
« Parce qu'il a écouté ma voix, qu'il me bénisse »
Usages et portée d'une formule phénicienne
et punique

Corinne Bonnet, Giuseppe Minunno et Fabio Porzia

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/cchyp/699>

DOI : 10.4000/cchyp.699

ISSN : 2647-7300

Éditeur :

Centre d'Études Chypriotes, École française d'Athènes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2021

Pagination : 41-71

ISBN : 978-2-86958-567-6

ISSN : 0761-8271

Référence électronique

Corinne Bonnet, Giuseppe Minunno et Fabio Porzia, « « Parce qu'il a écouté ma voix, qu'il me bénisse » Usages et portée d'une formule phénicienne et punique », *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* [En ligne], 51 | 2021, mis en ligne le 01 juillet 2022, consulté le 13 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cchyp/699> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cchyp.699>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

« Parce qu'il a écouté ma voix, qu'il me bénisse » Usages et portée d'une formule phénicienne et punique

Corinne Bonnet, Giuseppe Minunno et Fabio Porzia

Université Toulouse – Jean Jaurès, Projet ERC MAP, Laboratoire PLH*

Résumé. *La formule phénicienne et punique qui associe écoute du dieu et bénédiction du fidèle est très fréquemment présente dans les dédicaces, avec une diffusion spatio-temporelle remarquable. On l'étudie ici de trois points de vue : tout d'abord la variété de ses attestations, sa portée sémantique et les liens possibles avec l'onomastique personnelle ; ensuite la manière dont elle est négociée dans les inscriptions bi- et trilingues (avec des textes grecs et latins) ; enfin, l'articulation entre textes et images sur les stèles votives des tophet. Cette étude conjointe permet de souligner à la fois les éléments relevant du champ de l'habitus épigraphique et ceux qui témoignent de l'influence des contextes d'usage.*

Abstract. *The Phoenician and Punic formula that associates the listening of the god and the blessing of the worshipper is very frequent in dedications, with a remarkable spatio-temporal diffusion. This formula is studied here from three points of view: firstly, the variety of its attestations, its semantic scope and the possible links with personal onomastics ; secondly, the way in which it is negotiated in bi- and trilingual inscriptions (with Greek and Latin texts) ; thirdly, the articulation between texts and images on the votive steles of the tophet. This joint study allows highlighting the elements depending on the epigraphic habitus and those attesting the influence of contextual usages.*

La formule dont il va être question dans notre contribution, et plus globalement le sujet de ce dossier thématique, engagent la question complexe de l'anthropomorphisme des dieux. Dans un article de 1990, le seul à véritablement l'aborder du point de vue des dieux phéniciens, Sergio Ribichini¹ estimait qu'il s'agissait de la manière la plus intuitive de comprendre le non-humain par l'humain, tout en reconnaissant que ce processus n'était ni simple ni universel. Il convient – nous le rejoignons sur ce point – de le considérer comme un aspect de la créativité qui caractérise les modes de représentation des dieux en polythéisme (mais aussi en monothéisme²). La corporéité des dieux phéniciens et puniques ressort d'allusions diverses et

* Cette contribution a été réalisée dans le cadre de « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP), projet ERC Advanced Grant dirigé par Corinne Bonnet, université Toulouse – Jean Jaurès, laboratoire PLH-ERASME (2017-2023) et financé par le Conseil Européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat n° 741182). Fabio Porzia a été post-doctorant du projet et Giuseppe Minunno a été Chercheur Invité pendant quatre mois au printemps 2021.

¹ Ribichini 1990.

² Römer, Gonzalez, Marti 2019.

variées à leur yeux, mains, bras, pieds et oreilles dans les inscriptions, sans oublier les images, deux modes de communication qui sont souvent en relation selon des logiques qui doivent être décryptées³. Pour appréhender la manière dont on se figurait l'aspect et la conduite des dieux, les anthroponymes théophores s'avèrent très riches en données puisqu'ils montrent les dieux se nourrissant, soucieux de justice ou de vengeance, de protection et de promotion, insérés dans des réseaux familiaux, mus par des émotions ; ils entendent, guérissent, accompagnent, punissent, etc., autant d'activités certes partagées avec l'humanité, mais qu'ils exercent différemment des hommes en termes de spatialité, de temporalité, d'intensité et d'effet. Ainsi, dans les inscriptions phéniciennes et puniques, le recours extrêmement fréquent à des qualifications comme « Seigneur, Maître, Dieu », etc.⁴ est-il là pour souligner cet écart par-delà l'anthropomorphisme.

Renaud Gagné et Miguel Herrero⁵ ont récemment rappelé que l'adjectif grec *anthrōpomorphos* n'apparaît qu'à l'époque hellénistique pour désigner une représentation erronée ou imparfaite du divin. Il s'agit donc d'un terme dépréciatif. Hécatee d'Abdère, qui vécut à la fin du IV^e siècle av. n.è., l'utilise au sujet du refus de Moïse de façonner des *agalmata* : « il ne considérait pas que Dieu est anthropomorphe, mais que le ciel qui entoure la terre seul est Dieu et le maître de toutes choses »⁶. Dans la Bible hébraïque, les célèbres prophètes de Ba'al, convoqués sur le mont Carmel, invoquent le nom de leur dieu et lui demandent une réponse qui ne vient pas ; ils sont alors nargués par le prophète Élie parce que « il n'y eut ni voix ni réponse ». Il leur conseille alors ironiquement : « Criez plus fort, c'est un dieu : il a des préoccupations, il a dû s'absenter, il a du chemin à faire ; peut-être qu'il dort et il faut qu'il se réveille »⁷. De même, dans le célèbre Psaume 115 (avec une reprise dans le Psaume 135), l'incapacité des « idoles » d'interagir avec les hommes est-elle la preuve de leur vanité : « Leurs idoles sont d'argent et d'or, faites de main d'homme. Elles ont une bouche, et ne parlent pas ; elles ont des yeux, et ne voient pas ; elles ont des oreilles, et n'entendent pas ; elles ont un nez, et ne sentent pas ; des mains, et elles ne palpent pas ; des pieds, et elles ne marchent pas ; elles ne tirent aucun son de leur gosier »⁸, là où Yahvé, auteur des cieux et de la terre, est le secours et le bouclier de la maison d'Israël, qu'il bénit sans cesse. Or, de bénédiction, il sera largement question plus avant⁹.

On retiendra donc la mise en garde de Jean-Pierre Vernant¹⁰ : « L'anthropomorphisme du dieu, pas plus que son individualité, ne doit faire illusion. Il a, lui aussi, des limites très pré-

3 De Hulster, LeMon 2015.

4 Cf. la base de données du projet ERC MAP : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>.

5 Gagné, Herrero de Jáuregui 2019.

6 *FrGrHist* 264 F 6, 4 = Diodore de Sicile XL 3. Sur les problèmes d'attribution de ce fragment, voir Gagné, Herrero de Jáuregui 2019, p. 7 n. 1.

7 1Rois 18, 25-29 (dans cet article toute traduction de la Bible est issue de l'édition *TOB*). Sur ce passage, voir Bonnet 2008. On notera qu'en 18, 31-32, Élie accomplit un rituel dans lequel le nom joue un rôle majeur : « Il prit douze pierres, d'après le nombre des tribus des fils de Jacob à qui cette parole du Seigneur avait été adressée : "Ton nom sera Israël". Avec ces pierres, Élie rebâtit un autel au nom du Seigneur ».

8 Ps 115, 4-7.

9 Cf. *infra*, p. 46 et suivantes.

10 Vernant 1973, p. 31. Le passage est cité en entier par Gagné, Herrero de Jáuregui 2019, p. 25 n. 86.

cises. Une puissance divine traduit toujours de façon solidaire des aspects cosmiques, sociaux, humains, non encore dissociés ». Par-delà les formes à travers lesquelles les dieux se manifestent en agissant ou par lesquelles on les rend présents dans le temple, le divin est ontologiquement invisible et inaccessible à la perception et à la connaissance humaine, peu importe qu'il soit représenté de manière anthropomorphe, zoomorphe ou aniconique. Dès lors, fait écho Jean-Pierre Vernant¹¹, « poser le problème du corps des dieux ce n'est pas se demander comment les Grecs ont pu affubler leurs divinités d'un corps humain mais rechercher comment fonctionne ce système symbolique, comment le code corporel permet de penser la relation de l'homme et du dieu sous la double figure du même et de l'autre, du proche et du lointain, du contact et de la séparation ». Là où le corps humain est défini par ses limites, à commencer par la mortalité, la splendeur du sur-corps divin éclate dans la plénitude. C'est pourquoi aucune forme particulière ne contient le dieu : « Si le corps des dieux peut prendre tant de formes, c'est qu'aucune n'est en mesure d'enfermer en elle une puissance qui les déborde toutes »¹². Comme l'écrit Jean Rudhardt, « le dieu possède une nature trop riche pour qu'il soit possible de la définir simplement¹³ ».

Il est un auteur antique, pourtant, qui a su mettre en scène, de manière apparemment simple et drolatique, la complexité de la nature divine : c'est Lucien de Samosate¹⁴. Dans *l'Icaroménipe*, il dépeint Ménippe, désireux d'étudier le cosmos, plein de mystères et de prodiges, monter au ciel pour contempler, tel « le grand Zeus d'Homère »¹⁵, le spectacle du monde, « tout bigarré et varié ». Navigant de cliché en citation, Lucien raille le théâtre grotesque de la comédie humaine (§ 17). Parvenu dans l'Olympe (§ 20-21), Ménippe est introduit dans une assemblée divine par Hermès, l'huissier de circonstance (§ 22-23). Après avoir entendu le récit de ses aventures, « Zeus sourit, défronça un peu les sourcils » et l'invita à partager la table des dieux. Ménippe assiste alors à une procédure cocasse : Zeus se rend dans l'endroit du ciel où l'acoustique est la meilleure (*to epékoôtaton tou ouranou*) pour écouter les prières venant de la terre (§ 23). Pour cela, il a recours à un astucieux dispositif (§ 25) : « Il y avait une rangée de lucarnes semblables à des orifices de puits, munies de couvercles. Auprès de chacune était placé un trône d'or. Zeus donc s'assit auprès de la première lucarne, il enleva le couvercle et accorda son attention à ceux qui priaient. On adressait de partout sur la terre des prières diverses et variées ». Les uns demandent à devenir roi, les autres se préoccupent de la croissance des oignons et de l'ail ; certains implorent la mort de leur père ou l'héritage de leur épouse, la victoire en procès ou une couronne à Olympie ; d'autres encore un vent favorable, de la pluie, du soleil... Citant *l'Iliade*¹⁶, Lucien précise que « le Père accordait un vœu et en refusait un autre ». Après quoi, il passe au trône suivant et à la seconde lucarne, celle des serments, et ainsi de suite pour les présages, les

11 Vernant 1986, p. 26.

12 *Ibidem*, p. 51.

13 Rudhardt 1992, p. 97.

14 Bonnet 2019. Incontournable sur ces sujets, Branham 1989.

15 Pour la relation entre Lucien et Homère, voir notamment Briand 2015.

16 Homère, *Iliade* XVI 250.

sacrifices. À travers la lucarne, « montait la fumée qui annonçait chaque fois à Zeus le nom de celui qui offrait un sacrifice » (§ 26). L'anthropomorphisme est ici, comme souvent chez Homère, puis chez Lucien, un procédé narratif qui sert à amplifier – c'est le cas de le dire – les enjeux de la narration. Ménippe, au terme de sa visite dans l'Olympe, est d'ailleurs ramené sur terre par Hermès, suspendu par l'oreille ! L'anthropomorphisme apparaît en somme comme un langage partagé pour parler des dieux, non pas pour les ramener au niveau humain, mais au contraire pour traduire le caractère paradoxal et inattendu de leur relation aux hommes. En s'appesantissant sur les caractéristiques physiques et morales des dieux, en dévoilant leurs difficultés relationnelles, en introduisant parfois une confusion entre les dieux et leurs images, Lucien fait émerger les limites et l'inadéquation du discours des hommes sur les dieux, ces *mythoi* au sens platonicien du terme, sinon mensongers du moins risibles¹⁷.

Tournons-nous à présent vers les inscriptions phéniciennes et puniques ; elles n'ont certes pas le charme des satires de Lucien, mais elles éclairent utilement certains aspects de la représentation des dieux et des logiques d'interaction sociale. En trois temps, nous allons décortiquer la formule mentionnée dans le titre de notre contribution, afin d'en cerner tous les tenants et aboutissants. Fabio Porzia commencera par en étudier les attestations épigraphiques et les multiples variations ; Corinne Bonnet examinera ensuite la manière dont la formule traditionnelle associant écoute et bénédiction est traitée dans les inscriptions bi- et trilingues ; Giuseppe Minunno terminera par les représentations imagées qui, sur les stèles puniques, montrent une ou des oreilles. En définitive, face à une expression assurément formulaire, nous souhaitons attirer l'attention sur le fait que son usage n'a rien d'automatique et qu'elle peut répondre à diverses logiques, en écho à une relative variété de situations communicationnelles au sein des sanctuaires du monde phénicien et punique.

Les dieux à l'écoute (Fabio Porzia)

Le champ sémantique de l'écoute : quelques points de repère

La faculté d'écouter est considérée comme centrale dans des sociétés, comme celles du Levant ancien, qui ont été longtemps regardées par les spécialistes comme davantage liées à l'oralité qu'à l'écriture. Par-delà d'éventuelles composantes nomades, même les sociétés qui ont connu une longue tradition urbaine, comme les Phéniciens, sont souvent décrites comme des communautés pragmatiques au sein desquelles l'écriture est essentiellement finalisée à l'administration et au commerce, contrairement à l'Égypte, la Mésopotamie et même l'Anatolie, qui peuvent faire valoir d'importantes productions littéraires.

¹⁷ Homère est d'ailleurs, dans une ample tradition grecque, le maître du *pseudos*, des faux semblants et des escamotages. Voir, par exemple, Aristote, *Poétique* 1460a, 18-19 : « Homère a enseigné à dire le faux comme il faut ».

La centralité de la parole et de l'oralité dans les représentations modernes du monde sémitique est également due au poids de l'héritage hébraïque. Dans la Bible hébraïque, par exemple, non seulement Dieu en personne crée en parlant – « et Dieu dit : 'Que la lumière soit !' Et la lumière fut » (Gn 1,3) –, mais une place fondamentale est attribuée à la prière du *Shema Israel* (« Écoute, Israël ! », Dt 6,4), ainsi qu'à la figure du prophète, même si l'on oublie que l'étymologie de ce terme, en hébreu, a moins affaire avec l'acte de parler, comme c'est en revanche le cas en grec, qu'avec l'acte de voir, puisque les prophètes israélites sont avant tout les destinataires de visions.

En somme, l'action d'écouter n'est certainement pas la quintessence du monde sémitique, en dépit de la simplification tardivement appliquée à cette partie du monde d'où ont d'ailleurs surgi ce qu'on appelle paradoxalement les trois « religions du Livre ». D'ailleurs, le fait que la relation avec le divin, qui ne se donne pas à voir mais auquel on adresse des prières, soit celle de l'écoute, semble tout compte fait plutôt normal.

Une sélection très limitée d'exemples issus de la littérature proche-orientale fournit d'emblée une pluralité de portraits de dieux qui écoutent. Une première précision s'impose : non seulement ces dieux écoutent les paroles que les êtres humains leur adressent, mais d'une manière générale, ils entendent, et l'on notera, au passage, que, dans les langues sémitiques, la même racine *šm'* désigne les deux actions. Deux tendances, une plutôt malveillante et l'autre bienveillante, sont, par exemple, attestées respectivement par un récit du déluge intégré dans le texte de l'*Atraḥasis*, daté du XVII^e siècle av. n.è., d'une part, et par le récit de l'Exode dans la Bible hébraïque, d'autre part. Dans le premier cas, la plainte du dieu suprême Enlil relative au bruit incommodant produit par les requêtes des hommes est répétée à plusieurs reprises :

Douze cents ans ne s'étaient pas écoulés
que le territoire se trouva élargi et la population multipliée.
Comme un taureau, le pays tant donna de la voix
que le dieu-souverain fut incommodé par le tapage.
Lorsque [En]il eut ouï leur rumeur,
il s'adressa aux grands-dieux :
« La rumeur des humains est devenue trop forte :
Je n'arrive plus à dormir, avec ce tapage ! »¹⁸

Les dieux mettent alors en place plusieurs stratégies – épidémie, sécheresse et famine – afin de limiter le bruit produit par les êtres humains, jusqu'à la solution drastique : le déluge. Le même thème est attesté dans l'*Enûma eliš*, un texte babylonien qui remonte la fin du II^e millénaire av. n.è. (probablement à la fin du XII^e siècle). Cette fois, cependant, à l'origine du bruit, ce ne sont pas les hommes, mais une catégorie de dieux mineurs, les « dieux-frères », à savoir une

¹⁸ Nous proposons ici le texte le plus complet de la tablette II, l. 1-8, selon la traduction de Bottéro, Kramer 1989, p. 542-543.

jeune et joyeuse bande, vivante et tapageuse (tablette I, l. 21-24), qui dérange les dieux plus âgés et vénérables (l. 29-40). Ainsi, par exemple, Apsû se plaint-il auprès de Tiamat (l. 37-40) :

« Leur conduite m'est désagréable :
le jour, je ne repose pas ; la nuit, je ne dors pas !
Je veux réduire à rien et abolir leur activité,
pour que soit rétabli le silence et que nous autres, nous dormions ! »¹⁹

Un exemple d'attitude bienfaisante d'une divinité qui entend le bruit provenant de la terre peut être reconnu dans la description du Dieu biblique (Ex 1,13-14 et 2,23-25) :

¹³Alors les Égyptiens asservirent les fils d'Israël avec brutalité ¹⁴et leur rendirent la vie amère par une dure servitude : mortier, briques, tous travaux des champs, bref toutes les servitudes qu'ils leur imposèrent avec brutalité. [...]

²³Au cours de cette longue période, le roi d'Égypte mourut. Les fils d'Israël gémissaient du fond de la servitude et criaient. Leur appel monta vers Dieu du fond de la servitude.

²⁴Dieu entendit leur plainte ; Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. ²⁵Dieu vit les fils d'Israël ; Dieu se rendit compte...

Ici la séquence des actions est tout sauf anodine – entendre / se souvenir / voir / se rendre compte : à déclencher cette séquence, qui débouche sur la libération du peuple d'Israël de l'esclavage en Égypte et la conquête de la terre promise, il y a bien l'action d'entendre, « Dieu entendit leur plainte ». Ces quelques cas suffisent à montrer que l'action d'écouter / entendre est ouverte à une multiplicité de réactions de la part des dieux. Dans tous les cas, cependant, le fait d'avoir écouté / entendu ce qui provient de la terre est à l'origine de l'action divine.

Malgré le manque, souvent regretté, d'une littérature en langue phénicienne, dû, selon toute probabilité, à l'usage d'un support périssable comme le papyrus²⁰, la documentation phénico-punique est à son tour relativement bien nourrie au sujet des dieux qui écoutent. Trois dossiers, en particulier, s'imposent : l'onomastique, les inscriptions et l'iconographie. Dans les trois cas, les stèles des tophets s'avèrent une véritable mine d'informations.

Le dossier onomastique dans le Levant sémitique

Dans chaque langue sémitique, les noms théophores composés sur le verbe *šm'*, « écouter » sont bien attestés²¹. Dans la sphère qui nous intéresse, le verbe est utilisé pour signaler soit une requête d'attention adressée aux dieux, soit une reconnaissance pour avoir déjà reçu l'attention demandée. Comme nous le verrons, cette tension entre le « déjà » et le « pas encore » est

¹⁹ Bottéro, Kramer 1989, p. 606.

²⁰ Pace Quinn 2017, p. 60.

²¹ Pour une liste complète voir Golinets 2020, p. 88-89 s.v. « *šm'* ».

également attestée dans les inscriptions votives. Pour nous limiter à l'onomastique levantine, des anthroponymes construits sur la racine *šm'* sont attestés en ougaritique, araméen, phénico-punique, hébreu, ainsi qu'en ammonite et édomite – seul le moabite manque à l'appel –, sur une longue durée qui transcende les limites du I^{er} millénaire av. n.è. Dans le domaine phénico-punique, le recueil de Frank L. Benz reste fondamental et inclut les noms suivants : *šm'*, *šm'b'l*, *šm'mlk*, *b'lšm'*, *mlqrt[š]m'* et possiblement aussi *b'lšm'*, *dmšm'*, *šml* et *[š]m'y*²².

L'association de la racine *šm'* avec les éléments théophores *b'l*, « maître », ou *mlk*, « roi », ainsi qu'avec *mlqrt*, le roi divinisé par excellence, peut suggérer que la sphère sémantique de l'écoute appartient, de façon privilégiée, au domaine politique et à la fonction ultime du roi comme garant de la justice²³.

Un secteur dans lequel les études onomastiques sont particulièrement développées est le domaine biblique. Ainsi, en vertu de l'attention particulière accordée par les chercheurs à l'ouïe comme sens privilégié dans le monde biblique, on classe parmi les premiers rangs des noms construits sur les racines *šm'*, « écouter », et *'zn*, qui désigne aussi l'oreille en tant qu'organe²⁴. Parmi les catégories élaborées par Rainer Albertz et Rüdiger Schmitt pour organiser les différentes sphères sémantiques de l'onomastique hébraïque, ces noms relèvent des « noms de remerciement » (*names of thanksgiving*). Classés dans la rubrique intitulée « divine attention » et dans la première sous-rubrique « God has heard the complaint », ces noms apparaissent dans 155 attestations au sein des sources épigraphiques (inscriptions, ostraca et sceaux notamment) ; en voici la liste :

'lšm' ('Elišama'), *yšm'l* (Yišma'el), *yšm'* (Yišma'), *b'lšm'* (Ba'alšama'), *yhwšm'* (Yehošima'), *šm'yhw* (Šema'yahu), *šm'yh* (Šema'yah), *šm'yw* (Šema'yau), *šm'* (Šama')
yw[']zn (Yau[']azan), *yhw[']zn* (Yeho[']azan), *y'znyhw* (Ya'azanyahu), *y'znyh* (Ya'azanyah),
y'zny (Ya'azani), *y'zn* (Ya'azan), *'zny* ('Ozni), *'zn* ('Azan)

À ces formes hébraïques il faut ajouter les formes suivantes :

Phénicien : *b'lšm'* (Ba'alšamo'), *šm'b'l* (Šamo'ba'al), *šm'* (Šamo'), *šm'* (Šamo'a')
 Araméen : *b'lšm'* (Ba'alšam[a']), *'znyw* ('Azanyau)
 Ammonite : *'lšm'* ('Ilšama'), *šm[']l* (Šama'il), *šm'* (Šama'), *y[']zn'l* (Yazan'il)
 Édomite : *šm'l* (Šama'el)

Pour l'onomastique hébraïque – attestée à la fois dans les textes bibliques et dans l'épigraphie – on peut également consulter la base de données « Ancient Hebrew Personal Names », récemment rendue accessible en ligne²⁵. Puisqu'une grande partie de ces noms est attestée dans

22 Benz 1972, p. 421 s.v. « *šm'* ».

23 Voir Stavrianopoulou 2016 pour une analyse similaire du terme grec *epékoos*.

24 Albertz, Schmitt 2012, p. 299 et p. 534-535.

25 DAHPN : <https://www.dahpn.gwi.uni-muenchen.de/>. Frank, Rechenmacher 2020, § 0329.

la Bible hébraïque, il est souvent possible de restituer le contexte narratif de leur emploi, ce qui a conduit à l'émergence de deux interprétations dans la littérature scientifique. La première met l'accent sur le fait que ces noms expriment la reconnaissance des parents pour avoir eu un enfant. Ces noms pourraient dès lors être liés aux prières pour le don d'un enfant, en situation de stérilité, une thématique centrale dans les histoires bibliques de Saraï (Gn 16), Rachel (Gn 30) et Anne (1 S 1). D'après Annemarie Frank et Hans Rechenmacher, la signification originale de ces noms doit, en effet, être cherchée dans le contexte des prières de détresse en lien avec l'infécondité²⁶. Cependant, les interprétations des noms d'Ismaël et de Siméon, fournies respectivement par Gn 16,11 et 29,33, montrent que, construits sur la racine *šm'*, ils se réfèrent occasionnellement à d'autres types de détresses. Dans le premier cas, il s'agit de la servante Hagar, maltraitée par sa maîtresse Saraï parce qu'elle est enceinte d'Abraham, alors que, dans le deuxième cas, Léa est en revanche une femme très fertile, contrairement à sa sœur Rachel, mais elle est consciente d'être le deuxième choix de son mari, Jacob, qui lui a toujours préféré Rachel. Hagar et Léa n'étaient donc pas des femmes stériles, tout au contraire : elles ont même été choisies en raison de leur fertilité. Par conséquent, au niveau onomastique, le lien entre stérilité et anthroponymie doit être cherché à l'aide d'autres racines²⁷ que pour ceux associés au champ sémantique de l'écoute, dont le spectre est plus large. Parmi ces racines figure *'sp*, comme dans le nom phénicien Ashtartespa « Astarté a enlevé [l'humiliation de l'infertilité] ». Bien qu'il ressorte de l'ensemble des récits bibliques qu'obtenir une descendance est fondamental et que les requêtes adressées à la divinité afin d'avoir des enfants doivent avoir occupé une place importante dans la piété familiale, le lien entre écoute et procréation n'est guère automatique.

La deuxième piste interprétative semble plus prudente. Elle relie le spectre sémantique des noms faisant référence à l'écoute à la fonction de juge, propre à la divinité. Ainsi, dans son étude sur l'ononastique d'Éléphantine, Michael H. Silverman inclut-il les noms composés sur les racines *šm'* et *'zn* parmi les « Legalistic types », en ce qu'ils recourent les champs sémantiques de l'écoute (*hear*), du jugement (*judge*) et du souvenir (*remember*)²⁸. L'écoute est donc liée à l'exercice de la justice, comme nous l'avons déjà signalé : Dieu est invoqué par un individu afin qu'il l'écoute, qu'il reconnaisse son innocence et, par conséquent, qu'il l'aide. C'est notamment le cas pour les plaintes individuelles, telles qu'on en trouve dans les Psaumes (Ps 5,2 ; 17,1 ; 39,13 ; 54,4 ; 55,2 ; 80,2 ; 86,6 ; 141,1 ; 143,1), dont il suffit de citer un passage éloquent (Ps 5,2-4) :

²Prête l'oreille à mes paroles, Seigneur ;
perçois mes gémissements.
³Sois attentif à ma voix et à mes cris,

26 Frank, Rechenmacher 2020, § 0331.

27 Pour une liste complète, voir Albertz, Schmitt 2012, p. 269-273 et p. 582-585. Dans ce contexte, Rainer Albertz (p. 271) attire également l'attention sur la pratique consistant à renforcer la prière par des vœux (1 S 1,11 ; Pr 31,2, où Lemouël est appelé « fils appelé de mes vœux »).

28 Silverman 1985, p. 262.

mon roi et mon Dieu,
 c'est toi que je prie.
 4Seigneur, le matin, tu entends ma voix ;
 le matin, je prépare tout pour toi
 et j'attends... !

Une formule typique de l'épigraphie phénico-punique

Si on laisse à présent de côté le dossier onomastique, le verbe *šm'* est massivement attesté dans une formule typique des inscriptions votives phénico-puniques, dont la version la plus complète est « parce qu'il a écouté ma voix, qu'il me bénisse » (et variantes). Au-delà des différentes nuances véhiculées par le premier élément *k*²⁹, l'expression est normalement interprétée comme exprimant la « motivation³⁰ » à l'origine de l'inscription votive, voire comme « formule de remerciement »³¹.

Ces formules votives ont été l'objet de plusieurs études, donc de plusieurs formalisations chacune dépendant du corpus analysé³². Pour les inscriptions dédicatoires phéniciennes d'Orient, par exemple, Gianna Coacci Polselli³³ identifie les éléments suivants : 1) l'objet dédié ; 2) le dédicant ; 3) le(s) destinataire(s) de la dédicace ; 4) la formule conclusive. La pluralité des sites et des contextes en Occident a permis de repérer des configurations plus complexes et des tendances locales, comme nous le verrons par la suite. D'une façon générale, en dépit des modifications dans l'ordre et dans le lexique des premières parties – avec notamment le passage des divinités de l'avant-dernière position à la première³⁴ – la partie finale est censée présenter des variations très limitées³⁵. Nous proposons ici de reconsidérer ce dossier à nouveaux frais.

Bien que cette formule ait connu une énorme fortune en Occident, elle est attestée au Levant³⁶, pour le moins entre le VII^e et le II^e siècle av. n.è., comme le montre un corpus de 9 ou 10 inscriptions, selon qu'on inclut les stèles bilingues dites de Malte dans le corpus tyrien ou pas, ce qui équivaut – pour l'épigraphie phénicienne de Phénicie – à un corpus bien nourri !

29 Malgré l'habitude qui porte à reconnaître *k* comme la conjonction causative « parce que » (cet usage est par exemple assez typique dans la Bible hébraïque), il faudrait plutôt y reconnaître une particule emphatique qui souligne qu'« en fait », « vraiment » la divinité a écouté (en somme, une *Hervorhebungspartikel* selon la terminologie de PPG³ § 257.1). Cependant, puisque la traduction « parce que » s'est imposée dans la littérature scientifique, nous l'adoptons dans cette contribution.

30 Amadasi Guzzo 1986, p. 45.

31 Amadasi Guzzo, Zamora López 2013, p. 175-176.

32 Voir, par exemple, D'Andrea 2018, p. 24-33.

33 Coacci Polselli 1976, p. 137.

34 Coacci Polselli 1976, p. 145.

35 Mazza 1976, par exemple, ne porte aucun intérêt à notre formule.

36 On considère ici le Levant *stricto sensu*, sans y inclure l'île de Chypre.

1) **Stèle dite « d'Amrit »** (qui provient du Nahr El-Abrash)

Datation : Selon certains auteurs³⁷ l'inscription doit être interprétée comme un ajout tardif, datant du v^e siècle av. n.è., à une stèle déjà existante ; selon d'autres³⁸, l'iconographie et l'inscription renverraient à la période néo-babylonienne.
Bibliographie : *RÉS* 234 = 1601.

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>nšb 'z 'šyt</i> 2. <i>n pls bn 'bdy l'dny lšdrp'</i> 3. <i>kšm' ql dbrv</i> | <p>Cette stèle a donné Pilles fils d'Abday à son seigneur à Shadrappa parce qu'il a écouté la voix de ses paroles.</p> |
|---|---|

2) **Inscription sur la face antérieure d'un réservoir – Amrit**

Datation : sur base paléographique, quelque peu avant le v^e siècle av. n.è.
Bibliographie : Bordreuil 1985, p. 221-225 ; Puech 1986, p. 327-331.

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>p'l šmn[xxx]</i> 2. <i>w'hyy bn gdnbw[(bn)</i> 3. <i>bdmlqrt l'd[n lxxx</i> 4. <i>k]šm' ql[m]</i> | <p>Ont fait Eshmoun[...]
Et ses frères, fils de Gadnabou [(fils de)]
Bodmelqart, à leur seigneur à xxx
parce qu'il a écouté [leur] voix³⁹.</p> |
|---|--|

3) **Inscription sur la partie inférieure d'une statue fragmentaire de type chypriote – Amrit**

Datation : fin du v^e siècle av. n.è. pour l'inscription (probablement fin du vi^e siècle pour la statue⁴⁰).
Bibliographie : Bordreuil 1985, p. 225-228 ; Puech 1986, p. 332-335.

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>'z msk lšym</i> 2. <i>'bd'nt l'dny lšmn</i> 3. <i>kšm' ql</i> | <p>Ceci est taillé pour Achim, (fils d')
Abdanat à son seigneur à Eshmoun
parce qu'il a écouté (sa) voix.</p> |
|---|--|

4) **Inscription sur la base d'une statue, précisément entre ses pieds – Kharayeb**

Datation : iv^e siècle av. n.è.
Bibliographie : Chéhab 1955, p. 45.

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. [---] <i>nm</i> 2. <i>kšm' qlm</i> 3. <i>ybrkm</i> | <p>??
Parce qu'il a écouté leur voix,
qu'il les bénisse.</p> |
|---|---|

5) **Inscription sur le pilier dorsal d'une statue – Oumm el-'Amed**

Datation : deuxième moitié du ii^e siècle av. n.è.
Bibliographie : *RÉS* 504a ; Dunand, Duru 1962, p. 188 n° 7 ; Gubel 2002, p. 140 n° 148 (notice de A. Kassis, avec une datation au iii^e ou au ii^e s. av. n.è.).

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>l'dn l'l 'lš]</i> 2. <i>ndr b'lš[l]</i> 3. <i>m bn b'l[yt]</i> 4. <i>n kšm' ql[y y]</i> 5. <i>brk</i> | <p>Au seigneur El, (ce) q[u']
a voué Ba'alshi[lle]-
m fils de Ba'al[yato]-
n, parce qu'il a écouté [sa] voix, [qu'il le] bénisse.</p> |
|---|--|

³⁷ Gubel 2002, p. 51-53 n° 38.

³⁸ Cecchini 1997.

³⁹ Puech 1986, p. 331 lit : [k]šm' ql db[rnm], « parce qu'il a exaucé le cri de [leur] prière ».

⁴⁰ Hypothèse défendue par Lembke 2004, p. 82-83 et p. 188 n° 327, pl. 46, b.

6\ Inscription sur le pilier dorsal d'une statue comparable à la précédente – Oumm el-'Amed

Datation : deuxième moitié du II^e siècle av. n.è.Bibliographie : *RÉS* 504b ; Dunand, Duru 1962, p. 189 n° 8 ; Gubel 2002, p. 140-141 n° 149 (notice de A. Kassis, avec une datation au III^e ou au II^e s. av. n.è.).

1. <i>l'dn l's[r]</i>	Au seigneur Osi[ris ()?]
2. <i>'š ndr b'<l></i>	(ce) qu'a voué Ba'al-
3. <i>lšlm bn b</i>	shillem fils de Ba-
4. <i>'lytn k</i>	'alyaton, parce qu'
5. <i>šm' ql[y]</i>	il a écouté [sa] voix,
6. <i>ybrk</i>	qu'il le bénisse.

7\ Inscription sur le socle d'un sphinx – Oumm el-'Amed

Datation : deuxième moitié du II^e siècle av. n.è.Bibliographie : Dunand, Duru 1962, p. 192-193 n° 13, pl. XXXI, 2-3 ; *TSSI* III, 121-122.

1. <i>l'dny lmlk'strt [...]</i>	Au seigneur Milkashtart [...]
3. [...] <i>kšm' ql[y]</i> ⁴¹ <i>ybrk</i>	parce qu'il a écouté [sa] voix, qu'il le bénisse.

8\ Inscription sur la face antérieure du socle d'une statue – Oumm el-'Amed

Datation : deuxième moitié du II^e siècle av. n.è.

Bibliographie : Dunand, Duru 1962, p. 193 n° 14, pl. XXXI, 1.

1. <i>l'dny lmlk'strt 'l hmn 'š ndr</i>	Au seigneur Milkashtart dieu de Ḥamon, (ce) qu'a voué
2. <i>'bdk 'bd'sr bn 'rš zkrn kšm'</i>	ton serviteur Abdosir fils d'Arish, en commémoration.
3. <i>ql[y] ybrk</i>	Parce qu'il a écouté [sa] voix, qu'il le bénisse.

9\ Inscription sur une base de stèle – Oumm el-'Amed

Datation : deuxième moitié du II^e siècle av. n.è.

Bibliographie : Dunand, Duru 1962, p. 193-194 n° 15, pl. LXVI, 5.

1. [<i>']št (?) 'štrtpłs</i>	... épouse d'Ashtartpalas
2. [<i>bn] ssm(y) yšm' ql[y]</i>	[fils de] Sasmy. Qu'il écoute [sa] voix,
3. [<i>y]br[k]</i>	qu'il le bénisse ⁴² .

10\ Cippes dits de Malte, dont l'origine tyrienne est possible⁴³Datation : II^e siècle av. n.è.Bibliographie : *KAI* 47 ; Amadasi Guzzo, Rossignani 2002.

1. <i>l'dnn lmlqrt b'l šr 'š ndr</i>	À notre seigneur à Melqart maître de Tyr, ce qu'ont voué
2. <i>'bdk 'bd'sr w'ly 'sršmr</i>	ton serviteur Abdosir et son frère Osirshamar,
3. <i>šn bn 'sršmr bn 'bd'sr k šm'</i>	les deux fils d'Osirshamar fils d'Abdosir, parce qu'il a écouté
4. <i>qlm ybrkm</i>	leur voix, qu'il les bénisse.

41 L'intégration du -y au terme *ql*, que Dunand, Duru 1962 proposent systématiquement, n'est pas nécessaire (voir *TSSI* III, p. 121).

42 On pourrait aussi rattacher le y de *yšm'* à la fin du nom *ssm* et donc avoir le verbe à l'accompli.

43 Voir aussi ci-dessous n° 19. On notera que la mention de l'origine tyrienne des dédicants figure dans la version grecque de l'inscription, mais pas dans la version phénicienne.

De ce survol d'inscriptions levantines attestant notre formule, nous pouvons retenir trois éléments. En premier lieu, largement attestée en phénico-punique, cette formule n'est jamais utilisée en tant que telle dans une autre langue. La seule exception connue est la célèbre stèle de Breğ qui est certes un document en araméen ancien, le plus ancien même de notre série, mais qui est ouvertement inspiré, tant dans le texte que dans l'iconographie, par un modèle phénicien⁴⁴.

11\ Stèle de Breğ

Datation : ca 800 av. n.è.

Bibliographie : *KAI* 201 ; *TSSI* II, p. 1-4 ; *ARI* II, p. 72 ; Fales, Grassi 2016, p. 89-91.

1. *nšb' | zy | šm brh*
2. *dd | br 'trsmk (?)*
3. *mlk 'rm lmr'h lmlqr*
4. *t | zy nzt lh wšm' lql*
5. **h**

Stèle qu'a posée Barhadad fils d'Attar-Shumki (?) roi d'Aram, à son seigneur à Melqart auquel il avait fait un vœu **et il a écouté sa voix**.

L'expression « il a écouté sa voix » semble donc inconnue dans le vocabulaire des inscriptions araméennes et hébraïques. En revanche, elle occupe tout l'espace méditerranéen en suivant l'expansion phénicienne, ses commerces et son rayonnement : ainsi la formule est-elle attestée de la région d'Alep, avec la stèle de Breğ, à la péninsule ibérique avec la non moins célèbre « Astarté de Séville » (*ICO* Spagna 16), en passant par plusieurs attestations à Chypre, en Sardaigne, à Malte et des milliers en Afrique du Nord.

Le deuxième aspect à retenir, c'est que l'expression « il a écouté sa voix » indique la nature d'ex-voto de l'inscription⁴⁵. Elle distingue donc les inscriptions purement votives qui demandent la bénédiction divine de celles qui constituent à proprement parler un ex-voto et interviennent à la suite d'une grâce, donc d'une écoute reçue. La première catégorie, avec la seule demande de bénédiction, est largement attestée non seulement en phénicien mais aussi dans toutes les langues nord-ouest sémitiques. Parmi les dizaines d'exemples phéniciens connus, le site de Bostan esh-Sheikh nous a livré au moins sept inscriptions de ce type, datées entre le v^e et le milieu du iv^e siècle av. n.è., dont nous ne donnons ici qu'un exemple :

12\ Inscription votive de Bostan esh-Sheikh (Sidon)

Datation : entre le v^e et le milieu du iv^e siècle av. n.è.

Bibliographie : Mathys 2005, p. 275-277 n° Ph1, pl. 25.

hndr š ytn štrtytn bn 'bdšmn l'dny l'smn ybrk

Le vœu qu'a fait Ashtartyaton fils d'Abdeshmoun à son seigneur à Eshmoun, **qu'il (le) bénisse**.

⁴⁴ Pour ce qui est de notre formule, on doit cependant noter qu'aucune inscription phénicienne n'est antérieure à celle de Breğ, de sorte que l'on n'a actuellement pas de trace du modèle phénicien qui a pu l'inspirer.

⁴⁵ Par contre, l'hypothèse récemment formulée par Robert M. Kerr (2016), selon laquelle les verbes « écouter » et « bénir », même quand ils sont conjugués à l'accompli auraient une valeur de jussif, n'est pas convaincante (D'Andrea 2018, p. 27). En effet, les précisions que parfois les textes donnent à propos de l'écoute font penser que l'écoute a déjà eu lieu : c'est, par exemple, le cas de la guérison dont l'année est précisée (*CIS* I, 143 ; *ICO* Sardegna 9).

La troisième et dernière remarque d'ensemble concerne précisément l'association entre l'action d'écouter et celle de bénir, qui n'est pas attestée, à ce jour, avant le IV^e siècle av. n.è. Cette conclusion est renforcée par quatre exemples en dehors du Levant. Le premier est la stèle de Breğ que nous venons d'évoquer, dans laquelle la formule de bénédiction est absente. Le deuxième est l'inscription de l'« Astarté de Séville ».

13) Inscription de la statuette en bronze dite « Astarté de Séville » provenant probablement du site d'El Carambolo

Datation : VIII^e-VII^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *ICO* Spagna 16.

1. *ks' 'z p'l b'lytn*

2. *bn d'mmlk w'bdb'l b*

3. *n d'mmlk bn ys'l l*

4. *'štrt hr rbtn k*

5. *šm' ql dbrnm*

Ce trône, l'ont fait Ba'alyaton

fil de D'MMLK et Abdba'al fi-

ls de D'MMLK fils de YŠ'L à

Astarté hr (?) notre dame, **parce qu'**

elle a écouté la voix de leurs paroles.

Le troisième exemple est constitué par les stèles les plus anciennes du site de Motyé, en Sicile, datant entre la deuxième moitié du VI^e siècle et le début du V^e siècle av. n.è. Ici, la formule attestée quatre fois est *k šm' ql dbry*, « parce qu'il a écouté la voix de ses paroles »⁴⁶. La même expression apparaît sur deux stèles jumelles du VI^e siècle av. n.è. (*KAI* 61) et une inscription sur une tablette en os du V^e-IV^e siècle av. n.è. (*ICO* Malta 31). On se gardera bien de déduire que l'association entre écoute et bénédiction n'était pas concevable avant le IV^e siècle av. n.è. Cependant, l'association n'était, semble-t-il, pas encore fixée dans une formule « canonique ». D'ailleurs, le passage de l'inscription de Yehawmilk, qui suit, est doublement intéressant : d'une part il atteste, dans un contexte narratif, la dynamique prière-écoute et, de l'autre, il l'associe explicitement à la bénédiction divine.

14) Inscription royale de Yehawmilk, roi de Byblos

Datation : deuxième moitié du V^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *KAI* 10 ; *TSSI* II, p. 93-99 ; Gubel 2002, p. 64-66 (commentaire de l'inscription par P. Bordreuil).

2. [...] *wqr' 'nk*

3. *'t rbty b'lt gbl wšm' [-] ql*

Et j'ai appelé

ma dame, la maîtresse de Byblos, **et elle a écouté (ma) voix**

7. [...] *km'š qr't 't rbty*

8. *b'lt gbl wšm' ql wp'l ly n'm tbrk b'lt gbl 'yt yhwmlk*

Et quand j'ai appelé ma dame,

la maîtresse de Byblos, **et elle a écouté (ma) voix** et elle m'a fait du bien ; **que** la maîtresse de Byblos **bénisse** Yehawmilk,

9. *mlk gbl wthww wt'rk ymw wšntw 'l gbl*

roi de Byblos, et qu'elle lui donne vie et qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Byblos !

46 Amadasi Guzzo 1986, n^{os} 2, 23, 24, 29 (cette dernière fragmentaire).

La multiplication des attestations de notre formule dans l'Occident punique entraîne tout un éventail de variantes possibles – sans prendre en compte celles produites par les nombreuses erreurs de lapicides –, mais aussi de particularités locales. Parmi les variantes attestées, nous pouvons lister les suivantes :

- L'expression « la voix de ses paroles » ou « le cri de ses paroles » (comme le traduit Maurice Sznycer⁴⁷) est typique des inscriptions des VI^e-V^e siècles av. n.è. ; après quoi, on retrouve presque systématiquement le terme *ql* ;
- La formule peut être déplacée en tête d'inscription, tout de suite après la mention des divinités destinataires, comme c'est le cas à Maktar, voire au tout début, comme dans l'inscription *KAI* 78 de Carthage ;
- La bénédiction n'est pas toujours attestée et quand elle l'est, l'ordre entre écoute et bénédiction peut être interverti. Entre les deux, il peut y avoir la conjonction *w-* ou pas, tout comme le verbe « écouter » peut être introduit par *k*, qui sert aussi parfois à introduire le verbe « bénir » en première position⁴⁸ ;
- À Maktar, en particulier, la particule *k'n* qui remplace *k*, est souvent répétée deux fois : plutôt que d'une erreur de lapicide, il semble s'agir d'une emphase particulière donnée au fait que les commanditaires ont obtenu ce qu'ils avaient demandé⁴⁹ ;
- Les verbes « écouter » et « bénir » peuvent être conjugués le premier à l'accompli et le deuxième à l'inaccompli, voire les deux à l'inaccompli. Quand un verbe est conjugué à l'inaccompli, il peut l'être à la deuxième personne plutôt qu'à la troisième, ce qui est le cas le plus commun. Nous signalons aussi que la formulation à l'inaccompli du verbe « écouter » se heurte à l'interprétation classique de la formule comme ex-voto ou remerciement, car, dans ce cas, la divinité n'aurait pas encore écouté la demande, mais elle est priée de le faire. Quoiqu'il en soit, l'incidence de cette variante est minime selon Paolo Xella, qui la quantifie à 1,4% dans le dossier du tophet de Carthage comptant plus de 6 000 inscriptions⁵⁰. De surcroît, certaines inscriptions présentent la variante « il a béni, qu'il écoute », avec le verbe écouter à l'inaccompli et le verbe bénir à l'accompli⁵¹ : les frontières entre nos catégories de demande et ex-voto sont donc ici complètement brouillées.

En définitive, cette formule, qui n'est pas exclusive du tophet, bien qu'elle y soit massivement employée, semble être plus instable qu'on ne le pensait ; elle s'avère versatile et modulable, malgré le peu d'éléments qu'elle combine. Sa diffusion et sa persistance indiquent qu'il s'agit d'une formule « canonique », mais toujours adaptable.

47 Sznycer 1965, p. 37.

48 Jongeling 2008, Tunisia OU N 5, p. 185.

49 Jongeling 1986 et Jongeling 2008, p. 93. Krahmalkov (2001, p. 264) l'interprète comme « maintenant », une sorte de *hic et nunc* qui demande d'interpréter les verbes suivants comme des jussifs : « Hear his voice now! Bless him! ». Quoiqu'il en soit, il s'agit d'un exemple de la valeur emphatique de la particule, comme nous l'avons souligné à la note 29.

50 Xella 2013, p. 270.

51 Par exemple, Jongeling 2008, p. 214-215, Costantine N 52.

L'agentivité divine

Dans ses différentes déclinaisons, la formule remet en question l'opposition trop rigide entre nos catégories de demande et d'ex-voto et questionne le rôle des inscriptions dans les rituels mis en place lors d'une offrande, y compris au tophet, une question délicate que nous devons laisser de côté dans cet article. Nous pouvons, en revanche, aborder brièvement la question de l'agentivité divine à la lumière des considérations linguistiques.

Les chercheurs s'accordent sur le fait qu'en dépit des pronoms suffixes, habituellement accordés avec les commanditaires de l'inscription, la conjugaison des verbes concernant les divinités qui écoutent et éventuellement bénissent est en règle générale à la troisième personne singulier du masculin, même dans les cas où l'inscription évoque deux divinités – c'est par exemple fréquemment le cas pour Tinit et Ba'al Ḥamon⁵². On peut l'expliquer de deux façons : a) la formule est tellement standardisée qu'elle ne respecte plus les règles de la grammaire⁵³, b) elle reflète la prééminence du seul Ba'al Ḥamon dans la performativité rituelle, même quand il est associé à une autre divinité⁵⁴.

Cependant, la prolifération de petites variantes se heurte à l'impression d'avoir affaire à une formule rigide, comme le suppose la première hypothèse. La réticence à multiplier les acteurs divins à l'origine de l'écoute et de la bénédiction peut, en revanche, être comprise, dans le dossier onomastique, comme dans les inscriptions votives, à la lumière du modèle originel du roi juge. L'action de l'écoute est difficilement partageable entre plusieurs sujets : la source de la justice – et par conséquent de la bénédiction – est une, comme un est d'ailleurs le soleil qui souvent représente la justice au Proche-Orient. On notera au passage que les caractéristiques royales et solaires sont familières de la figure de Ba'al Ḥamon⁵⁵. Dans ce contexte, alors, on comprend mieux pourquoi « Tinit visage de Ba'al », avec son rôle d'interface et de médiation⁵⁶, ne serait pas comptée dans la conjugaison verbale.

Cependant, une telle conclusion ne peut s'imposer comme la seule possible ; on pourrait aussi imaginer que les destinataires divins sont traités comme un bloc unique. En effet, en phénicien, il est impossible de distinguer entre la forme de la troisième personne masculin singulier et celle de la troisième masculin pluriel, puisqu'elles sont identiques en raison du fait que le phénicien n'utilise pas de *matres lectionis*. La désinence *aleph*, employée en punique et néopunique, ne connaît pas d'usage systématique permettant de distinguer les deux formes. C'est donc le contexte qui permet de trancher, ou ce sont les éditeurs des textes qui le font. L'interprétation courante du fait que, dans cette formule, nous aurions toujours affaire à des verbes au singulier repose sur de rares indices :

- un cas, à savoir l'inscription en lettres grecques de Constantine (*KAI* 175), dans lequel, bien que Tinit et Ba'al Ḥamon soient invoqués, le texte est vocalisé au singulier, *samo*. Ici,

⁵² Amadasi Guzzo 2002, p. 101 ; Bénichou-Safar 2016, p. 65.

⁵³ Amadasi Guzzo, Zamora López 2013, p. 176, n. 80.

⁵⁴ Xella 2013, p. 265-266, n. 20.

⁵⁵ Xella 1991, p. 127-128.

⁵⁶ Bonnet 2009, p. 212-213 ; Garbati 2013, p. 530-532.

qu'il s'agisse bien de la vocalisation du singulier est confirmé par la vocalisation en latin du nom propre *Balsamo* (*CIL* I, 2407 et VIII, 12331) ;

- quatre attestations dans lesquelles la forme du pluriel est plus ou moins évidente, bien que le deuxième cas reste discutable :

15\ Inscription de Leptis Magna

Datation : entre la fin du II^e siècle et la première moitié du I^{er} siècle av. n.è.

Bibliographie : *IPT* 31.

1. *l'dn lšdrp' wlmk'štrt rbt 'lpqy [...]*
8. [...] *kšm' ql' brky'*

Au seigneur à Shadrafa et à Milkashtart⁵⁷, patrons de Leptis [...] **Parce qu'ils ont écouté sa voix, ils l'ont béni.**

16\ Inscription de Carthage

Datation : III^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *CIS* I 3778 ; *KAI* 78.

1. *ybrky wyšm' ql' d' 'lm*
2. *l'dn lb'l šmm wlrbitlnt pn b'l*
3. *wl'dn lb'l ḥmn wl'dn lb'l m*
4. *gnm*

Qu'ils le bénissent et qu'ils écoutent (sa) voix pour toujours. Au seigneur à Ba'al Shamem et à la dame à Tinit visage de Ba'al et au seigneur à Ba'al Ḥammon et au seigneur à Ba'al M-GNM

17\ Inscription de Carthage

Datation : III^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *CIS* I 3604.

1. *lrbt lntn pn b*
2. *'l wl'dn lb'l ḥ*
3. *mn 'š ndr 'bdml*
4. *qrt bn bdmlqrt*
5. *bn b'lytn tšm'*
6. *'yt qlm ybrky'*

À la dame à Tinit visage de Ba'al et au seigneur à Ba'al Ḥammon, ce qu'a voué Abdmelqart fils de Bodmelqart fils de Ba'alyaton, **écoutez leur voix⁵⁸ et qu'ils le bénissent.**

18\ Inscription sur une amulette de lapis-lazuli de la région de Tyr

Datation : VI^e siècle av. n.è.

Bibliographie : Bordreuil 1986, p. 82-86.

- | | |
|-------|------------------|
| Recto | 1. <i>lb'lh</i> |
| | 2. <i>mn wl</i> |
| | 3. <i>b'l šp</i> |
| | 4. <i>n kyb</i> |
| Verso | 5. <i>rknn</i> |

À Ba'al Ḥammon et à Ba'al Šaphon **qu'ils me bénissent vraiment.**

Il est cependant difficile de trancher la question et surtout il est impossible de savoir ce que les gens, souvent illettrés, pouvaient ou voulaient y voir. Nous savons ce qui est écrit – au-delà

⁵⁷ Ici, bien que le titre de « seigneur » au singulier introduise deux divinités, les verbes à la fin de l'inscription sont accordés au pluriel.

⁵⁸ Ici l'usage du suffixe pronominal du pluriel semble étrange, sauf si l'on imagine qu'Abdmelqart associe les autres membres de sa généalogie à sa demande.

des nombreuses erreurs de lapicides – mais nous ne savons pas ce qui était prononcé. Ou, pour le dire d'une façon affirmative, nous avons sûrement deux cas d'invocations à Tinit et Ba'al Ḥamon dont les verbes ont été une fois vocalisés au singulier (*KAI* 175) et une autre fois au pluriel (*CIS* I 3604). Le fait que l'inscription de Leptis Magna utilise le mot « seigneur » au singulier pour deux divinités avec un verbe au pluriel et qu'une autre inscription de Carthage utilise le verbe « écouter » à la deuxième personne, suivi du verbe « bénir » à la troisième personne, montre suffisamment que les fluctuations de nombre, de personne, et probablement de genre, étaient monnaie courante. Nos inscriptions fournissent donc des témoignages instables, qui signalent que, pour les lapicides et pour les commanditaires, une telle instabilité ne posait guère de problème. Quant à nous, interpellés par ces observations, nous devons renoncer à en tirer des conclusions absolues.

Comment les dieux écoutent-ils dans les inscriptions bi- ou trilingues ? (Corinne Bonnet)

Dans un récent article écrit avec Maria Bianco⁵⁹, nous nous sommes intéressées aux séquences onomastiques utilisées pour désigner les dieux dans les principales inscriptions bi- et trilingues du monde phénicien et punique. Il s'agissait alors de comprendre comment on gère une adresse rituelle déclinée en plusieurs langues. Absorbées par la question des noms divins, nous n'avons prêté aucune attention aux formules de demande d'écoute et de bénédiction qui sont pourtant partie intégrante de la communication et de sa pragmatique. Il est temps de compléter l'analyse en distinguant plusieurs stratégies possibles.

La formule est omise

Les célèbres cippes jumeaux en marbre retrouvés à Malte, mais provenant probablement de Tyr, comportent la formule d'écoute et de bénédiction en phénicien, mais le grec l'omet ; elle était peut-être perçue comme idiosyncrasique ou superflue.

19\ Cippes dits de Malte, dont l'origine tyrienne est possible [= inscription n° 10 ci-dessus]

Datation : II^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *KAI* 47 ; Amadasi Guzzo, Rossignani 2002.

Ph 1. *l'dnn lmlqrt b'l šr 'š ndr*

Ph 2. *'bdk 'bd'sr w'hy 'sršmr*

Ph 3. *šn bn 'sršmr bn 'bd'sr k šm'*

Ph 4. *qlm ybrkm*

Gr 1. Διονύσιος και Σεραπίων οι

Gr 2. Σεραπίωνος Τύριοι

Gr 3. Ηρακλεῖ ἀρχηγέτῃ

À notre seigneur à Melqart maître de Tyr, ce qu'ont voué
ton serviteur Abdosir et son frère Osirshamar,

les deux fils d'Osirshamar fils d'Abdosir, **parce qu'il a écouté
leur voix, qu'il les bénisse.**

Dionysios et Sérapion, les

fils de Sérapion, Tyriens,

à Héraclès Archégète.

La formule est transcrite phonétiquement

L'inscription provenant du tophet d'El-Hofra (Constantine) en Algérie, GR1⁶⁰, constitue une singularité, puisqu'elle contient une dédicace à Ba'al Ḥammon et Tinit gravée en alphabet grec mais rédigée en langue punique. On peut légitimement s'interroger sur le public visé : celui qui déchiffrerait les lettres ne comprendrait sans doute pas le message, tandis qu'à l'inverse, celui qui pouvait capter le sens du texte n'était pas en mesure de le lire, à moins que le *switch code* n'ait alors été monnaie courante, ce dont on peut douter⁶¹. On notera que le dédicant, comme son père, porte un nom grec, estropié toutefois par le lapicide.

20\ Inscription en langue punique et alphabet grec de Constantine/El-Hofra

Datation : II^e-I^{er} siècle av. n.è.

Bibliographie : Berthier, Charlier 1955, p. 167-168 n° GR1, pl. XXVIII, A ; KAI 175.

1. ΛΑΔΟΥΝ ΑΥ ΒΑΛ ΑΜΟΥΝ ΟΥ
2. ΑΥ ΡΥΒΑΟΩΝ ΘΙΝΙΘ ΦΑΝΕ ΒΑΛ
3. ΥΣ ΝΑΔΩΛ ΣΩΣΙΠΑΤΙΟΣ ΒΥΝ
4. ΖΩΠΥΡΟΣ ΕΑΜΩ ΚΟΥΛΩ ΒΑ
5. ΡΑΧΩ

Au Seigneur à Ba'al Ḥammon et
à notre Dame Tinit Visage de Ba'al
ce qu'a offert Sosipatios (*sic*) fils de
Zopyros ; **il a écouté sa voix, il l'a bé-**
ni.

Dans ce texte, la formule d'écoute et de bénédiction est transcrite phonétiquement, de manière fidèle, tout comme l'adresse aux dieux. Les deux anthroponymes grecs sont transcrits au nominatif, ce qui fait sens pour le dédicant, mais moins pour le patronyme, que l'on aurait attendu au génitif. Le bricolage linguistique fait émerger un « produit » hybride qui reproduit scrupuleusement la formule finale.

La formule est traduite ad sensum⁶²

Sur une base de statue en marbre provenant du sanctuaire d'Apollon à Idalion et datée de 389/8 av. n.è., la formule d'écoute et de bénédiction du phénicien est traduite en grec de façon à rendre sa signification de manière aussi pertinente que possible. L'offrande est adressée à Resheph Mkl en phénicien, à Apollon Amyklos en grec.

21\ Inscription bilingue d'Idalion

Datation : 389/8 av. n.è.

Bibliographie : CIS I 89, pl. XIII ; KAI 39 ; JCS² 220, pl. XXXVII ; KB V, p. 78-80 n° 69, fig. 10 ; Egetmeyer 2010, p. 636-637⁶³.

- Ph 1. [bymm ... lyrh ...] bšnt 'rb' 4 lmlk mlkytn [mlk]
Ph 2. [kty w'dyl sm] 'z 'š ytn wytn' '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]

⁶⁰ Voir à ce sujet Briquel Chatonnet 2017.

⁶¹ Wilson 2012.

⁶² Sur les inscriptions d'Idalion et de Tamassos voir aussi plus loin l'article de A. Cannavò et H. Le Meaux.

⁶³ Pour cette inscription comme pour les suivantes, on propose, par commodité de lecture, la transcription en alphabet grec mais il s'agit d'un texte en syllabaire.

Ph 3. [bn 'bdmlk l'ly lršp mkl k šm' ql ybrk

fils de 'bdmlk à] son dieu, à Ršp Mkl, **parce qu'il a écouté sa voix, qu'il le bénisse.**

Gr 1. [i(v) τῷ τετάρτῳ ἡμέρῃ βασιλῆος Μιλκιάτωνος, Κετίων κά(ς) Εδαλίων βασιλεῦ

[Dans la quatrième année] du roi Milkyatōn régnant sur Kition et Idalion

Gr 2. [φο(ν)τος, τῶν ἐπαγο]μενᾶν τῷ πε(μ)παμέρων νεφοστάτας, τὸν ἄ(ν)δριῖά(ν)ταν τό(ν)δε κατέστασε ὁ φάναξ

au dernier (jour) de la période de cinq jours des jours intercalaires, le prince

Gr 3. [Βααλρωμος]ὁ Ἀβδιμῖλκων τῷ Ἀπόλλ(λ)ωνι τῷ Ἀμύκλωι, ἀφ'ὧι φοι τᾶς εὐχολᾶς

(Baalrōmos), le fils de Abdimilkōn, a dédié cette statue à Apollon

Gr 4. [É]πέτυχε i(v) τύχαι ἀγαθαῖ

Amyklos, **de qui il a obtenu pour lui-même l'accomplissement de son vœu.****À la bonne fortune !**

L'articulation entre écoute de la prière et bénédiction est exprimée à travers une formule assez originale. Le substantif grec *euchôlê* est en effet une forme épique et rare d'*euchê*, « prière ». Dans le *Packhum PHI Greek Inscriptions*⁶⁴, j'ai trouvé seulement une vingtaine d'attestations de ce terme en Grèce continentale et insulaire, en Asie Mineure, Syrie et surtout en Égypte et Cyrénaïque, la plupart du temps dans des inscriptions métriques. Le choix opéré à Idalion est donc singulier ici et suppose le recours à un registre de langue élevé ou archaïsant, dans l'entourage royal ou princier d'où émane ce texte. Pour rendre l'idée de la bénédiction divine, on a eu en revanche recours à une formule très courante, que nous allons retrouver par la suite : « À la bonne fortune ! ».

En effet, dans la double dédicace bilingue provenant du sanctuaire d'Apollon de Phrangissa, à proximité de Tamassos et figurant sur deux bases de statue en marbre datées du IV^e siècle av. n.è., le grec mobilise l'expression « à la Bonne Fortune » pour rendre la formule phénicienne d'écoute et de bénédiction impliquant Resheph. La première a recours à l'expression *ndr 'š ndr*, « vœu qu'a voué », bien attestée en Afrique du Nord notamment, suivie de la formule d'écoute et de bénédiction traditionnelle.

22\ Inscription bilingue de Tamassos-Phrangissa I

Datation : env. 375 av. n.è.

Bibliographie : *RÉS* 1213 ; *JCS*² 216, pl. XXXIII, 2 ; *KB* V, p. 80 n° 70 ; Egetmeyer 2010, p. 813-814⁶⁵.Ph 1. *bymm 10+6 lyrh p't bš[n] / t 10+7(?) lmlk mlky[tn mlk k]*Le 16^e jour du mois de P'lt, en l'année 17 du règne de Mlky[tn, roi de Ki-]Ph 2. *ty w'dyl sml 'z š ytn 'b*

tion et Idalion, cette statue est ce qu'a donné 'b-

Ph 3. *dssm bn...l'dny lršp '*

dssm, fils de ..., à son seigneur, Ršp

Ph 4. *lhyts hndr 'š ndr kšm'*'lhyts, **vœu qu'il a voué parce qu'il a écouté**Ph 5. *h' ql ybrk***sa voix, qu'il le bénisse.**

Gr 1. Ἀνδριᾶς ὄνου, τὸν ἔδωκεν Ἀψασμος ὁ Σα

Cette statue (est celle) qu'a donnée Apsasmos, (fils) de Samâs, à Apollon

Gr 2. μάφορ τῷ Ἀπόλλ(λ)ωνι τῷ

Alasiôtas⁶⁶. **À la fortune !**

Gr 3. Ἀλασιώται i(v) τύχαι

⁶⁴ <https://inscriptions.packhum.org/>.

⁶⁵ Cf. *supra*, n. 63.

⁶⁶ Sur cette qualification, voir Amadasi Guzzo 2020.

Le grec simplifie beaucoup avec ce souhait « À la fortune », sans même l'adjectif « bonne ». L'invocation à la fortune vient sceller l'interaction et augurer son prolongement bienfaisant, équivalent à la bénédiction, mais malgré tout aléatoire.

Légèrement postérieure, la seconde offrande à Resheph (qualifié cette fois d'*'lyyt*⁶⁷, qui correspond à Apollon Ἐλεφίται en grec), contient la formule phénicienne traditionnelle et, en grec, une invocation identique à Tychè.

23\ Inscription bilingue de Tamassos-Phrangissa II

Datation : 362 av. n.è.

Bibliographie : *RÉS* 1212 ; *ICS*² 215, pl. XXXIII, 1 ; *KB* V, p. 80-81 n° 71 ; *KAI* 41 ; Egetmeyer 2010, p. 812-813⁶⁸.

Ph 1. <i>sml 'z 'šytn wytn'</i>	Cette statue est ce qu'a donné et a fait ériger
Ph 2. <i>mḥm bn bnḥdš bn mn</i>	Mḥm, fils de Bnḥdš, fils de Mn-
Ph 3. <i>ḥm bn 'rq l'dny l[rš]p</i>	ḥm, fils de 'rq, à son seigneur, [Rš]p
Ph 4. <i>'lyyt byrh 'tnm bšnt</i>	'lyyt, au mois de 'tnm, en l'an
Ph 5. <i>šlšm 20+10 lmlk mlky[tn mlk</i>	30 du règne de Mlky[tn, roi de
Ph 6. <i>K[ty w'dyl kšm' ql ybrk</i>	Ki]tion et Idalion, parce qu'il a écouté sa voix, qu'il le bénisse.
Gr 1. Τὸν ἀ(ν)δριά(ν)ταν τόν(ν)υ ἔδωκεν	Cette statuette (est celle) qu'a donnée
Gr 2. καὶ ὀνέθηκεν Μνάσης	et dédiée Mnasès
Gr 3. ὁ Νωμηνίων τῶι θεῶι	(fils) de Nómenios, au dieu
Gr 4. τῶι Ἀπειλώνι τῶι Ἐλεφί	Apollon Helewitas.
Gr 5. ται ἰ(ν) τύχαι	À la fortune !

L'inscription El-Hofra GR3 me semble relever d'une stratégie analogue, même si le registre de vocabulaire change en grec. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une bilingue, mais d'une inscription grecque émanant également du tophet, qui suppose un sous-texte punique.

24\ Inscription grecque de Constantine/El-Hofra

Datation : II^e-I^{er} siècle av. n.è.

Bibliographie : Berthier, Charlier 1955, p. 168-169 n° GR3, pl. XXVIII, C ; *KAI* 176.

1. Κρόνωι Θεν	À Kronos Then-
2. νειθ φενη Β	eith phenê B
3. αλ ἔθυσ	al a sacri-
4. εν 'Α	fié A-
6. λκιμήδη	lkimédès
7. ζ καί επιη[ου]	et il a écouté sa (voix).
8. [σε] τή[ν]	

Kronos fait ici figure de contrepartie grecque de Ba'al Ḥammon, le « Saturne africain ». Tinit Visage de Ba'al est transcrite phonétiquement – et l'on relèvera au passage les différences avec la transcription précédente (El-Hofra GR1)⁶⁹. Le dédicant, Alkimédès, porte un nom grec

⁶⁷ Amadasi Guzzo 2020 ; Amadasi Guzzo 2021.

⁶⁸ Cf. *supra*, n. 63.

⁶⁹ Cf. *supra*, p. 58.

et recourt au verbe *thuô*, qui peut désigner une offrande, en dépit de sa signification technique de sacrifice par le feu. La formule d'écoute seule – la bénédiction étant absente – a été traduite en grec au moyen du verbe *epakouô*, qui renvoie à l'épithète *epékoos*, « qui écoute », volontiers appliquée aux dieux et analysée dans ce dossier par Sylvain Lebreton et Thomas Galoppin⁷⁰. C'est donc un choix judicieux, mais peu banal car ce verbe est assez rare en épigraphie grecque. Le *Packhum PHI Greek Inscriptions* en recense une petite vingtaine d'attestations seulement. Étrangement, le lapicide a oublié de graver le substantif *phônên*, « voix » après l'article *tên*, ce qui semble dénoter une maîtrise approximative de la langue et de son sens.

La formule est traduite ad litteram

Dans la bilingue de Larnaka-tis-Lapithou, adressée à Anat en phénicien et Athéna en grec, le sens de la traduction semble s'inverser : du grec vers le phénicien, alors que les cas précédents indiquent plutôt le phénicien ou le punique comme langue « dominante ». La dédicace est gravée à même le rocher.

25\ Inscription bilingue de Larnaka-tis-Lapithou

Datation : début du III^e siècle av. n.è.

Bibliographie : *CIS* I 95, pl. XIV ; *RÉS* 1515 ; *KAI* 42 ; Amadasi Guzzo 2015, p. 30-31 ; Bonnet, Bianco 2018, p. 44.

Gr 1. Αθηνᾶι	À Athéna
Gr 2. Σωτείρα Νίκη	Salvatrice Victoire
Gr 3. καὶ <ὕπερ ?> βασιλέως	et (pour le ?) roi
Gr 4. Πτολεμαίου	Ptolémée
Gr 5. Πραξιδῆμος Σεσμᾶος	Praxidèmos fils de Sesmàs
Gr 6. τὸν βω[μὸν] ἀνέθ[ηκ]εν	a dédié cet autel.
Gr 7. ἀγα[θ]ῆι τύχηι	À la bonne fortune !
Ph 1. l'nt 'z hym	À Anat Force Vie,
Ph 2. w'l'dmlkm ptlmys	et pour Ptolémée, seigneur des rois,
Ph 3. b'lšlm bn [s]smy	B'lšlm fils de Ssmy
Ph 4. yqdš [']t mzbh	a consacré cet autel.
Ph 5. [l]mzl n'm	À la bonne fortune !

La formule grecque de « bonne fortune » est traduite littéralement en phénicien par *lmzl n'm* qui constitue un hapax en épigraphie phénico-punique⁷¹. Le lapicide a délaissé – par choix, par ignorance ? – l'usuelle formule d'écoute et de bénédiction. Il a forgé en phénicien un calque du grec, ce qu'on constate aussi dans les séquences onomastiques divines où le grec dicte des expressions phéniciennes tout aussi singulières⁷².

⁷⁰ Cf. p. 121-140.

⁷¹ Amadasi Guzzo 2015, p. 31-32. Cf. *DNWSI*, p. 609, pour le substantif *mzl*, très rare.

⁷² Pour les différentes interprétations possibles de 'z *hym* pour Anat, voir Bonnet, Bianco 2018, p. 44. Par ailleurs, comme le note Amadasi Guzzo 2015, le grec n'est pas exempt d'hésitations, comme l'absence d'indication du datif pour *Soteira* et *Nikè*, et le recours au génitif sans préposition pour le roi.

La formule est « déclinée »

L'inscription trilingue (latin, grec, punique) de San Nicolò Gerrei, en Sardaigne, gravée sur une base de colonne en bronze, offre un point de vue particulièrement éclairant sur les stratégies à l'œuvre dans chaque langue. Prêter attention aux trois déclinaisons des formules d'écoute et de bénédiction semble même plus révélateur que ce que l'on peut tirer des séquences onomastiques divines, en l'occurrence Esculape Merre, Asclépios Mèrré, Eshmun *m'hr*.

26\ Inscription trilingue de San Nicolò Gerrei

Datation : première moitié du 1^{er} siècle av. n.è.

Bibliographie : *CIS* I 143, pl. XXX-XXXI ; *ICO* Sardegna 9, pl. XXX ; *KAI* 66 ; Marginesu 2002 ; Culasso Gastaldi 2014 ; *CIL* X, 7856 ; *IG* XIV, 608.

Lt 1. *Cleon salari(us) soc(iorum) s(ervus) Aescolapio*
Merre **donum dedit lubens**
Lt 2. **merito merente.**

Cléon, ouvrier aux salines, esclave des concessionnaires (des salines) à Asclépios Merre **a voué de bon gré et à juste titre.**

Gr 1. Ἀσκληπίῳ Μηρρη ἀνάθημα βωμῶν ἔσται
Gr 2. σε Κλέων ὁ ἐπὶ τῶν ἀλῶν **κατὰ πρόσταγμα**

À Asclépios Merre offrande d'un autel que Cléon, le préposé aux salines, a érigé **sur ordre divin.**

Pu 1. l'dn l'smn m'hr mzbh nhšt mšql ltrm m't 100 š
nдр 'klyn šhsgm š bmmhlt šm[']

Au Seigneur à šmn m'hr, autel de bronze d'un poids de cent livres, qu'a offert 'klyn, qui appartient aux hsgm, qui est/sont dans les salines. **Il a écouté**

Pu 2. [q]l' rpy' bšt šp̄tm hmlkt w'bd'smn bn hml

sa voix, il l'a guéri, dans l'année des suffètes Hmlkt et 'bd'smn, fils de Hmlk.

Chaque langue utilise ses propres formules qui apportent des informations différentes et complémentaires. Le latin a recours à une formule très usuelle qui souligne le fait que le don, issu d'une initiative libre du dédicant, a été accueilli par la divinité qui a apprécié son mérite en quelque sorte ; on notera une erreur : *merente* pour *merenti*. En grec, la présentation de Cléon est plus synthétique, mais on met en avant l'ordre reçu du dieu, le *prostagma*, qui semble être à l'origine de l'offrande. Le grec ne permet pas de trancher entre une offrande propitiatoire et un ex-voto pour une grâce reçue. Rien n'est dit non plus de la manière dont l'ordre divin est parvenu à Cléon, mais on connaît le rôle de l'incubation et des rêves dans les cultes thérapeutiques d'Asclépios-Esculape, et sans doute aussi d'Eshmoun⁷³. On peut donc avancer l'hypothèse que l'érection de l'autel fait suite à une épiphanie du dieu en songe donnant à Cléon l'ordre d'afficher sa reconnaissance de la sorte, une fois guéri. C'est donc Cléon qui a entendu la voix, le *prostagma* du dieu. Or, dans la version punique, on retrouve la formule presque habituelle, en version paratactique et avec une précision inédite sur les raisons du don : « il a entendu sa voix, il l'a guéri ». Ici, ce qui est mis en scène, c'est la première phase de la communication : Cléon a imploré Eshmoun à la suite d'une maladie qui a entendu son appel à l'aide et l'a guéri⁷⁴.

⁷³ Melfi 2007 ; Ribichini 2010 ; Oggiano 2012.

⁷⁴ On trouve un intéressant parallèle en Sardaigne puisqu'une main votive fragmentaire en argile découverte dans les environs de Cagliari porte l'inscription en caractères néopuniques šmn šm', « Eshmoun a écouté », certainement en lien avec une guérison aussi. Cf. *CIS* I 141 ; *ICO* Sard Neop. 4 ; Uberti 1983, p. 801.

La guérison est peut-être le fruit d'une apparition en songe indiquant à Cléon comment se soigner (avec le sel des salines où il travaille ?) et exigeant de lui un monument commémorant sa guérison advenue. Le binôme « écouter – bénir » fait ici place à « écouter – guérir », en écho au contexte spécifique de l'échange. Seul le texte punique contient cette information primordiale, que ni le latin ni le grec ne prennent soin d'exprimer. La version punique est également la seule à contenir une formule de datation par les suffètes locaux. La version punique est enfin la plus précise sur l'objet du don : un autel de bronze d'un poids de 100 livres, le grec mentionnant simplement un *bômos* et le latin n'apportant aucune information sur ce plan. En définitive, ces trois textes dans leur ensemble nous apprennent que Cléon, sans doute un esclave d'origine grecque punicisé vivant en Sardaigne devenue province romaine dès la fin du III^e siècle av. n.è., a raconté une histoire, celle de sa guérison, en disséminant les informations dans trois textes, en fonction des publics visés. Chacune de ces versions fait appel à un formulaire propre qui « décline » à sa façon le déroulé de la communication rituelle et les modalités d'action du dieu concerné.

La formule mise en images (Giuseppe Minunno)

Des représentations d'oreilles humaines figurent sur un certain nombre de stèles puniques. Le nombre de ces exemplaires est toutefois limité. Pour autant que nous le sachions, il s'agit d'une quinzaine de stèles, toutes provenant d'Afrique du Nord et presque exclusivement de Carthage, à l'exception d'un seul exemplaire provenant d'El-Hofra⁷⁵. Les exemplaires carthageois appartiennent tous, lorsqu'il est possible de le déterminer, au type à fronton triangulaire avec acrotères, de sorte que leur datation doit correspondre à la phase 4 du tophet de Carthage (de la fin du IV^e siècle av. n.è. à la destruction de la ville en 146 av. n.è.)⁷⁶. Dans la majorité des exemplaires de Carthage, les oreilles se situent de part et d'autre de la stèle, notamment dans les acrotères. Cette disposition des oreilles des deux côtés de la stèle entraîne une anthropomorphisation de celle-ci, dont on a d'autres indices par ailleurs, les acrotères eux-mêmes présentant parfois une morphologie qui les rend semblables à des oreilles⁷⁷. Dans d'autres cas, les stèles sont pourvues de deux yeux. Sur une des stèles de Carthage (CIS I 1020 ; fig. 1), en plus des oreilles figurant dans les acrotères, on a représenté une bouche sur le fronton, ce qui donne à la stèle l'apparence d'un visage. La stèle d'El-Hofra n'ayant pour sa part pas d'acrotères, deux oreilles sont représentées au centre, sous le fronton. Dans un cas (CIS I 1249), deux oreilles apparaissent sur le fronton à côté d'une main levée. Dans deux stèles de Carthage, on n'a pas

⁷⁵ Bertrand, Szynger 1987, p. 45 n° 106, fig. p. 137.

⁷⁶ Parmi elles, beaucoup (CIS I 265, 604, 989, 1020, 1249, 1565) proviennent des fouilles d'Évariste de Sainte-Marie à l'endroit indiqué dans le CIS comme *locus E* ; d'autres sont issues des fouilles de Gabriel Lapeyre (CIS I 4062 et 4724 ; Bisi 1966, pl. LV), de celles de Pierre Cintas (CIS I 5704) et du *locus B* du CIS, sur l'îlot de l'Amiral (CIS I 3010). On ne connaît pas le lieu de découverte de CIS I 180, 2931 et 3597.

⁷⁷ Dans la mesure où, au même endroit, on trouve, dans d'autres cas, des volutes ornementales, on pourrait supposer qu'il y a eu un processus de dérivation des unes vers les autres.



Figure 1 — Stèle fragmentaire. Musée du Louvre, AO 23389. D'après CIS I 1020, pl. XIV.

affaire à une paire d'oreilles, mais à une seule oreille. Sur la première (CIS I 4764 ; fig. 2), une oreille est représentée sur le fronton à côté d'une palme, alors qu'il n'y a pas d'oreilles dans les acrotères. Sur l'autre stèle⁷⁸, très abîmée, dans ce qui en était probablement le fronton⁷⁹ est représentée une grande oreille, à laquelle un personnage debout semble adresser sa prière (fig. 3).

Ces représentations d'oreilles sur les stèles ont généralement été interprétées comme une référence à la possibilité de se faire entendre par les dieux, une déclaration de foi dans leur disponibilité à écouter ou un témoignage du fait qu'ils avaient écouté et exaucé les requêtes qui leur étaient adressées. Pour la stèle d'El-Hofra, on a avancé une interprétation différente, en vertu de



Figure 2 — Stèle fragmentaire. Musée National de Carthage. D'après CIS I 4764, pl. XXX.



Figure 3 — Fragment de stèle. Musée National de Carthage. D'après Bisi 1966, pl. LV.

⁷⁸ Bisi 1966, p. 232-237, pl. LV.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 233.

laquelle les oreilles seraient plutôt l'objet du vœu, donc la partie du corps pour laquelle on demandait la guérison, ou dont on célébrait la guérison advenue en dédiant la stèle⁸⁰. Dans le dossier des stèles d'El-Hofra, on compte une seule autre figuration d'une partie du corps humain, à savoir le sein figurant sur la stèle EH 38⁸¹. Dans ce cas, les éditeurs préfèrent une interprétation symbolique liée à la fécondité qui paraît mieux correspondre au contexte général d'un tophet⁸². Les oreilles auraient donc été la seule représentation d'une partie du corps à guérir/guéri, ce qui semble peu probable. L'interprétation la plus plausible pour la stèle d'El-Hofra 106, qui est aussi la plus convaincante pour les figurations d'oreilles sur les stèles de Carthage, est celle qui y voit les oreilles d'une divinité qui a écouté ou qu'on prie d'écouter. C'est donc l'expression iconographique de la même conception qu'exprime la formule d'écoute.

Mais quel rapport peut-on établir entre ces formules et les représentations d'oreilles sur les stèles ? La correspondance sémantique n'aboutit pas à une concomitance régulière. Sur les exemplaires dont nous avons connaissance, dans quatre cas (*CIS I 1020*, 1565, 3597 ; Bisi 1966, pl. LV), l'inscription étant abîmée, il n'est pas possible de savoir si la formule y était gravée ou pas. C'est notamment le cas de la représentation de l'oreille à côté de la figure anthropomorphe. Dans sept cas (*CIS I 265*, 989, 1249, 2931, 3010, 4062, 4764), la formule manque, mais elle est présente dans deux cas (*CIS I 180* : *kšm' ql' tbrk'* et *CIS I 5704* : *kšm' ql' ybrk'*) et peut-être aussi en *CIS I 604* (où on lit *k[...]*). La stèle d'El-Hofra, enfin, est anépigraphie, alors que, dans le dossier des stèles qui proviennent de ce site, la formule est largement utilisée. Même en supposant que la formule aurait été présente dans tous les cas où le texte est abîmé, elle ne serait donc associée aux figurations d'oreilles que dans la moitié des cas recensés. La formule elle-même est en lien, dans peut-être deux cas sur trois (comme dans *CIS I 604*), à la représentation d'une main levée. Peut-on dès lors envisager une représentation de l'écoute (les oreilles) et de la bénédiction (la main levée) dont témoigne la formule ? La même interprétation pourrait s'appliquer particulièrement à *CIS I 1249*, dans laquelle la main levée est flanquée de deux oreilles au sein du fronton lui-même (mais où l'on n'a pas la formule). En tout cas, il faut considérer que la main levée était de loin le symbole le plus répandu sur les frontons des stèles de la phase 4⁸³. C'est aussi le symbole le plus présent sur nos stèles, puisque sur le fronton de trois exemplaires (*CIS I 604*, 2931, 5704) on observe une main droite levée, surmontant des cisailles (*CIS I 5704* ; fig. 4) ou un caducée et ce qu'on désigne communément comme le « signe de Tinit » dans une guirlande (*CIS I 2931*). On a vu que, dans *CIS I 1249*, deux oreilles sont représentées sur le fronton à côté d'une main levée. Cependant, ce symbole n'apparaît que dans quatre exemplaires sur quinze. Dans trois cas (*CIS I 180*, 265, 3597), sur les frontons, on voit un motif végétal, auquel, dans le cas de *CIS I 265*, s'ajoutent, au-dessous du texte, un outil de menuiserie⁸⁴ et le « signe de Tinit ». D'autres stèles présentent, au fronton, le croissant

80 Bertrand, Szyner 1987, p. 75.

81 Bertrand, Szyner 1987, p. 29 n° 38, fig. p. 118.

82 Le sein représenté « figurerait probablement la fécondité que l'on attendait de l'ex-voto », *ibid.*, p. 76.

83 Cf. D'Andrea 2014, p. 64.

84 Matthäus 2010 (nous devons cette référence à l'amabilité de Sabine Fourier, que nous remercions vivement).



Figure 4 — Stèle fragmentaire. Musée National de Carthage. D'après CIS I 5704, pl. C.

et le soleil (CIS I 4062) ou une figure probablement divine debout (CIS I 989, 3010). Comme on vient de le voir, un personnage debout, mais probablement humain, était représenté à côté de l'oreille

dans une des deux stèles (Bisi 1966, pl. LV) portant une seule oreille, tandis que, sur l'autre (CIS I 4764), on observe une branche (de palme, selon le CIS) à côté d'une oreille. Sur la stèle d'El-Hofra, au-dessous des oreilles, est représenté un objet qu'on identifie communément comme un bouclier (bien qu'on ait aussi pensé au sexe féminin⁸⁵). En supposant qu'il y ait « le plus souvent sinon toujours » un lien fonctionnel entre les différents motifs figurant sur chaque stèle⁸⁶, Hélène Bénichou-Safar a suggéré que l'ensemble « rameau + oreille » (CIS I 4764) soit « symbolique du suppliant qui conjure la divinité d'écouter sa prière ». Elle s'appuie pour cela sur les récits de Tite-Live et d'Appien relatifs aux émissaires carthaginois envoyés rencontrer Scipion, qui tendirent les mains vers lui à la manière des suppliants et dont le bateau était orné de branches d'olivier⁸⁷.

Quoi qu'il en soit, on constate dans notre corpus une certaine variété de symboles et, dans la mesure où ceux qui reviennent plusieurs fois sont par ailleurs assez répandus sur les stèles carthaginoises contemporaines, on ne peut pas mettre en évidence des correspondances régulières entre les oreilles et d'autres symboles. En dehors de l'Afrique du Nord, il n'y a pas de représentations

d'oreilles, par exemple, sur les stèles des tophet sardes de Nora⁸⁸, Sulky⁸⁹, Monte Sirai⁹⁰, Tharros⁹¹ ou, en Sicile, à Motyé⁹². La formule, en revanche, est attestée pour les stèles du

85 Carton 1908, p. 71.

86 Bénichou-Safar 2007, p. 9.

87 Tite-Live XXX 36 : *velata infulis ramisque oleae Carthaginiensium occurrit navis* ; Appien, *Pun.* VIII 49 : οἱ τὸ κηρύκειον ὑψηλὸν ἔστησαν ἐπὶ τῆς πύρας, καὶ τὰς χεῖρας ὠρεγον ἐς τὸν Σκιπίωνα ἰκετῶν τρόπον.

88 Cf. Moscati, Uberti 1970.

89 Cf. Bartoloni 1986.

90 Cf. Bondi 1972.

91 Cf. Moscati, Uberti 1985.

92 Cf. Moscati, Uberti 1981.

tophet de Motyé⁹³ et de Sulky⁹⁴ (à Monte Sirai, elle est connue, mais en dehors du contexte du tophet, dans *ICO Sardegna* 39). On ne saurait donc affirmer ni que l'image illustre la formule, ni qu'elle la remplace. On dirait plutôt qu'on a ici confirmation de ce qu'ont jadis soutenu Ida Oggiano et Paolo Xella⁹⁵, à savoir que les images et le texte des stèles représentent des langages substantiellement indépendants l'un de l'autre. Tandis que la formule était très répandue dans le monde phénicien depuis longtemps déjà, la représentation des oreilles apparaît comme un élément qui caractérise la dernière phase de vie de Carthage et qui a probablement inspiré la stèle d'El-Hofra.

Au terme de ce parcours, on a pu constater que la formule phénicienne et punique relative à l'écoute que les dieux prêtent aux hommes est riche en enseignements. Le caractère répétitif de ses attestations est indéniable, même si l'on constate une certaine variété dans l'expression, les contextes, la mise en images et finalement le message qu'elle délivre. L'écoute des dieux est souvent associée aux bienfaits qui découlent de l'interaction rituelle, résumés par la notion de « bénédiction ». Répandue dans tout le bassin de la Méditerranée, cette expression trouve, dans l'île de Chypre, quelques illustrations particulièrement instructives, notamment dans les dédicaces bilingues, mais aussi dans l'iconographie qui souligne l'aptitude des divinités à prêter l'oreille aux prières des hommes. Cette capacité d'écoute engage la souveraineté et la justice exercées par les dieux ; elle engage aussi la protection qu'ils garantissent aux humains, de la naissance à la mort. Si cette aptitude des dieux à accueillir les requêtes des hommes, comme l'ont montré les passages de Lucien, est largement partagée, il n'en reste pas moins que le lexicographe Hésychios, au VI^e siècle de notre ère, commente l'entrée *epékoos* en ces termes : « Aphrodite à Carthage »⁹⁶, comme si une certaine tradition associait particulièrement aux dieux puniques – ici une Aphrodite carthaginoise qui pourrait renvoyer à Astarté, voire à Tinit – le souci d'écouter la voix de ceux qui fréquentaient leurs lieux de culte.

93 Moscati, Uberti 1981, n° 730 p. 203 (*kšm' ql dbry*) ; n° 920 p. 242 (*kšm' ql dbry*). Sur plusieurs stèles de Motyé il y a un personnage féminin dont on a signalé les grandes oreilles (Moscati, Uberti 1981, n°s 812, 816, 817, 821, 823, 825, 826, 831, 833, 835-838, 844, 851, 856, 857, 859, 860, 885, 969, 996). Le même trait est signalé pour le personnage masculin des stèles n°s 943 et 920, cette dernière portant aussi la formule d'écoute. S'agit-il d'une façon d'exprimer figurativement la disposition à l'écoute ? En tout cas ce trait n'est présent que dans une minorité d'exemplaires. Il n'est pas marqué pour le personnage féminin de la stèle n° 780 (fig. 40, pl. CXXXIII) dont le modèle, selon Sabatino Moscati (*ibid.*, p. 302-303), est le même qu'une figurine d'argile découverte dans une sépulture de Motyé (Tusa 1978, p. 18-19 et pl. IX) dont on a précisément souligné les grandes oreilles (*ibid.*, p. 18).

94 *ICO Sardegna* 17 (*kšm' ql [db]r[y]*) ; Bartoloni 1986, n° 1526 p. 239 (*kšm ql'*) ; n° 1530 p. 240 (*w šm ql'*) ; n° 1189 p. 201 (*kšm' ql dbry ybrk*).

95 Oggiano, Xella 2009.

96 Hésychios D 43. On signalera aussi que, dans l'inscription rituelle de Marmarini, près de Larissa en Thessalie (*CGRN* 225 : <http://cgrn.ulg.ac.be/file/225/>), datée entre 225 et 150 av. n.è. et se rapportant à une communauté mixte de Grecs et de non-Grecs, il est fait référence, face B, l. 51-52, à une offrande destinée à l'oreille et à la chevelure de la déesse : « Pour l'oreille de la déesse et ses cheveux : de la résine oliban, de la myrrhe, de l'encens, des aromates, de l'essence de rose ; trois oboles dans le tronc à offrandes (πρὸς τὸ οὐᾶς τῆς θεοῦ καὶ τὰς χαίτας, λ[ι]βανωτὸν, σμύρναν, θυμίαμα, ἀρώματα, μύρον ῥόδινον, τριώβ[ολο]ν εἰς θησαυρόν). Les matières mobilisées sont assez rares, comme la myrrhe, et semblent orienter vers l'Orient, sans qu'il soit raisonnable d'en dire plus à ce stade.

Abréviations

- ARI* II : D. SCHWIDERSKI, *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften, Band 2: Texte und Bibliographie*. Berlin, 2004.
- CGRN* : J.-M. CARBON, S. PEELS, V. PIRENNE-DELFORGE, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*. Liège, 2016-. Consulté le 31 mai 2021. <http://cgrn.ulg.ac.be>.
- CIL* : *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin 1863-2004.
- CIS* : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Paris 1881-1962.
- DNWSI* : J. HOFTIJZER, K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 vol. Leiden, 1995.
- FGrHist* : F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin & Leiden, 1923-1958.
- ICO* : M. G. AMADASI GUZZO, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Rome, 1967.
- ICS²* : O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, 2^e éd. Paris, 1983 (1^{re} éd. 1961).
- IG XIV* : *Inscriptiones Graecae, XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, éd. G. Kaibel. Berlin, 1890.
- IPT* : G. LEVI DELLA VIDA, M. G. AMADASI GUZZO, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*. Rome, 1987.
- KAI* : H. DONNER, W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, I-III*, 5^e éd. Wiesbaden, 2002 (1^{re} éd. 1962-1964).
- KB V* : M. YON, *Kition-Bamboula V. Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions*. Paris, 2004.
- PPG³* : J. FRIEDRICH, W. RÖLLIG, *Phönizisch-Punische Grammatik*, 3^e éd. révisée par M. G. Amadasi Guzzo et W. R. Mayer, *Analecta Orientalia* 55. Rome, 1999 (1^{re} éd. 1970).
- RÉS* : J.-B. CHABOT (dir.), *Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 8 vol. Paris, 1900-1968.
- TOB* : *Traduction Œcuménique de la Bible*, nouvelle éd. Paris, 2010 (1^{re} éd. 1975).
- TSSI II* : J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Volume II. Aramaic Inscriptions Including Inscriptions in the Dialect of Zanjirli*. Oxford, 1975.
- TSSI III* : J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Volume III. Phoenician Inscriptions*. Oxford, 1982.

Bibliographie

- ALBERTZ R., SCHMITT R. 2012. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake (Ind.).
- AMADASI GUZZO M. G. 1986. *Scavi a Mozia. Le iscrizioni*, Collezione di studi fenici 22. Rome.
- 2002. « Le iscrizioni dei tofet: osservazioni sulle espressioni d'offerta ». A. J. Koller, M. Z. Cohen, A. Moshavi (éd.), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*. Madrid, p. 93-119.
- 2015. « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre ». *Orientalia* 84, p. 29-40.
- 2020. « The kingdom of Idalion according to epigraphic sources ». A. J. Koller, M. Z. Cohen, A. Moshavi (éd.), *Semitic, Biblical, and Jewish studies in honor of Richard C. Steiner*. Jérusalem & New York, p. 114-143.
- 2021. « Le dieu de Phrangissa (Chypre) ». P. Notizia, A. Rositani, L. Verderame (éd.), *«Nisaba za₅-mi₅» Ancient Near Eastern studies in honor of Francesco Pomponio*. Münster, p. 5-14.
- AMADASI GUZZO M. G., ROSSIGNANI M. P. 2002. « Le iscrizioni bilingui e gli *agyiei* di Malta ». M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani, P. Matthiae (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*. Rome, p. 5-28.
- AMADASI GUZZO M. G., ZAMORA LÓPEZ J. Á. 2013. « The epigraphy of the tophet ». P. Xella (éd.), *The tophet in the Phoenician Mediterranean*, Studi Epigrafici e Linguistici 29-30. Vérone, p. 159-192.
- BARTOLONI P. 1986. *Le stele di Sulcis*. Catalogo, Collezione di studi fenici 24. Rome.
- BÉNICHOU-SAFAR H. 2007. « Iconologie générale et iconographie carthaginoise ». *Antiquités africaines* 43, p. 5-46.
- 2016. « L'africaine *Tanit pené Ba'al* rendait-elle des oracles ? ». *Semitica et Classica* 9, p. 61-78.
- BENZ F. L. 1972. *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Studia Pohl 8. Rome.
- BERTHIER A., CHARLIER R. 1955. *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*. Paris.
- BERTRANDY F., SZNYCER M. 1987. *Musée du Louvre. Département des antiquités orientales. Les stèles puniques de Constantine*. Paris.
- BISI A. M. 1966. « Studi punici I-III ». *Oriens Antiquus* 5, p. 223-248, pl. LIV-LIX.
- BONDÌ S. F. 1972. *Le stele di Monte Sirai*, Studi semitici 43. Rome.
- BONNET C. 2008. « 'Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage'. Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité, entre immanence et transcendance ». *Diasporas* 12, p. 1-23.
- 2009. « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale ». L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*. Rennes, p. 205-214.
- 2019. « L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien ». R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (éd.), *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes*. Liège, p. 177-195.
- BONNET C., BIANCO M. 2018. « S'adresser aux dieux en deux langues ». *Parcours anthropologiques* 13. Consulté le 23 novembre 2018. <http://journals.openedition.org/pa/632>.
- BORDREUIL P. 1985. « Le dieu Echmoun dans la région d'Amrit ». E. Gubel, E. Lipiński (éd.), *Phoenicia and its neighbours*, Studia Phoenicia 3. Leuven, p. 221-230.
- 1986. « Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥammon et Baal Ṣaphon à Tyr ». C. Bonnet, E. Lipiński, P. Marchetti (éd.), *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, Studia Phoenicia 4. Namur, p. 77-86.
- BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris.
- BRANHAM R. B. 1989. *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*. Cambridge (Mass.).
- BRIAND M. 2015. « L'Homère paradoxal de Lucien. Un dialogue, entre imitation et satire ». S. Dubel, A.-M. Favreau-Linder, E. Oudot (éd.), *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*. Paris, p. 163-172.
- BRIQUEL CHATONNET FR. 2017. « Langues et écritures croisées : quelques réflexions sur le monde phénico-punique ». *Pallas* 104 (*Ekklesia. Approches croisées d'histoire politique et religieuse. Mélanges offerts à Marie-Françoise Baslez*), p. 99-106.
- CARTON L. 1908. « Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia ». *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France*, Sér. I, tome 12, 1^{ère} partie, p. 1-160.
- CECCHINI S. M. 1997. « La stele di Amrit. Aspetti e problemi iconografici e iconologici ». *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale* 7, p. 83-100.
- CHÉHAB M. 1955. « Inscription phénicienne de Kharayeb ». *Bulletin du Musée de Beyrouth* 12, p. 45-46.
- COACCI POLSELLI G. 1976. « Struttura delle iscrizioni dedicatorie fenicie d'Oriente – I. La formula iniziale ». *RSF* 4, p. 137-145.

- CULASSO GASTALDI E. 2014. « Iscrizione trilingue da Pauli Gerrei ». E. Culasso Gastaldi, G. Pantò (éd.), *I Greci a Torino. Storie di collezionismo epigrafico*. Turin, p. 38-39.
- D'ANDREA B. 2014. *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Studi archeologici, Collezione di studi fenici 45. Pise & Rome.
- 2018. *Bambini nel « limbo ». Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*, Collection de l'École Française de Rome 552. Rome.
- DE HULSTER I., LEMON J. (éd.). 2014. *Image, Text, Exegesis. Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 588. Londres.
- DUNAND M., DURU R. 1962. *Oumm el-Amed. Une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr*. Paris.
- EGETMEYER M. 2010. *Le dialecte grec ancien de Chypre*. Berlin.
- FALES F. M., GRASSI G. F. 2016. *L'aramaico antico. Storia, grammatica, testi commentati*. Udine.
- FRANK A., RECHENMACHER H. 2020. *Morphologie, Syntax und Semantik althebräischer Personennamen. Datenbank « Althebräische Personennamen »*. Consulté le 22 juin 2021. <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.73364>.
- GAGNÉ R., HERRERO DE JÁUREGUI M. 2019. « Sauver les dieux ». R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (éd.), *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes*. Liège, p. 7-42.
- GARBATI G. 2013. « Tradizione, memoria e rinnovamento: Tinnit nel tofet di Cartagine ». O. Loretz, S. Ribichini, W. G. E. Watson, J. Á. Zamora López (éd.), *Ritual, religion and reason. Studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*. Münster, p. 529-542.
- GOLINETS V. 2020. *Lexikon hebräischer onomastisch belegter Verben. Datenbank « Althebräische Personennamen »*. Consulté le 22 juin 2021. <http://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/wp-content/uploads/personennamen/LHOV.pdf#p=1>.
- GUBEL É. 2002. *Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales. Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*. Paris.
- JONGELING K. 1986. « Remarks on some Punic texts ». *Vicino Oriente* 6, p. 249-254.
- 2008. *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*. Tübingen.
- KERR R. M. 2016. « *Facio ut des*. Zum Verbgebrauch in punischen Weihinschriften ». *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 20, p. 119-122.
- KRAHMALKOV Ch. R. 2001. *A Phoenician-Punic grammar*, Handbook of oriental Studies 54. Leiden, Boston & Cologne.
- LEMBKE K. 2004. *Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit. Studie zur Akkulturation in Phönikien*. Mayence.
- MARGINESU G. 2002. *Le iscrizioni greche della Sardegna: iscrizioni lapidarie e bronzee*. M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (éd.), *L'Africa romana XIV. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale*. Rome, p. 1807-1825.
- MATHYS H.-P. 2005. « Die phönizischen Inschriften ». R. A. Stucky (dir.), *Das Eshmun-Heiligtum von Sidon: Architektur und Inschriften, Antike Kunst Beiheft 19*. Bâle, p. 273-318.
- MATTHÄUS H. 2010. « Zur Grabstele des Abdashtar aus Kition ». *Kypriakai Spoudai* 74, p. 15-29.
- MAZZA F. 1976. « Un tipo di formula votiva nelle iscrizioni fenicie e puniche ». *RSF* 4, p. 129-136.
- MELFI M. 2007. *I santuari di Asclepio in Grecia*, vol. I. Rome.
- MOSCATI S., UBERTI M. L. 1970. *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, Studi semitici 35. Rome.
- 1981. *Scavi a Mozia – Le stele*. Rome.
- 1985. *Scavi al tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, Collezione di studi fenici 21. Rome.
- OGGIANO I. 2012. « Architectural points to ponder under the porche of Amrit ». *RSF* 40, p. 191-209.
- OGGIANO I., XELLA P. 2009. « Comunicare con gli dei: parole e simboli sulle stele del tofet ». *Mediterranea* 6, p. 185-202.
- PUECH É. 1986. « Les inscriptions phéniciennes d'Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire ». *Syria* 63, p. 327-342.
- QUINN J. C. 2017. *In Search of the Phoenicians*. Princeton.
- RIBICHINI S. 1990. « Qualche osservazione sull'antropomorfismo delle divinità fenicie et puniche ». *Semitica* 39 (Hommages à M. Szyner II), p. 127-133.
- 2010. « Eshmun-Asclepio. Divinità guaritrici in contesti fenici ». E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Calé (éd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale (Agrigento 20-22 novembre 2005)*. Rome, p. 201-217.
- RÖMER Th., GONZALEZ H., MARTI L. (éd.). 2019. *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, Orbis Biblicus et Orientalis 287. Leuven, Paris & Bristol (CT).
- RUDHARDT J. 1992. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève (1^{re} éd. Genève 1958).
- SILVERMAN M. H. 1985. *Religious values in the Jewish proper names at Elephantine*, *Alter Orient und Altes Testament* 217. Neukirchen-Vluyn.

