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I-II, Hambourg 1836-1843; 2e éd. Gotha 1877-78, trad. fr. sous la dir. d'A. Bouché-Leclercq, *Histoire de l'Hellénisme*, Paris 1883-1885.

un leurre, mais défendre l'hypothèse d'une ségrégation culturelle, en écho aux travaux de Claire Préaux sur l'Égypte ptolémaïque[67], n'est pas davantage satisfaisant. Le cas de Wasṭa oriente plutôt vers un cadre de fluidité, qu'il importerait de vérifier au cas par cas, surtout si l'on songe au fait que la Phénicie est assurément un espace voué à l'interculturalité depuis toujours.

Fig. 1. Facsimilé de l'inscription de Wasṭa.

67 Cl. Préaux, *Le monde hellénistique*, Paris 1978, 5e éd. 2002.