



HAL
open science

Aegyptiaca et isiacae de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine

Julien Aliquot

► **To cite this version:**

Julien Aliquot. Aegyptiaca et isiacae de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine. Syria. Archéologie, art et histoire, 2004, 81, pp.201-228. 10.3406/syria.2004.7785 . halshs-00306495

HAL Id: halshs-00306495

<https://shs.hal.science/halshs-00306495>

Submitted on 29 Jan 2020

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.

*AEGYPTIACA ET ISIACA DE LA PHÉNICIE ET DU LIBAN AUX ÉPOQUES HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE **

*Julien ALIQUOT
Maison de l'Orient et de la Méditerranée,
HISOMA, Antenne de Tours*

Résumé – Si les phénomènes d'acculturation entre la Phénicie et l'Égypte sont attestés dès avant la conquête macédonienne du Proche-Orient, l'analyse des monuments égyptisants et des cultes isiaques de la Phénicie et du Liban permet de considérer la culture gréco-romaine comme le vecteur privilégié des emprunts religieux à l'Égypte sous le Haut-Empire. Les cultes hellénisés des grandes divinités égyptiennes ont pu être importés par des particuliers dans les cités côtières phéniciennes avant d'être officiellement intégrés dans les panthéons locaux de Byblos, de Tyr et d'Abila de Lysanias. La diffusion des cultes isiaques en Phénicie et au Liban paraît ainsi correspondre à l'évolution générale des religions païennes dans l'Empire romain des II^e et III^e siècles.

Abstract – It is an established fact that the cultural exchanges between Phoenicia and Egypt date back long before the Macedonian conquest of the Near East. Yet the study of the Phoenician and Lebanese monuments and cults also proves that the elements which were borrowed to the Egyptian religion in the area came through the Graeco-Roman culture during the Early Roman period. First, the hellenized cults of the major Egyptian deities may have been worshipped by private individuals in the Phoenician coastal cities ; then, they would have been officially admitted in the local pantheons of Byblus, Tyre, and Abila of Lysanias. The spread of the Egyptian cults in Phoenicia and in Lebanon seems to fit in with the pagan religious trends of the Roman empire during the second and the third centuries.

خلاصة — إذا كانت ظاهرات الثقاف بين فينيقيا ومصر مثبتة منذ ما قبل الغزو المقدوني للشرق الأدنى، فإن تحليل الصروح المصرية الطابع والعبادات الإيزيسية في فينيقيا ولبنان يسمح باعتبار الثقافة اليونانية - الرومانية على أنها الوسيلة المفضلة الحاملة للاستعارات الدينية من مصر في عصر الامبراطورية العليا. لقد أمكن استيراد العبادات المتهجنة للآلهة المصرية الكبرى بواسطة أشخاص من المدن الساحلية الفينيقية قبل أن تندمج رسمياً بمجمع الأرباب المحلي لكل من جبيل وصور وأبله دو ليسانياس Abila de Lysanias. وهكذا يبدو أن انتشار العبادات الإيزيسية في فينيقيا ولبنان يوافق التطور العام في الديانات الوثنية في الامبراطورية الرومانية خلال القرنين الثاني والثالث.

* Le présent article a fait l'objet de deux communications, la première lors des journées d'étude sur « Les temples romains du Proche-Orient », organisées à Beyrouth par P.-L. Gatier (CNRS, Lyon) du 13 au 15 octobre 2003, et la seconde lors de la semaine de recherche doctorale sur les « Espaces sacrés du Proche-Orient : Jordanie (Amman, Irbid et Pétra) », organisée par l'IFPO Amman du 19 au 25 octobre 2003. Je remercie les participants à ces séances de travail pour les remarques qu'ils ont formulées à cette occasion. Je suis enfin spécialement redevable à P.-L. Gatier (CNRS, Lyon) et à M. Sartre (Université de Tours-Institut Universitaire de France) pour leur lecture attentive et leurs remarques critiques. Évidemment, j'assume entièrement la responsabilité de mes ignorances et de mes erreurs.

Dans les recherches contemporaines sur la vie religieuse de la Syrie hellénistique et romaine, l'étude de la diffusion des cultes égyptiens et l'analyse des traits égyptiens ou égyptisants des monuments cultuels sont placées sous le signe de l'ambivalence. D'une part prévaut une opinion discutable formulée à partir de la documentation disponible dans les années 1970 : alors que les aspects égyptisants de l'art et de l'architecture syriens sont évidents et qu'ils s'expliquent par les contacts répétés entre Syriens et Égyptiens depuis le III^e millénaire, le polythéisme égyptien n'aurait pas rencontré en Syrie le même succès que dans d'autres régions du bassin oriental de la Méditerranée ; les cultes isiaques n'auraient connu leur plus grand développement en Syrie qu'au cours des II^e et III^e s. ap. J.-C. ¹. Mais, d'autre part, les Modernes reconnaissent volontiers que l'occupation lagide d'une partie de la Syrie a pu favoriser la diffusion des cultes isiaques, ce qui semble problématique : en effet, la méthode qui consiste à antedater la diffusion du culte des divinités égyptiennes lorsqu'il n'est attesté qu'à l'époque romaine n'est pas fondée ; quand l'apparition des monuments égyptiens ou égyptisants – les *aegyptiaca* – et des cultes isiaques – les *isiaca* – remonte effectivement à l'époque lagide, ce phénomène soulève le problème rarement évoqué des conditions dans lesquelles s'opèreraient de tels emprunts culturels ².

Le simple fait de relever ces incertitudes pourrait justifier à lui seul un nouvel examen du dossier relatif à la présence des cultes isiaques et de monuments égyptiens ou égyptisants en Syrie. La reprise de ce dossier se justifie également par la découverte, depuis la fin des années 1960, de documents qui montrent notamment qu'Isis est populaire à Pétra dès la fin de l'époque hellénistique, ce constat ayant amené divers auteurs à reprendre l'étude des relations entre la capitale des souverains nabatéens et l'Égypte ³.

Pour ma part, je m'en tiendrai à l'espace géographique correspondant à la Phénicie et au Liban ⁴. La raison principale qui m'amène à limiter le champ de l'enquête tient à la complexité du problème dans ces régions. En effet, l'étude des phénomènes d'acculturation sur le temps long renvoie en Phénicie aux contacts privilégiés que les Phéniciens entretiennent dès avant la conquête gréco-macédonienne de la Syrie aussi bien avec les Égyptiens qu'avec les Grecs. Il faut donc tenir compte des échanges culturels antérieurs à la fin du IV^e s. av. J.-C. pour faire la part des continuités et des ruptures entre la période perse et les époques hellénistique et romaine ⁵. Par ailleurs, il s'agit non seulement d'étudier les phénomènes d'acculturation entre deux régions de l'Orient, mais aussi de les situer dans la problématique plus vaste de l'hellénisation de la Syrie ⁶. Il s'agit enfin d'apprécier la place des cultes isiaques dans la vie religieuse de la Phénicie et du Liban.

Pour répondre aux questions soulevées ci-dessus, nous avons la chance de disposer de nombreux documents : on dispose ainsi de textes littéraires et épigraphiques, de monuments cultuels et de monnaies pour les villes de la côte phénicienne, tandis que notre connaissance de la vie religieuse en milieu rural provient presque exclusivement des très nombreux sanctuaires ruraux du Liban.

1. DUNAND 1973, III, p. 122-135, où la documentation syrienne n'est traitée que dans un appendice à l'étude de la diffusion du culte d'Isis en Asie Mineure ; et encore BRICAULT 2001, p. 70, qui rassemble une documentation plus importante. Il faut y ajouter les reliefs cultuels découverts lors des fouilles de la citadelle d'Amman et publiés par ATIAT 2003, qui datent vraisemblablement de l'époque romaine.

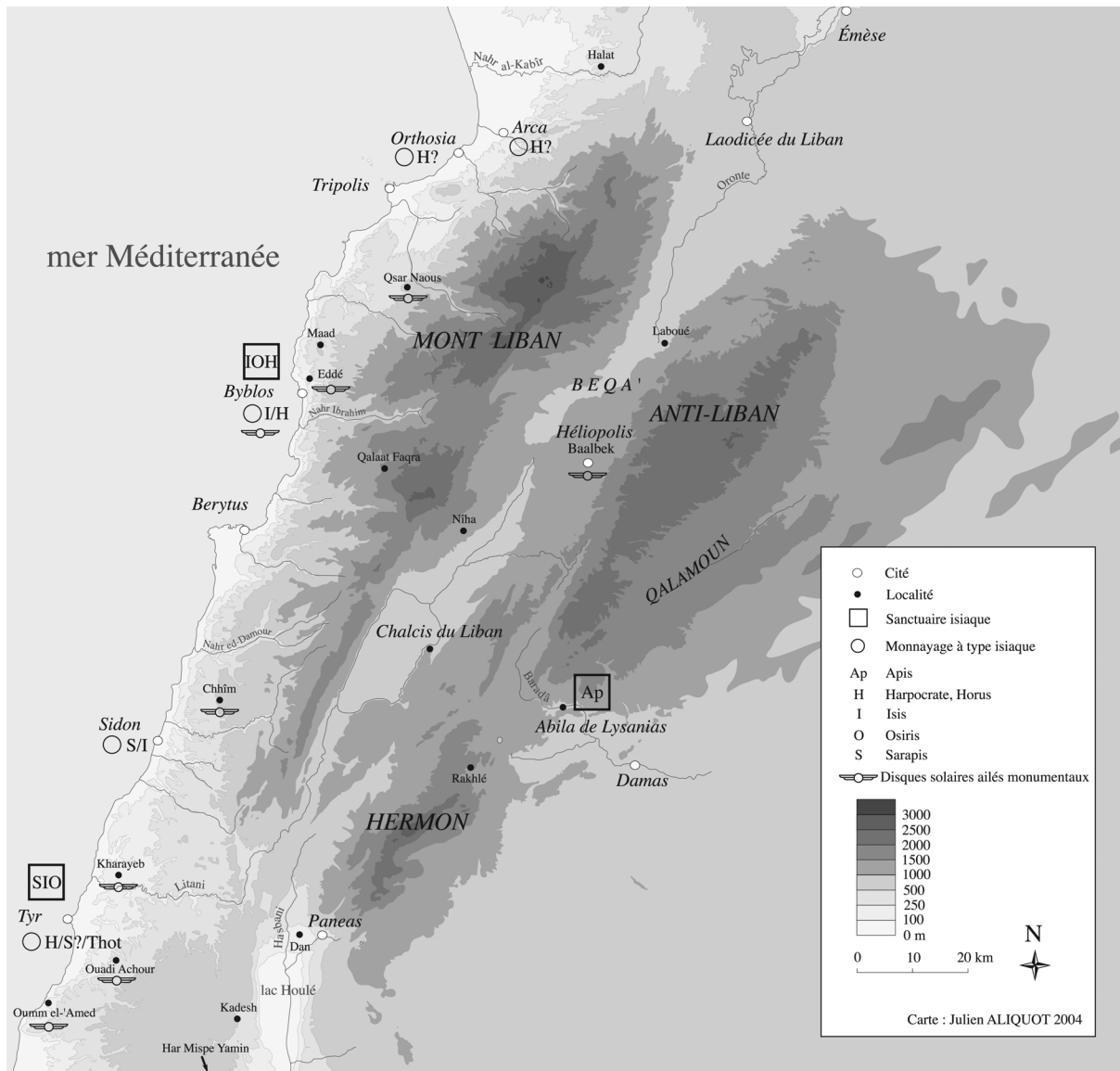
2. On ne peut se contenter dans ce domaine d'utiliser la notion d'« influences », qui n'explique rien : WILL 1986.

3. ROCHE 1987 ; PARLASCA 1998.

4. J'utilise ces deux toponymes au sens le plus large et non selon leurs diverses acceptions administratives : « Phénicie » dénommera ici la région de la côte levantine qui s'étend du territoire continental d'Arwad au nord à celui de Dor au sud ; quant au Liban dans son extension la plus large, il comprend le Mont Liban, mais aussi l'Anti-Liban et son prolongement méridional, le Mont Hermon. Voir GATIER 1999-2000 [2003], p. 106-108.

5. LECLANT 1991, très synthétique ; WAGNER 1980, sur les traits égyptiens et égyptisants de l'architecture phénicienne ; SCANDONE MATTHIAE 1981 et LIPINSKI 1995, sur la place des divinités égyptiennes dans les panthéons et dans les dévotions des Phéniciens ; SCANDONE MATTHIAE 1984 et ÉLAYI 1995, sur la présence égyptienne et la place de la culture égyptienne dans les cités phéniciennes de l'époque perse achéménide.

6. GATIER 2003, en dernier lieu.



J'évoquerai la question des *aegyptiaca* et des *isiaca* phéniciens et libanais sous trois aspects : j'examinerai tout d'abord les relations entre les traditions égyptisantes et l'hellénisation du répertoire ornemental et iconographique phénicien et libanais, avant de discuter de la place des divinités égyptiennes dans les dévotions privées et dans les cultes civiques des habitants de la Phénicie et du Liban ; je m'interrogerai enfin sur les conditions de la diffusion des cultes isiaques dans ces régions du Proche-Orient hellénistique et romain.

TRADITIONS ÉGYPTISANTES ET HELLÉNISATION

Les emprunts à l'Égypte dans le répertoire ornemental

Dans sa thèse publiée en 1980, *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*, P. Wagner rappelle l'ancienneté des emprunts à l'Égypte dans l'architecture phénicienne, tout en mettant en valeur leur importance dans la documentation de l'époque perse achéménide. Plus précisément, l'apport de P. Wagner est de montrer que l'appropriation d'éléments égyptiens dans l'architecture de la Phénicie

n'implique aucunement l'adoption du plan au sol des sanctuaires égyptiens traditionnels. À l'exception remarquable des édicules à gorge dite égyptienne, les emprunts à l'Égypte sont exclusivement visibles dans le répertoire ornemental ⁷. À l'époque hellénistique et romaine, il s'agit désormais d'un trait de permanence de l'architecture religieuse en Phénicie. Le répertoire ornemental de plusieurs sanctuaires phéniciens comporte des éléments égyptisants, dont les plus clairement identifiables sont l'élément de couronnement appelé gorge égyptienne et le disque solaire ailé. Si leur adoption et leur adaptation en Phénicie relève d'une tradition déjà millénaire, l'apparition de la gorge égyptienne et du disque solaire ailé dans plusieurs lieux de culte du Liban à l'époque romaine invite à s'interroger sur les modalités, les implications et les raisons de leur emploi dans l'architecture religieuse du milieu rural ou montagnard.

Aux époques hellénistique et romaine, la gorge dite égyptienne se trouve sur le couronnement de monuments cultuels de tous types (petits autels votifs, autels monumentaux, temples, portiques dans la cour des sanctuaires), aussi bien en milieu urbain (Byblos) qu'en milieu rural (Oumm el-ʿAmed à l'époque hellénistique, Qalaat Faqra et Chhîm à l'époque impériale). On constate donc que l'emploi de cette moulure, comme celui du rang de merlons, motif d'origine mésopotamienne avec lequel elle est parfois associée en Phénicie depuis l'époque perse, contraste avec l'hellénisation du répertoire ornemental dans lequel puisent les constructeurs des monuments cultuels de la Phénicie et du Liban ⁸.

Le fait que l'architecture ou le décor conservent le souvenir d'une adaptation locale de motifs égyptisants ne témoigne ni de la présence des divinités égyptiennes ni de modifications du rituel célébré lors des processions et dans la cour des sanctuaires. Sur des monnaies frappées par Sidon, Tyr, Ptolémaïs et Ascalon au III^e s. ap. J.-C., qui figurent des édicules à roues ou à brancards sous une forme égyptisante, on remarque que ces édicules véhiculent des symboles ou des statues de divinités syriennes comme le bétyle d'Astarté ou l'idole de Jupiter héliopolitain ⁹.

Dans les temples romains du Liban ou sur les monuments cultuels qui présentent des traits égyptisants, les reliefs qui mettent en scène des prêtres en train d'officier attestent également que le rituel ne doit rien à l'Égypte et qu'il reste conforme à des traditions locales anciennes en Phénicie et en Syrie. La scène de libation qui orne la façade de la *cella* dans le temple romain de Chhîm illustre la permanence d'un rite déjà attesté en Phénicie à l'époque perse et encore célébré à l'époque hellénistique si l'on se fonde sur le linteau de la porte occidentale du temple oriental à Oumm el-ʿAmed ¹⁰. La représentation du rite de libation avec l'aspersoir plongé dans une situle est un thème très banal dans l'iconographie des prêtres syriens aussi bien que phéniciens ¹¹. L'élément original de la scène de Chhîm serait le sceptre à tête recourbée que tiendrait le prêtre de la main droite. Dans une étude parue en 1957, P. Naster a

7. WAGNER 1980, *passim*, en particulier p. 102 (plan au sol des lieux de culte), p. 152-156 (sur les édicules à gorge égyptienne), p. 177-179 (conclusions générales).

8. DENTZER-FEYDY 2003, p. 434, sur la gorge dite égyptienne. Selon Er. WILL, dans AMY, SEYRIG et WILL 1975, p. 212, la combinaison d'une gorge dite égyptienne et d'un couronnement avec rang de merlons aurait été réalisée en Phénicie et en Syrie occidentale à l'époque achéménide, voire à l'époque hellénistique. Pour l'époque perse, l'exemple du *maabed* d'Amrit est bien connu. Dans les monuments cultuels du Liban, l'emploi de la gorge dite égyptienne est courant et l'usage des merlons se maintient à l'époque romaine, mais l'association de ces deux éléments semble moins fréquente. On la rencontre cependant à Qalaat Faqra sur le couronnement du grand autel et sur celui de la tour. KRENCKER et ZSCHIEZSCHMANN 1938, p. 48-49 ; COLLART 1973. Par ailleurs, la région de Byblos a livré plusieurs autels votifs d'époque impériale dont le couronnement présente un rang de merlons (CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, n^{os} 55 et 63), parfois associé à une gorge égyptienne (*ibid.*, n^o 58, à Qassouba).

9. HILL 1911, p. 61-62 ; SEYRIG 1962 = *AntSyria* VI, 107 ; *id.* 1963, p. 22-23 note 3 = *AntSyria* VI, p. 124-125. Cf. *id.* 1937a, p. 373-376 = *AntSyria* II, p. 111-114, sur les processions dans les rituels syriens.

10. NORDIGUIAN 1997, p. 947-950 ; *id.*, dans ORTALI TARAZI et WALISZEWSKI 2002, p. 74-75. Pour sa part, É. Gubel estime possible de dater entre 850 et 675 av. J.-C. les *naiskoi* de Sidon dont les reliefs offrent des points de comparaison avec celui de Chhîm. Voir CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 82-84. On peut ajouter le relief sculpté sur la paroi rocheuse au fond du sanctuaire rupestre de Ouadi Achour, au sud-est de Tyr : sous un grand disque solaire ailé, deux personnages se font face ; en arrière-plan, un personnage dont les bras et les ustensiles ont disparu accomplit l'hommage (DUNAND et DURU 1962, p. 177-180, pl. LXXXV, 1-2 ; NUNN 2000, p. 17, fig. 3).

11. KRUMEICH 1998. Sur les situles utilisées lors de la célébration de ce type de rites, cf. KAMLAH 1999, p. 178-183, avec inventaire et cartographie des exemplaires découverts en Palestine.

constitué le corpus des monuments syriens qui figurent ce type de sacrifice non sanglant, montrant que l'extrémité du sceptre, quand on en distingue les détails, consiste en une tête de bœuf : il s'agit d'un thème iconographique dont l'existence se prolonge sur plus de quinze siècles, depuis l'époque de la stèle d'Ougarit au ^{xiv} s. av. J.-C. jusqu'à l'époque romaine ; sous le Haut-Empire, les illustrations de ce rite dépassent le cadre géographique de la Phénicie méridionale puisqu'on en trouve une attestation dans la Beqâ' au grand sanctuaire de Baalbek ¹².

Le disque solaire ailé, qui associe l'astre de Rê aux ailes d'Horus, est un autre motif attestant incontestablement la permanence des traditions phéniciennes égyptisantes dans les monuments culturels de la Phénicie et du Liban. Il s'agit à nouveau d'un motif égyptisant et non égyptien : dans l'art monumental de la Phénicie, le prototype classique égyptien a été interprété par les artisans phéniciens au plus tard à partir de l'âge du Fer II, comme en témoigne la stèle dite d'Amrit ¹³. Les disques solaires ailés qui figurent sur les linteaux de porte dans les temples romains du Liban perpétuent donc également une tradition phénicienne qui vient en contrepoint de l'hellénisation du répertoire ornemental. D'après la documentation figurée disponible, on remarque une certaine évolution entre les disques solaires ailés de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique ¹⁴ et ceux de l'époque romaine ¹⁵.

Au-delà de l'analyse formelle, il convient de chercher la signification symbolique des disques solaires ailés qui apparaissent sur la façade des temples et sur des monuments plus modestes ¹⁶.

Tel qu'il a été adopté et adapté par les Phéniciens, le disque solaire ailé garde la double fonction originelle de l'image égyptienne, celle de symbole royal et apotropaïque. Alors que depuis le début du deuxième millénaire, en Égypte comme au Proche-Orient, ce symbole a été usurpé par de nombreux particuliers, une inscription phénicienne de Byblos de l'époque perse atteste encore l'insertion de ce motif dans un contexte culturel officiel et royal ¹⁷. Dans ce texte daté du milieu du ^v s. av. J.-C., le roi

12. SEYRIG 1937b, p. 87-91, fig. 2 (croquis) = *id.* 1985, p. 76-80. Sur ce petit autel de marbre conservé au Musée de Beyrouth (n° 2612), les trois faces principales représentent chacune un membre de la triade héliopolitaine. La scène cultuelle orne la quatrième face. Son état de conservation est aussi mauvais que celui du relief qui orne la façade du temple de Chhîm, ce qui explique probablement que HAJJAR 1977, I, p. 13-17, n° 5 et II, pl. III (photographie), n'ait pas cherché à l'interpréter. Mais l'analogie entre la scène cultuelle qu'il représente et les autres documents réunis dans l'étude de NASTER 1957, inconnue de Y. Hajjar, ne laisse aucun doute sur l'identification du sceptre brandi par les personnages de profil qui flanquent l'idole divine. L'identification du rite à Baalbek amène à nuancer la proposition de NORDIGUIAN, *op. cit.*, qui tirait argument de la reprise de ce thème iconographique dans l'arrière-pays de Sidon et de Tyr pour conclure à « une identité de peuplement et de pratiques religieuses en Phénicie méridionale » entre le ^v s. av. J.-C. et le ⁱⁱ s. ap. J.-C. Il reste néanmoins qu'un tel trait de permanence est remarquable, même s'il ne concerne pas seulement la Phénicie méridionale et qu'il peut difficilement intervenir dans la discussion sur le peuplement de la Phénicie et du Liban.

13. CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 51-53, n° 38.

14. J'en ai recensé six exemplaires à Oumm el-'Amed : trois sur des linteaux de porte dans le sanctuaire oriental et dans la chapelle du trône et trois de provenance incertaine (sur deux linteaux et sur une gorge de *naos* à triple mouluration). Voir DUNAND et DURU 1962, p. 169-172, pl. LXIII, LXXXIII, LXXXVII ; CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 135-136, n°s 139-141. S'y ajoutent quatre exemplaires : celui du Ouadi Achour (DUNAND et DURU 1962, p. 177-180, pl. LXXXV, 1-2), celui qui, à Eddé, occupe toute la surface antérieure d'un linteau remployé à l'époque protobyzantine (CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 73-74, n° 62), un exemplaire fragmentaire à Kharayeb (KAOUKABANI 1973 [1975], p. 54 et pl. XVIII, 2) et un exemplaire associé à un oiseau éployé dans le sanctuaire de Ain el-Hayat, au sud du *maabed* d'Amrit (WAGNER 1980, p. 8-10, pl. 15, 3).

15. Les exemplaires de Chhîm (NORDIGUIAN 1997, p. 947-948 et p. 958, fig. 4) et de Byblos (CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 68, n° 54) sont intégrés à un décor architectural hellénisé, avec des motifs végétaux stylisés. Il est regrettable que RENAN 1864-1874, p. 135-136, ne donne aucune illustration du disque solaire qui orne un linteau dans l'un des deux sanctuaires romains de Qsar Naous (actuellement Ain Aakrine). On peut enfin évoquer l'exemplaire qui figure à Baalbek sur le bandeau d'une niche semi-circulaire dans l'exèdre sud-est de la grande cour du sanctuaire (WIEGAND 1921, pl. 94).

16. Trône culturel de Byblos (*Liban, l'autre rive* 1998, p. 159) ; stèles cintrées d'Arwad, de Tyr, et d'Oumm el-'Amed, datées de l'époque perse et de l'époque hellénistique (CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 31, n° 7 ; p. 119, n°s 113-114 ; p. 143, n°s 155-156) colonnette d'époque romaine ornée d'emblèmes astraux et d'un disque solaire ailé, de provenance incertaine, de Tyr ou de Beyrouth (*ibid.*, p. 121, n° 117) ; relief de Triptolème découvert dans l'arrière-pays de Byblos à Gharfin, avec les seuls *uraei* sur l'architrave d'un kiosque schématisé (*ibid.*, p. 55, n° 40) ; sur une monnaie de Sidon frappée sous Élagabal, l'édicule à roue du bétyle d'Astarté est orné d'un disque solaire et d'*uraei* (HILL 1911, p. 61 et pl. III, 18).

17. CIS I, 1 = CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 64-66, n° 50. Je cite le texte dans la traduction de P. Bordreuil.

Yehawmilk s'adresse « à la Dame, Maîtresse de Goubal ». Il implore la patronne de la cité afin qu'elle se montre toujours favorable au roi et à son peuple. Yehawmilk accomplit à cette occasion plusieurs actes de piété qui commémorent la consécration d'un autel de bronze et d'un portique à colonnade ; dans cet ensemble, la porte est décrite comme « cette porte sculptée-ci qui est sur le devant de cette mienne porte-ci et le disque ailé en or qui est au milieu de la pierre qui est au-dessus de cette porte sculptée-ci ». On constate donc que le disque solaire ailé conserve dans le contexte cultuel giblite son rôle traditionnel d'image royale dont la puissance est destinée à prémunir le roi de toute atteinte. Peut-être la longévité de cette image dans le répertoire ornemental de l'arrière-pays giblite s'explique-t-elle par le fait que la dynastie de Byblos aurait repris plus nettement que les autres dynasties phéniciennes la symbolique royale du disque solaire ailé¹⁸. Après la disparition de la royauté dans les cités phéniciennes de l'époque hellénistique, l'apparition des disques solaires ailés sur les monuments du culte public pourrait constituer un indice de la récupération du motif au profit des seules divinités vénérées dans les temples du versant maritime du Mont Liban. Quoi qu'il en soit, la présence de disques solaires sur un monument cultuel ne garantit aucunement l'attribution de celui-ci à une divinité particulière. Que le linteau de Byblos puisse être mis en relation avec la patronne de la ville n'implique pas que l'on puisse replacer tous les linteaux à disque solaire dans le contexte du culte à une grande déesse comme celui de la Dame de Byblos, et on ignore souvent à quelles divinités étaient consacrés les sanctuaires où se trouvent les disques solaires ailés. En revanche, on peut supposer qu'ils jouent un rôle analogue à celui des aigles éployés qui ornent le linteau des portes dans plusieurs temples romains du Liban et de la Syrie¹⁹. Le motif pourrait ainsi exprimer la suprématie d'un grand dieu cosmique : à Chhîm, il s'inscrit dans un croissant de lune, évoquant donc la symbolique récurrente des deux luminaires au fronton des temples dans le répertoire ornemental syrien²⁰. Dans l'état actuel de la documentation, on distinguerait par conséquent une utilisation préférentielle du disque solaire ailé sur les monuments culturels du versant maritime du Mont Liban, alors que le décor des temples de la Beqâ' (Baalbek, Nîha) et de l'Hermon (Rakhlé) présente un aigle éployé.

S'il est difficile de décider de la signification religieuse de tel ou tel motif égyptisant dans l'art et dans l'architecture de la Phénicie et du Liban, il reste néanmoins intéressant de constater que la reprise de motifs égyptisants perpétue dans les sanctuaires ruraux une tradition régionale ancienne, non sans des évolutions qui traduisent le souci d'adapter au goût du jour des thèmes iconographiques toujours appréciés à l'époque romaine. L'aire de répartition de ces motifs égyptisants comprend les sites de la côte phénicienne et quelques sanctuaires ruraux qui se trouvent tous sur le versant maritime du Mont Liban.

Il me semble peu approprié d'analyser systématiquement le maintien de ces traditions phéniciennes en termes de résistance à l'hellénisation. Tous les monuments culturels où les motifs égyptisants apparaissent illustrent plutôt l'apport des diverses traditions (égyptiennes, proche-orientales et grecques) dont s'inspirent les artistes en Phénicie sans que la tendance à une normalisation des formes du décor soit jamais mise en cause. Cette tendance est d'ailleurs généralisée dans les cités phéniciennes bien avant le début de l'époque hellénistique.

Le monnayage giblite d'époque perse est à cet égard particulièrement révélateur du recul des motifs égyptiens ou égyptisants au profit des thèmes helléniques dans la cité phénicienne qui a probablement entretenu les rapports les plus anciens et les plus constants avec l'Égypte. Dans le monnayage giblite,

18. PARAYRE 1990 émet la même hypothèse à propos de Paphos (Chypre).

19. L'aigle éployé figure soit au soffite du linteau (dans le temple de Mercure-Bacchus à Baalbek, dans celui de Hosn Suleiman-Baitokaikè, dans celui de Kadesh et dans le *thalamos* nord du temple de Bêl à Palmyre), soit sur la face antérieure du linteau (dans plusieurs temples du Haurân, dans le temple de Baalshamîn à Palmyre), ainsi que sur un linteau isolé de Rakhlé. Voir AMY, SEYRIG et WILL 1975, p. 182-183, avec les références bibliographiques. WAGNER 1980, p. 166-168, interprète le motif du disque solaire ailé tantôt comme le symbole d'un dieu solaire, tantôt comme le symbole d'une divinité cosmique.

20. GAWLIKOWSKI 1990, p. 1034-1036.

inauguré au ^v^e s. av. J.-C., J. Élayi distingue trois phases, qui sont significatives des emprunts à l'iconographie et à la symbolique égyptiennes²¹. Dans un premier temps, on constate la reprise du motif traditionnel égyptien du sphinx, intégré de longue date au répertoire iconographique phénicien, peut-être pour exprimer la souveraineté de la cité à l'occasion de l'inauguration de son premier monnayage. Dans un second temps, d'autres motifs égyptisants apparaissent, tels le faucon et le vautour, mais ils sont concurrencés notamment par un motif purement hellénique comme le rameau d'olivier, et il est par ailleurs difficile d'en fournir une interprétation religieuse précise. Ainsi le faucon, qui est souvent interprété comme le symbole divin d'Horus, pourrait ne représenter dans ce contexte qu'une adaptation locale : comme l'écrit J. Élayi, « l'addition du sceptre indique clairement qu'il s'agit ici d'une réinterprétation locale du motif égyptien »²². Dans un troisième et dernier temps, vers la fin du ^v^e s. av. J.-C., toute référence à l'Égypte disparaît. En d'autres termes, l'étude formelle du monnayage giblite révèle l'évolution de la production phénicienne, qui passe « de l'imitation de l'art égyptien à celle de l'art grec avec une phase intermédiaire où les deux sources d'inspiration se mêlent »²³, non sans une constante réadaptation.

Pour résumer, l'étude du monnayage giblite rappelle que l'hellénisation du répertoire iconographique est déjà amorcée au cours de l'époque perse. Elle montre également que les emprunts à l'iconographie égyptienne ont pu fluctuer selon les époques : dans l'arrière-pays montagneux de Byblos, le prétendu conservatisme de l'art monumental à l'époque romaine traduirait donc la résurgence de l'iconographie égyptisante phénicienne sans que la continuité avec les époques perse et hellénistique soit évidente. Enfin, l'étude du monnayage giblite invite à la prudence dans l'interprétation religieuse et culturelle du langage symbolique. Certes, l'hellénisation du répertoire figuré n'implique aucunement l'abandon de croyances traditionnelles ; mais inversement, l'apparition ou la résurgence de motifs iconographiques traditionnels ne peuvent être considérées comme des preuves d'une résistance aux phénomènes d'acculturation lorsque les monuments où ils figurent comportent également des éléments qui illustrent l'apport grec.

L'égyptianisation de l'imagerie religieuse dans l'arrière-pays de Tyr

Les monuments égyptisants découverts sur trois sites de sanctuaires ruraux dans l'arrière-pays de Tyr, Mispé Yamim, Tel Dan et Kharayeb, soulèvent le problème des relations entre les emprunts iconographiques et les emprunts religieux à l'Égypte en Phénicie entre l'époque perse et l'époque hellénistique. Dans les deux cas, l'offrande de ces monuments à des divinités phéniciennes et syriennes n'implique pas nécessairement l'existence d'un culte isiaque et ne permet de formuler que des hypothèses sur la possible égyptianisation d'un culte local.

Le site galiléen de Mispé Yamim (en arabe Jebel el-Arba'în), dégagé en 1988 et 1989 dans l'arrière-pays de Tyr à quatre kilomètres au sud-ouest de Safad et à 734 m d'altitude, concerne un sanctuaire d'époque perse et hellénistique qui aurait fonctionné jusqu'au ⁱⁱ^e s. av. J.-C.²⁴. Le sanctuaire se présente sous l'aspect traditionnel d'un lieu de culte phénicien, avec un temple dans une cour dallée et des bâtiments annexes. L'intérêt principal des trouvailles de Mispé Yamim réside dans la découverte d'un lot d'objets égyptiens ou égyptisants. Sur une situle en bronze, on distingue une scène d'offrande où figurent plusieurs divinités (Rê, Amon, Isis, Nephthys, Montou, Haroëris, Nefertem et Sekhmet), dont les noms sont précisés en égyptien hiéroglyphique²⁵. Mais la situle, qui est d'un type connu en

21. ÉLAYI 1995, p. 20-22.

22. *Ibid.*, p. 21. Une remarque similaire s'impose à propos du vautour, lui aussi accompagné d'un sceptre : tout comme pour le faucon, l'emprunt à l'iconographie égyptienne est antérieur à l'époque perse « mais la modification des attributs traduit dans les deux cas une évolution de l'emprunt ».

23. *Ibid.*, p. 23. L'étude des sarcophages anthropoïdes phéniciens montre une évolution qui est analogue à celle du monnayage giblite et qui lui est exactement contemporaine.

24. FRANKEL 1989-1990 et *id.* 1993 ; WOLFF 1993, p. 148-150 et fig. 13-17 ; FRANKEL et VENTURA 1998 ; KAMLAH 1999, p. 164-170 et p. 182.

25. FRANKEL et VENTURA 1998, p. 40-49 ; KAMLAH 1999, p. 167-169 et p. 174-182.

Phénicie et en Palestine à l'époque perse, a pu jouer dans le culte local un rôle similaire à celui des objets cultuels qui figurent sur les reliefs évoqués plus haut et qui sont utilisés dans les rites de libation. Elle porte une dédicace en phénicien : « (Appartenant) à Akbor fils de Bodeshmoun qui a fait (cette offrande) pour 'Ashtart car elle a écouté (sa) voix »²⁶. Ce texte permet de supposer que le temple de Mispé Yamim était consacré à Astarté. Par ailleurs, la fouille du site a révélé quelques objets égyptiens qui sont également interprétés comme des objets cultuels, tels un petit groupe en schiste vert figurant la triade divine composée d'Isis, d'Osiris et d'Horus, daté de l'époque hellénistique, et une figurine d'Osiris en bronze découverte sous le pavement d'un édifice situé à l'ouest du temple. Même si la concentration de monuments égyptiens ou égyptisants sur un même site de sanctuaire rural est remarquable, tous ces témoignages n'attestent pas pour autant l'implantation d'un culte local des divinités égyptiennes : les objets pourraient être des offrandes faites par les fidèles de la grande déesse phénicienne, à qui s'adresse la seule dédicace retrouvée sur le site.

Le cas du sanctuaire de Tel Dan, situé dans le bassin du lac Houlé à l'ouest de Banias, appelle une remarque similaire : une *favissa* datée de l'époque perse a livré à Tel Dan une figurine de terre cuite au type dit de Bès, ainsi que deux statuettes d'Osiris en bronze²⁷ ; à nouveau, l'offrande ou la présence d'*aegyptiaca* dans un sanctuaire n'y implique pas la pratique d'un culte isiaque.

Il est intéressant de comparer les découvertes de Mispé Yamim et de Tel Dan à celles de Kharayeb, autre sanctuaire rural phénicien situé dans l'arrière-pays de Tyr²⁸. Le lot de terres cuites de Kharayeb, qui provient d'une *favissa*, est daté entre la fin du IV^e et le I^{er} s. av. J.-C. Comme à Mispé Yamim, on trouve à nouveau des statuettes égyptiennes ou égyptisantes, telles celle du taureau Apis et celles d'un personnage barbu à la coiffe osirienne²⁹. Mais, d'un point de vue stylistique, la production coroplastique de Kharayeb apparaît surtout en parfaite adéquation avec l'hellénisation de la culture phénicienne à l'époque lagide, qui passe autant par les emprunts iconographiques au répertoire figuré de la Grèce propre (tanagras) qu'à celui de l'Égypte et de Chypre, lui-même fortement hellénisé. Au début de l'époque hellénistique, cette évolution est amorcée dès l'époque perse dans une région qui dépasse le cadre du seul domaine lagide³⁰. On retrouve ainsi des indices de la continuité entre l'époque perse et le début de l'époque hellénistique d'une civilisation matérielle phénicienne hybride, marquée par des emprunts égyptiens et chypriotes, et de son extension nord-sud dans un espace géographique compris entre Arwad et Dor³¹. Par ailleurs, la découverte d'objets égyptisants sur des sites comme Mispé Yamim, Tel Dan et Kharayeb montre la profondeur relative de l'arrière-pays rural des villes côtières phéniciennes à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique.

L'étude formelle des terres cuites de Kharayeb permet, il est vrai, de décrire leur évolution stylistique. Il convient cependant de dépasser ce stade de l'analyse, toute opinion tranchée sur la reconstitution diachronique du polythéisme local n'en restant pas moins sujette à caution. Sur ce point, les réserves formulées par Er. Will dès la parution de l'étude de M. Chéhab me semblent toujours s'imposer³². Premièrement, lorsque les terres cuites représentent indubitablement des divinités, il reste difficile de

26. Pour ce texte, FRANKEL et VENTURA 1998, p. 46-49, avec les remarques de WEIPPERT 1999 et de LEMAIRE 2001, p. 98-99, dont je cite la traduction française.

27. BIRAN 1994, p. 214, fig. 174 et pl. 38 ; 215, fig. 175, 3 et pl. 39.

28. CHÉHAB 1951-1952 et 1953-1954 ; KAOUKABANI 1973 [1975] ; NUNN 2000, p. 218-219 ; LANCELLOTTI 2003.

29. CHÉHAB, *ibid.*, p. 23 et pl. X, 4 ; p. 84, 129 et pl. VII, 2 et 4-6.

30. Les recherches récentes sur la coroplastie phénicienne et syrienne d'époque perse permettent de replacer l'étude des terres cuites de Kharayeb dans la problématique des traditions locales et des emprunts étrangers plus précisément qu'il n'était possible de le faire à la suite des travaux effectués sur le site en 1946 et en 1969-1970. Voir NUNN 2000, p. 35-81, en particulier p. 51-61 et 75-76, sur les traits égyptisants de la coroplastie phénicienne. Les conclusions finales de cet auteur (*ibid.*, p. 190-196, résumées dans NUNN 2002) sur la propension des habitants de la Syrie à adhérer aux cultes à mystères et aux religions du salut à l'époque hellénistique me paraissent néanmoins hâtives.

31. GATIER 2003, p. 107-108.

32. WILL 1955.

les nommer précisément : rien n'assure que le personnage grotesque qui ressemble à Bès ne soit autre qu'un génie local, dont Hérodote décrit le type et dont la tête grimaçante apparaît sur les monnaies de Sidon et d'Arwad à l'époque perse³³. Deuxièmement, lorsqu'un type divin est aussi clairement identifiable que celui de l'Isis trônant et allaitant Harpocrate, on conviendra qu'il est possible de réaliser une image à la grecque sans en altérer la signification religieuse originelle³⁴. Dans le cas précis des deux statuette qui représentent l'*Isis lactans* à Kharayeb, on remarque tout d'abord que l'image d'une déesse trônant est traditionnelle en Phénicie, en particulier dans le culte d'Astarté ; par ailleurs, les altérations de l'iconographie isiaque canonique révèlent l'élaboration locale des figurines de Kharayeb à partir de modèles égyptiens³⁵. Les figurines où l'on reconnaît Harpocrate appellent des remarques similaires : elles entrent dans la catégorie des monuments d'inspiration grecque, où l'on reconnaît des attributs grecs comme la corne d'abondance, mais le dieu garde une couronne égyptisante avec un *pschent* ou un *basileion* parfois interprété comme une fleur de lotus. Comme partout ailleurs en Méditerranée, les représentations d'Harpocrate ne répondent pas aux types égyptiens canoniques, qui ne se rencontrent à l'époque hellénistique et romaine que dans la vallée du Nil. Harpocrate, c'est-à-dire Horus enfant, notamment identifiable par le geste de l'index droit porté à la bouche, est présent à Kharayeb sous trois formes (nourrisson, enfant, adolescent)³⁶. La première, déjà évoquée, est celle du nourrisson allaité par sa mère Isis. Quand il est représenté seul, il apparaît dans diverses attitudes, dont l'une s'apparente au type dit Dionysos-*païs*, avec couronne de lierre et *pschent* combinés. Le type d'Harpocrate chevauchant une oie évoque l'assimilation entre Horus et Amon (l'oie étant l'un des attributs de ce dernier), dont les attestations iconographiques remontent à l'époque hellénistique. Quant au type d'Harpocrate à cheval, il rappelle un épisode mythique rapporté par Plutarque à l'époque romaine dans son traité sur *Isis et Osiris* (19) : lorsqu'Osiris lui demande de citer l'animal qu'il juge le plus utile au combat, le lion ou le cheval, Horus opte pour le second. Cette association du dieu au cheval n'est pas conforme à l'iconographie traditionnelle de l'Égypte pharaonique, où le cheval est toujours attelé à un char. Les représentations d'Harpocrate cavalier pourraient donc renvoyer à une adaptation grecque de l'iconographie du dieu. Enfin, Harpocrate apparaît à plusieurs reprises en adolescent déhanché, selon un prototype iconographique créé à Alexandrie pour les Hellènes et pour les Égyptiens hellénisés ; cette représentation est reprise sur les monnaies giblites à partir du 1^{er} s. av. J.-C.

Les terres cuites de Kharayeb montrent ainsi le renouvellement du symbolisme qui entoure les divinités. En ce qui concerne Harpocrate, ce phénomène d'adaptation iconographique s'explique probablement par la difficulté qu'ont pu éprouver les peuples étrangers à l'Égypte à concevoir l'expression pharaonique d'Horus enfant ; dans la religion traditionnelle égyptienne, Horus est désigné comme le fils et l'héritier d'Osiris, ainsi qu'en témoigne la couronne double de Haute et de Basse-Égypte qui le coiffe. À Kharayeb

33. Les identifications proposées dans les publications semblent parfois contestables, comme celle du dieu égyptien Bès sur les monnaies phéniciennes de l'époque perse, due notamment à HILL 1910, XXV, p. 12, n° 79 et pl. II, 26, pour Arwad ; XCI, p. 139, n° 2 et pl. XVII, 13 ; p. 142, n° 13, pour Sidon. Le dieu pourrait correspondre aux patèques des navires phéniciens décrits par Hérodote (*Histoires* III, 37). Mais, comme le note ÉLAYI 1989, p. 206, « rien ne permet ici [à Sidon] son identification ». De même qu'à Arwad, ce dieu à la tête barbue et grimaçante pourrait avoir une identité locale propre dans chaque cité. Voir ÉLAYI et ÉLAYI 1986, à propos du patèque des monnaies d'Arwad. Pour le génie au type dit de Bès à Kharayeb, cf. CHÉHAB, *op. cit.*, p. 20, pl. VI-VII, 1 et 3 ; KAOUKABANI 1973 [1975], p. 47-48, pl. IX-X ; à Tel Dan, cf. BIRAN 1994, p. 214, fig. 174 et pl. 38 ; à Tyr, cf. KAOUKABANI 2003, p. 97, fig. 7. NUNN 2000, p. 60-61, fait référence aux figurines dites de Bès découvertes depuis longtemps à Tel Sukas, à Sidon et dans les environs de cette ville (sanctuaire d'Echmoun à Bostan ech-Cheikh et nécropole de Ayaa).

34. Le motif de la femme allaitant est attesté dans la coroplastie phénicienne dès l'âge du Fer, comme le montre une statuette découverte dans les environs de Tyr et datée des VIII^e-VII^e s. av. J.-C. Voir Liban, *l'autre rive* 1998, p. 154.

35. CHÉHAB, *op. cit.*, p. 33, pl. XXXIII, 3-4. L'identification d'*Isis lactans* est due à TRAN TAM TINH 1973, p. 75-76 : le noeud isiaque entre les seins garantit l'identification de la déesse même si, « à la différence de la plupart des autres monuments, l'Isis de Kharayeb ne touche pas son sein gauche de la main droite, mais la pose sur le siège ». À titre de comparaison, on peut évoquer la statuette de terre cuite découverte à Tafas (Syrie du Sud) et conservée au Musée de Damas, qui est plus conforme aux modèles égyptiens : *ibid.*, p. 77 et fig. 56 ; *id.* 1990, p. 778, n° 235, indique une datation du 1^{er} s. ap. J.-C.

36. CHÉHAB, *op. cit.*, p. 21-23, pl. III-V, en particulier 21 d), pl. III, 3 (type dit de Dionysos-*païs*) ; 22 I), pl. V, 3 (Harpocrate chevauchant) et 22 k), pl. 4 (Harpocrate sur une oie). Cf. JAEGER, POULIN et TRAN TAM TINH 1988, dont je suis l'analyse.

comme sur les monnaies frappées par les cités phéniciennes à l'époque hellénistique et romaine, cette couronne n'est plus qu'un simple emblème posé sur la tête du dieu. D'autres attributs lui sont désormais réservés, qui illustrent sa transformation formelle : le symbolisme de la fertilité est particulièrement bien représenté en Phénicie comme ailleurs dans le monde grec puis romain avec le motif de la corne d'abondance, déjà présent sur quelques statuettes de Kharayeb. Plutôt qu'une importation de cultes étrangers, les documents de Kharayeb révèlent donc la spécialisation qui affecte les représentations des divinités, variable selon le goût du jour et selon les sensibilités des artisans et des fidèles : aux côtés des types isiaques, on reconnaît un type iconographique qui pourrait représenter Déméter et Corè, mais sans les éléments essentiels de la symbolique éleusinienne, tels les épis, qui garantiraient cette identification et qui laisseraient supposer l'existence de mystères locaux. Il reste tentant néanmoins de considérer qu'une forme locale d'Astarté aurait été assimilée à Isis et à Déméter à Kharayeb et de mettre en relation cette assimilation des deux déesses avec celle que l'on constate notamment dans les sanctuaires rupestres de Pétra³⁷.

Si le fait de représenter une divinité sous des aspects helléniques ne revient pas nécessairement à abandonner ses croyances traditionnelles, nier toute implication religieuse à cette démarche serait pourtant abusif. Comme les images divines constituent, avec les rêves et les oracles, le moyen privilégié, le plus direct, accessible au plus grand nombre, d'entrer en contact avec une divinité, tout changement dans ce domaine peut être analysé comme le signe d'une évolution en profondeur plutôt que comme le simple fait de revêtir d'une veste extérieure les divinités vénérées de tout temps. Lorsque les assimilations se limitent à des interprétations iconographiques ou nominales des divinités, il convient aussi de reconnaître que le fait d'interpréter une divinité revient non seulement à modifier éventuellement sa nature, mais aussi à mettre au premier plan certains aspects de sa personnalité. Quand les emprunts iconographiques deviennent monnaie courante, on peut supposer que la transformation formelle s'accompagne d'une modification religieuse, mais cette évolution n'est principalement attestée en Phénicie et au Liban qu'à partir de la fin de l'époque hellénistique dans l'état actuel de notre documentation.

L'Égypte et la formation du culte héliopolitain

Parmi les cités de la Phénicie et du Liban, Héliopolis-Baalbek a livré des monuments qui invitent à s'interroger sur l'interprétation égyptisante des divinités poliades à l'époque romaine. Si les implications cultuelles de cette interprétation demeurent conjecturales, en revanche la référence à l'Égypte joue un rôle important dans la formation du culte de Baalbek.

Sur l'idole du grand dieu de la triade d'Héliopolis-Baalbek, l'emploi d'éléments caractéristiques de l'imagerie égyptienne – coiffure calamistrée, disque solaire ailé flanqué d'*uraei*, *pschent*, fouet – découlerait de spéculations élaborées à l'époque hellénistique sur l'origine égyptienne du culte héliopolitain³⁸. Cette théorie est encore soutenue par l'auteur du *De Dea Syria* (5) et par Macrobe (*Saturnales* I, 23). Cependant, les implications cultuelles de la prolifération des motifs égyptisants dans l'iconographie héliopolitaine n'apparaissent pas clairement. La mention d'un dieu égyptien anonyme associée à celle du Jupiter héliopolitain dans la dédicace de deux villageois sous le Haut-Empire demeure équivoque. En effet, ce témoignage unique ne permet pas de déterminer si la dédicace s'adresse à deux divinités distinctes ou à une seule, Jupiter héliopolitain, qui serait désigné comme un

37. Dans les sanctuaires rupestres où Isis est vénérée par une clientèle locale, la déesse apparaît sous la forme ancienne de l'Isis-Déméter et non sous celle de l'Isis-Aphrodite, plus récente et plus fréquente dans le bassin oriental de la Méditerranée et au Proche-Orient ; dans un contexte non cultuel, elle est assimilée à la Tychè poliade. Ce n'est qu'au milieu du II^e s. ap. J.-C. qu'Isis aurait été assimilée à la déesse locale al-'Uzza, selon ROCHE 1987.

38. SEYRIG 1954c, p. 88-89 = *AntSyr* V, p. 107-108 ; cf. HAJJAR 1977, n^{os} 173, 208, 226, 232, 233, qui rassemble la documentation figurée. Sur un autel inscrit de Niha, en territoire héliopolitain, le fouet est également brandi par le dieu Hadaranès, dont l'iconographie présente de nombreux points communs avec celle du grand dieu de Baalbek (*JGLS* VI, 2928 A, pl. XLVII).

dieu égyptien³⁹. S'il faut reconnaître Sarapis dans cette divinité, la dédicace pourrait entrer dans la série des textes littéraires et des inscriptions qui attestent l'assimilation des divinités suprêmes que sont Zeus, Jupiter et Sarapis, en Syrie romaine comme ailleurs⁴⁰. Quoiqu'il en soit, la référence à l'Égypte dans l'imagerie héliopolitaine semble traduire la revendication d'une origine égyptienne, qui implique la conformité du culte à une tradition ancestrale, plutôt qu'elle n'indiquerait l'origine égyptienne du culte de Baalbek⁴¹.

À Héliopolis, l'emprunt phénicien aux traditions égyptisantes réinterprétées par les Hellènes semble surtout découler d'une idée grecque, celle d'une dette culturelle à l'égard de l'Égypte. Dans le passage qui introduit la liste des temples archaïques de la Phénicie et du Liban, l'auteur du *De Dea Syria* ne manque pas de signaler la dette que les Assyriens ont contractée envers les Égyptiens considérés comme les inventeurs de la religion et des temples⁴². On retrouve une idée analogue dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique de Chalcis. Le philosophe originaire de Syrie y donne un nouvel exemple de l'accent mis sur la dette de la Grèce à l'égard de la civilisation égyptienne, en attribuant à Pythagore un séjour égyptien qui jouera un rôle important dans sa philosophie. Or, dans le tableau très vivant des pérégrinations de Pythagore, la remontée vers les origines égyptiennes, plus anciennes et plus pures, passe par les cités phéniciennes de Sidon, Byblos et Tyr, dont les mystères devraient tout à ceux de l'Égypte⁴³.

LES CULTES ISIAQUES EN PHÉNICIE ET AU LIBAN

Par *cultes isiaques*, on entend généralement le culte « d'une douzaine de divinités appartenant à un même cercle mythique, mythologique, cultuel et liturgique, originaires de la vallée du Nil, à savoir Anubis, Apis, Boubastis, Harpocrate, Hermanubis, Horus, Hydreios, Isis, Neilos, Nephthys, Osiris et Sarapis. L'ensemble de cette documentation forme ce que nous appelons commodément les *isiaica* »⁴⁴. Je souligne dès à présent que seules les grandes divinités isiaques sont vénérées en Phénicie et au Liban (Apis, Harpocrate, Horus, Isis, Osiris et Sarapis) et que l'on ne peut vérifier leur introduction dans les panthéons locaux que dans trois cas, à Byblos, à Tyr et à Abila de Lysanias.

Afin de mettre en valeur la nouveauté qu'implique l'apparition de sanctuaires isiaques en Phénicie et au Liban aux époques hellénistique et romaine, il paraît nécessaire de présenter, en guise de remarque liminaire, les informations fournies par l'onomastique isiaque sur les dévotions privées des habitants de ces régions.

Avant l'époque hellénistique, aucune des divinités de l'Égypte n'est vénérée publiquement par les Phéniciens dans un sanctuaire qui lui serait propre. En effet, si la place de la culture égyptienne en Phénicie est importante sous les Perses achéménides, les recherches menées sur la vie religieuse des

39. *IGLS* VI, 2731 = HAJJAR 1977, I, p. 29-32, n° 15. Le dieu égyptien de Baalbek est peut-être Sarapis, car ce dernier est associé au grand dieu de Baalbek sur deux intailles de provenance incertaine (HAJJAR 1977, I, nos 312 et 317). L'anonymat des dieux égyptiens est bien attesté par ailleurs dans le bassin oriental de la Méditerranée : par exemple, Isis ou Sarapis sont associés aux *theoi aigyptioi* à Athènes à l'époque impériale (VIDMAN 1969, nos 15, 31-32).

40. Voir notamment VIDMAN 1969, n° 362, pour la dédicace d'un détachement de la légion III *Cyrenaica* à Jérusalem en 116-117 ap. J.-C., [*I*]ovi *O(ptimo) M(aximo) Sarapidi*, pour le salut et la victoire de Trajan et du peuple romain ; *ibid.*, n° 366, pour la dédicace de statues de Zeus Hélios grand Sarapis, d'Isis et de Neôtéra, dieux *sunnaoi*, à Gerasa en 142/3 ap. J.-C. (cf. n° 367, dédicace au seul Zeus Hélios grand Sarapis) ; *ibid.*, n° 363, pour l'acclamation hénothéiste de Zeus Sarapis, à Doura-Europos. Cf. également les amulettes et les anneaux portant des acclamations hénothéistes de Zeus Sarapis, trouvées en Palestine et citées par BELAYCHE 2001, p. 158 et 165 (Aelia Capitolina), p. 185 (Césarée maritime). Cf. MERKELBACH 1995, p. 71-84.

41. *Contra* HAIDER 2002, selon qui la triade d'Héliopolis-Baalbek serait originaire d'Héliopolis d'Égypte.

42. *De Dea Syria* 2-3 ; cf. déjà Hérodote, *Histoires* II, 4 et Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 9, 6 ; 10, 1 ; 11, 1 et 12, 1.

43. Jamblique, *Vie de Pythagore* 13-14 (traduction L. BRISSON et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, « La Roue à Livres », 1996) : « Et comme il avait appris que les rites de cette région étaient pour ainsi dire colons et descendants des rites égyptiens, pour cette raison, il en vint à espérer d'avoir part à des initiations meilleures, plus divines et plus pures en Égypte. »

44. BRICAULT 2001, XI.

Phéniciens avant la conquête de la Syrie par les armées d'Alexandre révèlent l'absence quasi totale des cultes isiaques en Phénicie⁴⁵. Il semble même que ce sont les Égyptiens résidant dans les cités phéniciennes qui auraient honoré seuls les divinités égyptiennes de manière officielle. Néanmoins, les habitants de la côte phénicienne et les Phéniciens présents en Égypte connaissent les dieux et les déesses de la vallée du Nil, comme le montrent des témoignages qui nous renseignent indirectement sur la place non négligeable qu'occupent ces divinités dans les dévotions personnelles ou familiales. Les amulettes égyptiennes et égyptisantes et les patèques découverts en Phénicie sont nombreux, mais il manque à ces pièces les éléments fondamentaux du culte égyptien des morts, les scarabées de coeur et les ouchebtis⁴⁶. Cette absence souligne l'une des limites aux emprunts religieux des Phéniciens à l'Égypte avant l'époque hellénistique. Par ailleurs, on a pu déceler des éléments théophores égyptiens dans l'onomastique phénicienne : A. Lemaire montre que les noms d'Amon, de Bastet, de Ptah, d'Isis, d'Horus et d'Osiris sont présents de manière ponctuelle dans l'onomastique phénicienne parfois depuis le XI^e s. av. J.-C.⁴⁷. À nouveau, on remarque que, si les Phéniciens ont pu vénérer les divinités égyptiennes, ces cultes ne s'expriment pas publiquement dans le cadre d'un sanctuaire.

Aux époques hellénistique et romaine, les données onomastiques tirées des épigraphies sémitique et grecque attestent encore la présence des divinités égyptiennes dans les dévotions privées des Phéniciens⁴⁸. Dans la mesure où la prosopographie phénicienne et libanaise, qui reste à constituer, ne porterait pas sur un échantillon d'individus très nombreux, il serait vain de chercher à chiffrer la proportion des noms théophores égyptiens par rapport aux grecs et de tenter de retracer une évolution. On constate néanmoins que les divinités égyptiennes ne sont pas bien représentées dans l'onomastique de la Phénicie et du Liban : elles sont généralement absentes de la Beqâ', du versant oriental du Mont Liban, de l'Anti-Liban et de l'Hermon ; dans l'onomastique des villes de la côte phénicienne et de leur arrière-pays sur le versant maritime du Mont Liban, elles sont rarement attestées et paraissent fortement concurrencées par les divinités grecques⁴⁹. Ce phénomène pourrait s'expliquer par les assimilations entre les dieux de l'Égypte et les dieux de la Grèce. En effet, l'onomastique phénicienne atteste la reprise de ces assimilations en milieu phénicien à l'époque hellénistique. Je prendrai l'exemple des noms théophores d'Osiris et de Dionysos.

Dans la dédicace bilingue gréco-phénicienne du cippe de Malte, datée du début de l'époque hellénistique, des Tyriens portent le nom *Dionysios* en grec, qui correspond à *Abdosir*, nom phénicien signifiant « Serviteur d'Osiris »⁵⁰. Par ailleurs, l'équivalence établie dans le même texte entre les noms

45. LIPINSKI 1995, p. 319-329, sur la place des divinités majeures du polythéisme égyptien dans le panthéon des cités phéniciennes.

46. LECLANT 1991, p. 17 ; ÉLAYI 1995, p. 23-24, qui précise qu'on n'a trouvé qu'un scarabée de coeur à Byblos et deux ouchebtis seulement à Byblos et à Sarepta, qui plus est en dehors de tout contexte funéraire.

47. L'apport du travail de LEMAIRE 1986, qui a mis à jour l'étude de RIBICHINI 1975 tout en y apportant des corrections, est de montrer que l'onomastique phénicienne intègre des éléments théophores égyptiens à des dates plus anciennes qu'on pouvait le penser, à savoir dès les XI^e-X^e s. pour Amon et à partir du VIII^e s. av. J.-C. pour Bastet, Isis et Osiris. On peut ajouter une attestation du nom *Abdiptah*, qui apparaît sur une stèle égyptienne publiée par McCARTER 1993 (invocation d'Isis par Abdiptah fils de Abdo).

48. Sur ce point, l'étude de RIBICHINI 1975 est toujours valable. LEMAIRE 1986, p. 87-88, ajoute l'inscription phénicienne découverte à Nébi Younès, dans la ville actuelle d'Ashdod, qui illustre la popularité d'Isis, d'Osiris, d'Amon et de Bastet dans l'onomastique phénicienne à l'époque hellénistique.

49. « Les divinités égyptiennes, dont les cultes étaient si répandus à l'époque romaine, y compris dans les ports de toute la Méditerranée orientale jusqu'à l'Italie, ne sont pas [...] bien représentées [dans l'onomastique de Sidon] ». Cette remarque de REY-COQUAIS 2000, p. 825-826, à propos de l'onomastique sidonienne est probablement valable pour toute la Phénicie si l'on s'en tient aux données onomastiques tirées de l'épigraphie grecque et latine. Ma conclusion s'appuie sur la consultation systématique du recueil de W.-H. Waddington (*J. Syrie*), du *CIL* III, des volumes *IGLS* V-VII, de REY-COQUAIS 2000, pour Sidon, de REY-COQUAIS 1977 pour la nécropole de Tyr, de TRÉHEUX 1992 pour les Phéniciens à Délos, et d'autres publications ponctuelles dont certaines ont notamment été signalées à mon attention par M. Sartre, qui m'a autorisé à consulter son travail préparatoire au volume du *Lexicon of Greek Personal Names* consacré au Proche-Orient, ce dont je le remercie vivement.

50. CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 158, n° 178, avec la bibliographie.

Osirshamar et *Sarapiôn* indique qu'Osiris est assimilé non seulement à Dionysos mais aussi à Sarapis. Ce fait rappelle que les rapprochements entre les divinités n'ont rien de systématique. L'équivalence établie entre Osiris et Sarapis s'explique par le caractère syncrétique du second, qui s'approprie la fonction de dieu des morts et remplace Osiris comme parèdre d'Isis ; le théonyme même *Sarapis* en témoigne, puisqu'il est formé sur ceux d'Osiris et d'Apis. Quant au rapprochement entre Osiris et Dionysos, il résulte de l'interprétation grecque du dieu égyptien des morts, attestée dans le monde grec depuis Hérodote et toujours présente à l'esprit de Plutarque au II^e s. ap. J.-C.⁵¹. Ce type d'interprétation introduit une ambiguïté : un anthroponyme comme *Abdosir* ou *Abdosiris*, attesté en Phénicie⁵², est indubitablement un nom théophore d'Osiris, tandis que *Dionysios* peut passer soit pour une traduction d'*Abdosir* soit pour un nom théophore de Dionysos. Mais ce qui apparaît aux yeux des auteurs modernes comme un facteur de confusion résulte probablement, à l'origine, d'une appropriation phénicienne de l'équivalence établie par les Grecs entre les deux divinités. Par la suite, la combinaison de phénomènes de mode avec le succès du culte de Dionysos a pu assurer la popularité des anthroponymes dionysiaques dans les cités phéniciennes⁵³.

Le problème des études onomastiques est qu'elles ne permettent pas d'analyser les modalités de l'introduction des divinités égyptiennes ou grecques dans la religion des Phéniciens. Par ailleurs, l'apparition d'un nom théophore ne prouve au mieux que la pratique d'un culte privé. Dans ces conditions, il paraît plus pertinent d'examiner les manifestations du culte public, c'est-à-dire célébré pour le corps civique et à ses frais par les autorités temporelles de cette collectivité, afin d'évaluer la place des divinités égyptiennes dans les panthéons locaux.

Avant d'évoquer les apports de la documentation phénicienne et libanaise, il convient par ailleurs d'écarter de la discussion les textes égyptiens tels le premier hymne d'Isidôros à Isis, daté du I^{er} s. av. J.-C., et la litanie d'Oxyrhynchos, datée de l'époque romaine impériale. L'hymne d'Isidôros est un poème gravé sur l'un des pilastres d'entrée dans le vestibule d'un sanctuaire isiaque à Médinet Madi (Fayoum) ; selon son auteur, les Syriens auraient invoqué Isis sous le nom d'Astarté Artémis Nanaia⁵⁴. Le second document, qui couvre deux cent quatre-vingt-seize lignes sur douze colonnes d'un rouleau de papyrus, recense un nombre impressionnant de lieux de l'Orient hellénisé où Isis aurait été vénérée sous le Haut-Empire ; ainsi la déesse égyptienne aurait été honorée à Berytus sous le nom de Mea (Maia ?) et à Sidon sous le nom d'Astarté⁵⁵. Certes, l'assimilation d'Astarté à Isis est attestée en Égypte depuis le II^e millénaire⁵⁶ ; par ailleurs, à l'époque hellénistique, les Phéniciens présents en Grèce et en Égypte

51. Hérodote, *Histoires* II, 42, 144 et 156 ; Plutarque, *Isis et Osiris* 13 et 35.

52. *CIS* I, 9 = CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 137, n° 143, cadran solaire d'Oumm el-'Amed dédié « au Seigneur Milkashtart dieu de Hammon » par Abdosir ; DUNAND et DURU 1962, p. 191, n° 12, pl. LXXIX, dédicace d'Oumm el-'Amed émanant d'Abdosir fils d'Abdoubast ; *ibid.*, p. 194-196, n° 16, pl. LXXXVIII bis, stèle funéraire de Baalshamar fils d'Abdosir, érigée par son fils Abdosir, provenant d'El-Mina dans la région d'Oumm el-'Amed ; *IGLS* VII, 4056, à Halat dans la pérée d'Arados, en 57 ap. J.-C. ou 110 ap. J.-C., stèle funéraire d'Abdousiris fils de Beelbarachos. Le nom pourrait apparaître sous la forme * Αβδουσιρος dans une dédicace provenant de Maad : à la cinquième ligne, RENAN 1864-1874, p. 240, n° 1 et 858 a (*SEG* XLVI, 1782, en dernier lieu) lit Αβδουσιβου pour le patronyme de l'auteur de la dédicace alors que ce nom n'est attesté ni en phénicien ni en grec ; sous réserve d'un examen de la pierre au Musée du Louvre (AO 4893), la correction Αβδουσι<ρ>ου, admise par FROEHNER 1865, p. 164, n° 79, et par CLERMONT-GANNEAU 1898, p. 298 (*IGR* III, 1059), paraît s'imposer, car le texte comporte plusieurs imperfections qui témoignent d'une maîtrise hasardeuse du grec par le lapicide. *Contra* TEIXIDOR 1970, p. 369, n° 69. Le nom théophore d'Osiris est également attesté en Égypte sous la forme Αβδουσειρις (WUTHNOW 1930, p. 8) et à Chypre en phénicien et en grec (TEIXIDOR, *op. cit.*, avec les références, qui note par ailleurs l'existence d'un temple d'Osiris à Larnaca).

53. Sur le culte de Dionysos en Phénicie, voir SEYRIG 1954a, p. 71-72 = *AntSyr* V, p. 90-91.

54. BERNAND 1969, n° 175, I, 18.

55. *P. Oxy.* XI, n° 1380, 116-117 = TOTTI 1985, p. 62-75, n° 20, ici p. 68.

56. BONNET 1996, p. 63-67.

ont pu adresser des dédicaces à l'une et à l'autre déesse simultanément, en les rapprochant même parfois d'autres divinités féminines⁵⁷. Mais ces témoignages concernent un contexte géographique et culturel distinct de la Phénicie. L'énumération des noms donnés à Isis est un procédé imité des hymnes égyptiens de l'époque pharaonique ; à l'époque romaine impériale, ce procédé se retrouve fréquemment chez les Grecs d'Égypte, les Égyptiens hellénisés et les dévots d'Isis de toute la Méditerranée pour exprimer le caractère universel de la déesse⁵⁸. Pour l'auteur de la litanie, qui écrit sous le Haut-Empire, la colonie de Berytus, où le culte de Maia correspondrait à celui d'Isis, peut constituer l'exemple archétypique d'une cité romaine, alors que Sidon, où l'on célèbre le culte d'Astarté, peut encore représenter une cité phénicienne traditionnelle⁵⁹. Si l'on cherche à confronter la documentation phénicienne aux données tirées du papyrus d'Oxyrhynchos, la mention de Sidon et de Berytus est aussi surprenante que l'absence de Tyr et de Byblos : les premières cités n'ont livré aucune confirmation sur l'existence d'un culte local des dieux égyptiens⁶⁰, alors que l'on dispose de preuves de l'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr à partir du III^e s. av. J.-C. et de monnaies à types isiaques à Byblos à partir du II^e s. av. J.-C. Par conséquent, il est impossible de prendre appui sur la litanie d'Oxyrhynchos et sur l'hymne d'Isidôros pour étudier l'introduction des divinités égyptiennes dans les panthéons locaux de la Phénicie et du Liban.

Isis à Byblos

Les traditions grecques sur les relations entre les dieux de Byblos et les divinités égyptiennes sont bien connues. Néanmoins, je pense qu'elles ne permettent de conclure ni à l'assimilation de la grande déesse poliade à Isis ni à l'égyptianisation du rituel des Adonies. Il convient d'étayer ces deux propositions avant d'examiner les témoignages qui prouvent l'existence d'un sanctuaire isiaque à Byblos aux époques hellénistique et romaine.

Comme le rappelle encore à l'époque perse la stèle de Yehawmilk évoquée plus haut, la Dame de Byblos, déesse tutélaire de la cité phénicienne dont l'identité est encore discutée pour les hautes époques⁶¹, a été assimilée précocement à Hathor, la déesse égyptienne de l'ivresse et de l'amour qui règne parfois sur le domaine des morts : ce rapprochement est attesté à la fois en Égypte et en Phénicie

57. On peut évoquer les deux inscriptions du Sarapeum C de Délos : *ID* 2101, en 130/29 av. J.-C. (dédicace d'un Sidonien à Isis Mère des Dieux Astarté) ; *ID* 2132, de date incertaine au II^e s. av. J.-C. (dédicace à Isis *sôteira* Astarté Aphrodite *euploia epêkoos* et Éros Harpocrate Apollon). Voir BASLEZ 1977, p. 56-63, sur les aspects syncrétiques du culte d'Isis à Délos, et *id.* 1986, sur les cultes et les dévotions des Phéniciens en Grèce. À Memphis, où le culte d'Astarté est bien attesté, une dédicace phénicienne gravée sur une stèle figurant Horus aux crocodiles datée des II^e-I^{er} s. av. J.-C. s'adresse « à ma Dame, la déesse puissante, Isis, la déesse Astarté et aux dieux qui [...] » (*KAI* 48 ; BONNET 1996, p. 64 et 161).

58. Dans les *Métamorphoses* (XI, 5), Apulée fait dire à la déesse elle-même que sa puissance unique est l'objet d'une vénération sous des formes nombreuses, par des rites divers et sous des noms multiples. Le problème des aréologies d'Isis dépasse la seule étude de la diffusion des cultes isiaques en Syrie. DUNAND 1973, III, p. 117-118, a cherché à confronter la litanie d'Oxyrhynchos aux autres données disponibles pour étudier la diffusion du culte d'Isis en Asie Mineure et dans les îles voisines ; cet auteur en conclut qu'« il est peu probable que la liste [...] reproduise les épithètes cultuelles d'Isis, sous lesquelles elle devait être officiellement honorée [...] », même s'il faut reconnaître que la majorité des villes ou des régions mentionnées par l'auteur du papyrus sont effectivement des lieux de culte isiaques et que certaines assimilations sont attestées.

59. BONNET 1996, p. 30-37, sur le culte d'Astarté à Sidon.

60. Pour Beyrouth, cf. *infra*. Au droit de tétradrachmes frappés à Sidon en 217 av. J.-C. sous le règne de Ptolémée IV figurent les bustes jumelés d'Isis et de Sarapis (CLERC et LECLANT 1994, p. 681, n° 141 a), avec photographie) : il ne s'agit pas d'un témoignage de dévotions locales envers les dieux égyptiens, mais plutôt d'un monument du culte dynastique émanant d'un atelier royal du domaine lagide.

61. Les arguments en faveur d'une identification de la patronne giblite à Astarté et à Anat se valent, ce qui interdit toute conclusion définitive. BONNET 1996, p. 19-20, opte sous toute réserve pour la première solution en se fondant sur l'inscription bilingue gréco-phénicienne d'une maquette de trône en terre cuite (BORDREUIL et GUBEL 1985, p. 182-183, avec photographie, fig. 8), mais on ignore tout du contexte dans lequel cet objet a été découvert, comme le rappelle ÉLAYI 1999, p. 180. Cf. également BORDREUIL 1998, p. 1157-1164.

dès le III^e millénaire⁶² ; les représentations traditionnelles de la Dame de Byblos la figurent sous l'aspect égyptien d'une femme à tête de vache, coiffée de la couronne dite hathorique, avec ses cornes et son disque solaire. Les attestations de la Dame de Byblos qui se réfèrent à son assimilation nominale à Hathor sont datées entre le milieu du III^e millénaire et la fin du II^e millénaire av. J.-C. À l'époque hellénistique, l'équation nominale entre les deux divinités est depuis longtemps tombée en désuétude : même si son iconographie conserve des attributs caractéristiques d'Hathor, c'est sous le seul nom de *Baalat Goubal* que la Dame de Byblos continue d'être honorée au début du I^{er} millénaire en milieu phénicien⁶³. Il est vrai que, par ailleurs, dans la religion égyptienne, Hathor a été assimilée à Isis au point que les deux déesses échangent leurs noms et leurs attributions ; on reconnaît en outre que c'est surtout Isis qui bénéficie au I^{er} millénaire des efforts déployés par les Égyptiens pour ramener à l'unité la multiplicité des figures féminines de leur panthéon. Il serait donc concevable que le succès croissant d'Isis au I^{er} millénaire ait préparé l'assimilation de cette déesse égyptienne universelle à la Dame de Byblos bien avant le début de l'époque hellénistique. Néanmoins, il faut reconnaître que le rapprochement entre la grande déesse giblite et Isis n'est pas attesté en Phénicie même⁶⁴. Dans l'état actuel de la documentation, la Dame de Byblos paraît vénérée sous son nom phénicien traditionnel (*Baalat Goubal*) jusqu'au début de l'époque hellénistique au plus tard⁶⁵. Ensuite, elle sera nommée *Astarté* et assimilée à l'Aphrodite grecque, ce qu'atteste encore au second siècle de notre ère le grammairien et mythographe Philon de Byblos : « Astarté, au dire des Phéniciens, n'est autre qu'Aphrodite »⁶⁶. Philon de Byblos évoque peut-être aussi la Dame de Byblos sous le nom de l'une des filles d'Ouranos, *Baalit Diônè*, mais il précise que Kronos, fondateur de Byblos et vainqueur de son père Ouranos, confie la cité à Astarté et non à sa soeur Baaltis, bien que toutes deux deviennent ses épouses légitimes ; c'est sur le chef d'Astarté qu'une tête de taureau évoquant l'aspect hathorique de la patronne giblite est posée⁶⁷. Peut-être la distinction entre les deux divinités féminines et la transmission du pouvoir à Astarté traduisent-elles la substitution d'une forme d'Astarté à la Dame de Byblos dans le panthéon de la ville. Cette interprétation du texte mythologique s'autorise de l'équivalence établie par Philon de Byblos entre Astarté et la déesse grecque Aphrodite, dont le culte est célébré dans la cité giblite notamment lors de la fête des Adonies. Ainsi s'expliquerait également le fait qu'à partir du moment où les fidèles ont considéré la Dame de Byblos comme une forme d'Astarté, ils ont écrit le nom de celle-ci aussi bien en grec que dans leur propre langue⁶⁸. Quoi qu'il en soit, on remarque aussi que, jusqu'à l'époque romaine impériale, les éléments traditionnels de l'iconographie d'Astarté survivent à l'interprétation grecque de la déesse : sur un autel de Byblos dédié à la déesse céleste, on retrouve le couvre-chef caractéristique de l'Astarté phénicienne, qui figure encore sur les monnaies d'Arca du Liban frappées sous les Sévères⁶⁹. Aucun témoignage allégué jusqu'à présent n'atteste une quelconque assimilation à Isis de la grande déesse locale, ni avant ni après que cette dernière a été réinterprétée comme une Astarté et comme une Aphrodite au tournant de l'époque perse et de l'époque hellénistique.

Dans son livre sur *Byblos et la fête des Adonies*, B. Soyez a proposé de rattacher l'ensemble des textes et des monuments isiaques de Byblos à la célébration des Adonies, ce qui pose le problème des

62. BONNET 1996, p. 20-22.

63. SCANDONE MATTHIAE 1991 ; BONNET 1996, p. 21-22.

64. Le fragment de statue du pharaon Osorkon II (874-ca 850 av. J.-C.) découvert à Byblos porte effectivement une dédicace hiéroglyphique à Isis, mais la Dame de Byblos n'y est pas nommée. DUNAND 1937-1939, p. 115-117, n° 1741, pl. XLIII. Le fait qu'Isis soit connue à Byblos à date ancienne n'implique pas nécessairement son assimilation à la Baalat Goubal.

65. Les témoignages épigraphiques où apparaît le nom phénicien de la Dame de Byblos couvrent une période allant du x^e au iv^e s. av. J.-C. BONNET 1996, p. 23-27, 155-157.

66. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne* fr. 2, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 32. L'équivalence entre Astarté et Aphrodite à Byblos est également admise par l'auteur du *De Dea Syria* (6).

67. *Ibid.*, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 15-35.

68. BORDREUIL et GUBEL 1985, p. 182-183. Pour sa part, SAWAYA 1998 estime que l'on peut lire la mention d'Astarté en phénicien sur une monnaie de Byblos du I^{er} s. av. J.-C. remployée comme pendentif ou comme ex-voto.

69. CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 69, n° 59, pour l'autel dédié à la déesse Ourania ; cf. SEYRIG 1959 = *AntSyr* VI, p. 11-16.

emprunts cultuels des Phéniciens au rituel égyptien. Au-delà de l'emprunt de traits caractéristiques de l'iconographie isiaque attesté sur les poids, sur les monnaies de Byblos et sur quelques monuments cultuels de la région du Nahr Ibrahim ⁷⁰, la question est en effet de savoir si le rituel des Adonies a pu intégrer des éléments proprement égyptiens alors qu'aucun monument n'atteste l'équivalence entre l'Aphrodite de Byblos et Isis ni celle entre Adonis et Osiris. D'après B. Soyez, cette cérémonie calquerait à Byblos un rituel osirien : « Décidément, le ton, le temps, le signal étaient donnés à partir du Nil. Il ne fait donc aucun doute [...] que la "résurrection" d'Adonis, incontestablement fêtée à la période gréco-romaine que nous étudions, n'est qu'un reflet admis, adapté, des mythes primordiaux d'Osiris et d'Isis, en Égypte » ⁷¹. Mais cette conclusion se fonde sur une analyse discutable qui repose essentiellement sur le *De Dea Syria* (6-8), dont l'information est de valeur inégale pour étudier les cultes de la Syrie romaine ⁷². Si l'on peut retenir que le rituel des Adonies décrit par l'auteur anonyme du *De Dea Syria* présente des analogies avec le rituel osiriaque, on remarque des différences importantes entre le rituel égyptien et celui des Adonies tel qu'il est célébré à Byblos et ailleurs dans l'Orient hellénisé depuis le début de l'époque hellénistique. Lors des Adonies, deux temps forts succèdent à un banquet funéraire : une veillée funèbre où des femmes transformées en pleureuses célèbrent la mort du héros et, à l'aube du jour suivant, une procession à la mer au cours de laquelle une formule rituelle d'invitation au retour est prononcée ⁷³. Le rapprochement opéré par l'auteur du *De Dea Syria* (7) entre le rituel des Adonies giblites et celui d'Osiris se justifie par leur caractère funèbre commun ; mais là où le rassemblement des membres d'Osiris et son intronisation comme roi des enfers sont célébrés par des manifestations de joie dans les rituels égyptiens, le ton des cérémonies en l'honneur d'Adonis demeure pathétique. C'est donc sur un scénario rituel connu à Athènes depuis le v^e s. av. J.-C. et à Alexandrie depuis le début de l'époque hellénistique que se greffent les éléments giblites du mythe, sans pour autant que les cérémonies aient été égyptianisées à Byblos.

Une fois la fête des Adonies débarrassée de ses oripeaux égyptisants, le motif du voyage d'Isis à Byblos et son insertion dans le mythe osirien peuvent être examinés sous un jour nouveau. Certes, l'épisode a pu être imaginé en Phénicie à date ancienne, mais les textes qui s'y réfèrent de manière certaine sont tous datés de l'époque romaine, à commencer le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris* (15-16) ⁷⁴. Selon la version grecque du mythe osirien rapportée par Plutarque, c'est à Byblos qu'Isis retrouve le coffre qui contient le corps où le dieu Seth a enfermé Osiris. La légende que cet épisode rapporte renvoie probablement à la vénération d'une relique dans un sanctuaire isiaque. « Aujourd'hui encore, les Bybliens vénèrent ce bois, déposé dans un sanctuaire d'Isis », affirme Plutarque à propos du tronc de tamaris dans lequel s'est incrusté le cercueil d'Osiris à Byblos. Le sanctuaire est encore mentionné par Jamblique dans la *Vie de Pythagore* (13-14), où les initiations giblites sont aussi renommées que celles de Tyr. Enfin, l'apparition de types isiaques dans la numismatique de Byblos ne paraît laisser aucun doute sur l'introduction d'Isis dans le panthéon de la cité au cours de l'époque hellénistique. Sur les monnaies et sur les poids giblites, la déesse revêt les aspects d'Isis telle qu'elle a été interprétée par les Grecs : depuis le II^e s. av. J.-C. et jusqu'au III^e s. ap. J.-C., elle apparaît sous deux de ses formes hellénisées les plus fréquentes dans toute la Méditerranée, celle d'Isis-Aphrodite – parfois représentée par l'emblème isiaque du *basileion* – et

70. SOYEZ 1977, p. 77-85.

71. SOYEZ 1977, p. 74. Dans l'analyse de SOYEZ 1977, les développements sur le « simulacre de crue » et sa prétendue relation au lever de Sirius, ne fournissent que des arguments hasardeux dans la discussion sur la date des Adonies giblites (*op. cit.*, p. 23-28 et 44-75).

72. BASLEZ 1994, p. 176, montre que « le *De dea syria* se présente comme une compilation hétérogène, où observations personnelles et informations locales se mêlent aux réminiscences d'un lecteur et d'un voyageur éclectique » ; l'auteur, anonyme, y apparaît « comme un membre de cette intelligentsia cosmopolite du II^e siècle dont tenait à se démarquer Lucien [le lettré de Samosate, à qui l'on a souvent attribué le traité sur la déesse syrienne] ».

73. WILL 1975 = *id.* 1995, p. 289-301, qui montre qu'il faut rejeter la tradition des philosophes grecs et celle des penseurs chrétiens pour reconstituer le rituel des Adonies à l'époque hellénistique et romaine ; la reconstitution de cet auteur se fonde sur la tradition païenne relative aux Adonies, unanime entre le v^e s. av. J.-C. et le II^e s. ap. J.-C. Cf. également *id.* 1996.

74. DUNAND 1973, III, p. 131-132, avec les références aux sources autres que le traité de Plutarque (éd. FROIDEFOND 1988).

celle d'Isis-Pelagia (« à la voile ») ou Pharia qui peut simplement figurer la protectrice des marins ou la Tychè de la ville ⁷⁵. En revanche, ni dans la numismatique ni dans les monuments éleusiniens de Byblos on ne trouve trace de l'assimilation d'Isis à Déméter suggérée par le récit de Plutarque ⁷⁶. Quant à Harpocrate, au lieu de supposer qu'il représente Adonis, il semble préférable de conclure que son apparition sur les monnaies de Byblos manifeste la pratique d'un culte rendu à ce dieu égyptien sans aucun rapport avec les Adonies ⁷⁷. Le monnayage aux types isiaques de Byblos, qui n'est pas isolé en Phénicie à l'époque romaine impériale ⁷⁸, n'est exceptionnel que par sa continuité. Loin d'être liés aux cérémonies qui célèbrent le retour périodique d'Adonis à Byblos, les *isiaica* giblites entrent ainsi dans le cadre plus vaste de la diffusion des cultes égyptiens en Syrie aux époques hellénistique et romaine ⁷⁹.

Le sanctuaire de Sarapis et des dieux égyptiens à Tyr

En 1973, l'absence d'*isiaica* à Tyr avait conduit F. Dunand à rejeter l'hypothèse d'un sanctuaire des dieux égyptiens dans cette cité à l'époque impériale. La publication de nouveaux textes invite à reconsidérer la question.

Le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens est connu grâce à une inscription grecque partiellement éditée par J.-P. Rey-Coquais ⁸⁰. Selon cet auteur, la dédicace, qui répond à un ordre divin (κατὰ πρόσταγμα),

75. Pour les représentations du *basileion* isiaque, cf. les monnaies publiées par HILL 1910, p. 97, n^{os} 14-15, et les poids étudiés par SEYRIG 1954a = *AntSyr* V, p. 86-91. On peut ajouter un tétradrachme de Byblos frappé sous Tryphon en 141/0 av. J.-C. Voir LE RIDER et SEYRIG 1967, p. 33, n^o 180 pl. VII = SEYRIG 1986, p. 315. Les monnaies royales puis municipales au type d'Isis-Pelagia frappées à Byblos sont publiées par ROUVIER 1901, p. 42, n^o 650 (sous Antiochos IV), p. 47, n^o 670 (en 62/1 ou en 61/0 av. J.-C., cf. SEYRIG 1954b, p. 73 note 5 = *AntSyr* V, p. 92), p. 52, n^o 689 (sous Septime Sévère), p. 53, n^o 694 (sous Caracalla), et par HILL 1910, p. 99, n^o 20 (sous Claude) = *RPC* I, p. 648, n^o 4528 ; p. 100, n^o 22, pl. XII, 10 et n^{os} 23-24 (sous Commode) ; p. 103, n^o 39 (sous Macrin) ; p. 104, n^{os} 44-46 et pl. 15 (sous Diaduménien) ; p. 107, n^{os} 66-67 (sous Élagabal). Sur l'interprétation du type d'Isis-Pelagia, attesté pour la première fois à Antioche sous Antiochos IV (175-164), cf. TRAN TAM TINH 1990, p. 794, en particulier n^o 285, pour les bronzes d'Antioche. Le succès de ce type iconographique est également attesté par les statuettes de bronze qui figurent Isis-Pharia (cf. par exemple IGLS IV, 1309, statuette inscrite de Balanée-Banyas).

76. L'épisode gibilite des errances d'Isis tel que Plutarque le rapporte dans son traité sur *Isis et Osiris* (15-16) présente autant d'analogies avec les textes égyptiens — le thème du coffre renfermant le corps d'Osiris et voyageant jusqu'à Byblos, la transformation d'Isis en hirondelle se lamentant auprès du corps de son époux — qu'avec l'*Hymne homérique à Déméter* (91-291). DUNAND 1973, III, p. 130-131 ; MERKELBACH 1995, p. 64-65. On a trouvé à Gharfin, près de Byblos, un relief représentant un épisode du mythe de Triptolème, héros éleusinien par excellence (CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 55, n^o 40). Par ailleurs, les épis de blés qui ornent le *calathos* d'Astarté sur un relief de Byblos peuvent témoigner de rapprochements entre la symbolique éleusinienne et celle de la grande déesse phénicienne (*ibid.*, p. 69, n^o 59).

77. On connaît trois monnaies de Byblos où figure Harpocrate. La première, publiée par HILL 1910, p. 97, n^o 13, pl. XII, 6, est un bronze du 1^{er} s. av. J.-C. : au droit, buste d'une Tychè tourelée et voilée ; au revers, Harpocrate nu, debout à gauche, peut-être avec une couronne *hemhem* ; les types de cette série de figurent Kronos, Tychè, Isis/*basileion* avec l'inscription grecque Εἰσις (*ibid.*, pl. 7). La seconde (*ibid.*, p. 98, n^o 18, pl. 9) est une monnaie datée de l'an 10, soit de 54/3 ou de 53/2 av. J.-C. Tychè tourelée et voilée/Harpocrate avec une corne d'abondance sur le bras gauche ; le calcul de la date de cette monnaie doit s'effectuer sur une ère pompéienne de 64 ou 63 et non sur une ère d'Actium, comme le montre SEYRIG 1954b, p. 73-75 = *AntSyr* V, p. 92-94. Enfin, Isis et Harpocrate figurent ensemble au revers d'une monnaie de bronze frappée sous Tibère et datée en 15/6 ap. J.-C. (*RPC* I, 646, n^o 4527).

78. Sous les Sévères, au moment où de nombreuses cités frappent de telles monnaies, Harpocrate est attesté dans la numismatique de Tyr, cf. *infra*. Selon RONZEVILLE 1930, p. 157-161, pl. XXVIII-XXIX, un dieu jeune ressemblant à l'Harpocrate gréco-romain accompagnerait Vénus et l'idole du Jupiter héliopolitain dans la numismatique d'Orthosia et d'Arca du Liban. SEYRIG 1955, p. 28 = *id.* 1985, p. 98, demeure néanmoins réservé sur l'identification d'Harpocrate (*id.* 1954c, p. 87 note 1 = *AntSyr* V, p. 106) : « [...] ces monuments sont si petits, qu'on reste hésitant, d'autant plus que les monnaies d'Orthosia, où l'auteur [S. Ronzeville] reconnaît à bon droit la même triade [que celle d'Arca], semblent donner à " Harpocrate " un vêtement féminin ».

79. Outre les monnaies et les poids giblites, les monuments égyptiens ou égyptisants en relation avec les divinités égyptiennes consistent en un autel où apparaît un Anubis à tête de chacal (LAUFFRAY 1940, p. 8-9, avec photographie fig. 2), un buste en marbre blanc de Sarapis découvert en surface dans l'édifice basilical (DUNAND 1950-1958, p. 77, n^o 7194, fig. 58) et une tête de Zeus-Sarapis (KATER-SIBBES 1973, n^o 437).

80. REY-COQUAIS 1989, p. 613 (*SEG* XXXIX, 1596).

s'adresse à Sarapis et aux dieux qui lui sont associés dans le sanctuaire, dont Isis et Osiris (Σαράπιδι, θεοῖς συννάοις). Se fondant sur l'étude paléographique de l'inscription, J.-P. Rey-Coquais date ce texte du III^e s. av. J.-C. Sous réserve d'une publication complète du texte, il semble possible de considérer qu'un sanctuaire consacré aux dieux de l'Égypte a été inauguré à Tyr sous les Lagides.

Il est tentant de rapprocher l'inscription signalée par J.-P. Rey-Coquais d'une inscription grecque de provenance incertaine selon laquelle l'Alexandrin Marsyas fils de Démétrios associe des vœux à Sarapis et Isis sauveurs au salut des souverains lagides divinisés, Ptolémée IV et Arsinoé III⁸¹. La dalle de marbre blanc sur laquelle est gravé ce texte passe pour provenir de Laboué, dans la Beqâ' septentrionale, mais cette indication reste problématique compte tenu des incertitudes qui subsistent sur les circonstances de sa découverte. L'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr à l'époque hellénistique et l'emploi du marbre comme support du texte permettent de proposer sous toute réserve une provenance tyrienne pour ce témoignage de dévotion aux divinités d'Alexandrie en tant que protectrices de la dynastie lagide.

Le troisième témoignage du culte des divinités égyptiennes sur le territoire tyrien à l'époque hellénistique demeure incertain. À Oumm el-'Amed, sur le territoire de Tyr, une dédicace phénicienne pourrait s'adresser à Osiris⁸². Le théonyme est en partie restitué, mais la présence de nombreux *aegyptiaca* dans l'arrière-pays de Tyr et les attestations de plusieurs théophores d'Osiris à Oumm el-'Amed même (cf. *supra*) rendent probable l'invocation du dieu égyptien des morts dans cette localité du territoire tyrien.

Dans le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens, le culte est encore célébré à l'époque romaine, comme l'atteste une inscription bilingue gréco-latine relative à la célébration du culte d'Osiris : gravé sur la statue égyptisante mutilée d'un prêtre naophore, ce texte mentionne en latin un « prêtre porteur d'Osiris » (*sacerdos Osirim ferens*) désigné en grec comme un « prophète portant en procession Osiris » (προφή[της] Ὀσειριν κωμ[ά]ζ<ω>[v])⁸³. Le substantif grec προφήτης, qui désigne le plus haut degré de la hiérarchie sacerdotale égyptienne, implique l'existence de desservants subalternes du culte ; il rappelle en outre une fonction essentielle des prêtres égyptiens, celle qui consiste à porter en procession les images du dieu⁸⁴.

Des monnaies à types isiaques sont frappées à Tyr au III^e s. ap. J.-C. Leur examen amène à compléter la liste des dieux égyptiens alors honorés d'un culte public dans la cité. Harpocrate portant la corne d'abondance figure au revers de monnaies tyriennes sous Caracalla et sous Sévère Alexandre⁸⁵. On a identifié également, non sans réserves, Sarapis debout tenant le sceptre dans un quadriges, sur une monnaie de bronze frappée sous Élagabal⁸⁶ : le dieu apparaîtrait ici dans son rôle traditionnel de protecteur du prince, notamment attesté dans la numismatique et dans les cultes d'Aelia Capitolina

81. SALAMÉ-SARKIS 1986 (*SEG* XXXVIII, 1571).

82. *RÉS* 504 b = CAUBET, FONTAN et GUBEL 2002, p. 140, n° 149.

83. VIDMAN 1969, p. 182, n° 359, qui renvoie à d'autres inscriptions mentionnant les prophètes des cultes égyptiens. Cf. *ibid.*, n°s 383-384 et 434, à Rome entre le II^e et le IV^e s. ap. J.-C. ; n° 725, à Marseille au II^e s. ap. J.-C.

84. DUNAND 1973, III, p. 128. Il est possible, comme le suppose F. Dunand en se fondant sur la présence de hiéroglyphes au dos de la statue sur laquelle l'inscription du prêtre d'Osiris est gravée, qu'il s'agisse d'une oeuvre d'importation, mais cette remarque ne remet pas en cause la pratique d'un culte isiaque à Tyr à l'époque romaine.

85. HILL 1910, p. 270, n° 374, pl. XXXII, 10 : au droit, buste de Caracalla lauré à droite, inscription latine ; au revers, Harpocrate seul debout, une fleur de lotus sur la tête, vêtu d'un *himation*, posant l'index droit sur la bouche et portant la corne d'abondance ; un autel à ses pieds à gauche, et un murex à droite. Ce type de scène est connu sur des drachmes d'Alexandrie sous Hadrien, mais la corne d'abondance y est remplacée par une massue surmontée d'un faucon coiffé du *pschent*. Cf. JAEGER, POULIN et TRAN TAM TINH 1988, p. 431, n° 220. La monnaie tyrienne reproduisant le type de revers avec Harpocrate sous Sévère Alexandre est publiée par BARAMKI 1974, p. 257, n° 260, pl. XXXI, 8.

86. HILL 1910, cxI, 278, n° 412, pl. XXXIII, 7 ; TRAN TAM TINH 1983, p. 203, IVB 84. Publiant un exemplaire de cette monnaie conservé à l'American University Museum de Beyrouth, BARAMKI 1974, p. 256, n° 252, pl. 5, se montre plus réservé dans l'identification du personnage masculin sur le quadriges.

depuis Antonin le Pieux (138-161), ainsi que dans la numismatique de Ptolémaïs et de Samarie à partir de la dynastie sévérienne, puis dans celle de Césarée maritime sous Trajan Dèce et sous Volusien et dans celle d'Antioche sous Claude II le Gothique⁸⁷.

Enfin, les autres témoignages d'époque romaine ne permettent pas d'être plus précis sur l'importance du culte des dieux égyptiens à Tyr. Leur sanctuaire paraît cependant avoir joui d'une renommée dont Jamblique de Chalcis se fait l'écho dans la *Vie de Pythagore* (13-14). C'est également ce que l'on peut déduire de l'assertion tardive d'Épiphanes de Salamine (*Ancoratus* 104), selon qui Isis aurait vécu dix ans à Tyr comme une prostituée : l'évêque de Salamine de Chypre se réfère probablement à la pratique de la prostitution sacrée, étrangère au culte d'Isis et fréquente dans le culte d'Astarté. En raison de son caractère polémique, ce témoignage n'atteste pas pour autant l'assimilation de l'Astarté tyrienne par Isis et les rapprochements entre les deux déesses, dans la région de Tyr, se limitent aux emprunts iconographiques au répertoire égyptien déjà signalés plus haut.

Si l'on peut supposer que les types monétaires avec Harpocrate et Sarapis se rapportent à la célébration du culte des dieux égyptiens dans leur sanctuaire tyrien, ce n'est probablement pas le cas du type d'Hermès-Thot, qui apparaît sur une série de monnaies tyriennes dans la seconde moitié du III^e s. ap. J.-C.⁸⁸. Dans la mythologie égyptienne, Thot est un substitut de Rê et le scribe des dieux. Chez les Grecs, depuis Hérodote, le dieu a été interprété comme une forme d'Hermès⁸⁹. Son iconographie, sur les monnaies tyriennes comme ailleurs, conserve la trace de cette assimilation, puisqu'elle combine à ses attributs traditionnels égyptiens (ibis, papyrus) le motif du caducée, habituel dans l'iconographie hermétique. Cette figure divine gréco-égyptienne est connue des Phéniciens sous le Haut-Empire. Au II^e s. ap. J.-C., Philon de Byblos fait explicitement référence à Tautos – interprétation phénicienne de Thot – en tant qu'éducateur des Phéniciens : il précise en effet que Sanchouniathôn de Beyrouth, dont Philon affirme traduire le travail en grec, a lui-même utilisé l'oeuvre d'un certain Tautos, que les Égyptiens appellent *Tôuth*, les Alexandrins *Thôth*, et les Grecs *Hermès* ; le patriotisme de Philon de Byblos et ses tendances évhéméristes l'auraient conduit à faire de Thot, le divin inventeur de l'écriture sacrée, un homme et non un dieu, un Phénicien et non un Égyptien⁹⁰. L'apparition de cette divinité sur les monnaies tyriennes pourrait donc ressortir au même type de revendication que celle de Philon de Byblos et célébrer une tradition mythologique locale, sans que la commémoration du rôle que joue Hermès-Thot dans l'éducation des Tyriens implique la pratique effective d'un culte. On peut également

87. TRAN TAM TINH 1983, p. 105, 172, 192, 198, 202, 217-219, 227, 241-242 ; CLERC et LECLANT 1994, p. 686, n° 202 c) et e) (Ptolémaïs). Il convient peut-être de dissocier dans la numismatique de Ptolémaïs le type de Sarapis couronnant l'empereur de celui du buste de Sarapis à la torche. Selon SEYRIG 1962, p. 196-199 = *AntSyr* VI, p. 103-106, l'image du dieu à la torche représenterait le Baal du Carmel, identifié au Jupiter héliopolitain à l'époque romaine (cf. HAJAR 1977, I, p. 266-270, n° 227) ; on a retrouvé sur le Mont Carmel une petite tête de Sarapis en marbre, datée du II^e ou du III^e s. ap. J.-C. (BELAYCHE 2001, p. 184 note 120, avec les références).

88. BARAMKI 1974, p. 260, n° 273 (sous Trébonien Galle) ; HILL 1910, p. 286, n° 448 (sous Volusien) ; p. 288, n° 458, pl. XXXIX, 9 (sous Valérien) ; p. 295, n° 494 (sous Salonine) et pl. XLIV, 13. Je dois à une suggestion de CHUVIN 1991, p. 239, l'interprétation de ce type monétaire.

89. Hérodote, *Histoires* II, 138.

90. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 1, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 9, 24 (traduction de J. Sirinelli et É. Des Places, Paris, Le Cerf, « Sources chrétiennes » 206, 1974) : « Les choses étant ainsi, Sanchouniathôn, homme très savant et très habile qui désirait apprendre de tout le monde ce qui s'est passé depuis l'origine, depuis que l'Univers existe, mit tout son zèle à tirer de sa cachette l'oeuvre de Tautos. Il savait que, de tous ceux qui ont vécu sous le soleil, Tautos est le premier à avoir inventé l'écriture et à avoir entrepris d'écrire des livres, et il l'a mis à la base de son traité. Les Égyptiens l'ont appelé *Tôuth*, les Alexandrins *Thôth* et les Grecs ont traduit son nom par *Hermès*. » L'identité de Tautos, dieu phénicien ou interprétation phénicienne du dieu égyptien Thot, est discutée depuis longtemps. BAUMGARTEN 1981, p. 67-74, opte pour la seconde solution et conclut que l'interprétation phénicienne de Thot résulte de spéculations théologiques qui ne remontent pas au-delà du début de l'époque hellénistique. Le témoignage des monnaies tyriennes me paraît corroborer l'analyse purement philologique d'A. I. Baumgarten.

supposer qu'il s'agit de la transposition sur un mode égyptisant de la légende de Cadmos, le héros phénicien crédité du don de l'écriture aux Grecs que les Tyriens ne cessent de représenter à l'époque où ils frappent les monnaies au type d'Hermès-Thot⁹¹.

Il me semble intéressant de rapprocher les traditions hellénisantes et égyptisantes de Tyr des préoccupations d'un mythographe local tel Philon de Byblos ou des propos d'écrivains étrangers à la Phénicie tels l'auteur du *De Dea Syria* et Macrobe pour définir la place de l'Égypte dans la construction de l'identité des villes de la Phénicie et du Liban. Pour Philon de Byblos, la référence à la religion égyptienne dépasse la simple évocation. La figure de Thot, le dieu égyptien inventeur des écritures sacrées, paraît véritablement annexée à la culture phénicienne pour servir la partie traditionaliste de la thèse énoncée dans l'*Histoire phénicienne* selon laquelle l'interprétation grecque des cultes phéniciens les aurait dénaturés⁹². Une telle attitude vis-à-vis des phénomènes d'acculturation grecque ou égyptienne, par son aspect critique, ne semble pas représentative de celle des contemporains giblites – et plus généralement syriens⁹³ – de Philon, si l'on examine d'autres textes. Comme je l'ai montré plus haut, le paragraphe du *De Dea Syria* (6) sur l'identification d'Adonis à Osiris à Byblos pourrait avoir aussi peu de valeur que l'opinion de l'auteur de ce traité sur la prétendue origine égyptienne du culte de Baalbek, qui n'est pas attestée ailleurs que chez Macrobe. Néanmoins, on relève une différence dans les passages du traité sur la déesse syrienne concernant le sanctuaire de Byblos et celui d'Héliopolis : l'auteur avoue n'avoir pas visité le sanctuaire héliopolitain, alors qu'à Byblos il a pu assister aux Adonies et recueillir des traditions locales. Les écrits de ces auteurs laissent donc supposer que les liens anciens de l'Égypte avec Byblos continuent de jouer un rôle important dans la culture civique des Giblites à l'époque hellénistique et romaine. Dans ces conditions, le témoignage des monnaies tyriennes est important puisqu'il montre lui aussi que, conjointement à la pratique d'un culte isiaque, les citoyens ont pu exploiter les thèmes tirés de la mythologie égyptienne telle qu'elle a été réinterprétée par les Grecs en opérant des choix dans un répertoire mythologique partagé dans tout l'Orient hellénisé au cours des trois premiers siècles de notre ère. Le cas des monnaies tyriennes où l'on reconnaît Hermès-Thot indique en outre que les types monétaires peuvent célébrer des traditions mythologiques locales sans qu'il y ait de culte, même dans une cité où l'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens est attestée depuis l'époque hellénistique.

Le culte d'Apis dans l'Anti-Liban

Sous le Haut-Empire, le dieu Apis, qui incarne Ptah sous la forme d'un taureau dans la religion égyptienne, apparaît dans l'Anti-Liban en tant que parèdre de Zeus à la tête du panthéon d'Abila de Lysanias.

Le haut-lieu de Nebi Abel, qui surplombe la vallée du Nahr Baradâ en face de l'actuelle bourgade de Souq Wâdî Baradâ, a livré la dédicace d'un autel au seigneur Kronos datée de 166/7 ap. J.-C. et exécutée sur l'ordre des dieux d'Abila, Zeus et Apis (κατὰ [χρησιμ]ὸν θεῶν [Διὸς καὶ Ἄπιδος Ἀβίλης) pour le salut de Marc Aurèle et de Lucius Verus⁹⁴. L'onomastique des fidèles et du prêtre présente un échantillon représentatif du mélange caractéristique de la haute vallée du Baradâ sous le Haut-Empire (des noms grecs, les plus nombreux, ainsi que des *nuda nomina* romains transcrits en grec et des noms arabes ou araméens), ce qui confirme le caractère local du recrutement de la clientèle d'Apis associé à Zeus. Les autres témoignages épigraphiques montrent que le culte commun de ces deux divinités est célébré en

91. Voir notamment HILL 1910, p. 293, n° 488 (sous Gallien), pour le type figurant le don de l'écriture aux Grecs par Cadmos, et les remarques de CHUVIN 1991, p. 245-249, sur les traditions hellénisantes de Tyr. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, IV, 259-267, met en parallèle le don de l'écriture aux Grecs par le héros phénicien et l'initiation à la sagesse égyptienne.

92. Philon de Byblos en vient même à affirmer que les initiations phéniciennes sont à l'origine des initiations grecques (cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 39-40).

93. SARTRE 2003.

94. REY-COQUAIS 1989, p. 612-613 (*SEG XXXIX*, 1565).

Abilène du 1^{er} s. ap. J.-C. au début du 4^e s. ap. J.-C.⁹⁵. Le seul prêtre connu pour avoir été affecté au culte de Zeus et d'Apis cumule cette dignité avec les fonctions sacerdotales attachées au culte impérial⁹⁶.

Sur l'une des faces d'un autel consacré aux dieux d'Abila, on reconnaît l'image d'Apis, conforme aux représentations du taureau divin attestées en Syrie⁹⁷. La face antérieure du dé de cet autel comprend une niche à arc en plein cintre dans laquelle est logée l'image du dieu. Apis est grossièrement représenté sous son aspect habituel de taureau sacré, debout, sur une plinthe, de profil à gauche avec la tête de face. Il porte entre les cornes le disque solaire traditionnel réduit à un bouton de section cylindrique s'élargissant vers le sommet. Les autres signes distinctifs de l'animal sacré ne sont pas représentés (triangle sur le front, croissant entre les cornes ou sur le flanc)⁹⁸.

L'épiclese οὐράνιος, « céleste », attribuée au dieu dans une dédicace du début du 4^e s. ap. J.-C., paraît étrangère à la religion égyptienne⁹⁹. En revanche, elle évoque l'aspect céleste de nombreuses divinités masculines et féminines syriennes. Les deux parèdres d'Abila sont qualifiés de dieux ancestraux (θεοὶ πατῶν¹⁰⁰), ce qui constitue une manière très banale en Syrie et dans tout le monde romain de célébrer l'aspect traditionnel du culte.

Il semble donc que les particularités locales du culte d'Apis dans l'Anti-Liban n'empêchent pas de considérer qu'un dieu égyptien a été adopté et intégré au panthéon abilénien à l'époque romaine impériale. Ce témoignage demeure exceptionnel en Syrie¹⁰¹, et seule la publication de nouveaux documents permettra de préciser dans quelles conditions le culte du dieu taureau a été introduit dans cette bourgade de l'Anti-Liban.

LA DIFFUSION DES ISIACA EN PHÉNICIE ET AU LIBAN

L'opinion commune tend à inscrire la diffusion des *isiaca* en Syrie dans un contexte chronologique et un cadre politique précis, celui de la domination lagide sur une partie de la Syrie méridionale, même quand on ne dispose que de témoignages d'époque romaine. Sans vouloir mettre en cause systématiquement ce jugement partagé par de nombreux historiens, je chercherai au contraire à lui donner un contenu tout en le nuancant fortement par la comparaison des données disponibles sur la diffusion des cultes isiaques en Phénicie et au Liban avec celles dont on dispose pour l'ensemble de la Syrie.

La nouveauté principale de l'époque hellénistique consiste en l'apparition d'au moins un sanctuaire consacré aux divinités égyptiennes en Phénicie, dans la cité de Tyr. Rien ne permet à l'heure actuelle de préciser dans quelles conditions Sarapis et les dieux qui lui sont associés y ont été introduits au 3^e s. av. J.-C. Si l'on cherche à préciser comment les cultes isiaques sont arrivés en Syrie méridionale à l'époque lagide, il semble donc logique de mettre en relation ce phénomène non seulement avec la présence de Phéniciens en Égypte et dans le monde grec, mais aussi avec la présence de Grecs d'Égypte

95. Toutes les références sont réunies par REY-COQUAIS 1989, p. 610-613. Les cinq textes datés le sont entre 69 ap. J.-C. et 321/2 ap. J.-C. et manifestent une continuité remarquable dans la pratique du culte d'Apis.

96. HAJJAR 1977, I, p. 179-181, n° 165 (KATER-SIBBES et VERMASEREN 1975-1977, III, 1-2, n° 3).

97. À la documentation réunie par KATER-SIBBES et VERMASEREN 1975-1977, II, 1-3, n°s 250-258 et pl. I-V, qui concerne la Palestine, la Phénicie et la Syrie (Ascalon, Tell el-'Ajjul près de Gaza, Beersheba, Antarados, Kharayeb et Homs), on peut ajouter le bronze de Mispé Yamim dans l'arrière-pays de Tyr (FRANKEL et VENTURA 1998, p. 49-51, fig. 15-17).

98. HAJJAR 1977-1978, avec photographies pl. I-IV.

99. REY-COQUAIS 1989 = *id.* 1997, p. 935-936 : dédicace à Zeus *aktipégaios* et à Apis céleste en 321/2 ap. J.-C.

100. J.-P. Rey-Coquais cite et utilise à plusieurs reprises le texte de cette inscription sans la publier entièrement. REY-COQUAIS 1989, p. 611 ; *id.* 1994 [1997], p. 48 note 39, et 1997, p. 935. La dédicace datée de l'été 245 ap. J.-C. émane de Dôrotheos fils d'Alexandros et esclave de Dôsitheos ; le fidèle consacre aux dieux ancestraux un lampadaire (τὸν φωσόφορον). Le qualificatif πατῶν est également utilisé à Palmyre pour désigner Isis ; cf. TEIXIDOR 1979, p. 58-59, à propos de l'inscription grecque *Bull. épigr.* 1973, p. 487, datée de 149 ap. J.-C., qui commémore la dédicace d'un sanctuaire à Bôl (ou Samabôl), Isis et Aphrodite, qualifiés de dieux ancestraux, par un certain Bareikhis.

101. L'inscription grecque d'Oboda publiée par NEGEV 1981, p. 23, n° 8, ph. 10, et reproduite par BELAYCHE 2001, p. 276 note 152, est un proscynème et non une dédicace : Μνησθηὶ ὁ Ἄπις. J. BINGEN, *SEG XXVIII*, 1388, estime à juste titre que, si l'on devait conserver la lecture Ἄπις pour l'anthroponyme de la ligne 2, il s'agirait d'une forme tardive de Ἄπιλος.

et d'ailleurs en Phénicie et au Liban. Il existe en effet des garnisons lagides dans le sud de la Beqâ' au III^e siècle av. J.-C. Il est également possible que, sous les Lagides, on ait attribué à Baalbek le nom d'un grand sanctuaire du Delta du Nil, *Héliopolis*, ce qui confortera divers auteurs de l'époque romaine impériale dans l'idée que le culte du grand sanctuaire de la Beqâ' avait une origine égyptienne.

Dans la mesure où les cultes égyptiens apparaissent en Syrie sous une forme hellénisée, il est tentant de mettre leur diffusion en relation avec la présence grecque dans cette région du Proche-Orient à l'époque hellénistique. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252), publié par X. Durand en 1997, fournit des indications précieuses à cet égard et permet de poser la question des vecteurs de cette diffusion pour la Syrie du Sud lagide. Les papyrus de Zénon, qui constituent un dossier de lettres et de documents reliés entre eux dans un souci d'archivage, révèlent un tableau « fragmentaire et morcelé » de la Syrie lagide, mais qui ne se limite pas à la région côtière de ces territoires : il en résulte une cartographie vivante de la Syrie, avec ses villes et ses villages. Outre une route parallèle à la côte, de Gaza à Tripolis, les papyrus de Zénon évoquent les voies qui vont vers l'intérieur du pays, de Gaza vers l'Idumée, de la Tour de Straton vers la vallée du Jourdain, de Ptolémaïs vers le Haurân, de Sidon vers la Galilée et vers la Beqâ' ; certains déplacements de Zénon impliquent d'autres itinéraires, tel celui qui le mène du Haurân en Galilée, au cours d'un déplacement de la Transjordanie à l'Égypte. Or, toutes les régions citées ont livré des monuments qui y attestent la présence des divinités égyptiennes, bien que ces témoignages datent le plus souvent de l'époque romaine¹⁰². Les archives de Zénon de Caunos montrent que la domination lagide s'étend effectivement à ces régions, ce qui aboutit à mettre en relation les Grecs et les populations locales – les Phéniciens et les Arabes notamment – mais plus encore les Grecs d'Égypte et les Hellènes récemment installés dans les villes de la côte et dans des domaines de l'intérieur¹⁰³. Chacun des noms des personnages connus par les archives de Zénon recouvre un groupe entier de subordonnés, qui sont eux aussi en relation avec les Grecs d'Égypte. Tous ont pu servir d'intermédiaires dans l'importation des cultes isiaques.

Les liens de la Syrie méridionale et de l'Égypte sous les Lagides perpétueraient donc une situation susceptible de favoriser l'acculturation, mais on peut douter que l'histoire événementielle fournisse la meilleure trame de fond pour étudier ce phénomène et la diffusion des cultes isiaques. Le dossier des archives de Zénon de Caunos amène à insister sur l'importance des initiatives individuelles dans l'implantation du culte des divinités égyptiennes dans toute la Syrie et pas seulement dans la partie contrôlée par les Lagides¹⁰⁴. On peut rapprocher l'initiative de Zoïlos, dévot de Sarapis désireux d'implanter un sanctuaire consacré à ce dieu¹⁰⁵, de celle des particuliers qui ont consacré à titre privé un sanctuaire des dieux égyptiens à Laodicée-sur-mer ; le décret de Laodicée-sur-mer permet même de saisir le passage, vers 174 av. J.-C., de la fondation privée d'un sanctuaire à l'intégration des cultes isiaques au panthéon civique dans une ville fondée à l'époque hellénistique et située en dehors du domaine contrôlé par les Lagides¹⁰⁶.

Si l'on examine les manifestations civiques du culte des dieux égyptiens en Syrie à l'époque hellénistique, il apparaît que les cités du domaine lagide sont loin d'être les seules villes de la Syrie

102. BRICAULT 2001, p. 70-76.

103. Citons, pour la Phénicie et le Liban, Ménélès à Tyr, Mélas dans un domaine à Baitanata en Galilée, ainsi que le fonctionnaire lagide Démétrios à Héraclée de Phénicie, c'est-à-dire à Arca. L'épigraphie et les textes historiques montrent également l'assise territoriale syrienne de certains hauts fonctionnaires lagides et de leur famille : la famille du gouverneur de Syrie-Phénicie Thraséas est probablement bien implantée dans le pays de Tyr et en Galilée. Voir REY-COQUAIS 1989, p. 614-617.

104. À propos des *isiaca* de Pétra, on a pu faire l'hypothèse que le culte d'Isis aurait été importé par des Nabatéens établis en Égypte ou en relation étroite avec ce pays, parce que d'une part l'implantation de la déesse dans la capitale des souverains nabatéens est contemporaine des plus anciennes inscriptions nabatéennes retrouvées en Égypte (seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C.) et que, d'autre part, le culte d'Isis présente surtout des aspects privés. ROCHE 1987.

105. DURAND 1997, p. 188-194, n° 31.

106. *IGLS* IV, 1261 = VIDMAN 1969, n° 356 (copie d'époque romaine d'un décret datant de 174 av. J.-C.), avec le commentaire de DUNAND 1973, III, p. 124-125.

à avoir livré des témoignages sur ces dévotions au III^e s. av. J.-C. En effet, dans l'adoption de types monétaires isiaques, Byblos a été précédée à l'époque hellénistique par d'autres cités syriennes situées à l'extérieur du domaine lagide : ainsi l'emblème d'Isis est déjà présent au revers de monnaies de bronze frappées à Antioche en 227 av. J.-C.¹⁰⁷

Pour l'époque romaine impériale, il est remarquable – ce que personne n'a noté jusqu'à présent – que Beyrouth et Baalbek ne livrent aucun monument explicitement lié aux cultes isiaques. Les cultes et les traditions mythiques de Beyrouth, étudiés par P. Chuvin, ne contiennent aucun élément égyptisant¹⁰⁸. Il faut aller chercher dans l'hymne d'Isidorôs, cité plus haut, la mention d'une illusoire Isis de Bérytos.

Si ce constat confirme que ce ne sont pas les colons romains de l'époque augustéenne qui ont favorisé l'implantation de ces cultes en Phénicie, il ne s'ensuit pas pour autant que l'ensemble des emprunts faits par les Phéniciens au panthéon égyptien datent nécessairement de l'époque hellénistique plutôt que du Haut-Empire. Ainsi, même à Tyr, où l'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens est attestée dès le III^e s. av. J.-C., la continuité n'est pas évidente entre l'introduction de leur culte, dans des conditions qui demeurent inconnues, et l'apparition sous les Sévères de types monétaires où figurent Sarapis et Harpocrate. Or, on sait que Tyr a été honorée du titre colonial en 198 ap. J.-C. et que l'obtention de cet honneur s'est vraisemblablement accompagnée de l'installation de vétérans romains¹⁰⁹. Il est donc possible que les dieux égyptiens n'aient été intégrés au panthéon de la cité qu'après l'arrivée de ces colons et l'obtention du statut colonial, qui précède habituellement la promulgation d'une liste officielle des cultes célébrés au nom de la cité. Cette coïncidence entre le lotissement de colons ou l'arrivée de troupes romaines et l'apparition de divinités égyptiennes dans le monnayage civique ne serait pas isolée en Syrie à l'époque romaine. En effet, dans la colonie romaine de Césarée maritime, ancienne fondation sidonienne, Sarapis semble être la seconde divinité par sa popularité, après la Tychè locale, mais le dieu égyptien n'apparaît dans le monnayage civique qu'à partir du règne d'Hadrien, ce qui suggère que l'introduction du culte de Sarapis dans le culte public ne remonte qu'à l'époque où des unités militaires stationnées à Alexandrie ont été envoyées en Syrie pour mater la révolte de Bar Kokhba¹¹⁰. À Tyr, on remarque cependant que les vétérans lotis sur le territoire de la cité sont ceux de la légion III *Gallica*, qui a été cantonnée en Syrie depuis le début du Haut-Empire. Il semble donc préférable de rester prudent dans les rapprochements entre Tyr et Césarée maritime et de ne pas expliquer systématiquement les emprunts religieux par des mouvements de population. Pour les Tyriens, l'emprunt religieux au panthéon égyptien pourrait à nouveau témoigner du phénomène mis en évidence au cours de cette étude, à savoir celui de la construction de l'identité religieuse des villes de la Phénicie et du Liban à l'époque hellénistique et romaine. La spécificité du cas tyrien résiderait ainsi dans la traduction effective des emprunts culturels à l'Égypte dans la vie religieuse de la cité.

CONCLUSION

Dans la vie religieuse de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine, les références à l'iconographie, les emprunts aux cultes et à la mythologie de l'Égypte participent de l'hellénisation des cultes locaux. Certes, les phénomènes d'acculturation entre la Phénicie et l'Égypte sont attestés dès avant la conquête de la Syrie par les armées d'Alexandre. Mais les témoignages relatifs aux monuments égyptisants et aux cultes isiaques de la Phénicie et du Liban montrent que les références et les emprunts à l'Égypte passent par le prisme de la culture hellénique. Cette évolution est perceptible dès le début de l'époque hellénistique et elle a sans doute commencé à l'époque perse. Cependant, le fait qu'elle ne soit attestée le plus souvent qu'à l'époque romaine est peut-être révélateur des modalités selon lesquelles les cultes hellénisés des grandes divinités égyptiennes auraient d'abord été importés par des particuliers

107. NORRIS 1982, p. 190-191 et 194-195.

108. CHUVIN 1991, p. 196-224.

109. DABROWA 2001, p. 77.

110. BELAYCHE 2001, p. 184-185. Voir aussi *ibid.*, p. 124-125, pour le cas analogue de Jérusalem-Aelia Capitolina.

dans les cités côtières avant d'être intégrés dans certains panthéons locaux de la Phénicie et du Liban, à Byblos, à Tyr et à Abila de Lysanias. C'est du moins ce que laisse supposer à l'heure actuelle la comparaison des données phéniciennes et libanaises avec l'ensemble de la documentation syrienne. La diffusion des cultes isiaques en Phénicie et au Liban pourrait correspondre à une évolution générale de la religiosité de l'Empire aux II^e et III^e s. ap. J.-C., à l'époque où le paganisme se présente comme « une coupe de mythes bien mélangés »¹¹¹, mais ce phénomène est mieux attesté dans d'autres régions de la Syrie romaine. En Phénicie et au Liban, le recours à Sarapis comme un grand dieu du salut unique ne semble pas aussi fréquent que dans le Haurân, en Décapole et en Palestine, où il pourrait constituer un bon indice de la romanisation des cultes à partir du règne d'Hadrien¹¹². L'exaltation de pouvoirs providentiels et salutaires, caractéristique du nouveau style religieux de la période romaine tardive, pouvait s'opérer de manière privilégiée par l'intermédiaire des divinités locales, tels les nombreux Seigneurs montagnards ou le Jupiter héliopolitain.

Néanmoins, il ne semble pas pertinent de tirer argument de ce constat pour en conclure à la permanence des dieux phéniciens et libanais. Il serait réducteur en effet de considérer que les dieux locaux n'auraient été qu'incomplètement assimilés aux figures majeures du panthéon des nouveaux maîtres du Proche-Orient, qui a lui-même intégré les dieux de l'Égypte¹¹³. Le renouvellement est plus profond, en particulier lorsque des sanctuaires voués à la célébration des cultes isiaques sont attestés dans des lieux aussi différents que Byblos, Tyr et Abila de Lysanias ou lorsque la référence à l'Égypte participe de la construction de l'identité religieuse d'Héliopolis. Même dans le domaine du répertoire ornemental phénicien, qui a intégré de longue date des éléments égyptisants, on peut penser que l'emploi de ces motifs traditionnels dans une architecture hellénisée ne participe d'aucune volonté de résister à la culture grecque : les temples et les monuments cultuels témoignent des apports divers qui se fondent dans une conception unique de la maison des dieux et des moyens d'entrer en contact avec eux. Sur ce point, j'observe enfin une répartition très inégale des monuments égyptisants et des témoignages de l'implantation des cultes isiaques entre d'une part la Phénicie et le versant maritime du Mont Liban, où ces monuments et ces témoignages sont nombreux, et d'autre part la plaine intérieure de la Beqâ', l'Anti-Liban et l'Hermon, où ils sont rares. Il pourrait s'agir d'un indice de la césure qui existerait encore à l'époque romaine entre la côte phénicienne et le milieu rural et montagnard.

111. BROWN 1983, p. 31, citant le dialogue pythique de Plutarque, *De defectu oraculorum* 421 A.

112. BELAYCHE 2001, p. 157-167, 184-185, 224-226, 230-231, 288-289 ; BRICAULT 2001, p. 73-76.

113. BELAYCHE 2000.

BIBLIOGRAPHIE

- AMY (R.), SEYRIG (H.) et WILL (Er.)
1968-1975 *Le temple de Bêl à Palmyre*, Paris.
- ATIAT (T. M.)
2003 « An Egyptianizing Cult at the Citadel Hill (Jabal al- Qal'a) of Amman, Jordan », *Levant*, 35, p. 117-122.
- BARAMKI (D. C.)
1974 *The Coin Collection of the American University of Beirut Museum. Palestine and Phoenicia*, Beyrouth.
- BASLEZ (M.-Fr.)
1977 *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e-I^{er} s. avant notre ère)*, Paris.
- 1986 « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », dans BONNET (C.), LIPINSKI (Éd.) et MARCHETTI (P.), éd., *Studia Phoenicia*, IV, *Religio Phoenicia*, Namur, p. 289-305.
- 1994 « L'auteur du *De Dea Syria* et les réalités religieuses de Hiérapolis », dans BILLAULT (A.), éd., *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines les 30 septembre-1^{er} octobre 1993*, Lyon, p. 171-176.
- BAUMGARTEN (A. Ir.)
1981 *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leyde.
- BELAYCHE (N.)
2000 « "Deae Suriae sacrum". La romanité des cultes "orientaux" », *RH*, 302/3, p. 565-592.
- 2001 *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen.
- BERNARD (É.)
1969 *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris.
- BIRAN (A.)
1994 *Biblical Dan*, Jérusalem.
- BONNET (C.)
1996 *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome.
- BORDREUIL (P.)
1998 « Astarté, la Dame de Byblos », *CRAI*, p. 1153-1164.
- BORDREUIL (P.) et GUBEL (É.)
1985 « Bulletin d'antiquités archéologiques du Levant inédites ou méconnues II », *Syria*, 62, p. 171-186.
- BRICAULT (L.)
2001 *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (II^e s. av. J.-C. - IV^e s. apr. J.-C.)*, Paris.
- BROWN (P.)
1983 *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris.
- CAUBET (A.), FONTAN (É.) et GUBEL (É.), éd.
2002 *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris-Gand.
- CHÉHAB (M. H.)
1951-1952 et
1953-1954 *Les terres cuites de Kharayeb*, BMB 10-11, Paris.
- CHUVIN (P.)
1991 *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand.
- CLERC (G.) et LECLANT (J.)
1994 « Sarapis », *LIMC*, VII/1, p. 666-692.
- CLERMONT-GANNEAU (Ch.)
1898 *Recueil d'archéologie orientale*, II, Paris.
- COLLART (P.)
1973 « La tour de Qalaat Fakra », *Syria*, 50, p. 137-161.
- DABROWA (E.)
2001 « Les légions romaines au Proche-Orient : l'apport de la numismatique », *Electrum* 5, p. 73-85.
- DENTZER-FEYDY (J.)
2003 « Remarques sur les courants culturels en Syrie hellénistique à partir du décor architectural », dans *La Syrie hellénistique, Topoi*, Supplément 4, p. 431-463.
- DUNAND (Fr.)
1973 *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I-III, Leyde.
- DUNAND (Fr.) et ZIVIE ROCHE (Chr.)
1991 *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.-395 ap. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris.
- DUNAND (M.)
1937-1939 *Fouilles de Byblos*, I, 1926-1932, Paris.
1950-1958 *Fouilles de Byblos*, II, 1933-1938, Paris.
- DUNAND (M.) et DURU (R.)
1962 *Oumm el-'Amed. Une ville hellénistique aux échelles de Tyr*, Paris.
- DURAND (X.)
1997 *Des Grecs en Palestine au III^e siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Paris.
- ÉLAYI (J.)
1989 *Sidon. Cité autonome de l'Empire perse*, Paris.
1995 « La place de l'Égypte dans la recherche sur les Phéniciens », *Transeuphratène*, 9, p. 11-24.
1999 « [Compte rendu de Bonnet 1996] », *Transeuphratène*, 17, 1999, p. 179-182.

- ÉLAYI (A.-G.) et ÉLAYI (J.)
1986 « The Aradian Pataecus », *ANS.MN* 31, p. 1-5.
- FRANKEL (R.)
1989-1990 « Har Mispe Yamin 1988/1989 », *ESI*, 9, p. 100-103.
1993 « Mizpe Yamim, Mount », *NEAEHL*, 3, p. 1061-1063.
- FRANKEL (R.) et VENTURA (R.)
1998 « The Mizpe Yamim Bronzes », *BASOR*, 311, p. 39-55.
- FROEHNER (W.)
1865 *Musée impérial du Louvre. Les inscriptions grecques*, Paris.
- FROIDEFOND (Chr.), éd.
1988 *Plutarque. Œuvres morales, V/2, Isis et Osiris*, Paris.
- GATIER (P.-L.)
1999-2000 [2003] « Phénicie, Liban, Levant : histoire et géographie historique d'Alexandre à Zénobie », *Tempora, AHA* 10-11, p. 103-115.
2003 « Évolutions culturelles dans les sociétés du Proche-Orient syrien à l'époque hellénistique », dans PROST (Fr.), éd., *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique. Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, avril 2003*, Rennes-Toulouse, p. 97-115.
- GAWLIKOWSKI (M.)
1990 « Helios (in peripheria orientali) », *LIMC*, V/1, p. 1034-1038.
- HAIDER (P. W.)
2002 « Glaubensvorstellungen in Heliopolis/Baalbek in neuer Sicht », dans HARTMANN (U.), LUTHER (A.) et SCHUOL (M.), éd., *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart, p. 83-122.
- HAJJAR (Y.)
1977 *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, I-II, Leyde.
1977-1978 « Une dédicace de Brahlia à Zeus et Apis », *AAAS* 27-28, p. 187-195.
- HILL (G. Fr.)
1910 *A Catalogue of Coins in the British Museum. Phoenicia*, Londres.
1911 « Some Graeco-Phoenician shrines », *JHS* 31, p. 56-64.
- JAEGER (B.), POULIN (S.) et TRAN TAM TINH (V.)
1988 « Harpokrates », *LIMC* IV/1, p. 415-445.
- KAMLAH (J.)
1999 « Zwei nordpalästinische "Heiligtümer" der persischen Zeit und ihre epigraphische Funde », *ZDPV*, 115, p. 163-190.
- KAOUKABANI (B.)
1973 [1975] « Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb, 1969-1970 », *BMB*, 26, p. 41-58.
2003 « Les anses timbrées de Jal el-Bahr », *AHL*, 17, p. 95-99.
- KATER-SIBBES (G. J. F.)
1973 *Preliminary catalogue of Sarapis monuments*, Leyde.
- KATER-SIBBES (G. J. F.) et VERMASEREN (M. J.)
1975-1977 *Apis*, I-III, Leyde.
- KRENCKER (D. M.) et ZSCHIEZSCHMANN (W.)
1938 *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig.
- KRUMEICH (R.)
1998 « Darstellungen syrischer Priester an der kaiserzeitlichen Tempeln von Niha und Chehim im Libanon », *DaM*, 10, p. 171-200.
- LANCELLOTTI (M. Gr.)
2003 « I bambini di Kharayeb. Per uno studio storico-religioso del santuario », *Studi Ellenistici*, 15, p. 341-370.
- LAUFFRAY (J.)
1940 « Une fouille au pied de l'acropole de Byblos », *BMB*, 4, p. 7-36.
- LECLANT (J.)
1991 « Les Phéniciens et l'Égypte », dans *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punic. Roma, 9-14 Novembre 1987*, I, Rome, p. 7-17.
- LEMAIRE (A.)
1986 « Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne », dans BONNET (C.), LIPINSKI (E.) et MARCHETTI (P.), éd., *Studia Phoenicia*, IV, *Religio Phoenicia*, Namur, p. 87-98.
2001 « Épigraphie et religion en Palestine à l'époque perse », *Transeuphratène*, 22, p. 97-113.
- LE RIDER (G.) et SEYRIG (H.)
1967 « Objets de la collection Louis De Clercq donnés en 1967 au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale par le comte et la comtesse Henri de Boisgelin, 1^{ère} partie », *RN* 1967, p. 7-53. [= Seyrig 1986, p. 289-346.]
- Liban, l'autre rive*
1998 Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe du 27 octobre 1998 au 2 mai 1999, Paris.
- LIPINSKI (Ed.)
1995 *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain.
- MACMULLEN (R.)
1987 *Le paganisme dans l'Empire romain*, Londres, 1981, traduction française, Paris.
- MCCARTER (P. K.)
1993 « An Inscribed Funerary Situla in the Art Museum of Princeton University », *BASOR*, 290-291, p. 115-120.

- MERKELBACH (R.)
1995 *Isis regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Leipzig-Stuttgart.
- NASTER (P.)
1957 « Le suivant du char royal sur les doubles statères de Sidon », *RBN*, 10, p. 1-20.
- NEGEV (A.)
1981 *The Greek Inscriptions from the Negev*, Jérusalem.
- NORDIGUIAN (L.)
1997 « Le temple de Marjiyyat (Chhîm) à la faveur de nouvelles fouilles », *Topoi*, 7/2, p. 945-964.
- NORRIS (Fr. W.)
1982 « Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria », *HThR*, 75/2, p. 189-207.
- NUNN (A.)
2000 *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Fribourg-Göttingen.
2002 « Images et croyances au Levant du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. », *Transeuphratène*, 23, p. 9-25.
- ORTALI TARAZI (R.) et WALISZEWSKI (T.)
2002 *Chhîm, 2000 ans d'Histoire au coeur d'un village antique du Liban*, Catalogue de l'exposition, Palais de Beiteddine, 7 septembre 2002-7 janvier 2003, Beyrouth-Varsovie.
- PARAYRE (D.)
1990 « Deux chapiteaux hathoriques à Amathonte : étude des disques solaires ailés », *BCH*, 114, p. 215-240.
- PARLASCA (K.)
1998 « Bemerkungen zum Isiskult in Petra », dans HÜBNER (U.), KNAUF (ER. A.) et WENNING (R.), éd., *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag*, Bodenheim.
- RENAN (E.)
1864-1874 *Mission de Phénicie*, Paris.
- REY-COQUAIS (J.-P.)
1977 *Les inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974)*, I, *Inscriptions de la nécropole*, *BMB*, 29, Paris.
1989 « Apports d'inscriptions inédites de Syrie et de Phénicie aux listes de divinités ou à la prosopographie de l'Égypte hellénistique ou romaine », dans CRISCUOLO (L.) et GERACI (G.), éd., *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del Colloquio Internazionale di Bologna, 31 agosto-2 settembre 1987*, Bologne, p. 609-619.
1994 [1997] « Inscription inédite du Qalamoun : notables de l'Antiliban sous le Haut-Empire romain », *Ktèma*, 19, p. 39-49.
1997 « Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine », *Topoi* 7/2, p. 929-944.
- 2000 « Inscriptions inédites de Sidon », dans PACI (G.), éd., *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Rome, p. 799-832.
- RIBICHINI (S.)
1975 « Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente », dans *Saggi fenici* I, Rome, p. 7-14.
- ROCHE (M.-J.)
1987 « Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra », *Syria*, 64, p. 217-222.
- RONZEVILLE (S.)
1930 « Venus lugens et Adonis byblius », *MUSJ*, 15, p. 139-204.
- ROUVIER (J.)
1901 « Numismatique des villes de Phénicie », *Journal international d'archéologie numismatique*, 4, p. 35-66.
- SALAMÉ-SARKIS (H.)
1986 « Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le nord de la Béqa », *Berytus*, 34, p. 207-209.
- SARTRE (M.)
2003 « La construction de l'identité des villes de la Syrie hellénistique et impériale », dans INGLEBERT (H.), éd., *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde romain. Hommages à Claude Lepellety*, Paris, p. 93-105.
- SAWAYA (Z.)
1998 « Cronos, Astarté : deux légendes phéniciennes inédites sur des monnaies de Byblos (I^{er} s. av. J.-C.) », *BSFN*, 53/5 (mai), p. 93-99.
- SCANDONE MATTHIAE (G.)
1981 « Il problema delle influence egiziane sulla religione fenicia », dans *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentale. Atti del colloquio in Roma, 6 marzo 1979*, Rome, Consiglio nazionale delle ricerche, Pubblicazioni del Centro di studio per la civiltà fenicia e punica 20, « Studi semitici » 53, p. 61-80.
1984 « Testimonianze egiziane in Fenicia dal XII al IV sec. A.C. », *RStudF*, 12, p. 133-163.
1991 « Hathor signora di Biblo e la Baalat Gebal », dans *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 9-14 Novembre 1987*, I, Rome, p. 401-406.
- SEYRIG (H.)
1934-1966 *Antiquités syriennes*, I-VI, Paris. [= *AntSyr*]
1937a « Antiquités syriennes. 23. Deux inscriptions grecques de Palmyre », *Syria*, 23, p. 369-378 [= *AntSyr* II, p. 107-116.]
1937b « Héliopolitana », *BMB*, 1, p. 77-100. [= *Seyrig* 1985, p. 65-89.]
1954a « Antiquités syriennes. 55. Le grand-prêtre de Dionysos à Byblos », *Syria*, 31, p. 68-73. [= *AntSyr* V, p. 86-91.]

- 1954b « Antiquités syriennes. 56. Ères pompéiennes des villes de Phénicie », *Syria*, 31, p. 73-80. [= *AntSyr* V, p. 92-99.]
- 1954c « Antiquités syriennes. 57. Questions héliopolitaines », *Syria*, 31, p. 80-98. [= *AntSyr* V, 99-117.]
- 1955 « Bas-relief de la triade de Baalbek trouvé à Fneidiq », *BMB*, 12, p. 25-28. [= Seyrig 1985, p. 91-95.]
- 1959 « Antiquités syriennes. 68. Une monnaie de Césarée du Liban », *Syria*, 36, 39-43. [= *AntSyr* VI, p. 11-16.]
- 1962 « Antiquités syriennes. 80. Divinités de Ptolémaïs », *Syria*, 39, p. 193-207. [= *AntSyr* VI, p. 100-114.]
- 1963 « Antiquités syriennes. 83. Les grands dieux de Tyr à l'époque romaine », *Syria*, 40, p. 19-28. [= *AntSyr* VI, p. 121-130.]
- 1985 *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris.
- 1986 *Scripta Numismatica*, Paris.
- SOYEZ (Br.)
1977 *Byblos et la fête des Adonies*, Leyde.
- TEIXIDOR (J.)
1970 « Bulletin d'épigraphie sémitique », *Syria*, 47, p. 357-389.
1979 *The pantheon of Palmyra*, Leyde.
- TOTTI (M.)
1985 *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-New York-Zurich.
- TRAN TAM TINH (V.)
1973 *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leyde.
1983 *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leyde.
1990 « Isis », *LIMC*, V/1, p. 761-796.
- TRÉHEUX (J.)
1992 *Inscriptions de Délos. Index, I, Les étrangers à l'exclusion des Athéniens, de la clérouchie et des Romains*, Paris.
- VIDMAN (L.)
1969 *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin.
- WAGNER (P.)
1980 *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*, Bonn.
- WEIPPERT (M.)
1999 « Eine phönizische Inschrift aus Galiläa », *ZDPV*, 115, p. 191-200.
- WIEGAND (Th.)
1921 *Baalbek. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898 bis 1905, I*, Berlin-Leipzig.
- WILL (É.)
1986 [1998] « "Influence" : Note sur un pseudo-concept », dans *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprovetsky*, Louvain-Paris, p. 499-506. [= *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*, Paris, 1998, p. 802-809.]
- WILL (Er.)
1955 « [Compte rendu de Chéhab 1951-1952 et 1953-1954] », *Syria*, 32, p. 327-331.
1975 « Le rituel des Adonies », *Syria*, 52, p. 93-105. [= Will 1995, p. 289-301.]
1995 *De l'Euphrate au Rhin. Aspects de l'hellénisation et de la romanisation du Proche-Orient*, Beyrouth.
1996 « Adonis chez les Grecs avant Alexandre », *Transeuphratène*, 12, p. 65-72.
- WOLFF (S. R.)
1993 « Archaeology in Israel », *AJA*, 97, p. 135-163.
- WUTHNOW (H.)
1930 *Die semitischen Menschnamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig.