



**HAL**  
open science

## S'adresser aux dieux en deux langues

Corinne Bonnet, Maria Bianco

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet, Maria Bianco. S'adresser aux dieux en deux langues : Le cas des épiclèses dans les inscriptions bilingues phéniciennes et grecques. *Parcours Anthropologiques*, 2018, 13, pp.38-69. 10.4000/pa.632 . hal-01941931

**HAL Id: hal-01941931**

**<https://hal.science/hal-01941931>**

Submitted on 2 Dec 2018

**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.

## Parcours anthropologiques

13 | 2018

Les langages du religieux

---

### S'adresser aux dieux en deux langues

Le cas des épiclèses dans les inscriptions bilingues phéniciennes et grecques

Corinne Bonnet et Miriam Bianco

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/632>

ISSN : 2273-0362

#### Éditeur

Université Lumière Lyon 2

#### Édition imprimée

Pagination : 38-69

ISSN : 1634-7706

#### Référence électronique

Corinne Bonnet et Miriam Bianco, « S'adresser aux dieux en deux langues », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 23 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/pa/632>

---

## S'adresser aux dieux en deux langues

### Le cas des épiclèses dans les inscriptions bilingues phéniciennes et grecques

---

*Corinne Bonnet*

Université Toulouse – Jean Jaurès

*Miriam Bianco*

Université Paul Valéry Montpellier 3 & Université Toulouse – Jean Jaurès

#### INTRODUCTION

L'affirmation de Marcel Mauss dans son essai sur la prière de 1909, selon laquelle « le langage est un mouvement qui a un but et un effet » et qui « est toujours, au fond, un instrument d'action » (Mauss, 1968 : 358), a constitué le point de départ de notre réflexion appliquée à un corpus limité mais significatif de dédicaces bilingues. Dans ces textes, il ne s'agit pas à proprement parler de prières, au sens technique du terme, mais plutôt d'adresses à une ou plusieurs divinité(s) dans le cadre d'une pratique d'oblation faisant suite à une grâce reçue (ex-voto) ou visant à l'obtenir. Depuis l'essai de W.H.D. Rouse paru en 1902, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*<sup>1</sup>, il est unanimement reconnu que l'offrande votive, qui explicite ou non par écrit les détails de l'interaction homme(s)-dieu(x) mise en œuvre, se trouve au cœur de la pratique rituelle (voir par exemple Lazzarini, 1976 ; Rudhardt, 1992 ; Parker, 2004 ; Patera, 2012, avec le compte rendu de Carbon, 2013). Certes, ce qui nous en reste est en quelque sorte le « noyau » du rituel, qui était entouré de gestes, de postures, d'énoncés, de sacrifices et libations, qui prenaient place dans un environnement riche en éléments sensoriels et émotionnels, autant d'éléments liés au caractère performatif de l'offrande, aujourd'hui inaccessibles. L'écrit, gravé sur un support conçu *ad hoc* ou directement sur l'objet même du don – statue, partie du corps, structure architecturale, etc. – pourrait apparaître comme un « fossile » du rituel, voire même comme un élément étranger, complémentaire, à valeur ekphrastique ou exégétique, mais il n'en est rien. On défend ici l'hypothèse qu'il faut envisager le don et l'inscription comme un tout, participant d'une même pragmatique, y compris lorsque le texte ne figure pas sur l'offrande elle-même, comme c'est forcément le cas pour les sacrifices

---

1 Sur ce livre, voir le compte rendu de Mauss (1903).

sanglants, destinés à être brûlés et/ou consommés. L'inscription, en effet, contribue à fixer la communication entre les dieux et les hommes de deux manières principalement : 1) elle permet d'identifier nommément les interlocuteurs, instituant par l'acte de langage, figé dans la pierre (ou tout autre support durable), à la fois le(s) destinataire(s) divin(s) et le(s) bénéficiaire(s) humain(s) ; 2) elle pérennise en outre l'interaction amorcée par le rituel, en consolidant le souvenir du don dans la mémoire sociale de la communauté dont est issu le dédicant et dans celle des entités supérieures, caractérisées par un rapport au temps et à l'espace d'une autre nature – donc capables de regarder en permanence et d'apprécier toutes les offrandes qui leur ont été adressées et qui restent sous leurs yeux<sup>2</sup>. Voilà pourquoi l'inscription, bien qu'optionnelle – toutes les offrandes ne sont pas inscrites loin de là – n'est pas une sorte d'explicitation *a posteriori* du rituel, un « supplément d'âme » d'une autre nature et portée ; elle est pleinement partie prenante du rituel et contribue à en construire l'efficacité. Pour faire écho à Bonhomme et Severi (2009), les inscriptions votives sont de véritables « paroles en actes », et non pas un simple *memento* de ce qui a été prononcé durant le rituel. Elles constituent un élément majeur du dispositif « contractuel », tant sur le plan des relations horizontales avec le groupe que des relations verticales avec les dieux, comme nous allons tenter de le montrer.

En contexte rituel, le langage – oral et/ou écrit – est en effet un medium privilégié, quoique rarement exclusif, pour agir avec ou sur les puissances divines ; il s'agit par ce biais de les convoquer, de les mobiliser, de les exalter et d'inscrire leurs bienfaits dans la durée. Mouvement, but, effet, action – les termes convoqués par Mauss – font allusion au même souci de communication et d'efficacité du rituel, deux registres intimement liés. La parole rituelle, en effet, se veut avant tout efficiente, ce qui implique que, dans certains cas, elle est « transparente », précise et minutieuse, et, dans d'autres, allusive, voire incompréhensible... Pour communiquer avec les dieux, parce qu'ils sont ontologiquement différents, dans un espace dévolu à des activités rituelles relativement normées, on recourt volontiers à une parole « altérée », dont le degré d'intelligibilité, pour les énonciateurs comme pour les auditeurs, est variable<sup>3</sup>. Langage secret, réservé aux initiés, langage ambigu ou oblique, langage distinctif ou déformé, cris ou silence, ces procédés marquent l'écart entre la parole « ordinaire » et la parole « extraordinaire », dont le mouvement – pour reprendre le terme de Mauss – oriente vers les entités supérieures. Anthropologues et historiens travaillent depuis longtemps sur les innombrables contextes singuliers dans lesquels les dispositifs langagiers de

2 Certaines dédicaces phéniciennes utilisent des expressions qui font référence « aux pieds » du dieu pour souligner le rôle d'interface permanente jouée par l'offrande. Cf., par ex., *KAI*<sup>2</sup> 18 « j'ai construit cette porte et ses battants (...) pour qu'ils me soient en souvenir et en bonne renommée *aux pieds* de mon Seigneur ».

3 Les spécificités, voire l'altérité, du langage rituel s'inscrivent dans une généalogie scientifique qui trouve une formulation forte chez Mauss (1950 et 1968), puis Malinowski (1923 et 1935). Cette question a été récemment reprise, entre autres, par Keane (1997).

communication rituelle prennent tout leur sens et donnent à voir la complexité des relations qui s’y instaurent.

L’Antiquité méditerranéenne constitue un riche terrain d’enquête pour approfondir ces questions. Certes, le corpus de documents disponibles est le fruit d’une sélection en partie aléatoire, de sorte que la représentativité des sources n’est pas garantie. En revanche, l’Antiquité, parce qu’elle se déploie sur toutes les rives de la Méditerranée, vaste espace de mobilités et d’échanges, s’avère riche en situations multiculturelles ; celles-ci sont en quelque sorte la règle, et non l’exception. Ce constat permet d’aborder la question de l’articulation, de la porosité, voire de l’osmose entre plusieurs langages rituels, dans des contextes où diverses communautés fréquentent un même espace dévolu aux dieux. En d’autres termes, le multiculturalisme, quand il touche à la communication avec les dieux, présente-t-il des spécificités ? Telle est la voie que nous avons choisi de privilégier, en étudiant les dédicaces bilingues impliquant le grec et le phénicien. Comment, dans ce cadre, les langages du rituel construisent-ils un « terrain d’entente » (Hanks, 2009) entre Grecs et Phéniciens, un *middle ground*, pour reprendre le concept de Richard White (White, 1991). On rappellera que, dès le début du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C., sans doute même avant, Phéniciens et Grecs sillonnent la Méditerranée (Horden et Purcell, 2000 ; Broodbank, 2013) et « colonisent » ou « fréquentent », selon des modalités à la fois proches et différentes, les rivages de ce vaste espace, mais aussi les îles et les arrière-pays. Leurs routes se croisent et parfois se superposent, donnant lieu à une pluralité d’interférences culturelles dont témoigne, de manière éclatante, l’emprunt de l’alphabet phénicien par les Grecs<sup>4</sup>. Innombrables sont les lieux, de Gibraltar à la côte levantine, en passant par le Maghreb, la Sicile, l’Italie du sud, la Cyrénaïque et la Tripolitaine, le bassin de l’Égée, avec Chypre, Rhodes, Cos, Délos... où des communautés phéniciennes et grecques se rencontrent et dialoguent, y compris sur le plan des dévotions. Initié très tôt, ce processus se prolongea durant des siècles jusqu’à l’époque hellénistique et romaine, donnant naissance à des formes de « métissage culturel » qu’on se gardera bien d’appeler « hellénisation », un terme qui gomme malencontreusement le caractère réciproque, flexible et créatif, des interactions documentées par les sources (Bonnet, 2015).

## UN OPÉRATEUR MULTICULTUREL : LES ÉPICLÈSES

On réunit ici pour la première fois, le corpus des dédicaces bilingues ou trilingues, grec(-latin)-phénicien/punique portant trace de noms divins associés à des épiclèses. Ce matériau se prête à une analyse sous l’angle des interactions entre les pratiques langagières et les savoirs « théologiques » sous-

---

4 Cf. la mise au point chez Lemaire (2007).

jacents<sup>5</sup>. Comment fonctionne le bilinguisme dans la communication rituelle ? Comment gère-t-on une adresse rituelle déclinée en plusieurs langues ? A-t-on affaire à plusieurs divinités ou à une seule « traduite » dans d'autres langues ? Sur quel plan se situent les différents idiomes et quels éléments contribuent à les structurer ? En partant d'une matière quelque peu technique – celle qui touche à la traductibilité des destinataires divins d'une offrande – on s'interrogera sur l'articulation entre outils linguistiques et modalités sociales de l'interaction. Comme l'a bien montré Hanks (2009) en analysant les pratiques des Mayas Yucatec, dans leur sobriété et leur caractère volontiers formulaire, pour ne pas parler des lacunes dues à l'état de conservation, les dédicaces – celles que nous allons examiner, mais aussi d'autres plus globalement – n'explicitent pas les motivations du recours à telle ou telle stratégie d'énonciation ; elles se contentent de les afficher de manière pragmatique. Wheelock (1982 : 57-59), qui cite Wallace (1966 : 233), a souligné le fait que, dans le langage rituel, on se trouve face à une « *communication without information* » dans la mesure où les acteurs savent ce qu'ils ont à faire, de sorte qu'ils limitent les informations aux données qui structurent, cadrent et définissent la situation et ses acteurs. Dès lors, la part d'implicite est considérable, mais les données néanmoins affichées et les contextes d'affichage des textes autorisent à formuler des hypothèses quant aux choix posés et aux stratégies adoptées.

Les épicleses font partie des informations parfaitement exploitables, mais sous-exploitées à ce jour par les spécialistes. Ces « surnoms »<sup>6</sup>, selon l'étymologie des termes grecs *epiklesis* ou *epônymia* – on ignore le correspondant phénicien –, que l'on attribue aux dieux en contexte dévotionnel, véhiculent, en effet, des messages de grande importance<sup>7</sup>. Qu'il s'agisse de préciser l'ancrage topique d'une divinité (par exemple : *ephesia*, « Éphésienne », *limnatis* « du marais ») ou d'évoquer ses compétences, sphères ou modalités d'action (*xenios*, « de l'hospitalité », *sôter*, « sauveur »), que l'on souhaite suggérer des affinités entre divinités partageant certaines prérogatives (seuls Zeus et Héra sont qualifiés *teleios/teleia*, « accompli/e », « définitif/ve »<sup>8</sup>) ou encore afficher des dévotions familiales, les épicleses

5 Pour une application de la notion de « théologie » aux contextes grecs, voir Eidinow, Kindt et Osborne (2016), avec le compte rendu de Bonnet (2017).

6 La recherche dans ce domaine s'appuie sur un binôme nom divin (théonyme) – épithète/épiclese, souvent un adjectif, mais dès qu'on embrasse une ample documentation, on s'aperçoit que ce mode d'appréhension des systèmes de dénomination du divin est trop rigide ; il fige ce qui est de toute évidence souple, puisqu'on peut trouver des adjectifs « faisant fonction » de théonyme, ou des noms divins composés de deux théonymes. Dans le cadre du projet MAP, nous sommes occupés à repenser ces catégories qui ont néanmoins une réelle vertu heuristique.

7 La bibliographie est considérable ; on retiendra en particulier : Chaniotis (1997) ; Brulé (1998) ; Parker (2003) ; Belayche (2005) ; Bonnet (2009a) ; Pirenne-Delforge et Pironti (2009) ; Graf (2010) ; Versnel (2011) ; Wallensten (2014) ; Pirenne-Delforge et Pironti (2016). Pour le monde phénicien, la réflexion sur les épicleses est à peine embryonnaire.

8 Cf. Pirenne-Delforge et Pironti (2016).

convoquées dans le cadre du rituel<sup>9</sup> fonctionnent comme des attributs onomastiques et jettent une lumière à la fois sur le locuteur humain et sur le destinataire divin. Elles révèlent des choix ou des stratégies de la part du dédicant qui construit ou cible un interlocuteur divin précis en fonction de ses attentes et de la confiance qu'il place dans l'expertise dudit interlocuteur<sup>10</sup>. Dans un souci d'efficacité, il n'est pas rare de voir le fidèle recourir à un agrégat d'attributs onomastiques (coordonnées ou juxtaposées) pour renforcer la portée de son geste et toucher un spectre de compétences plus large<sup>11</sup>. Le polythéisme, il faut le rappeler, est foncièrement cumulatif, là où le monothéisme est exclusif. L'épiclèse ou les épiclèses renseignent ainsi sur l'agency humaine, à visée pragmatique et performative, autant que sur la représentation et la structuration du divin sous-jacente, en particulier sur les logiques classificatoires qui l'organise en familles ou réseaux. Enraciné dans des savoirs partagés – on songera par exemple à l'impact des épithètes homériques dans les pratiques cultuelles – l'usage des épiclèses n'en manifeste pas moins une véritable créativité, une capacité à assembler, bricoler, inventer pour rendre la communication la plus profitable possible<sup>12</sup>. Tout savoir humain sur les dieux étant approximatif et inadéquat, les théonymes comme les épiclèses sont inévitablement des à-peu-près, de simples conjectures expérimentales<sup>13</sup>.

En 2005, le volume *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Belayche et al., 2005), qui affrontait une question centrale, « Comment dire le divin ? », mettait à disposition, sous la plume de Pierre Brulé, la notion de « paysage divin des épiclèses »<sup>14</sup>. Puisque « le champ des épiclèses est celui des articulations » (Brulé, 1998 : 19)<sup>15</sup>, les dédicaces bilingues ou trilingues constituent un matériau particulièrement adéquat pour les cerner. Elles sont, en effet, propices aux jeux sur le langage, aux compromis

9 Les épithètes littéraires, inventées par les poètes notamment, relèvent d'une logique sensiblement différente, même s'il existe des recouvrements ou circulations entre épithètes et épiclèses, qui invitent sans doute à reconsidérer cette répartition rigide.

10 D'où les critiques féroces des auteurs chrétiens sur l'« impensable polythéisme » (Schmidt, 1998), comme celle d'Augustin, *La Cité de Dieu*, VI, 9, 1, qui épingle « ces fonctions des dieux morcelées de façons si mesquine et si minutieuse qu'il faut les invoquer chacun d'après son propre office ».

11 On s'approche ici du genre hymnique ou aréalogique qui énonce de véritables litanies de titres ou épiclèses pour exalter la puissance d'une divinité, sa variété et son étendue (voire son universalité) (Belayche, 2013).

12 Dans une première approximation, on peut estimer que les dédicaces aux dieux, dans le monde grec, font recours à une ou plusieurs épiclèses dans plus de la moitié des cas, peut-être dans 70-80 % des cas.

13 Voir notamment toute la réflexion de Platon dans le *Cratyle*, avec ses prolongements chez Proclus (Criscuolo, 2005).

14 C'est aussi à Pierre Brulé et son équipe que l'on doit, à Rennes, la première base de données des épiclèses grecques (<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>), dont il explicite les fondements théoriques et méthodologiques dans un article séminal (Brulé, 1998).

15 Voir aussi Brulé et Lebreton (2007).

inventifs, voire aux *misunderstandings*<sup>16</sup>. Qu'il s'agisse de Chypre ou de Délos, de la Sardaigne ou de Malte, Phéniciens et Grecs ont à gérer, en commun, un stock d'épiclèses et à trouver un « terrain d'entente » qui fasse sens pour eux et pour leurs interlocuteurs divins. Individuelles ou collectives, ces façons de dire le divin s'inspirent des traditions, normes, règles, usages, obéissent à des contraintes, mais favorisent aussi la créativité culturelle. En affichant telle ou telle épiclese, il peut s'agir aussi de se singulariser, de jouer la carte de la distinction aux yeux de ceux qui, en parcourant les allées du sanctuaire, liront l'inscription et en évalueront la pertinence, l'originalité, le raffinement. Notre enquête explorera donc les mécanismes dits d'*interpretatio*<sup>17</sup> que nous souhaitons envisager ici sous l'angle de l'efficacité du langage religieux.

## LE CORPUS

Il se compose de sept inscriptions votives bilingues qui associent le grec et le phénicien et dans lesquelles figurent des divinités accompagnées d'épiclèses. On y a joint une dédicace trilingue grec-latin-punique en provenance de Sardaigne.

### 1. Byblos (?). Maquette de trône vide en terre cuite

*Datation* : incertaine, entre le IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. et le I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.

*Bibliographie* : Bordreuil et Gubel (1985 : 182-183, fig. 8) ; Bordreuil (1998 : 1156-1157, fig. 4) ; Bonnet (2015 : 166, fig. 27).

Ἀστάρτη θεᾶ μεγίστη / lb'lt gbl  
À Astarté, la très grande déesse / À la B'lt Gbl

Il s'agit d'un « trône vide » de terre cuite de 11 cm de haut, appartenant à la typologie des « trônes d'Astarté »<sup>18</sup>. Une provenance de Byblos est probable puisque le texte phénicien mentionne la Baalat Gubal, la « Patronne de Byblos »<sup>19</sup>. Une ligne en caractères grecs épouse le périmètre du dossier, des traits verticaux séparant chaque mot ; une ligne en caractères phéniciens relie les deux extrémités du demi-cercle dessiné par l'inscription grecque. La ligne en phénicien commence à droite par deux étoiles à cinq bras et se termine à gauche par une seule étoile du même type. Une quatrième étoile est insérée dans l'espace entre les deux textes. La partie phénicienne mentionne la Dame

16 Sur cette notion, chez M. Sahlins notamment, voir Hartog (1983).

17 Cf. *infra*, pour le sens à donner à ce concept et les travaux récents qui ont permis de le revisiter.

18 Pour la discussion sur ces objets de culte, voir Bonnet (2015 : 391-396). Cet exemplaire est issu d'une vente privée à Bâle en 1983 : Bordreuil et Gubel (1985 : 182-183).

19 Pour cette déesse, *numen* tutélaire de la ville, en couple avec le « Seigneur de Byblos », qui inspirera l'Adonis des sources grecques, voir Bonnet (1996 : 19-30).

de Byblos sans autre précision que son ancrage topographique, alors que la partie grecque la nomme Ἀστάρτη et la qualifie de θεά μεγίστη, sans préciser qu'elle est de Byblos.

## 2. Larnaka-tis-Lapithou. Dédicace gravée sur rocher à Athéna/Anat

*Datation* : début du III<sup>e</sup> s. av. J.-C.

*Bibliographie* : Vogüé (1867 : 120-122) ; CIS I, 95 (tab. XIV) ; OGIS 17 (éd. texte grec) ; RÉS 1515 ; KAI<sup>2</sup> 42 ; Amadasi Guzzo (2015 : 30-31).

Ἀθηνᾶ  
Σωτήρα Νίκη  
καὶ ὑπὲρ ? βασιλέως  
Πτολεμαίου  
Πραξιδημος Σεσμᾶος  
τὸν βω[μὸ]ν ἀνέθ[ηκ]εν  
ἀγα[θ]ῆι τύχηι

À Athéna  
salvatrice victoire  
et (pour le ?) du roi  
Ptolémée,  
Praxidèmos fils de Sesmâs  
a dédié cet autel.  
À la bonne fortune !

l'nt 'z hym  
wl' dmlkm ptlmyš  
b' lšlm bn [s]smy  
yqdš [']t mzbh  
[l]mzl n'm

À 'nt, force vie,  
et pour Ptolémée, seigneur des rois,  
B' lšlm fils de Ssmv  
a consacré cet autel.  
À la bonne fortune !

La dédicace à Athéna/Anat provient de la côte nord-ouest de l'île de Chypre. L'offrande est effectuée au nom de Ptolémée, sans doute Ptolémée I<sup>er</sup> (ca 367 – 283 av. J.-C.). Le dédicant, au nom phénicien de *b' lšlm* « Baal a récompensé », porte aussi le nom grec de Πραξιδημος. L'inscription est gravée sur une paroi rocheuse, mais l'autel qu'elle consacre a disparu. La version grecque du document ne présente qu'un point problématique, à savoir l'omission très probable de la préposition ὑπὲρ avant le génitif βασιλέως Πτολεμαίου. La syntaxe de la version phénicienne imite de près celle du grec et s'éloigne des modèles syntaxiques des dédicaces phéniciennes. On aurait, en effet, attendu la mention de l'objet dédié, puis le pronom relatif, le sujet dédicant et le verbe de dédicace pour terminer. L'expression qui scelle la dédicace, [l]mzl n'm, est en outre un *hapax* construit sur le modèle grec de ἀγα[θ]ῆι τύχηι. Deux épithètes accompagnent les déesses à la fois en grec et en phénicien. Athéna est dite Σωτήρα Νίκη « salvatrice » et « victoire », sans conjonction, avec un rythme asyndétique, qui pourrait évoquer les intonations de la prière. En phénicien, la séquence 'z *hym* peut aussi s'interpréter comme un binôme asyndétique, « force » et « vie »<sup>20</sup>. Ainsi interprétées, les épithètes dessinent un chiasme sémantique, qui fait correspondre Σωτήρα « salvatrice » à *hym* « vie » et Νίκη « victoire » à 'z « force ».

20 Il est également possible d'interpréter la séquence comme composée de 'z « force » à l'état construit, suivi de la spécification *hym* « vie » ou « vivants » ; le syntagme serait alors à traduire « force de la vie / des vivants ».

**3. Phrangissa, temple d'Apollon. Base de statuette en marbre<sup>21</sup>**

*Datation* : ca 375 av. J.-C<sup>22</sup>.

*Bibliographie* : RÉS 1213 ; ICS<sup>2</sup> 216 (pl. XXXIII, 2) ; Yon (2004a : n° 70) ; Egetmeyer (2010 : 813-814).

bymm 10+6 lyrh p'lt bš[n-] t 10+7(?) lmlk mlky[tn mlk k-] ty w'dyl sml 'z 'š ytn 'b- dssm bn...l'dny lršp '- lhyts hndr 'š ndr kšm' h' ql ybrk	Le 16 <sup>e</sup> jour du mois de P'lt, en l'année 17 du règne de Mlky[tn, roi de Ki]tion et Idalion, cette statue est ce qu'a donné 'bdssm, fils de ..., à son seigneur, Ršp 'lhyts, vœu qu'il a voué parce qu'il a écouté sa voix. Puisse-t-il le bénir	
a-ti-ri-a-se   o-nu-to-ne-to ke-ne a-pa-sa-so-mo-se o- sa ma-wo-se to-i-a-[po-lo]-ni- to-i a-la-si-o-ta-i i-tu-ka-i	Ἀνδριὰς ὄνυ, τὸν ἔδω- κεν Ἀψασμος ὁ Σα- μᾶφος τῶι Ἀ[πόλ(λ)ω]νι τῶι Ἀλασιώται i(v) τύχαι	Cette statuette (est celle), qu'a donnée Apsasmos, (fils) de Samâs, à Apollon Alasiôtas. À la (bonne) fortune !

Du sanctuaire situé dans la vallée de Phrangissa, à 5 km environ à l'est de Tamassos, provient une base de statuette inscrite. Le texte phénicien, en tête, s'étale sur six lignes, le texte grec occupe quatre lignes. La formule de datation ouvre la dédicace en phénicien ; elle fait référence aux années de règne de Milkyaton, roi de Kition et Idalion de 392 av. J.-C. à sa mort en 362 av. J.-C. L'objet de la dédicace est une statuette, mentionnée dans les deux textes (*sml* ; ἀνδριὰς), qui n'a pas été retrouvée. Le dédicant, 'bdssm « serviteur de Sasm<sup>23</sup> », porte un nom théophore, dont l'élément divin est spécialement attesté dans les milieux phéniciens de Chypre (Benz, 1972 : 368). Dans la version grecque, son nom est transcrit et inséré dans le système morphologique du grec (Bianco, 2015 : 54-56). Le patronyme n'a survécu que dans la partie grecque, Σαμᾶφος (sa-ma-wo-se), un génitif qui renvoie à un nominatif \*Σαμᾶς, un autre cas de transcription à partir d'un nom phénicien bâti sur les racines ŠM « nom » (Benz, 1972 : 419 ; DNWSI, s.v. šm<sub>1</sub>) ou ŠM' « écouter » (Benz, 1972 : 419 et DNWSI, s.v. šm'<sub>1</sub>). La dédicace est adressée à Apollon, qualifié d'Ἀλασιώτας, « celui d'Alashyia ». En phénicien, c'est Resheph le destinataire de la dédicace, avec la même épithète transcrite en phénicien sous la forme 'lhyts.

21 Pour ce document et pour les documents n° 5 et n° 6, nous donnons à la fois la translittération des signes du syllabaire chypriote et une transcription en grec alphabétique des mêmes textes, conformément à l'usage.

22 C'est la datation qu'il faut assigner au texte, si la lecture indiquant la 17<sup>e</sup> année de Milkyaton est correcte.

23 Sur cette divinité, voir Caquot et Masson (1968 : 317-320) ; DCPHP (1992 : 396) ; Lipiński (1995 : 292-296).

#### 4. Phrangissa, temple d'Apollon. Base de statuette en marbre

*Datation* : 362 av. J.-C.

*Bibliographie* : *RÉS* 1212 ; *ICS* 215 ; Yon (2004a : n° 71) ; *KAI*<sup>2</sup> 41 ; Egetmeyer (2010 : 812-813).

sml 'z 'š ytn wyṭn  
' mnḥm bn bnḥdš bn mn-  
ḥm bn 'rq l'dny l[rš]p  
'lyyt byrh 'tnm bšnt  
šlšm 20+10 lmlk mlkytn mlk  
kty w'dyl kšm' ql ybrk

Cette statue est ce qu'a donné et a fait ériger Mnḥm, fils de Bnḥdš, fils Mnḥm, fils de 'rq, à son seigneur, [Rš]p 'lyyt, au mois de 'tnm, en l'an 30 du règne de Mlky[tn, roi de Ki]tion et Idalion, parce qu'il a écouté sa voix. Puisse-t-il le bénir !

to-na-ti-ri-a-ta-ne | to-nu e-  
to-ke-ne  
ka-se o-ne-te-ke-ne | ma-na-  
se-se  
o-no-me-ni-o-ne | to-i-ti-o-i  
to-i-a-pe-i-lo-ni | to-i-e-le-wi  
ta-i | i-tu-ka-i

Τὸν ἀ(ν)δριά(ν)ταν τόν(ν)υ  
ἔδωκεν  
κὰς ὀνέθηκεν Μνάσης  
ὁ Νώμηγιόν τῶι θιῶι  
τῶι Ἀπειλῶνι τῶι Ἐλείφ  
ται ἰ(ν) τύχαι

Cette statuette (est celle) qu'a donnée et dédiée Mnasès, (fils) de Nômenios, au dieu Apollon Helewitas. À la (bonne) fortune.

Cette base inscrite provient du même contexte que la précédente. Le texte phénicien, à nouveau en tête, occupe six lignes, alors que le texte grec en occupe cinq. Le premier s'ouvre par la formule de dédicace et se termine par une formule de datation qui omet le jour. Le texte grec suit le même paradigme syntaxique, empruntant l'organisation du formulaire de dédicace au phénicien. La formule de datation est absente dans la partie grecque. Le dédicant s'appelle en phénicien *mnḥm* un participe signifiant « celui qui console », adapté en grec sous la forme Μνάσης (ma-na-se-se). Le patronyme *bnḥdš* « fils de la nouvelle lune » est rendu par le grec Nômenios « Celui de la nouvelle lune » : le passage s'est effectué au niveau structurel et sémantique. La dédicace s'adresse à Apollon Helewitas (to-i-e-le-wi-ta-i = τῶι Ἐλεφίται) dans la version grecque et à Resheph 'lyyt dans la version phénicienne, avec une adaptation phonétique de l'épithète grecque. On notera que *l'dny* en phénicien, « son Seigneur », semble trouver un rendu inattendu en grec : τῶι θιῶι, « au dieu », qui marque un effort pour rendre le phénicien en grec par une expression approximativement synonyme.

#### 5. Idalion, sanctuaire d'Apollon. Base de statuette en marbre

*Datation* : 388 av. J.-C.

*Bibliographie* : *CIS* I, 89 (tab. XIII) ; *KAI*<sup>2</sup> 39 ; *ICS*<sup>2</sup> 220 (pl. XXXVII) ; Yon (2004a : n° 69, fig. 10) ; Egetmeyer (2010 : 636-637).

[bymm? lyrḥ?] bšnt 'rb' 4 lmlk mlkytn  
m[lk]  
[kty w'dyl sml] 'z 'š ytn wyṭn' 'dnn  
b'lr[m]

[Le jour ? du mois de ?] en l'année 4 du roi Mlkytn, r[oi/de Kition et Idalion cette statue] est ce qu'a donné et fait ériger notre seigneur B'lr[m/fils de 'bdmlk à]

[bn 'bdmlk l'l]y lršp mkl k šm' ql ybrk son dieu, à Ršp Mkl, parce qu'il a écouté sa voix. Puisse-t-il le bénir !

[---]-ilpa-si-le-wo-selmi- li-ki-ya-to-no-selke-ti-o- nelka-e-ta-li-one pa-si- le-u	[i(v) τῷ τετάρτῳ φέτε]ι βασιλῆφος Μιλκιατῶνος, Κετίων κα(ς) Εδαλίων βασιλεύ	[Dans la quatrième année] du roi Milkyatōn régna- nt sur Kition et Idalion, au dernier (jour) de la période
[---]-me-na-nelto-pe-pa- me-ro-nelne-wo-so-ta- ta-selto-na-ti-ri-ya-ta- nelto-te-ka-te-se-ta-sel o-wa-na-xe	[φο(ν)τος, τῶν ἐπαγο]μενᾶν τῷ πε(μ)παμέρων νεφροστάτας, τὸν ἀ(ν)δρῆ(α)ν τὸ(ν)δε κατέστασε ὁ φάναξ	de cinq jours des jours intercalaires, le prince (Baalrōmos), le fils de Abdimilkōn, a dédié cette statuette à Apollon
[---]-o-a-pi-ti-mi-li-ko- nelto-a-po-lo-nilto-a- mu-ko-lo-ila-po-i-wo- ilta-se e-u-ko-la-se [e]-pe-tu-keli-tu-ka-ila- ga-ta-il	[βααλωμο]ς ὁ Ἀβδιμῖλκων τῷ Ἀπόλ(λ)ωνι τῷ Ἀμύκλωι, ἀφ' ᾧ φοι τᾶς εὐχολᾶς   [ἐ]πέτυχε · i(v) τύχαι ἀγαθᾶι.	Amyklos, de qui il a obtenu pour lui-même l'accomplissement de son vœu. À la bonne fortune !

Il s'agit d'une base inscrite en syllabaire chypriote et en phénicien, soutenant une statuette aujourd'hui perdue. Les deux textes commencent par une formule de datation, en partie lacunaire en phénicien, plus détaillée dans la version grecque. Les années de règne font référence à Milkyaton. Le dédicant, appelé *b'lr̄m* « Baal est élevé », reçoit un titre en phénicien et en grec : *'dnn* « notre seigneur », correspondant au grec φάναξ. Le titre semble indiquer une fonction politique (Fourrier, 2015 : 36). La dédicace est adressée à Apollon Amyklos (a-mu-ko-lo-i) en grec, à Resheph *mkl* en phénicien.

## 6. Cos. Plaque de marbre

*Datation* : dernier quart du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.

*Bibliographie* : Kantzia et Sznycer (1986 : 1-30, pl. I) ; Sznycer (1999 : 103-116) : texte phénicien (même photo que l'édition précédente) ; KAI<sup>5</sup> 292 ; Lipiński (2004 : 149-155) : texte phénicien) ; Xella (2010 : 85-89) ; Amadasi (2013 : 170) ; Bonnet (2015 : 251-257, fig. 58 et 59).

[Ἀφρ]οδίτηι ἰδρύσατο  
[Διό]τιμος Ἀβδαλονύμου  
[Σιδ]ῶνος βασιλέως  
[ὑπ]ὲρ τῶν πλεόντων

À Aphrodite Diotimos, fils  
d'Abdalonymos, le roi de Sidon, a fait  
cette dédicace au nom des navigateurs.

lrbty l'strt p'lt t(?)l z '[š ytn/ndr ---]  
bn mlk 'bd'lnm mlk šdny m 'l hy kl  
[mlhm/hblm]  
'š(?).....'l kl mš't 'š l'smn ln ...

Ceci est l'ouvrage de ...qu'a donné/dédié  
[---], fils du roi 'bd'lnm roi des Sidoniens,  
à sa dame à 'strt, pour la vie de [tous les  
marins/navigateurs] qui(?)...pour (?)  
toutes les mš't que...

La plaque a été trouvée dans des déblais. Quatre lignes en grec précèdent trois lignes en phénicien. La partie inférieure est très abîmée, si bien que les brisures empêchent la lecture de la plus grande partie du texte phénicien. Le dédicant est [Διό]τιμος, fils du roi de Sidon Ἀβδαλῶνυμος. Le nom du dédicant n'est pas lisible dans la partie phénicienne, mais de toute évidence le grec adapte le théonyme Baal (*b'l*), souvent rendu par l'élément Διο-. Le nom du roi de Sidon, en fonction de patronyme, est attesté dans les deux versions ; en grec, on en a une transcription phonétique morphologiquement adaptée. La destinataire de la dédicace est Ἀφροδίτη, sans épiclèse, couplée avec Astarté (*'štrt*) dans la partie phénicienne. Dans cette version Astarté est munie d'une épithète, *rbty*, qu'on peut interpréter comme « sa dame » ou « ma dame », le suffixe - *y* exprimant l'adjectif possessif à la première comme à la troisième personne du singulier (PPG<sup>3</sup> 112). La dédicace est faite au profit des navigateurs ou en leur nom, selon l'interprétation qu'on donne à l'expression [ὕπ]ερ τῶν πλεόντων.

### 7. Malte. Cippes jumeaux en marbre

*Datation* : II<sup>e</sup> s. av. J.-C.

*Bibliographie* : CIS I, 122 et 122bis (tab. XXIV) ; IG XIV 600 ; KAI<sup>2</sup> 47 ; Gubel *et al.* (2002 : n° 178) ; Amadasi et Rossignani (2002 : 20).

l'dnn lmlqrt b'l šr 'š ndr  
'bdk 'bd'sr w'hy 'sršmr  
šn bn 'sršmr bn 'bd'sr kšm'  
qlm ybrkm

À notre Seigneur, à Mlqrt, Maître de Tyr,  
ce qu'a/ont dédié ton/tes serviteur/s  
'bd'sr et son frère 'sršmr, tous deux fils  
d' 'sršmr, car il a écouté leur voix ; qu'il les  
bénisse !

Διονύσιος καὶ Σαραπίων οἱ  
Σαραπίωνος Τύριοι  
Ἡρακλεῖ ἀρχηγέται.

Dyonisios et Sérapion, fils de Sérapion,  
Tyriens, à Héraclès fondateur.

Les deux monuments presque identiques se composent d'une base surmontée par une petite colonne décorée de motifs végétaux sculptés en relief. La base recèle l'inscription bilingue en grec alphabétique, trois lignes, et en phénicien, quatre lignes. Le texte phénicien précède le texte grec. Les dédicants sont deux frères originaires de Tyr : *'bd'sr* « serviteur d'Osiris » et *'sršmr* « Osiris a gardé ». Ils répondent en grec aux noms de Διονύσιος et Σαραπίων. Le passage en grec s'est donc accompli à l'aide de processus d'*interpretatio* et d'identification divine. Le patronyme *'sršmr*, tout comme le nom de son fils, donne en grec Σαραπίων ; ainsi la papponymie<sup>24</sup> est-elle respectée en phénicien et en grec. En position d'*incipit*, le destinataire de la

24 La « papponymie » est un principe de dénomination dérivée, en vertu duquel il y a identité onomastique entre grand-père (*pāppos* en grec ancien) et petit-fils.

dédicace est Melqart, qualifié à la fois d'*dnn* « notre seigneur » et de *b'l sr* « Maître de Tyr ». En grec, le destinataire est Héraclès ἀρχηγέτης, « fondateur ».

### 8. San Nicolò Gerrei. Base de colonne en bronze

*Datation* : I<sup>er</sup> s. av. J.-C.<sup>25</sup>

*Bibliographie* : CIS I, 143 (tab. XXX et XXXI) ; Cooke (1903 : 40) ; ICO : 91-93 (Tav. XXX) ; KAI<sup>2</sup> 66 ; Pennacchietti (2002 : 304-305) ; Adams (2003 : 210).

Cleon salari(us) soc(iorum) s(ervus) Aescolapio Merre donum dedit lubens merito merente	Cléon, ouvrier aux salines, esclave des concessionnaires (des salines) a voué à Asclépios Merre, de bon gré et à juste titre.
---	---

Ἀσκληπίῳ Μηρρη ἀνάθημα βωμὸν ἔστη σε Κλέων ὁ ἐπὶ τῶν ἀλῶν κατὰ πρόσταγμα	Cléon, préposé aux salines, a érigé l'autel, comme offrande à Asclépios Merre, sur ordre (divin).
--	---

l'dn l'smn m'hr mzbh nhst mšql ltrm m't 100 'š ndr 'klyn šhsgm 'š bmmhlt šm['] [q]l' rpy' bšt špṭm ḥmlkt w'bd'smn bn ḥmlk	Au Seigneur à 'šmn M'hr, autel de bronze d'un poids de cent livres, qu'a offert 'klyn, qui appartient aux ḥsgm, qui est/sont dans les salines. Il a écouté sa voix, il l'a guéri, dans l'année des suffètes Ḥmlkt et 'bd'smn, fils de Ḥmlk.
--	---

Parmi les ruines d'un temple rectangulaire près de San Nicolò Gerrei, en Sardaigne, une base en bronze cassée en deux porte une inscription trilingue. Trois versions d'une dédicace s'affichent dans l'ordre suivant : latin, grec, punique. Les éléments communs aux trois textes sont le nom du dédicant, Cléon, son statut social, ouvrier des salines, le nom de la divinité destinataire de la dédicace, Esculape/Asclépios/Eshmoun, accompagné d'une épithète dont l'interprétation demeure obscure (*Merre*). Au fur et à mesure, de la version latine à celle en punique, les textes s'enrichissent quant aux informations véhiculées. Dans le texte latin, l'objet de la dédicace est un *donum* anonyme ; en grec la condition d'esclave de Cléon<sup>26</sup> est tue, tandis que son rôle de surintendant apparaît ; en punique, Cléon fait connaître le matériel et le poids de l'autel, la guérison qui est la raison de la dédicace, la datation selon

25 L'hypothèse convaincante d'une datation plus récente, au I<sup>er</sup> s. av. J.-C., contrairement à la datation au début du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. normalement proposée sur la base de considérations linguistiques, a été formulée par E. Culasso Gastaldi. C'est sur l'extraction sociale du dédicant et la vitalité de la magistrature sufétale en Sardaigne encore à l'époque républicaine que repose cette proposition (Culasso Gastaldi, 2000 : 20-25). Marginesu (2002 : 1814) reporte aussi la datation au I<sup>er</sup> s. av. J.-C., en s'appuyant sur le fait que les suffètes mentionnés dans la version punique étaient vraisemblablement ceux de *Karales*, qui ne devint municipale qu'en 46 av. J.-C., entraînant alors la disparition de cette magistrature.

26 La forme *lubens* pour *libens* et la juxtaposition des expressions *merito* et *merente* (on aurait attendu le datif *merenti* dans la formule traditionnelle) sont l'indice d'une maîtrise encore imparfaite de la langue latine, qui devint officielle en 238 av. J.-C., quand la domination romaine remplaça la domination punique en Sardaigne.

les suffètes éponymes. Grec, au service de patrons romains, le dédicant fournit un grand nombre de détails concernant la dédicace dans la version punique, qui devait être la langue plus enracinée et répandue, au niveau local.

## PARLER AUX DIEUX EN PLUSIEURS LANGUES

Notre corpus, limité et assez disparate, donne à voir des dédicaces bilingues, dont le contenu réciproque est en grande partie redondant. Or, la gravure sur pierre a un coût. Pour quelle raison y a-t-on recours ? On peut envisager simultanément le désir de communiquer avec deux communautés de « récepteurs », à savoir les Grecs et les Phéniciens, qui lisent des documents placés dans un espace public et celui de communiquer efficacement avec le ou les destinataires divins concernés par l'offrande. La rédaction des dédicaces bilingues peut, en outre, répondre à une stratégie d'intégration de la part d'un étranger vivant dans un milieu majoritairement hellénophone, comme c'est le cas à Chypre. Le bilinguisme répond-il au souci de se faire comprendre des dieux dans « leur » langue d'origine ? La question de la langue des dieux est complexe : d'une part, on leur attribuait un langage propre, différent de celui des hommes<sup>27</sup>, d'autre part, on leur prêtait des aptitudes linguistiques hors du commun ; Hérodote qualifie ainsi de *thôma*, « fait étonnant », le fait qu'Apollon Ptôos ait répondu en carien à un envoyé de Mardonios<sup>28</sup>. Il nous semble donc que le choix du bilinguisme est davantage dicté par la communication horizontale avec les pairs que par la communication verticale avec les dieux. Quoi qu'il en soit, ces deux axes s'articulent dans toute dédicace : la diplomatie entre les hommes s'entrelace avec les négociations concernant les dieux. Plus que jamais, le sanctuaire apparaît comme un *middle ground*, avec ce que cela implique d'ajustements et de compromis (Bonnet, 2015, par référence à White, 1991).

En l'occurrence, on observe des formes de médiation linguistique et culturelle, qui consistent à « interpréter » le moins connu par le mieux connu. Les historiens des religions ont l'habitude de recourir, pour désigner ces opérations, à la notion d'*interpretatio*, récemment revisitée par Maurizio Bettini. Les mécanismes d'« interprétative mediation » (Bettini, 2016 : 23) entraînent nécessairement un coût – le latin *interpretatio* renvoie d'ailleurs au terme *pretium*, « le prix » – en termes de sens, mais aussi une plus-value. L'approximation qui résulte du passage d'une langue à l'autre fonctionne en effet comme un prisme, déformant certes, mais aussi grossissant, à la manière d'une loupe. Or, autant que le théonyme, c'est l'épiclèse qui, en permettant de zoomer sur tel ou tel aspect du dieu, oriente l'*interpretatio*. Au cas par cas, dans le corpus présenté, on voit donc les théonymes et/ou épiclèses traduits, transcrits, adaptés, en fonction de stratégies légèrement différentes. Les textes

27 Voir, sur cette construction : Bader (1989) ; Pinchard (2009).

28 Hérodote VIII, 135 ; même version chez Pausanias, IX, 23, 6.

ne nous apportent malheureusement aucune information sur la ou les personne(s) qui ont en charge le travail de traduction au sens large. Est-ce le commanditaire ou son entourage qui s'en charge ? Cette opération était-elle du ressort du lapicide ? Les approximations linguistiques et le caractère non standardisé des traductions dénoncent, dans certains cas, des compétences limitées dans une des deux langues. Les bricolages linguistiques qui en résultent donnent à penser qu'il n'y avait pas de figure institutionnelle chargée de ce genre de travail.

Dans le cas de la maquette de trône vide, qui constitue sans doute le document le plus singulier de notre dossier, le support de l'inscription – un trône vide miniaturisé – reproduit un dispositif cultuel bien attesté à l'époque perse et hellénistique dans différents sanctuaires de Phénicie [1]<sup>29</sup>. Il a vocation à inviter une puissance divine, en général Astarté, déesse puissante et souveraine, à se présenter dans l'espace qui lui est réservé ; le trône vide dit une présence « à venir ». Les fidèles confient ainsi leurs prières à ce symbole d'une puissance divine présentée ici comme invisible, indescriptible ou simplement indiciaire, dans le sens où le trône est un indice de sa présence, différente dans sa manière d'être au monde si on la compare aux usages anthropomorphiques. La fonction d'un tel objet, offrande ou ex-voto, était d'inviter la divinité à siéger sur le trône et à faire rayonner son pouvoir bénéfique sur le dédicant. L'inscription bilingue désigne la destinataire comme *Ἀστάρτη θεᾶ μεγίστη* et *b'lt gbl*. En phénicien, elle est donc « Dame de Byblos », qui est un titre à valeur de théonyme et qui trouve un pendant masculin dans le *B'l gbl*, « Seigneur de Byblos », également titre-théonyme (Bonnet, 1993). En grec, la divinité est Astarté qualifiée de « très grande/la plus grande déesse ». L'énoncé traditionnel « Dame de Byblos » a été non pas traduit mais interprété en grec par le biais du théonyme Astarté, mais, afin de souligner sa prérogative de Baalat, « Dame » ou « Maîtresse » de Byblos, le dédicant a ajouté la qualification de « très grande/la plus grande déesse »<sup>30</sup>. Le grec tait l'ancrage topographique de la divinité, ou plus exactement il le repense dans le théonyme Astarté qui renvoie à la Phénicie et dans l'épiclese qui dit le rayonnement de la déesse. Le superlatif grec, *mégistè*, exalte une Dame toute puissante<sup>31</sup>, dans l'espoir que son don sera suivi d'effet.

C'est encore Astarté la destinataire de l'offrande faite par Diotimos, fils du roi de Sidon Abdalonimos, dans l'île de Cos [6]. La dédicace est gravée sur une plaquette de marbre aux dimensions exiguës, qui devait être appliquée

29 Bonnet (2015 : 391-395) présente une étude détaillée d'une quinzaine d'exemplaires.

30 Ce document est le premier à identifier la Dame de Byblos avec Astarté ; cf. Bordreuil et Gubel (1985 : 182-183) ; Bordreuil (1998 : 1156-1157).

31 Cf. Belayche (2013). Sur la base de l'observation des contextes d'occurrence de l'adjectif phénicien *'dr* « puissant », il semble qu'il puisse traduire le superlatif *μέγιστος*. En appui de cette hypothèse, on citera Ribichini (1986 : 135-136), qui rapproche Baal Addir (*b'l 'dr*) du Pluton africain, souvent qualifié de *potens* et *rex magnus*. Ribichini propose aussi d'identifier Baal Addir avec Agrouhèros, connu par *l'Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, que les habitants de Byblos appelaient *θεῶν ὁ μέγιστος* (Eusèbe de Césarée, *PE I*, 10, 12).

sur le monument construit pour ou au nom des gens de mer. Il devait s'agir d'une infrastructure maritime, inaugurée par un membre de la famille royale, le verbe ἰδρύω se référant surtout à des objets de grosse taille, comme des sanctuaires, statues, autels, etc. Dans le texte phénicien, Astarté, mentionnée en position incipitaire, est qualifiée de *rbty* « sa dame » (*DNWSI s. v. rb<sub>2</sub>*), alors qu'en grec, elle est Aphrodite, sans épiclèse. Pour le récepteur grec du texte grec, placé en tête puisqu'il s'agit d'un document officiel et public, il n'était sans doute pas pertinent de connaître le lien personnel qui unissait le fils du roi à la déesse. Cette information relève d'un cadre de pensée typiquement phénicien et renvoie au fait que les rois de Sidon étaient aussi prêtres d'Astarté, au point de placer cette qualité devant celle de « roi des Sidoniens » dans leur titulature, du moins dans certains documents<sup>32</sup>. Dans la partie grecque de la dédicace, Aphrodite est divinité vénérée par les habitants de Cos, et non l'Astarté de la dynastie sidonienne : *rbty* est donc omis. Deux inscriptions datant du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>33</sup> attestent que, dans l'île, Aphrodite était vénérée comme *Pandemos*, « de tout le peuple », et *Pontia*, « maritime », deux épiclèses qui adhèrent bien au profil activé par la dédicace, celui d'une déesse qui protège la population et veille sur les marins, comme du reste ailleurs en Méditerranée<sup>34</sup>.

L'Athéna de Larnaka-tis-Lapithou, qualifiée de Σωτῆρα et Νίκη, « salvatrice » et « victoire », a assuré un succès militaire à Ptolémée I<sup>er</sup> (305-283 av. J.-C.), quoiqu'une datation plus basse, sous Ptolémée III ne soit pas à exclure, succès dont les circonstances exactes nous échappent<sup>35</sup> [2]. Le dédicant, comme le suggère son patronyme, est très probablement phénicien, même s'il choisit de graver le texte grec en première position. Il est vrai que la dédicace se situe à Chypre, à l'époque hellénistique, tandis que les Lagides dominant le paysage politique. Ce Phénicien de Chypre s'est assurément rallié au roi d'origine grecque et affiche du reste, par cette dédicace bilingue, sa loyauté au pouvoir en place. Baalshamim alias Praxidémios mobilise donc en premier lieu Athéna qui sauve et qui apporte la victoire, puis, dans la partie phénicienne de l'inscription, il convoque Anat et la qualifie de 'z « force » et *hym* « vie ». Le rapprochement des deux théonymes repose sur leur profil de

32 Dans son inscription funéraire, le roi Tabnit (?-dernier quart du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.) dit de lui et de son père Eshmounazor I<sup>er</sup> (479-470) qu'ils étaient « prêtres d'Astarté » avant de mentionner le titre de « roi des Sidoniens » : *KAI<sup>2</sup> 13*. Dans sa longue épitaphe, Eshmounazor II, qui devrait être mort pendant les dernières décennies du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., mentionne sa mère Amotashtart comme « prêtresse d'Astarté » et qualifie Astarté de *rbtn* « notre dame » : *KAI<sup>2</sup> 14*. Pour la révision de la datation de ces textes, voir Amadasi Guzzo (2018).

33 *Inscr. di Cos*, ED 178 et Obbink et Parker (2000) ; voir surtout Paul (2013).

34 Sur le lien entre Aphrodite et la mer, voir Demetriou (2010).

35 La paléographie du texte grec ne permet pas de trancher entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle ; par ailleurs, l'auteur de la dédicace pourrait être le même Praxidémios apparaissant dans une inscription grecque de Lapéthos (Nicolaou, 1971 : n° 17) datée de la fin IV<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> siècle, en tant que grand-prêtre de Poséidon Narnakios, à la tête d'un collège sacerdotal qui honore un certain Nouménios, dont le fils, Hérakoras, est honoré à Lapéthos comme stratège dans une inscription datée entre 300 et 250 (LBW, n° 2780).

déeses belliqueuses, capables de triompher des ennemis, donc de sauver et de prévaloir. Athéna, dans la mythologie grecque, se mesure avec divers êtres primordiaux et monstrueux – que l'on songe en particulier à la Gorgone dont elle se para comme d'un attribut (Vernant, 1985) – tandis qu'Anat est, dans la mythologie ougaritique, la fidèle compagne de Baal qu'elle sauve de la mort en recomposant son corps déchiqueté par Mot (Day, 1999). Leur relation à la vie, à la force, à la victoire était donc « évident » pour les Anciens. La correspondance entre les épiclèses grecques et phéniciennes n'est sans doute pas parfaite, mais elle est très pertinente et efficace pour solliciter un aspect particulier de la puissance des deux déesses. En effet, *hym* recoupe le sens de Σωτήρα et 'z celui de Νίκη ; leur agencement décrit un chiasme. Si l'épithète *hym* s'avère être un *hapax* dans le corpus des inscriptions phéniciennes<sup>36</sup>, on trouve une attestation précédente de 'z dans l'inscription que le roi Milkyaton (392-362 av. J.-C.) fait rédiger au début de son règne sur la base d'un monument appelé dans le texte *trpy*, transcription phénicienne du mot grec τρόπαιον. Avec le peule de Kition, Milkyaton, qui monte sur le trône de Kition en 392 av. J.-C., voue à *b'l 'z*, un Baal qualifié de « force », un trophée, symbole d'une victoire que le dieu a assurée. De même, à Lapethos, Anat a dispensé une victoire à un autre roi, en vertu de sa « force ». Le grec a rendu cette idée par un substantif très concret, celui de « victoire », préféré à celui de *dynamis* ou *energeia*, qui auraient pu rendre le phénicien 'z, mais qui ne sont pas attestés en position d'épiclèse, alors que Nikè est une épiclèse très fréquente d'Athéna (en particulier) (Deacy, 2008 ; Paul, 2016). On a l'impression que, plus que d'une traduction « philologique », il s'agit d'une recherche d'équivalents dans le grand stock disponible des épiclèses cultuelles. Athéna et Anat sont encore jumelées à Idalion, où un même temple abritait des marques de dévotion à l'une et à l'autre. Depuis la colline d'Ampileri, les deux déesses veillaient en armes<sup>37</sup> sur la ville et sur leurs fidèles<sup>38</sup>.

Pour en venir à Apollon-Resheph, considérons d'abord le cas d'Αψασμος/'*bdssm* [3] et Μνάσης/'*mnḥm* [4], deux Phéniciens qui dédient deux statuettes, dont on ne conserve que les bases inscrites, dans le temple d'Apollon à Phrangissa. Il s'agit de bases en marbre blanc, un matériel rare sur l'île, prestigieux et coûteux, dont l'utilisation n'était qu'à la portée de commanditaires aisés. L'offrande d'Αψασμος date de 375 av. J.-C. environ, celle de Μνάσης de 362 av. J.-C., des datations précises en raison du fait que les deux dédicaces présentent une longue formule de datation se référant aux

36 Nous interprétons la séquence 'nt 'z *hym* comme composée du théonyme suivi par deux épithètes constituant une asyndète. Pour d'autres interprétations, voir Amadasi Guzzo (2015 : 31).

37 Dans le temple d'Athéna, des talons de lance étaient offerts aux deux déesses, voir Bianco et Bonnet (2016 : 160-161).

38 Sur l'identification entre Anat et Athéna à Chypre et leur culte à Idalion, voir Bianco et Bonnet (2016 : 167-173).

années de règne de Milkyaton<sup>39</sup>. Dans celles-ci, la référence à la royauté de Milkyaton légitime l'hypothèse que les dédicants sont des Phéniciens, probablement des membres de l'élite locale, ou de celle de Kition. Phrangissa étant située à 5 km à sud-est de Tamassos, il faut cependant se souvenir du fait que ce centre ne rentre dans la sphère d'influence de Kition que durant le règne de Pumayyaton, fils de Milkyaton, qui accède au pouvoir en 362 av. J.-C. et qui se proclame pour la première fois « roi de Kition et d'Idalion et de Tamassos » dans une inscription de 341 av. J.-C., correspondant à la 21<sup>e</sup> année de son règne<sup>40</sup>. L'étude des épiclèses affichées par les deux textes aide à reconstruire les dynamiques qui concernent les personnes et les lieux apparaissant dans les dédicaces. Le dieu destinataire de l'offrande est, dans les deux cas, l'Apollon local, identifié à Resheph par les dédicants phéniciens. Les fondements de ce rapprochement sont nombreux et bien connus : l'un et l'autre sont des dieux puissants, armés, lanceurs de flèches, bienveillants envers leurs protégés, mais redoutables face aux ennemis<sup>41</sup>. Cependant, à Phrangissa, comme à Idalion, Apollon et Resheph se superposent, quoique selon des modalités différentes, à une divinité indigène, déjà « recouverte » par Apollon dans la version chypriote syllabique de la dédicace, dont on ne peut saisir les traits que par le biais du double rapprochement que l'inscription reflète. Les épiclèses, à cet égard, sont intéressantes : Αψασμος consacre son ex-voto à un Apollon/Resheph dit *a-la-si-o-ta-i* (Αλασιώτας)/ *'lhyts* [3]. L'épiclèse évoque clairement l'ancien nom de Chypre, Alashiya dans les documents cunéiformes du II<sup>e</sup> millénaire<sup>42</sup>. En phénicien, on a juste la transcription phonétique de l'appellation chypriote. Αλασιώτας se présente comme un ethnique qui n'a sans doute pas d'équivalent sémantique en phénicien. Si la majorité des fidèles du sanctuaire de Phrangissa étaient assurément des locaux, auxquels était destinée la version syllabique de la dédicace, Αψασμος comme Μνάσης, tout en les ménageant, tout en rendant hommage à un aspect autochtone d'Apollon, ne négligèrent pas non plus de rendre leur geste accessible aux lecteurs phéniciens. Resheph reçoit donc l'épiclèse paradoxale de « Alasiote », c'est-à-dire Chypriote, à la fois par référence à Apollon son *alter ego*, mais aussi pour souligner son implantation locale. Les épiclèses ont souvent la vertu d'être polysémiques et de véhiculer dès lors plusieurs messages. S'afficher dans l'espace culturel de Phrangissa représentait, en outre, pour l'élite phénicienne de l'île (sans doute de Kition) une opportunité pour ouvrir une voie rapide, préférentielle, d'interaction avec les habitants d'une zone connue depuis l'Antiquité pour ses importantes

39 Sur la chronologie des rois de Kition, voir Peckham (1968 : 21) et Yon (2004b : 119).

40 CIS I, 10 = KAI<sup>2</sup> 32 = Yon (2004a : n° 1002).

41 Sur le dieu Resheph, voir *DCPhP s. v. Resheph* ; Daccache (2010) ; Münnich (2013). Sur Apollon, voir Monbrun (2007).

42 TAVO B 7/12/2 : 11-12. Une étude faisant le tour de la question et présentant un nouveau document tranchant définitivement la question du nom ancien de Chypre vient de paraître : Amadasi Guzzo et Zamora López (2018). Voir aussi Kitchen (2009).

mines de cuivre<sup>43</sup>. Or, le lien entre la métallurgie et les cultes a été maintes fois soulignée à Chypre notamment, mais aussi à Érétrie où Apollon était également vénéré (voir par exemple Huber, 1997).

Une dizaine d'années plus tard, Μνάσης s'adresse à Apollon/Resheph Ἐλείτας/ *'lyyt*, en chypriote syllabique et phénicien, en mobilisant une autre épiclèse qui renvoie à une ancienne divinité du substrat indigène, un dieu « qui vit, croît dans les marais » [4]<sup>44</sup>. Le sanctuaire de Phrangissa était en fait situé près du torrent Argakin tis Asprogis et, à l'occasion des crues du cours d'eau, la dépression de la vallée devenait un endroit marécageux. La population locale a donc senti le besoin de se placer sous la protection d'un dieu des marais, capable de rendre ces lieux salubres<sup>45</sup>. Ici aussi, le phénicien *'lyyt* est un pur calque phonétique du chypriote et n'a aucun sens, si ce n'est en référence à celui-ci. Resheph, une fois encore, se fond dans le moule local, adopte le profil d'Apollon et ses épiclèses, comme s'il s'agissait d'une simple adhésion, de la part du dédicant phénicien, au modèle local qu'il s'agit de valoriser, voire d'adopter pour les mêmes raisons stratégiques que précédemment.

Pour terminer avec les attestations chypriotes, intéressons-nous à Baalrom qui dédie une statuette, dont il ne reste que le piédestal [5]. Le dédicant est probablement le père du roi Milkyaton (392-362 av. J.-C.), mais il n'a lui-même jamais été roi (CIS I, 88 et CIS I, 90). Dès lors, en 392 av. J.-C., sur le trône de Kition et Idalion, c'est une nouvelle dynastie qui prendrait le pouvoir, avec Milkyaton. Dans le sanctuaire d'Apollon à Idalion, Baalrom accomplit une offrande en faveur d'Apollon/Resheph Amyklos/*mkl* ; il s'agit de la seule inscription bilingue (chypriote-phénicien) provenant de ce sanctuaire. Le dédicant affiche le titre grec de *wanax*, en phénicien, *'dn*, qui semble indiquer qu'il exerçait une fonction politique (Fourrier, 2015 : 36). Le choix d'une dédicace bilingue lui offre plus de visibilité parmi la population locale, à laquelle, depuis l'annexion d'Idalion à Kition au milieu du V<sup>e</sup> s. av. J.-C., se mêlaient assurément des Phéniciens provenant de Kition. L'identification entre Resheph et Apollon, fréquente à Chypre comme on l'a vu, n'est pas pour nous surprendre, mais ici l'épiclèse est d'interprétation ardue et a suscité de multiples hypothèses. Pour les uns, Amyklos serait une transcription de *mkl*, un théonyme de la plus lointaine tradition sémitique, attesté sur une stèle du XVI<sup>e</sup> s. av. J.-C. à Bet Shan (Rowe, 1930 : 14-15, pl. 33 ; Ward, 1966 : 171 ; Thompson, 1970) ; pour d'autres, ce serait une épiclèse accolée à Resheph exclusive du milieu phénicien d'Idalion et à ce jour inconnue<sup>46</sup> ; pour d'autres encore, le grec Amyklos serait primaire et *mkl*, son rendu phonétique

43 Strabon, XIV, 6, 5.

44 Sur *Heleitias*, voir Cayla (2005).

45 Nous devons notre interprétation de l'épithète *Helewitās* à Y. Vernet, que nous remercions vivement de nous avoir permis de lire sa thèse avant la publication (cf. Vernet, 2015).

46 Nous interprétons les quelques attestations de *mkl* à Kition (KAI<sup>2</sup> 37 = IK C1 et RÉS 1516 = Caquot et Masson, 1968 : 313-314) comme le résultat de l'implantation du culte provenant d'Idalion.

en phénicien. On invoque alors l'Apollon Amyklaios dont le sanctuaire se dresse à 5km au sud de Sparte, mais sans que le lien avec Chypre donne lieu à des explications convaincantes (voir notamment Georgoulaki, 1994). Si nous avons bien affaire à un aspect local de l'Apollon chypriote, le choix dévotionnel de Baalrom vise à rendre hommage à une divinité indigène et à souligner les passerelles possibles entre la communauté locale et ses maîtres phéniciens, pour favoriser l'émergence d'un terrain d'entente nécessaire au développement de relations productives et pacifiques.

Quelles étaient les motivations des deux frères Abdosir et Osirshamor, vivant à Tyr entre le III<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> s. av. J.-C., lorsqu'ils remercièrent Melqart/Héraclès d'avoir écouté leur prière, en faisant sculpter et graver deux cippes, quasiment jumeaux, en marbre [7] ? Les monuments ont été découverts à Malte, mais la paléographie des textes phéniciens et d'autres considérations jouent en faveur d'une origine de la zone tyrienne (Amadasi Guzzo et Rossignani, 2002 : 5-18), le déplacement à Malte ayant probablement eu lieu bien après l'Antiquité. L'anthroponymie affichée par la famille des dédicants est tout entière bâtie sur le théonyme Osiris, le dieu égyptien très populaire en Phénicie (Ribichini 1975 ; Aliquot 2004). Il est rendu en grec tantôt par Dionysos (Διονύσιος), tantôt par Sarapis (Σαραπίων), signe évident que la pénétration des cultes des familles osirienne et isiaque était accomplie et désormais enracinée dans la région de Tyr. Ces équivalences n'ont rien pour nous surprendre et sont bien documentées depuis Hérodote au moins. Quant à Melqart, le destinataire premier de l'offrande, il est pourvu du titre de *'dn* « Seigneur », complété par le suffixe de la première personne du pluriel, « notre Seigneur », pour souligner le lien non seulement avec les deux dédicants, mais plus globalement avec toute la communauté tyrienne. De fait, il est aussi invoqué comme *b'l sr* « Maître de Tyr ». Ce titre, en fonction d'épiclèse, traduit l'attachement du roi divinisé, *mlk qrt*, à Tyr, qu'il a fondée et dont il est le protecteur souverain et attitré<sup>47</sup>. Pour rendre ce lien fort et originel, le grec a eu recours à l'épiclèse ἀρχηγέτης, « fondateur », qui souligne le rôle joué par le dieu aux débuts (*archè*) de l'histoire de la cité. Or, il faut rappeler que le toponyme *sr*, Tyr, en phénicien, signifie « rocher » et que, selon le récit transmis par Philon de Byblos et Nonnos de Panopolis, la fondation de Tyr aurait eu lieu après que des roches errantes avaient été stabilisées par le dieu. Son titre/épiclèse de *b'l sr* est donc également polysémique : « Maître de Tyr » et « Seigneur du Rocher », par référence à son rôle dans la double dimension du mythe et de l'histoire. Or, le terme grec *archè* peut habilement restituer une polysémie analogue, puisqu'il signifie tout aussi bien « début » que « socle », « fondement » que « fondation ». Derrière la traduction de *b'l sr* par « archégète », on devine donc une perception fine des enjeux « théologiques » liés au nom et au titre de Melqart (Bonnet, 2009b ; Garbati, 2015). Deux données viennent du reste le confirmer ; d'une part, le fait qu'en

47 Sur le mythe de fondation de Tyr : Nonnos, *Dionysiaques*, XL, 465-500 ; Philon de Byblos, *apud* Eusèbe, *Praep. ev.*, I, 10-11. Cf. Bonnet (1988) ; Chuvin (1991).

contexte diasporique Melqart est à plusieurs reprises qualifié de *ʿl hsr*, « (celui qui est) préposé au rocher » ; d'autre part, le fait qu'à Délos, la corporation des Héracléistes de Tyr désigne leur saint patron comme Héraclès archégète<sup>48</sup>. Par le biais de cette épiclèse, c'est le registre de l'ancestralité qui est mobilisé, un registre partagé par toutes les communautés, chacune selon ses propres *nomoi*, donc particulièrement propice à la construction de passerelles. Bien que souvent appliqué à Apollon, comme en Sicile (Malkin, 1987), il est ici appliqué à Héraclès dont le rôle dans la fondation de cités coloniales est bien connu. Le rendu des épiclèses (traduction, adaptation...) s'adosse donc à un ensemble de savoirs partagés, de part et d'autre, et bricole, habilement, savamment, avec souplesse, des équivalences chargées de sens. L'état de la documentation ne permet pas de savoir si, dans l'établissement de ces équivalences, une quelconque autorité, par exemple sacerdotale, est intervenue pour orienter ou sanctionner les solutions proposées.

Pour terminer, rendons-nous en Sardaigne où Cléon, probablement un esclave des concessionnaires des salines dans la zone de San Nicolò Gerrei, vraisemblablement grec d'origine, remercie Esculape/Asclépios/Eshmoun (Aescolapio/Ἀσκληπιὸς/šmn) de l'avoir guéri (*ρρϑ*) [8]. Il accomplit en cela un ordre que le dieu lui a donné, probablement en songe (κατὰ πρόσταγμα)<sup>49</sup>. Il offre un autel inscrit, support de sa gratitude durable et signe tangible du bienfait divin, et rédige sa dédicace en trois langues : dans un latin hésitant d'abord, ensuite en grec et enfin en punique. Bien qu'il s'agisse d'un esclave, un *servus salarius*, comme nous l'apprend la version latine, il jouit quand même d'une position économique suffisamment aisée pour dédier au dieu un autel en bronze de cent livres, comme le précise la version punique. En grec, qui doit être sa langue maternelle, ici affichée assurément pour revendiquer une appartenance identitaire<sup>50</sup>, il se dit plus éloquemment surintendant aux salines (ὁ ἐπὶ τῶν ἀλῶν). De fait, les informations sont soigneusement sélectionnées et réparties dans les trois versions de la dédicace, devenant progressivement plus précises selon l'ordre d'affichage, mais se différenciant aussi en partie. C'est le résultat d'une fine stratégie de communication qui cependant ne varie guère quant à l'épiclèse du destinataire. La version punique est, en effet, la plus détaillée et la plus riche en informations ; elle seule permet de comprendre que Cléon, dont le nom est transcrit phonétiquement en punique, était inséré et même immergé dans un milieu culturel punique, puisque ce n'est qu'en 238 av. J.-C. que la Sardaigne passe

48 Cf. ID 1519. Sur cette inscription, voir Bonnet (2015 : 478-490).

49 La formule *kata prostagma* ne précise pas la nature ni les circonstances de l'injonction donnée par le dieu, mais on connaît de nombreux cas d'incubation rituelle pour Asclépios, notamment à Épidaure. Pour Eshmoun, ce procédé n'est pas explicitement établi, mais le sanctuaire d'Amrith, dans l'arrière-pays d'Arados, comprenait des portiques bordant une pièce d'eau, où l'on peut concevoir de telles pratiques (de nombreuses lampes ont été découvertes dans les fouilles du portique).

50 D'autant plus intéressante que les communautés grecques sont rares en Sardaigne. On voit donc à l'œuvre dans ce texte des logiques « personnelles » et « sociales ».

sous le contrôle de Rome. C'est donc logiquement dans la version punique qu'il explicite les motivations de son geste, plus brièvement évoquées en grec ; c'est là aussi qu'il date sa dédicace. Quant à la version latine, elle présente une expression formulaire usuelle, mais quelque peu estropiée *lubens merito merente*, car à la place de l'ablatif *merente* la formule demande normalement le datif *merenti*, et l'un seul des deux mots, *merito* ou *merenti*. L'épithète affichée dans les trois versions de la dédicace, *Merre*, *Μηρρη* et *m'hr* demeure d'origine obscure. La plupart des commentateurs ont proposé telle ou telle étymologie sémitique, l'hypothèse la plus intéressante à ce jour semblant celle qui consiste à rattacher *m'hr* à la racine 'RH « errer, voyager », en interprétant *m'hr* comme un participe signifiant « celui qui conduit » (*ICO* : 92 et la bibliographie citée). Cependant, il pourrait plus simplement s'agir de la transcription d'une épiclèse indigène (topique plus que fonctionnelle ?) que Cléon reproduit fidèlement dans les trois versions, sans la traduire ni l'adapter, ce qui pourrait indiquer qu'il trouve son origine dans une désignation traditionnelle, locale, issue d'une autre langue encore, comme c'est le cas pour *b'by* à Antas. On peut même se demander si l'on ne tient pas là le nom antique de Gerrei, d'où provient le monument, avec le même redoublement de la deuxième consonne, ce qui viendrait une fois de plus souligner l'ancrage du dédicant dans la culture du substrat, qui n'était pas la sienne au départ, mais qu'il avait acquise sur place, par le biais d'une situation professionnelle dont il semble assez fier. L'ordre des mots en grec, avec le théonyme en tête, comme en punique, donne également à réfléchir sur les relations entre les trois versions du texte, même si, en grec, la place des éléments dans les formules dédicatoires est très variable<sup>51</sup>.

## QUELQUES CONSIDÉRATIONS CONCLUSIVES

Quelle communication voit-on à l'œuvre dans ces documents ? Quelles fonctions le recours au bi- ou trilinguisme remplit-il ? Comment interfère-t-il avec le souci d'efficacité propre au rituel ? Quelle place les épiclèses trouvent-elles dans ce dispositif ? Nous pourrions repartir de l'affirmation de Wheelock (1982) : « One would, then, avoid such fallacious perspectives as interpreting ritual discourse to be primarily a dialogue with supernatural beings », pour souligner le fait que, dans la pragmatique du rituel, l'invocation d'un dieu précis, désigné par des attributs onomastiques dûment sélectionnés, participe de stratégies de communication complexes. Le texte gravé fixe le geste de l'offrande, il enregistre et prolonge une série de mouvements du corps, de mots, d'intentions qui se sont déployés dans le *hic et nunc* de la performance rituelle. L'objectif de la dédicace, entre passé et futur, est de commémorer et de perpétuer l'interaction bienfaisante enclenchée par le don. Dans ce geste,

51 Pour les *formulae* votives grecques, voir Lazzarini (1976). Parker (2004 : 275) parle de « Greek indifference to fixed formulae ».

tant les entités supérieures que les concitoyens sont visés et concernés ; la parole en actes est à la fois horizontale et verticale. L'objet inscrit est en définitive un *sèma*, un « signe » polysémique<sup>52</sup>. Si l'on peut regretter qu'il ne véhicule pas autant d'informations que ce que l'interprète moderne pourrait souhaiter – dans quelles visées le fils du roi de Sidon confie-t-il à Astarté la protection des gens de mer ? en quelles circonstances les deux frères de Tyr ont-ils invoqué Melqart, leur dieu tutélaire ? – il serait inexact de considérer ces traces de communication comme dépourvues d'informations. Celles-ci, certes, sont coulées dans un moule formulaire qui contraint l'expression, mais les inscriptions bilingues présentent justement l'avantage, parce qu'elles sont bilingues, de donner un peu plus à voir l'envers du décor, les processus de construction des énoncés en vue d'une communication efficace. Dans la mesure où les textes bilingues résultent de la recherche d'un « terrain d'entente » entre plusieurs instances (langagières et culturelles), elles génèrent des micro-écarts, des ajustements plus ou moins réussis, des bricolages empiriques, riches en enseignements.

Le recours à deux ou trois langues fait probablement émerger l'effort pour faire écho aux sons prononcés durant le rituel. Non pas que le son soit efficace en tant que tel, indispensable à la réussite de l'échange, mais parce qu'il reporte au plus près des formules prononcées, du *hic et nunc* que l'écrit enregistre et prolonge. Tel est l'avantage de toute transcription phonétique qui, par-delà les formes écrites normalisées, nous rapproche de la langue parlée<sup>53</sup>. Le bi- ou trilinguisme permet aussi d'aborder la question de la maîtrise relative de plusieurs langues, donc de la hiérarchisation des différentes versions du texte par le dédicant et pour les lecteurs potentiels. Les diverses versions d'une offrande sont en fait nées ensemble, générées par une même occasion, et l'on n'a jamais affaire à une traduction *stricto sensu*, conçue comme une pure opération intellectuelle. Par la forme comme par le contenu, les diverses sections des inscriptions bi- ou trilingues sont différentes, parfois déséquilibrées. Or, cette absence d'homogénéité est « naturelle », dans la mesure où la relation des dédicants aux différents idiomes n'est certainement pas égalitaire et parce que :

« les langues et les cultures n'utilisent pas forcément les mêmes mots, les mêmes constructions linguistiques et les mêmes informations, pour décrire le réel, y compris les personnes, les sentiments, les actions, les pensées, les relations sociales et les positions physiques »<sup>54</sup> Gile (2009 : 251-252).

52 Cf. Svenbro (1988), sur le sens de *sèma* et les objets parlants.

53 Nous n'abordons pas ici la question de la distinction entre commanditaire et lapicide, qui invite néanmoins, au cas par cas, à se demander « qui parle ? » dans le texte que nous lisons.

54 « Languages and cultures do not necessarily use similar words, linguistic constructions and information to describe reality, including people, feelings, actions, thoughts, social relations and physical positions ».

De surcroît, lorsque le rédacteur ne maîtrise pas, ou plus, l'une des langues, un des textes peut être bancal ou a tendance à suivre de trop près la version « dominante », ce qui donne lieu à des tournures étranges, incongrues, souvent des *hapax*. Les concepts de *domestication* et *foreignization*, introduits en traductologie par L. Venuti en 1995, dans *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, peuvent peut-être nous venir en aide. Par *domestication*, on entend un procédé de traduction visant à obtenir un rendu le plus conforme possible aux codes de la langue cible. Le nouveau texte se montre alors quasiment autonome par rapport à la langue source. Le procédé de *foreignization* vise un rendu aussi conforme que possible au texte original, moyennant quelques concessions en termes d'importation depuis la langue source. Le rédacteur peut faire glisser dans le nouveau texte un mot n'appartenant pas au vocabulaire de la langue d'arrivée, déguisé par une transcription phonétique, qui ne peut cependant cacher son « étrangeté ». La dichotomie *foreignization-domestication*, quoique suggestive, propose cependant un système excessivement binaire qui ne prévoit pas d'alternatives intermédiaires, là où notre corpus montre des entre-deux culturels moins tranchés, avec des langues circulant conjointement dans un même espace, inégalement maîtrisées, mais jamais tout à fait « étrangères ». Le concept de *glossing*, issu du volume de P. Rubel et A. Rosman (2003 : 10), permet de souligner le fait que :

« l'intelligibilité d'un texte étranger dépend de sa propre culture. Une traduction anthropologique nécessite donc généralement des informations, des notes et d'autres informations supplémentaires. Voilà ce qu'on entend par *glossing* »<sup>55</sup>.

Cette approche semble davantage pertinente pour nos inscriptions bi- ou trilingues gréco-phéniciennes. Le léger décalage entre les différentes versions d'une même inscription porte, en effet, sur le type et la quantité des informations fournies, lesquelles peuvent finir par être complémentaires par rapport au message d'ensemble. En définitive, les différentes versions traduisent à la fois les compétences du rédacteur et son souci d'efficacité rituelle autant que sociale : faire savoir qui a agi envers les dieux, en quelle qualité et à quel titre, éventuellement en quelles circonstances et avec quels objectifs. Dans ce cadre, les attributs onomastiques permettant de « donner corps » aux dieux jouent un rôle majeur dans la production d'agentivité humaine et dans la construction/identification des puissances divines. Reprenons donc synthétiquement les données examinées sur ce plan.

---

55 « The foreign text depends upon its own culture for intelligibility. It is therefore usually necessary to supply supplementary information, annotations and the like to anthropological translations. This is what is referred to as *glossing* » (Rubel et Rosman, 2003 : 10).

**Byblos (?)**

Ἀστάρτη θεᾶ μεγίστη  
*À Astarté, la très grande déesse*  
 lb'lt gbl  
*À la Baalat Gubal*

**Larnaka tis Lapethou**

Ἀθηνᾶ Σωτῆρα Νίκη  
*À Athéna salvatrice victoire*  
 l'nt 'z hym  
*À Anat, force vie*

**Phrangissa**

l'dny lršp 'lhyts  
*à son seigneur, ršp 'lhyts*  
 τῶι Ἀπόλλ(λ)ῶνι τῶι Ἀλασιώται  
*à Apollon Alasiōtas*

**Phrangissa**

l'dny l[rš]p 'lyyt  
*à son seigneur, [Reshe]ph 'lyyt*  
 τῶι θιῶι τῶι Ἀπειλῶνι τῶι Ἐλείφται  
*au dieu Apollon Helewitas*

**Idalion**

l'I]y lršp mkl  
*à] son dieu, à Resheph mkl*  
 τῶ Ἀπόλλ(λ)ῶνι τῶ Ἀμύκλωι  
*à Apollon/Amyklos*

**Cos**

[Ἀφρ]οδίτηι  
*À Aphrodite*  
 lrbty l'strt  
*à sa dame à Astarté*

**Malte**

l'dnn lmlqrt b'l šr  
*À notre Seigneur, à Melqart, Maître de Tyr*  
 Ἡρακλεῖ ἀρχηγέται  
*à Héraclès fondateur*

**Sardaigne (San Nicolò Gerrei)**

Aescolapio Merre  
*à Asclépios Merre*  
 Ἀσκληπίῳ Μηρρη  
*à Asclépios Merre*  
 l'dn l'smn m'hr  
*Au Seigneur à Eshmoun Merre*

Il en ressort plusieurs éléments significatifs :

a) Les solutions adoptées sont variables ; il n'y a pas de « règles », mais une gestion contextuelle des besoins et un certain bricolage dans le passage d'une langue à l'autre ; l'efficacité rituelle n'est pas sacrifiée à l'efficacité sociale, pourtant essentielle dans le choix du bilinguisme.

b) La plupart des épicleses topiques sont rendues telles quelles, au moyen d'une transcription phonétique, comme si l'on s'agissait d'une donnée immédiate qui ne nécessite pas d'« interprétation » ; néanmoins, lorsque ces épicleses topiques expriment un lien fort, de type tutélaire, comme pour Astarté à Byblos ou Melqart à Tyr, le lien d'ancestralité s'exprime dans l'autre langue par une qualification de type fonctionnel (« fondateur ») ou par une marque d'intensité/d'exaltation (« la très grande »).

c) Les épicleses sont partie intégrante de l'identité de l'interlocuteur divin que l'on entend activer dans le culte ; elles construisent l'interlocuteur et active sa puissance, en fonction des bienfaits escomptés. Ainsi une déesse victorieuse est-elle invoquée pour triompher sur le champ de bataille. Partout où le théonyme est épiclesé, il l'est dans les deux ou trois versions, ce qui indique qu'il s'agit d'une information-clé dans la communication.

d) Certaines dénominations associées aux théonymes peuvent être considérées comme autre chose que des épicleses. Il en est ainsi de 'dn, avec ou

sans suffixe de possession, et de *rbt*, suffixé ou pas, qui sont parfois pris en compte, parfois omis. Ainsi, à Phrangissa, voit-on la qualification de Reshef comme *'dny* du dédicant omise une fois, rendue par τῶι θεῶι une autre fois. C'est que ces qualifications ne sont pas à proprement parler des épiclèses, mais un titre, une adresse, comme *kyrios* en grec. Dans l'inscription trilingue de Sardaigne, de même, seul le phénicien, langue dominante de la dédicace, précise la qualité d'*'dn* d'Eshmoun.

e) En ce qui concerne les épiclèses fonctionnelles, on observe deux stratégies : soit on choisit de les transcrire phonétiquement, comme dans le cas d'*Heleitas/lyyt*, soit on traduit le sens de l'épiclèse, comme pour Anat-Athéna, avec ce que cela implique de léger décalage, mais aussi d'effort pour « interpréter » le sens « théologique » des mots. Ces processus pragmatiques et nécessairement imparfaits entraînent à la fois une perte et un gain de sens<sup>56</sup>. Si l'on considère l'inscription bilingue comme un tout, et non comme un assemblage de morceaux plus ou moins autonomes, on reconnaîtra, dans ces documents, l'habileté des systèmes polythéistes à déployer, dans la polysémie des énoncés, un divin pluriel et fluide, dont l'expression humaine, volontiers cumulative et redondante, est toujours le fruit d'une approximation.

## ABRÉVIATIONS

CIS : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris, Imprimerie nationale, 1881-1962.

DCPhP : Edward LIPINSKI (dir.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, Brepols, 1992.

DNWSI : Jacob HOFTIJZER et Karel JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.

ICO : Maria Giulia AMADASI GUZZO, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Rome, Istituto di studi del Vicino Oriente, 1967.

ICS<sup>2</sup> : Olivier MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris, De Boccard, 1983<sup>2</sup> (1<sup>re</sup> éd. : 1961).

ID : Pierre ROUSSEL et Marcel LAUNÉY, *Inscriptions de Délos. Décrets postérieurs à 166 av.J.-C., nos 1497-1524. Dédicaces postérieures à 166 av.J.-C., nos 1525-2219*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1937

IG : *Inscriptiones Graecae* (Berlin, 1903- )

IPT : Giorgio LEVI DELLA VIDA et Maria Giulia AMADASI GUZZO, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1987.

*Iscr. di Cos* : Mario SEGRE, *Iscrizioni di Cos*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1993.

KAI : Herbert DONNER et Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, I-III*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1962-1964, 1971-1976<sup>3</sup>, 2002<sup>5</sup>.

<sup>56</sup> Cf. Bettini (2012), sur l'idée que la traduction consiste à transformer (en latin : *vertere*) un énoncé en un autre. D'ailleurs le terme *interpretatio* renvoie étymologiquement parlant à celui de *pretium*, « prix », avec l'ambivalence que ce mot peut avoir en français.

LBW : Philippe LE BAS et William Henry WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, Paris, F. Didot, 1870.

OGIS : Wilhelm DITTENBERGER, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, S. Hirzel, 1903-1905, 2 vol.

PPG<sup>3</sup> : Johannes FRIEDRICH et Wolfgang RÖLLIG, *Phönizisch-punische Grammatik*. 3.

*Auflage, neu bearbeitet von M.G. Amadasi Guzzo unter Mitarbeit von W.R. Mayer*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1999.

RÉS : Jena-Baptiste CHABOT (dir.), *Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris, C. Klincksieck, 1900-1968, 8 vol.

TAVO : Juan Antonio BELMONTE MARIN, *Répertoire géographique des textes cunéiformes, XII.2 : Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. v. Chr.*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 2001.

## BIBLIOGRAPHIE

James Noel ADAMS, *Bilingualism and the Latin language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Julien ALIQUOT, « *Aegyptiaca et isiaca de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine* », *Syria*, 81, 2004, pp. 201-228.

Maria Giulia AMADASI GUZZO, « Sur la chronologie des inscriptions de Sidon de la dynastie d'Eshmun'azor », in Robert M. KERR, Robert MILLER II et Philip C. SCHMITZ (dir.), « *His Words Soar Above Him* »: *Biblical and Northwest Semitic Studies Presented to Charles R. Krahmalkov*, Münster, Ugarit Verlag, 2018, pp. 5-30.

Maria Giulia AMADASI GUZZO, « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre », *Orientalia*, 84, 2015, pp. 29-40.

Maria Giulia AMADASI GUZZO, « Notes sur quelques inscriptions phéniciennes provenant de l'Egée », in François BRIQUEL-CHATONNET, Catherine FAUVEAUD et Iwona GAJDA (dir.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris, De Boccard, 2013, pp. 163-176.

Maria Giulia AMADASI GUZZO et Maria Pia ROSSIGNANI, « Le iscrizioni bilingui e gli *agyiei* di Malta », in Maria Giulia AMADASI GUZZO, Mario LIVERANI et Paolo MATTHIAE (dir.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Rome, Università di Roma « La Sapienza », 2002, pp. 5-28.

Maria Giulia AMADASI GUZZO et José Ángel ZAMORA LOPEZ, « The Phoenician Name of Cyprus: New Evidence from Early Hellenistic Times », *Journal of Semitic Studies*, 63, 2018, pp. 77-97.

Françoise BADER, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indoeuropéens*, Pise, Giardini, 1989.

Nicole BELAYCHE, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », in Corinne BONNET et Laurent BRICAULT (dir.), *Panthées. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*, Leiden, Brill, 2013, pp. 17-40.

- Nicole BELAYCHE *et al.* (dir.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Frank L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome, Biblical Institute Press, 1972.
- Maurizio BETTINI, « *Interpretatio Romana: Category or Conjecture?* », in Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Gabriella PIRONTI (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Turnhout, Brepols, 2016.
- Maurizio BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, Einaudi, 2012.
- Miriam BIANCO et Corinne BONNET, « Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens », *Pallas*, 100, 2016, pp. 155-179.
- Julien BONHOMME et Carlo SEVERI (dir.), *Cahiers d'anthropologie sociale. Paroles en actes*, Paris, L'Herne, 2009.
- Corinne BONNET, « Esther Eidinow, Julia Kindt, Robin Osborne (ed.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, 2016 (review) », *Bryn Mawr Classical Review*, 2017 (en ligne : <http://bmcr.brynmawr.edu/2017/2017-06-13.html>).
- Corinne BONNET, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard, 2015.
- Corinne BONNET, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », in Lydie BODIOU *et al.* (dir.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de P. Brulé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009a, pp. 205-214.
- Corinne BONNET, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », in Nicole BELAYCHE et Simon MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris – Louvain, Peeters, 2009b, pp. 295-308.
- Corinne BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome, CNR, 1996.
- Corinne BONNET, « Existe-t-il un B'l gbl à Byblos ? À propos de l'inscription de Yehimilk (KAI 4) », *Ugarit-Forschungen*, 25, 1993, pp. 25-34.
- Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven – Namur, Peeters – Presses Universitaires de Namur, 1988.
- Pierre BORDREUIL, « Astarté, la dame de Byblos », *CRAI*, 142, 1998, pp. 1153-1164.
- Pierre BORDREUIL et Éric GUBEL, « Bulletin d'antiquités archéologiques du Levant inédites ou méconnues », *Syria*, 62, 1985, pp. 171-186.
- Cyprian BROODBANK, *The Making of the Middle Sea, A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Pierre BRULE, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches », *Kernos*, 11, 1998, pp. 13-34.
- Pierre BRULE et Sylvain LEBRETON, « La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos*, 20, 2007, pp. 217-228.

- André CAQUOT et Olivier MASSON, « Deux inscriptions phéniciennes de Chypre », *Syria*, 45, 1968, pp. 295-321.
- Jan-Mathieu CARBON, « Ritual Problems: Offering and Sacrificing », *Kernos*, 26, 2013, pp. 381-388.
- Jean-Baptiste CAYLA, « Apollon ou la vie sauvage : à propos de quelques épiclèses d'Apollon à Chypre », in Nicole BELAYCHE et al. (dir.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 227-240.
- Angelos CHANIOTIS, « Epiklese », in Hubert CANCIK et Helmuth SCHNEIDER (dir.), *Der Neue Pauly. III : Cl - Epi*, III, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1997, col. 1117-1121.
- Pierre CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1991.
- George Albert COOKE, *A TextBook of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- Ugo CRISCUOLO, « Proclus et les noms des dieux : à propos du *Commentaire au Cratyle* », Nicole BELAYCHE et al. (dir.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 57-68.
- Enrica CULASSO GASTALDI, « L'iscrizione trilingue del Museo di antichità di Torino (dedicante greco, ambito punico, età romana) », *Epigraphica*, 62, 2000, pp. 11-28.
- Jimmy DACCACHE, « La figure d'un dieu du Levant Antique, Rashap : dieu guérisseur, dieu malfaisant », *Camenuiae*, 5, 2010, pp. 1-13.
- Peggy L. DAY, s.v. Anat, in Karel VAN DER TOORN, Bob BECKING et Peter W. VAN DER HORST (dir.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden Brill, 1999 (2<sup>e</sup> éd.), pp. 36-43.
- Susan DEACY, *Athena*, Londres - New York, Routledge, 2008.
- Denise DEMETRIOU, « Τῆς πάσης ναυτιλῆς φύλαξ: Aphrodite and the sea », *Kernos*, 23, 2010, pp. 67-89.
- Markus EGETMEYER, *Le dialecte grec ancien de Chypre*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- Esther EIDINOW, Julia KINDT et Robin OSBORNE (dir.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Sabine FOURRIER, « Chypre, des royaumes à la province lagide : la documentation phénicienne », in Julien ALIQUOT et Corinne BONNET (dir.), *La Phénicie hellénistique. Actes du colloque international de Toulouse (18-20 février 2013)*, *Topoi*, suppl. 13, 2015, pp. 31-53.
- Giuseppe GARBATI, « Tyre the homeland: Carthage and Cadiz under the god's eyes », in Giuseppe GARBATI et Tatiana PEDRAZZI (dir.), *Transformations and crisis in the Mediterranean: « Identity » and interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th centuries BCE*, Pise, Fabrizio Serra editore, 2015, pp. 197-208.
- Eleni GEORGOULAKI, « Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaios : un emprunt oriental ? », *Kernos*, 7, 1994, pp. 95-118.
- Daniel GILE, *Basic concepts and models for interpreter and translator training*, Amsterdam - Philadelphie, J. Benjamins, 2009.

Fritz GRAF, « Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions », in Jan N. BREMMER et Andrew ERSKINE (dir.), *The gods of Ancient Greece. Identities and transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2010, pp. 55-80.

Éric GUBEL et alii, *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 2002.

William HANKS, « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel », in Julien BONHOMME et Carlo SEVERI (dir.), *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, 2009, pp. 81-113.

François HARTOG, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, 38, 1983, pp. 1256-1263.

Peregrine HORDEN et Nicholas PURCELL, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell, 2000.

Sandrine HUBER, « Activités métallurgiques dans le sanctuaire d'Apollon à Éréttrie », in Carole GILLIS, Christina RISBERG et Birgitta SJÖBERG (dir.), *Trade and Production in Premonetary Greece. Production and the Craftsman, Proceedings of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> International Workshops, Athens 1994 and 1995*, Jonsered, Paul Åströms förlag, 1997, pp. 173-183.

Charis KANTZIA et Maurice SZNYCER, « ...TIMOS ABΔΑΛΩΝΥΜΟΥ ΣΙΑΩΝΟΣ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. A bilingual Graeco-Phoenician Inscription from Kos », *Archaiologikon Deltion*, 35, 1986, pp. 1-30.

Webb KEANE, « Religious Language », *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997, pp. 47-71.

Kenneth A. KITCHEN, « Alas(h)i(y)a (Irs) and Asiya (Isy) in Ancient Egyptian Sources », in Demetrios MICHAELIDES, Vasiliki KASSIANIDOU et Robert S. MERRILLEES (dir.), *Egypt and Cyprus in Antiquity (Nicosia, 3-6 April 2003)*, Oxford, Oxbow, 2009, pp. 1-7.

Maria Letizia LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1976.

André LEMAIRE, « La diffusion de l'alphabet dans le bassin méditerranéen », in Rina VIERS (dir.), *Langues et écritures de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2007, pp. 199-227.

Edward LIPINSKI, *Itineraria Phoenicia*, Louvain, Peeters, 2004.

Edward LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain, Peeters, 1995.

Bronislaw MALINOWSKI, *Coral gardens and their Magic*, Londres, Routledge, 1935 (trad. fr. *Les jardins de corail*, Paris, Maspéro, 1974).

Bronislaw MALINOWSKI, « The Problem of Meaning in Primitive Languages », in Charles Kai OGDEN et Ivor Armstrong RICHARDS (dir.), *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London, K. Paul, Trend, Trubner, 1923, pp. 296-336.

Irad MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.

Giovanni MARGINESU, « Le iscrizioni greche della Sardegna: iscrizioni lapidarie e bronzee », in Mustapha KHANOUSSI, Cinzia VISMARA et Paola RUGGERI (dir.), *Atti del XIV Convegno di Studio sull'Africa romana (Sassari, 7-10 dicembre 2000)*, Rome, Carocci editore, 2002, pp. 1807-1826.

- Marcel MAUSS, « La prière » [1909], in Marcel MAUSS, *Ceuvres. I : Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 357 à 477.
- Marcel MAUSS, « Compte rendu de W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay on the History of Greek Religion*, Cambridge, 1902 », *Année sociologique*, 7, 1903, pp. 296-297.
- Marcel MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903], in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 365-388.
- Philippe MONBRUN, *Les voix d'Apollon : l'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- Maciej MÜNNICH, *The God Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- Ino NICOLAOU, *Cypriot Inscribed Stones*, Nicosie, Department of Antiquities, 1971.
- Dirk OBBINK et Robert PARKER, « Aus der Arbeit des "Inscriptiones Graecae" VI. Sales of Priesthoods on Cos I », *Chiron*, 30, 2000, pp. 415-449.
- Robert PARKER, « Dedication. Greek Dedications. I », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 2, 2004, pp. 269-281.
- Robert PARKER, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula Atheniensi*, 28, 2003, pp. 173-183.
- Ioanna PATERA, *Offrir en Grèce ancienne : gestes et contextes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012.
- Stéphanie PAUL, « "Pallas étend ses mains sur notre cité". Réflexion sur le paysage épyclétique autour de l'Athéna "poliade" », *Pallas*, 100, 2016, pp. 119-138.
- Stéphanie PAUL, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos (Kernos, suppl. 28)*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013.
- J. Brian PECKHAM, *The Development of the late Phoenician Scripts*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- Fabrizio PENNACCHIETTI, « Un termine latino nell'iscrizione punica CIS no. 143? Una nuova congettura », in Gian Luigi BECCARIA et Carla MARELLO (dir.), *La parola al testo. Scritti per Bice Mortara Garavelli*, Alexandrie, Edizioni dell'Orso, 2002, pp. 303-312.
- Alexis PINCHARD, *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Genève, Droz, 2009.
- Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Gabriela PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime et épouse définitive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Gabriela PIRONTI, « La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses : le cas d'Héra », in Lydie BODIOU et Véronique MEHL (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 95-109.
- Sergio RIBICHINI, « Agrouheros, Baal Addir et le Pluton africain », in *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du III<sup>e</sup> colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Montpellier)*, Paris, CTHS, 1986, pp. 133-140.
- Sergio RIBICHINI, « Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente », in *Saggi fenici I*, Rome, CNR, 1975, pp. 7-15.

- Alan ROWE, *The Topography and History of Beth-Shan*, Philadelphie, University Press, 1930.
- Paula G. RUBEL et Abraham ROSMAN, *Translating cultures: perspectives on translation and anthropology*, Oxford – New York, Berg Publishers, 2003.
- Jean RUDHARDT, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire et des religions*, 209, 1992, pp. 219-238.
- Francis SCHMIDT, *L'Impensable polythéisme : études d'historiographie religieuse*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1988.
- Jasper SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.
- Maurice SZNYCER, « Retour à Cos », *Semitica*, 49, 1999, pp. 103-116.
- Thomas L. THOMPSON, *Mekal the God of Beth-Shan*, Leiden, Brill, 1970.
- Jean-Pierre VERNANT, *La Mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985.
- Yannick VERNET, *L'Apollon de Chypre : naissance, évolution et caractéristiques du culte apollinien à Chypre de ses origines à la fin de l'époque hellénistique* (thèse soutenue sous la direction de C. Balandier), Université d'Avignon, 2015.
- Henk S. VERSNEL, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, Brill, 2011.
- Melchior de VOGÜE, « Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre », *Journal Asiatique*, 10, 1867, pp. 120-124.
- Anthony F. C. WALLACE, *Religion: An Anthropological view*, New York, Random House, 1996.
- Jenny WALLENSTEN, « Dedications to Double Deities: Syncretism or simply syntax? », *Kernos*, 27, 2014, pp. 159-176.
- William A. WARD, « Appendix D. The Egyptian Inscriptions of Level VI », in Frances W. JAMES (dir.), *The Iron Age at Beth Shan. A Study of Levels VI-IV*, Philadelphie, University of Pennsylvania, 1966, pp. 161-179.
- Wade T. WHEELOCK, « The problem of ritual language », *Journal of the American Academy of Religion*, 50, 1982, pp. 49-70.
- Richard WHITE, *The Middle Ground Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. fr. *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009).
- Paolo XELLA, « Tra Cartagine et Cos (materiali per il lessico fenicio – V) », *Semitica et Classica*, 3, 2010, pp. 85-89.
- Marguerite YON, *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004a.
- Marguerite YON, « Les ambitions des rois de Kition », *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 34, 2004b, pp. 155-126.

RÉSUMÉ : Les épithètes cultuelles associées aux noms divins sont de puissants indices des logiques relationnelles qui organisent la « société » des dieux. Elles parlent des fonctions, partagées ou spécifiques, des multiples dieux, de leur agencement dans les panthéons, et elles les ancrent dans des territoires symboliques et concrets. Les réseaux que les épithètes dessinent reflètent une sorte de cartographie mentale et topographique que les pratiques cultuelles activent, tandis que l'association entre noms divins et épicleses constitue un véritable langage à travers lequel s'ajustent sans cesse les besoins individuels et collectifs. On partira donc de l'hypothèse que l'on peut appréhender, d'une part, les panthéons comme des systèmes religieux fluides et complexes, d'autre part, l'*agency* humaine et ses multiples stratégies pragmatiques pour communiquer aussi efficacement que possible avec les dieux.

En adoptant comme point d'observation le corpus des inscriptions bilingues en phénicien et grec, qui concerne essentiellement la Grèce et Chypre, on travaillera sur la manière dont le langage des épicleses réagit à des situations multiculturelles. Comment « traduit-on » les épicleses ? La notion d'*interpretatio* est-elle apte à ressaisir ces processus ? Quelles logiques (transcription, traduction, équivalence, combinaison...) observe-t-on et comment les contextes spécifiques déterminent-ils des stratégies variées ?

MOTS-CLÉS : épithètes cultuelles, bilinguisme, communication rituelle, *interpretatio*, *agency*