

Religion, société et institutions dans le monde grec

Anthropologie religieuse de la Méditerranée ancienne

Transferts religieux en Méditerranée antique : Levant, Chypre, Égée, Italie

Thierry Petit



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3734>

DOI : 10.4000/asr.3734

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 159-164

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Thierry Petit, « Transferts religieux en Méditerranée antique :

Levant, Chypre, Égée, Italie », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 23 juillet 2024.

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3734> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3734>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Religion, société et institutions dans le monde grec
Anthropologie religieuse de la Méditerranée ancienne

Thierry PETIT

Directeur d'études invité
Université Laval, Québec (Canada)

**Transferts religieux en Méditerranée antique :
Levant, Chypre, Égée, Italie**

**1. Phénomènes religieux et naissance des royaumes cypristes :
iconographie religieuse ; sanctuaires urbains et suburbains ;
sanctuaires des frontières ; récupération culturelle de vestiges anciens ;
le cas d'Amathonte**

L'État connu dans les archives cunéiformes sous le nom d'Alashiya disparaît à la fin de l'Âge du Bronze. Nous sommes privés de sources écrites dès cette époque et jusqu'à la fin du VIII^e siècle *a.C.* Quand celles-ci réapparaissent, elles mentionnent une dizaine de cités-royaumes. L'époque de la disparition définitive de ces dernières est bien connue : elle est due aux guerres entre Diadoques (312-310 *a.C.*). Celle de leur émergence, en revanche, est plus difficile à établir et fait l'objet de débats. Les indices archéologiques de la résurgence d'une forme d'État n'apparaissent cependant qu'au VIII^e siècle. Parmi eux, un certain nombre relèvent de la sphère religieuse. Par exemple, on observe à ce moment un processus de différenciation stylistique de la production céramique et de la coroplastie votive en fonction des divisions politiques insulaires. Certains phénomènes sont similaires à ceux qui, en Grèce, accompagnent l'apparition des *poleis*. Parmi les plus notoires, on relève la fondation de grands sanctuaires civiques centraux ou suburbains dans les villes-capitales, ainsi que celle de sanctuaires de frontières, qui marquent désormais les limites des terroirs contrôlés, devenus territoires politiques. Pour les premiers, on peut citer Palaepaphos (« Aphrodite »), Kition-*Kathari*, Idalion (« Anat-Athéna »), Kourion (« Apollon »), Amathonte (« Aphrodite ») ou Marion-*Peristeries* ; pour les seconds, Aghia Irini, Myrtou-*Pighades*, Maroni-*Vournes*, Athienou-*Malloura*, Vavla-*Kapsalaes*. C'est aussi l'époque où l'on réutilise des ruines anciennes pour y implanter de nouveaux lieux de culte (Palaepaphos, Kition-*Kathari*, Maroni-*Vournes*,

Amathonte). Quand les vestiges architecturaux font défaut, de simples objets antiques peuvent servir à affirmer un lien (fallacieux) avec le passé, comme telle cruche du Bronze ancien réensevelie, au début de l'époque archaïque, sous l'autel d'Apollon Hylatès à Kourion. Chypre présente donc une situation comparable à celle de la Grèce telle qu'elle a été mise en lumière par Fr. de Polignac, où l'apparition de ces divers phénomènes au VIII^e siècle est liée à l'émergence progressive de la *polis*¹. Il est évident qu'il faut tirer pour Chypre des conclusions similaires².

2. Éléments endogènes et éléments exogènes dans la religion des royaumes cypriotes : les patères cypro-phéniciennes ; la dyade divine sur le sarcophage d'Amathonte ; les sanctuaires des deux grands dieux ; les sanctuaires palatiaux

Grâce à une iconographie abondante et variée, c'est sans doute à Amathonte que l'existence d'un couple divin et son association à l'idéologie royale apparaissent le plus clairement. Par exemple, la Déesse sous la forme de chapiteaux hathoriques est omniprésente au palais fouillé par la mission française sur l'acropole de la ville. L'exploration archéologique a en outre permis d'identifier deux lieux de culte dans la zone actuellement connue du complexe palatial : le « sanctuaire au *kouros* » et le « sanctuaire au bétyle », où l'on observe des influences aussi bien levantines que grecques. Dans le premier fut découverte une structure en pierres calcinées entourée de plusieurs kilogrammes de scories de bronze, ce qui semble indiquer que les activités métallurgiques, sans doute un monopole royal, étaient placées sous la protection du dieu masculin. Dans le second furent mises au jour, autour d'un bétyle de type phénicien, des offrandes figurées, à la fois féminines et masculines, dont la tête d'une statuette représentant le roi coiffé de la *mitra* (cf. Hérodote, VII, 90). L'ensemble de ce mobilier votif évoque un passage des *Métamorphoses* d'Ovide qui a trait à la double légende des Propétides et des Cérastes³.

L'exceptionnel sarcophage d'Amathonte conservé au Metropolitan Museum of Art constitue par ailleurs un témoignage majeur de la prééminence du couple divin⁴. Les deux petits côtés présentent, l'un, quatre « Bès », l'autre, quatre « Astartés ». Il est manifeste que ces deux séries d'images montrent la dyade locale et se répondent sémantiquement. En conséquence, à l'instar de ce que l'on observe

-
1. Fr. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1996².
 2. Th. Petit, *La naissance des cités-royaumes cypriotes*, Oxford 2019, p. 24-32.
 3. Id., « Sanctuaires palatiaux d'Amathonte (dont un sanctuaire à bétyle) », *CCEC* 32 (2002), p. 289-326.
 4. Id., « Images de la royauté amathousienne : le sarcophage d'Amathonte », dans Y. Perin et Th. Petit (dir.), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans l'Antiquité*, Centre de recherche en histoire de l'université Jean-Monnet, Saint-Étienne 2004, p. 49-96. ; Id., « MALIKA. L'identité composite du Dieu-Roi d'Amathonte sur le sarcophage de New York », dans S. Fourrier et G. Grivaud (dir.), *Identités croisées en un milieu méditerranéen : le cas de Chypre* (Actes du colloque de Rouen, mars 2004), Rouen 2006, p. 61-97.

dans les cités phéniciennes⁵, le « panthéon » amathousien se réduit à ce couple : la Grande Déesse et un Dieu-Roi. Comme il en allait de Milqart et d'Astarté dans le royaume de Tyr, le roi cypriot entretenait vraisemblablement avec la Déesse des rapports symboliques très étroits, qu'ils soient fils-mère et/ou amant-maîtresse. Plusieurs États-cités ont dû également connaître une hiérogamie.

Dès les premiers temps des royaumes, une série de coupes ou patères métalliques (argent, argent doré, bronze)⁶, datées du VIII^e et du début du VII^e siècle, et dont l'iconographie trahit une forte influence égyptienne et phénicienne, présente une riche imagerie religieuse, de toute évidence en rapport avec un Dieu masculin associé à la royauté : « héros royal », d'apparence égyptisante et portant parfois la coiffure osiriaque, qui frappe ses ennemis, accompagné à l'occasion d'un faucon voletant à proximité ; personnage hiérocéphale assis ; héros luttant contre des êtres fabuleux comme des griffons ou un lion, parfois vêtu de la léonté, ce qui l'apparente à Milqart/Héraclès. Sur l'une de ces coupes provenant de Kourion, la dyade apparaît aussi clairement que sur le sarcophage d'Amathonte, car les deux personnages banquetant sur des *klinai* sont identifiés par les inscriptions syllabiques qui les surmontent : il s'agit du (dieu)-roi (*Basileus*) et de la Dame de Chypre (*Kypromedousa*).

Il semble que cette double présence prévalait aussi dans d'autres cités-royaumes insulaires. À défaut d'une imagerie aussi riche que celle d'Amathonte, on peut examiner quelques-uns des cultes dédiés à chacune de ces deux entités : pour la Grande Déesse, son célèbre sanctuaire de Paphos et le sanctuaire sommital de l'acropole d'Amathonte ; pour le Dieu, ceux d'Aghia Irini et de Kourion. Les offrandes figurées indiquent que chacune de ces deux divinités affecte des formes qu'à la même époque on trouve diffractées entre plusieurs dieux dans le panthéon grec. Ainsi, à Kourion (« Apollon Hylatès »), on connaît des effigies et/ou des mentions d'Héraclès et de Persée ; d'Apollon sous sa forme grecque, très peu, sinon aucune. L'épigraphie locale confirme cette indifférenciation en désignant la divinité par l'expression neutre « le dieu ». Notons, à cet égard, que les théonymes grecs n'apparaissent presque jamais dans les inscriptions syllabiques d'époque royale ; le nom même d'Aphrodite n'est attesté qu'une seule fois. Ceci met en lumière le handicap majeur dont a souffert jusqu'ici l'étude des divinités cyprïotes : dans une large mesure, elle est tributaire de l'*interpretatio graeca* due aux lettrés d'époque hellénistique. Or les théonymes connus par les textes littéraires ou les inscriptions sont des emprunts tardifs, conséquence d'un phénomène

5. P. Xella, « Aspetti e problemi dell'Indagine storico-religiosa », dans *La religione fenizia. Matrici orientali e sviluppi occidentali* (Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1979), Rome 1981, p. 12-15 ; Id., « Le Polythéisme phénicien », dans C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (dir.), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia*, Namur 1986, p. 174 et n. 11.

6. G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley-Los Angeles 1985.

d'hellénisation qui se traduit par la diffraction en une pluralité de dieux grecs de ces deux « personnalités » divines.

3. Le sphinx/chérubin levantin ; le sphinx à Chypre ; le sphinx en Grèce

Lorsqu'on évoque le sphinx grec vient spontanément à l'esprit l'épisode où Œdipe doit résoudre la fatale énigme. La légende thébaine paraît assigner définitivement la créature à la famille des monstres sanguinaires. L'imagerie cependant parle un tout autre langage. Dès l'Âge du Bronze, aussi bien en Grèce qu'à Chypre, l'hybride apparaît dans diverses combinaisons de motifs, et en particulier dans un groupe ternaire « héraldique », qui montre deux sphinx de part et d'autre d'un végétal stylisé et vers lequel ils exécutent souvent un geste de protection (*Schutzgestus*) ou d'adoration (*Anbetungsgestus*). Le groupe est originaire du Proche-Orient, où il était connu antérieurement. En Grèce comme à Chypre, il semble disparaître, ou du moins se raréfier, au début de l'Âge du Fer, pour réapparaître au début de l'époque archaïque dans un grand nombre de d'occurrences. C'est le Levant qui nous fournit la clef pour déterminer le sens de cette association.

Depuis W. F. Albright en 1938 jusqu'à S. Schroer, O. Kehl et Chr. Uehlinger⁷, on sait que le monstre que les Grecs nomment « sphinx » est appelé *Kerûb^h* (plur. *Kerûb^hîm*, « chérubins ») dans les textes vétéroutestamentaires. Il est mentionné dans diverses situations : comme monture de YHWH, représenté, dans le Temple, sous forme « héraldique » sur les murs et les vantaux du *D^eb^hîr* (« Saint des Saints »), ou, à l'intérieur de ce dernier, flanquant le trône même de YHWH⁸. Dans le second récit de la Genèse (Gn, 3:22-24), celui-ci place les *Kerûb^hîm* sur le chemin de l'« Arbre-de-la-Vie », lequel symbolise l'Immortalité, pour en interdire l'accès au couple originel fautif. Le schéma de type héraldique est ainsi – et pour l'unique fois – élucidé. (Il s'agit, en effet, d'une métaphore iconographique : comment représenter plastiquement un concept comme l'« Immortalité », ou, selon l'expression de D. Arasse, comment « figurer l'infigurable dans la figure » ?) Dans le récit dramatisé de la Genèse, les hybrides (vraisemblablement en paire, si l'on en croit les représentations figurées) doivent interdire au couple réprouvé le chemin qui mène à l'Arbre. Mais dans d'autres circonstances, pour un défunt privilégié ou protégé par la divinité, ils pourraient en autoriser l'accès. Tel est le sens qu'il faut accorder aux représentations figurées du groupe ternaire. Il semble qu'au Levant c'est une Déesse (le royaume de Juda faisant exception), dont le sphinx est l'hypostase, qui garantit cette survie dans l'Au-delà, en particulier au Roi⁹.

7. W. F. Albright, *Biblical Archaeologist* 1 (1938), p. 2; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, Fribourg-Göttingen 1987, *passim*, spéc. 50-54 ; cf. p. 53, fig. 21 ; 125-130 ; O. Keel et Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbol*, 1993², *passim*, spéc. § 97, 98, 197, fig. 331b.

8. Th. Petit, *Œdipe et le Chérubin*, Fribourg-Göttingen 2011, p. 29-33.

9. *Ibid.*, p. 19-56.

Tout indique que le sphinx cypriot rempli la même fonction¹⁰. Depuis le Bronze récent jusqu'à l'époque historique, il apparaît majoritairement dans le schéma ternaire sur divers types de supports (glyptique, peinture vasculaire, stèles funéraires, etc.). Comme son cousin levantin, il est attaché à la divinité féminine, la Grande Déesse. C'est sans doute le grand sarcophage de New York qui fournit la combinaison de motifs la plus explicite sur la fonction du monstre¹¹. Mais on la trouve aussi sur des œuvres plus modestes, comme un amphorisque de la fin du VI^e siècle *a.C.* découvert dans une nécropole de la même ville¹².

Comme on l'a dit, dans la plupart des représentations, le sphinx grec des images ne correspond pas à la Sphinx du mythe thébain. En outre, l'iconographie présente la créature sous une apparente diversité de fonctions qui, de prime abord, ne paraît pas réductible à une seule explication. Trompeuse impression car, en Grèce comme au Levant, les sphinx « héraldiques », c'est-à-dire flanquant le végétal stylisé, sont majoritaires, aussi bien dans la peinture de vases, sur les stèles funéraires attiques, que, sous une forme « dilatée », en acrotères sur le toit des temples grecs¹³. Dans tous ces exemples, ils sont susceptibles de la même interprétation que leurs homologues levantins et cypriotes. Parfois le sphinx est perché sur une colonne couronnée d'un chapiteau à volutes (éolique ou ionique) ; ce dernier est en réalité une synecdoque du motif végétal et en révèle le sens. Il s'agit de certaines scènes de type « œdipéen » sur les vases (un sphinx sur une colonne face à un ou plusieurs humains) ou de sphinx assis sur une colonne monumentale dans certains sanctuaires, comme le célèbre « Sphinx des Naxiens » à Delphes. Par ailleurs l'interprétation eschatologique permet de comprendre l'intégration tardive de l'épisode de la Sphinx à la légende thébaine¹⁴. Elle explique aussi l'association du monstre aux mystères de Dionysos et autorise à l'identifier aux « gardiens » postés sur le chemin d'outre-tombe et qui interrogent l'initié selon le témoignage des lamelles « orphiques »¹⁵.

10. *Ibid.*, p. 57-95.

11. *Ibid.*, spéc. p. 86-92 ; Id., « Images de la royauté amathousienne : le sarcophage d'Amathonte » (voir note 4) ; Id., « MALIKA. L'identité composite du Dieu-Roi d'Amathonte sur le sarcophage de New York » (voir note 4).

12. Id., « Un voyage d'Outre-Tombe : le décor de l'amphorisque T.251/8 d'Amathonte », dans N. Kreutz et B. Schweizer (dir.), *TEKMERIA. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster 2006, p. 269-289.

13. Id., *ABSA* 108 (2013), p. 201-234.

14. Id., *Cédipe et le chérubin*. (voir note 8), p. 204-208.

15. Id., *Museum Helveticum* 72 (2015), p. 142-170 ; Id., *Cahiers des Études anciennes* 53 (2016), p. 113-150.

4. Les sphinx sur l'Olpè Chigi et le Vase François ; le sphinx étrusque ; le sphinx à Rome

On constate que la figure du sphinx est présente en Étrurie, notamment sur des importations grecques, comme l'Olpè Chigi et le célèbre Cratère François. Sur les deux vases, elle revêt une valeur héroïque¹⁶. C'est sans doute aussi le cas d'œuvres proprement étrusques, comme les dalles à escaliers de Tarquinia, les cippes funéraires de Chiusi et les stèles felsiniennes, diverses scènes sur les hydries de Caere et la céramique chalcidienne, ainsi que les décors figurés sur les toits des *regiae* à Murlo, Velletri, Tarquinia¹⁷.

À Rome même, sous la royauté, on l'observe au sommet de plusieurs édifices. Après une éclipse au début de la République, l'hybride réapparaît au 1^{er} siècle *a.C.* dans le deuxième style pompéien des riches demeures campaniennes, et cela dans un contexte clairement sôtériologique¹⁸. C'est aussi de cette manière qu'il convient d'interpréter plusieurs représentations du début du Principat, comme les sphinx de la célèbre statue d'Auguste de Prima Porta, qui flanquent la tête du *Princeps* sur les épaulières de la cuirasse¹⁹. On peut suivre le parcours du monstre sous les Julio-Claudiens et au-delà, au moins jusqu'aux Antonins, et constater la permanence de sa fonction dans la peinture des III^e et IV^e styles, par exemple dans la *Domus Aurea*²⁰, puis sur les sarcophages des II^e et III^e siècles *p.C.*, où il revêt une signification similaire.

16. Id., *MEFRA* 131-132 (2019).

17. *Ibid.*, § 35-51 ; Id., *Ktèma* 45 (2020), p. 244 et n. 68.

18. G. Sauron, *Quis Deum ?*, Rome 1994, *passim*, spéc. p. 90-96, 146-147, 188-189, 392-395, 485-486.

19. Th. Petit, *Ktèma* 45 (2020), p. 237-258.

20. Id., « Sur la route des étoiles : un nouveau sphinx dans la *domus aurea* », sous presse.