Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN « HISTOIRE ANCIENNE »

Divinités et cultes en Cilicie

Les dynamiques religieuses et culturelles dans une région-frontière

Volume I

Présentée et soutenue publiquement le 08 septembre 2023 par

Adrien BERTHOU

Sous la direction de Patrice BRUN

Membres du jury :

Nicole BELAYCHE, Directrice d'études émérite, École Pratique des Hautes Études

Laurent CAPDETREY, Professeur, Université Bordeaux-Montaigne

Pierre FRÖHLICH, Professeur, Université Bordeaux-Montaigne

Christel MÜLLER, Professeur, Université Paris-Nanterre

Remerciements

C'est un peu par hasard que s'est faite ma rencontre avec la Cilicie. J'étais alors en deuxième année de Master et je m'intéressais à l'histoire religieuse de l'Anatolie antique. Pierre Debord, dont je suivais l'enseignement sur l'Asie Mineure et qui terminait sa carrière d'enseignant-chercheur, m'a ainsi proposé d'étudier cette région mal connue que je ne connaissais à vrai dire moi-même que de nom à ce moment-là. Après quelques recherches, j'acceptai volontiers sa proposition et m'engageai donc pour une année de Master 2 à étudier cette région de carrefour. Bien d'autres territoires et périodes historiques m'ont occupé par la suite jusqu'à ce que je reprenne cette question, laissée longtemps de côté, en m'inscrivant en doctorat. Nous étions à la fin de l'année 2015 et c'est malheureusement à ce moment qu'est décédé Pierre Debord, quelques jours seulement après mon inscription et mon retour à l'université. C'est donc à lui que vont mes premiers remerciements pour m'avoir mis il y a bien longtemps sur les routes ciliciennes. J'aurais eu plaisir à échanger avec lui sur la Cilicie et les questions de religion en Asie Mineure.

Bien d'autres personnes ont contribué, de près ou de loin, à l'aboutissement de ce mémoire de thèse et je souhaite, par ces quelques lignes, leur exprimer ma gratitude.

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, Patrice Brun, pour ses conseils, sa disponibilité et sa promptitude. C'est aussi grâce à lui que j'ai pu effectuer un séjour de recherches à l'École Française d'Athènes et au passage découvrir cette ville que je n'avais jamais visitée. Il m'a en outre permis de me rendre sur le terrain et d'arpenter pendant trois semaines une Cilicie que je ne connaissais que sur le papier. Ce voyage en autonomie, qui m'a mené en avril 2019 d'Antalya à Antakya, a été très riche en découvertes et m'a permis en particulier d'appréhender la géographie et la topographie locales. Ce périple a également été très riche en rencontres et je profite de ces quelques lignes pour avoir une pensée pour toutes

les personnes que j'ai pu croiser ou qui m'ont accueilli, et qui pour certaines d'entre elles ont été très durement frappées par les terribles séismes qui ont touché la Cilicie orientale et le Hatay en février dernier.

Je souhaite ensuite remercier les membres du comité de suivi de ma thèse : Laurent Capdetrey pour sa bienveillance, et surtout Nicole Belayche, pour les longues discussions que nous avons pu avoir autour de mon sujet, qui ont largement contribué à nourrir mes réflexions et à construire mon propos.

Frederik Woudhuizen, ancien rédacteur en chef de la revue *Talanta, Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society* et spécialiste notamment du louvite hiéroglyphique, a aussi eu la gentillesse de répondre à mes questions, qui ont fait l'objet d'une petite correspondance, au sujet d'inscriptions louvites que je ne pouvais aborder qu'en néophyte. Il nous a malheureusement quitté récemment, qu'il en soit remercié à titre posthume.

Enfin, je souhaite remercier chaleureusement Marie-Hélène Menaut qui m'a accompagné au début de ces années de thèse dans ma reprise du grec ancien, ainsi que ma famille pour m'avoir toujours soutenu et encouragé dans ma démarche : mon frère Paul en premier lieu, pour ses longues relectures et ses suggestions éclairées ; mais aussi mes parents Catherine et Jean et ma belle-sœur Jennifer, notamment pour le travail ingrat de correction des coquilles...

Introduction

« *Ce pays [...] appeloit depuis long-temps les recherches des Européens : la grandeur des souvenirs qu'il rappelle, la certitude de découvrir une multitude de ruines et de monumens antiques, étoient un attrait puissant qui les auroit amenés plutôt sur cette côte, si les difficultés et les périls d'un pareil voyage n'étoient pas de nature à effrayer les plus intrépides ; aussi étoit-elle demeurée presque inconnue, à l'exception de quelques points à l'ouest et de la partie orientale, placée sur la route de Constantinople à Alep* »[1].

C'est ainsi que Jean-Antoine Letronne introduisait en 1819 son compte-rendu du voyage de Sir Francis Beaufort, alors capitaine du HMS *Fredericksteen* dans la Royal Navy, effectué en 1811-1812 principalement sur les côtes de la Cilicie.

La région était de fait restée largement inconnue avant le XIXe siècle et les rares Européens qui s'y étaient rendus n'y étaient que de passage, en route pour la Terre Sainte ou envoyés en Orient dans le cadre de missions diplomatiques, commerciales ou militaires. La Cilicie était en effet relativement isolée et éloignée des principaux axes routiers menant vers l'Orient. Un contexte politique instable comme un relief très escarpé en montagne et un climat malsain en plaine favorable au paludisme qui touche encore aujourd'hui certaines régions du pays, avaient découragé nombre de voyageurs à s'y aventurer.

Les premières véritables explorations de la région commencèrent à partir du début du XIXe siècle, même si comparativement aux provinces occidentales de l'Asie Mineure, seule une poignée de voyageurs européens s'étaient risqués dans ces régions où tous avaient témoigné des périls et des difficultés de leurs voyages[2]. On doit les toutes premières

1 Letronne, 1819, p. 260.
2 Pour un panorama des premières explorations archéologiques en Cilicie : cf. Borgia 2003b.

descriptions systématiques de la Cilicie au capitaine Beaufort en 1811-1812. Initialement chargé par l'Amirauté britannique de cartographier les côtes du sud-est de l'Asie Mineure, il a effectué sur place quelques relevés de ruines sur les sites côtiers ciliciens[3]. L'intérieur des terres restait toutefois largement inconnu. Au-delà d'une étroite bande côtière, des principales agglomérations situées dans la vallée du Kalykadnos ou sur la route reliant l'Asie Mineure à la Syrie, le pays demeurait difficile d'accès, voire impénétrable dans ses régions montagneuses.

Les premières prospections archéologiques en Cilicie démarrèrent dans les années 1850 avec notamment le voyage de V. Langlois[4] en 1852-1853 qui explora une vaste portion de la région en portant son attention sur la topographie antique, identifiant plusieurs sites nouveaux, mais s'intéressant aussi à l'épigraphie puisqu'il a collecté pendant ses deux années sur place quelques 182 inscriptions en grande partie inédites. Après les travaux de V. Langlois, ceux de P. Trémaux[5] et E. J. Davis[6] se sont intéressés aux principaux vestiges archéologiques de Cilicie mais de nombreux sites antiques restaient encore inconnus et il fallut attendre 1889 et les missions de J. Th. Bent pour que soit par exemple explorée pour la première fois la vallée du Lamos et identifiés de nombreux nouveaux sites[7]. L'archéologie cilicienne entrait alors dans une nouvelle ère avec les premières véritables missions archéologiques et épigraphiques en Cilicie à partir des années 1890. Parallèlement aux missions de J. Th. Bent[8], les expéditions de E. L. Hicks[9], de R. Heberdey et A. Wilhelm[10] puis les prospections de R. Paribeni et P. Romanelli en 1914[11] et celles de J. Keil et A. Wilhelm[12] en 1925 ont apporté aux recherches ciliciennes un riche matériel scientifiquement collecté et analysé.

Il faut attendre ensuite les années 1960 pour que de nouveaux travaux d'ampleurs sur la Cilicie gréco-romaine soient initiés, avec notamment les missions de G.E. Bean et T.B. Mitford en Cilicie Trachée[13], qui ont collecté un grand nombre d'inscriptions inédites, ou la parution de la première étude s'intéressant spécifiquement aux faits religieux locaux menée par A. Dupont-Sommer et L. Robert sur la déesse de Hiérapolis-Kastabla[14]. Plusieurs décennies de fouilles canadiennes ont également démarré sur le site d'Anémourion ainsi que, à

3 Beaufort 1818.
4 Langlois 1861.
5 Trémaux 1863.
6 Davis 1879.
7 Bent 1890b notamment.
8 Bent 1890a ; 1890b ; 1891.
9 Hicks 1890 ; 1891.
10 Heberdey, Wilhelm 1896.
11 Paribeni, Romanelli 1914.
12 Keil, Wilhelm 1931.
13 Bean, Mitford 1965 ; 1970.
14 Dupont-Sommer, Robert 1964.

partir de 1971, la mission française de fouilles de Meydancıkkale successivement dirigée par E. Laroche, G. Le Rider et A. Davesne jusqu'en 1997.

A partir des années 1980, les prospections, fouilles et travaux de recherches couvrant tout le territoire cilicien se sont multipliés, s'intéressant à toutes les périodes depuis la Préhistoire jusqu'à l'époque ottomane. Les publications annuelles des revues *Olba* et *Anmed* consacrées aux travaux et recherches concernant la Cilicie et le sud de l'Asie Mineure, comme le nombre de rapports présentés chaque année sur la Cilicie dans le cadre du symposium international d'archéologie organisé par la République de Turquie[15] attestent de la vitalité des recherches sur la région.

Plusieurs colloques internationaux ayant pour sujet la Cilicie ont par ailleurs été organisés. Si la première rencontre internationale consacrée exclusivement à la région, qui aurait dû avoir lieu en Cilicie en mai 1989, n'a pu voir le jour, plusieurs des contributions programmées ont été publiées dans un dossier spécial de la revue *Anatolia Antiqua I* (1991) intitulé *Cilicia I : Milieu naturel, installation et voies de communication.* Au même moment, paraissait un numéro de la revue italienne *Quaderni Storici* (vol. 76, 1991) entièrement consacrée à l'identité culturelle de la Cilicie. Trois autres colloques internationaux sur la Cilicie antique ont suivi, organisés à Mersin en juin 1998[16], à Istanbul en novembre 1999[17], puis de nouveau à Mersin en juin 2002[18]. L'archéologie de la Cilicie Trachée occidentale a ensuite fait l'objet d'un colloque international en octobre 2007 à l'Université de Lincoln dans le Nebraska[19], notamment dans le cadre du « Rough Cilicia Survey Project », un vaste projet de prospections archéologiques menées en Cilicie Trachée occidentale de 1996 à 2012. En février 2009, c'est cette fois-ci la Cilicie Plane et la question de l'hellénisme dans la région qui ont fait l'objet d'une rencontre internationale à l'Institut Allemand d'Archéologie de Berlin[20]. Signalons enfin un récent colloque international qui s'est tenu en mai 2018 à Munich sur les questions de l'identité et des échanges culturels en Cilicie, axé essentiellement sur l'Antiquité tardive et la période byzantine[21].

La vitalité des recherches sur la Cilicie ancienne est donc certaine même si nombre de sites demanderaient des investigations plus approfondies et que beaucoup reste à faire. Les questions religieuses n'ont quant à elles été abordées que ponctuellement ou traitées dans des

[15] Publiés dans *KST, AraST* et *ArkST.*
[16] Les actes du colloque ont été publiés dans la revue *Olba* (vol. II, 1999).
[17] Les actes de la Table ronde d'Istanbul ont été publiés dans la collection *Varia Anatolica* (vol. XIII, 2001) de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul.
[18] Les actes du colloque ont été publiés dans la revue *Olba* (vol. VII, 2003).
[19] Hoff, Townsend 2013.
[20] Hoffmann, Posamentir, Sayar 2012.
[21] Cortese 2020.

cadres territoriaux limités[22]. La présente étude souhaite donc apporter sa modeste pierre à l'édifice des recherches ciliciennes en étudiant l'histoire culturelle, en particulier religieuse, de la Cilicie antique.

La Cilicie : une région-frontière

Située entre Anatolie et Syrie, la Cilicie est une « région-frontière » pour les empires successifs de Méditerranée et du Moyen-Orient antiques.

La frontière comme objet historique est un champ d'investigation relativement ancien[23]. Avec l'émergence des « Borders Studies » dans le champ des sciences sociales depuis le début des années 2000 surtout, l'intérêt pour la frontière n'a pas diminué. Les médiévistes se sont saisi assez tôt de cette question[24], pour étudier notamment les relations entre Chrétiens et Musulmans dans les régions de contacts, que ce soit dans la péninsule Ibérique ou en Cilicie dont la partie orientale, comprise entre le fleuve Lamos (Limonlu Çayı) et l'Amanus, soit la classique Cilicie Plane, constituait la frontière arabo-byzantine pendant la période omeyyade (660-750)[25]. Il ne faut pas penser ici la frontière comme une ligne de démarcation, selon une acception moderne qui découle de la construction des États-nations, ni même dans les différentes acceptions sémantiques et symboliques qu'elle pouvait avoir dans l'Antiquité[26].

La Cilicie est en elle-même une région-frontière, définie à la fois par ceux qui y vivent et par sa nature périphérique et lointaine qui la caractérise pour les divers États centraux dont elle dépend[27]. La « frontière », qui renvoie à l'idée de front, est un terme originellement lié à la guerre. La Cilicie connaît de fait de nombreuses opérations armées sur son territoire. Pour ne citer que quelques exemples à différentes époques, on peut évoquer les campagnes que Salmanasar III mène de 839 à 831[28] dans le royaume de Qué (classique Cilicie Plane) jusqu'au Ḫilakku (tout ou partie de la Cilicie Trachée), marquant la limite occidentale de l'Empire néo-assyrien ; la Cilicie est également dévastée au VIIe siècle par les Cimmériens et Strabon

[22] Cf. notamment Ehling, Pohl, Sayar 2004 sur les cultes de Cilicie Plane et plus tôt, les quelques pages dans *ANRW* II 1990 de T.B. Mitford (Mitford 1990) sur les cultes de la Cilicie Trachée romaine, complétées par l'article de T.S.Mac Kay sur les principaux sanctuaires de Pamphylie et de Cilicie (Mac Kay 1990).

[23] Le concept de « frontière » a été fortement marqué par les travaux de Turner 1893 qui en donnait une acception particulière de « région aux confins du monde civilisé », un front de colonisation qui a joué un rôle majeur dans la construction de l'identité américaine.

[24] Toubert 1992.

[25] Voir notamment Egger 2008.

[26] Daverio Rocchi 1998 ; Casevitz 1993 pour la « frontière » grecque ; Trousset 1993 pour la « frontière » romaine.

[27] Egger 2008, p. 59 ; Schiavo 2021.

[28] *RIMA 3* : 68-9, 80, 119.

rapporte que leur roi Lygdamis est tué en Cilicie[29] ; dans les années 550, le roi néo-babylonien Nériglissar mène des campagnes en Cilicie Trachée[30] ; la bataille décisive opposant en 333 Alexandre à Darius III a lieu à Issos en Cilicie orientale au seuil de la Syrie, comme c'est à Issos qu'aura lieu une autre bataille décisive en 194 après J.C. entre Pescennius Niger et Septime Sévère ; plus tôt, au Ier siècle avant J.C., Strabon relate que de nombreuses cités de Cilicie ont souffert de l'expansion de Tigrane et que la cité de Soloi a été décimée de sa population puis repeuplée par Pompée par des pirates repentis que celui-ci avait précédemment vaincus en Cilicie[31]. La Cilicie est de façon récurrente un lieu de concentration de troupes armées et plus particulièrement de flottes de guerre. Dès la fin du VIe siècle, les cités de la côte cilicienne concentrent les arsenaux royaux et les bases militaires de l'armée perse[32]. À la fin du IIIe siècle, une missive de Ptolémée IV au gouverneur de Soloi, témoigne de la plainte des citoyens de la ville, soumis à des soldats « campant en désordre, qui occupaient non seulement l'extérieur de la cité mais aussi l'intérieur ». La cité semble particulièrement souffrir « des personnes qui accompagnent l'armée, qui sont ceux qui occupent la plus grande part des maisons »[33]. Les ports d' Aigeai et de Mallos servent plus tard de chantiers navals pour la flotte de Pompée, comme en atteste Lucain qui, décrivant l'armée du général romain avant la bataille de Pharsale, rapporte que « Mallos et la lointaine Aigeai résonnent du bruit des chantiers, et le Cilicien, non plus en pirate cette fois, va dans une carène régulière »[34]. Antoine cède ensuite une partie de la Cilicie Trachée à Cléopâtre pour obtenir les ressources nécessaires à la construction de sa flotte[35], en prévision de la bataille d'Actium. Aux IIe et IIIe siècles après J.C., les cités d'Élaioussa-Sébastè, de Korykos et d'Aigeai jouent un rôle important pour la marine de guerre romaine et acquièrent le titre de « navarque » octroyé à des cités portuaires abritant des équipements utilisés par la flotte militaire lors de ses passages[36].

La région est ainsi une « marche » au sens médiéval du terme (« *marcha* »), dont l'étymologie est identique à celle de la *marge*[37] : c'est un territoire périphérique, lointain et imprécis, un « espace fluctuant où deux pouvoirs limitrophes se rencontrent, s'affrontent, se neutralisent »[38].

---

29 Strabon, 1.3.21.
30 Sur la chronique, cf. Davesne, Lemaire, Lozachmeur 1987, p. 372-373.
31 Strabon, 14.5.8.
32 Briant 1996, p. 1078.
33 Welles 1934, n°30.
34 Lucain 3.227-228 ; Robert 1973, p. 178-179.
35 Strabon, 14.5.3.
36 Guerber 2013.
37 Fourcade 2018.
38 Zimmermann 1991, p. 44.

La Cilicie est bien une marche entre les Empires assyrien et phrygien. En 715, les annales assyriennes rapportent par exemple une campagne de Sargon II au cours de laquelle sont restituées au pays de Qué les villes de Harrua, Ushnanis et Qumasi, probablement situées à la frontière au nord de Tarse près des Portes Ciliciennes, qui avaient été prises par Mitâ/Midas de Mushki/Phrygie[39]. Le gouverneur néo-assyrien de Qué, Aššur-šarra-uşur, était un personnage important, son rôle paraît avoir été capital et révèle la place du pays de Qué dans l'Empire à partir de la fin du VIIIe siècle[40] : « cette province fut un bastion de l'Empire assyrien dans le N.-O. Ses garnisons pouvaient contenir les premières forces à opposer aux insurrections dans les contrées limitrophes »[41]. De même au VIe siècle, le royaume de Pirindu, recouvrant tout ou partie de la classique Cilicie Trachée, est une zone grise entre les Empires lydien et néo-babylonien. En 557-556, Nériglissar pourchasse en effet le dynaste local Appuašu jusqu'à la frontière pamphylo-cilicienne[42] où débutent les territoires contrôlés par Crésus[43]. La Cilicie hellénistique est le théâtre de la confrontation entre Lagides et Séleucides tout au long du IIIe siècle[44]. La frontière entre les deux puissances est très fluctuante et n'est pas figée, comme il a souvent été avancé, à la limite entre Trachée et Plane, séparant le domaine lagide à l'ouest du territoire séleucide à l'est. Là encore, c'est la région toute entière qui constitue la frontière entre les deux puissances, c'est un espace en évolution constante qui voit ses cités, ses forteresses et ses points stratégiques contrôlés alternativement par l'un ou l'autre des pouvoirs centraux en fonction de leurs avancées respectives[45]. Les Séleucides n'ont du reste jamais renoncé à la Cilicie Trachée : ils conservent le contrôle de l'embouchure du Kalykadnos après la fondation de Séleucie[46] et l'analyse des différentes phases de construction des « maisons en terrasses » de la cité de Nagidos, en plein centre de la côte de Cilicie Trachée, montre que la cité a longtemps été disputée entre les deux puissances[47]. Il en va de même pour la forteresse de Meydancıkkale au nord-est de Kélendéris qui a été contrôlée alternativement par les Séleucides et les Lagides au IIIe siècle[48]. Il est également significatif que la Cilicie soit devenue le principal centre de la piraterie méditerranéenne aux IIe et Ier siècles avant J.C. C'est bien parce que c'est un territoire de marge que, dans un contexte géopolitique perturbé avec l'affaiblissement de la puissance séleucide et les conséquences de

[39] *ARAB* II §16 ; Bryce 2012, p. 281 ; Lemaire 1991a.
[40] Lemaire, *ibid.* p. 273.
[41] *Ibid.,* citant Naster 1938, p. 68.
[42] Casabonne 2004a, p. 142 : le texte de la chronique a été publié notamment dans Davesne, Lemaire, Lozachmeur 1987, p. 372-373.
[43] Hérodote, 1.28.
[44] Tempesta 2013.
[45] Schiavo 2021.
[46] Strabon, 14.5.4.
[47] Durugönül 2011.
[48] Davesne *et al.* 1987.

la guerre Antiochique, la piraterie se soit développée dans cette région en dehors du contrôle des grandes puissances de l'époque. La Cilicie Trachée, avec ses hautes montagnes proches du littoral, servait de base principale pour les pirates même si la piraterie dite « cilicienne » a pu également s'étendre à la Pamphylie et à la Lycie. Si l'on en croit Appien, la Cilicie a accueilli « des Syriens, des Chypriotes, des Pamphyliens, des hommes originaires du Pont et de presque toutes les nations orientales… »[49], des aventuriers en quête d'opportunités ou simplement poussés vers la piraterie par les troubles nés des guerres de Mithridate[50] ou de Tigrane. Dans le même contexte aurait été créée, en Cilicie Plane, la province de Cilicie au début du Ier siècle avant J.C., selon deux intentions : lutter contre les pirates à l'ouest et mieux surveiller Mithridate au nord. Ainsi, l'espace de la frontière apparaît bien vaste et s'étend à toute la région, Cilicie Plane et Cilicie Trachée incluses. Il unit les zones de confrontations entre puissances, elles-mêmes mouvantes au sein de la Cilicie ou fixées pour un temps aux limites historiques de la région, avec les lignes de défense et l'arrière immédiat[51].

Sa nature de région-frontière en fait une « zone grise » difficile à appréhender. Aux I^ers^ siècles avant et après J.C., les sources laissent penser que Rome perçoit la Cilicie comme un « entre-deux » davantage que comme une région clairement définie. Ainsi, quand les Romains s'impliquent en Cilicie, ils n'envisagent pas la région comme une entité politique mais plutôt comme un espace géographique. Les rois-clients successifs qui ont contrôlé la Cilicie Trachée aux I^ers^ siècles avant et après J.C., que ce soit Cléopâtre, Ptolémée, Amyntas de Galatie, Archélaos Ier et II de Cappadoce ou Antiochos IV de Commagène, ne font pas référence à la Cilicie dans leurs titulatures officielles : aucun dynaste ne se revendique roi de Cilicie ou des Ciliciens[52]. Tacite décrit Philopator de la dynastie Tarkondimotide comme « roi des Ciliciens » (*rex Cilicium*)[53] à la mort de celui-ci en 17, mais il ne s'agit pas là d'une titulature officielle et il est difficile de savoir ce que la formule de l'historien recouvrait réellement. Le domaine des Tarkondimotides s'étendait en effet essentiellement sur la plaine orientale de la Cilicie Plane autour d'Anazarbos et de Hiérapolis-Kastabala ainsi que sur une partie de l'Amanus. L'histoire de la région et sa nature de région-frontière n'avaient donné à la Cilicie aucune cohérence politique et les Romains n'y voyaient pas une entité politique en tant que telle. Contrairement à l'Égypte, la Galatie, la Cappadoce ou la Commagène qui étaient des royaumes cohérents annexés comme une seule province en une seule opération ou presque, la Cilicie était

[49] Appien, *Mithr.*, 14.92.
[50] *Ibid. ;* Omerod 1928, avec notamment p. 190-191 un inventaire des sources littéraires sur la piraterie.
[51] Bertrand, Planas 2011.
[52] A l'exception peut-être d'une dédicace d'Athènes à Archélaos, qui y serait mentionné comme roi de Cappadoce et de Cilicie Trachée. Les importantes lacunes invitent à la prudence quant aux restitutions (*IG*, II2, 3430 = *OGI*, 357). Cf. Elton 2007, p. 25.
[53] Tacite, *Ann*. 2.42.

différemment perçue de ces royaumes et même si de nombreux dynastes se considéraient comme rois en Cilicie, il n'existait aucun royaume de Cilicie.

La diversité politique de la région est déconcertante. La Cilicie apparaît comme une mosaïque de pouvoirs locaux[54] et c'est du reste l'image que l'on en perçoit à de nombreuses périodes de son histoire[55]. Dès l'époque perse par exemple, P. Briant souligne « que l'utilisation du terme "Cilicie" confère artificiellement une unité politique à une région à l'intérieur de laquelle, sans nul doute, s'imbriquaient de nombreux statuts différenciés »[56]. Au Ier siècle avant J.C., aux côtés des dynastes déjà évoqués, cohabitent également des cités libres, telle Séleucie-du-Kalykadnos, ou des rois-prêtres comme à Olba qui étendaient par moment leur autorité sur les *koina* de Kennatide et de Lallaside qui occupaient des territoires s'étendant jusqu'à la moyenne vallée du Kalykadnos[57]. On trouve ainsi dans les titulatures officielles des pouvoirs locaux de la région, à la fois les termes de *toparches*, de *dynastes*, de *basileus* et d'*archiereus*. Ces titres peuvent du reste évoluer, de *toparches* à *basileus* par exemple (Tarkondimotos), ou se combiner comme à Olba où le Teukride Ajax est *archiereus* et *toparches* et Polémon, plus tard, est *archiereus* et *dynastes*[58]. D'autres parties de la Cilicie étaient contrôlées directement par Rome et il semble qu'avant 72 après J.C., la Cilicie Plane dépendait de la province romaine de Syrie, dont le gouverneur était clairement la plus haute autorité en Cilicie Plane. L'absence de la mention de « Cilicie » dans les titulatures officielles suggère que le pouvoir romain avait une perception beaucoup moins claire de la Cilicie que des régions voisines du Pont, de la Bithynie, ou de la Lycie Pamphylie par exemple[59].

En 72, Vespasien réorganise l'Orient romain et détache la Cilicie Plane de la Syrie pour la rattacher à la Cilicie Trachée et former ainsi la province impériale prétorienne de Cilicie[60]. Les différents pouvoirs locaux n'ont pas tous disparu pour autant, même s'il est difficile d'appréhender l'autorité effective des diverses entités politiques. Tarse redevient capitale d'une région administrative qui n'avait pas recouvert l'ensemble de l'espace cilicien depuis plus de 350 ans[61]. Comme le souligne H. Elton, il n'y avait en Cilicie ni unité politique ni unité

---

54 Sur la complexité politique de la Cilicie du IIe millénaire au IVe siècle après J.C., cf. les actes de la table ronde : Jean *et alii* 2001.

55 En 1800, les remarques de W.M. Leake laissent encore l'impression d'une Cilicie constituée d'une mosaïque de pouvoirs locaux mal contrôlés par le pouvoir central lors de son voyage dans la région : « the continual disputes and wars among the persons in power; the precarious authority of the government of Constantinople, which rendering its protection ineffectual, makes the traveller's success depend upon the personal character of the governor of each district » : cf « Journey through some provinces of Asia Minor in the year 1800, communicated by Lieut. Col. Leake » dans Walpole 1820, p. 185 ss.

56 Briant 1996, p. 1078.

57 Voir notamment la synthèse récente de Pilhofer 2020.

58 Elton 2007, p. 28.

59 *Ibid.* p.29.

60 Suétone, *Vespasien* 8.

61 Depuis 279 avant J.C. : Schiavo 2021, p. 101.

culturelle à partir de laquelle la province de Vespasien pouvait être créée. Bien qu'il y eut de fortes identités culturelles et politiques au sein de la Cilicie et même si le sentiment d'être « Cilicien » a pu exister, ces identités ne s'exprimaient pas au niveau régional et pouvaient aussi bien concerner en même temps des régions limitrophes. La Cilicie devait donc avant tout être considérée comme une entité géographique et le toponyme était employé par les Romains au début de l'époque impériale pour définir une région dont les fondements n'étaient ni politiques, ethniques ou culturels mais essentiellement géographiques. La Cilicie était ainsi, avant tout, l'espace géographique situé entre le Taurus et la Syrie[62]. À partir de la réorganisation administrative de Vespasien, la Cilicie s'étend de nouveau, pour un peu plus de 200 ans, sur les territoires compris entre la Pamphylie et la Syrie. Néanmoins, dans le cadre de la restructuration opérée par Dioclétien à l'époque de la Tétrarchie, la région sera de nouveau divisée et la Trachée sera rattachée aux éparchies d'Isaurie et de Lycaonie pour devenir le cœur de la nouvelle province d'Isaurie[63]. L'appellation « Cilicie » ne concernera plus que la Cilicie Plane qui sera divisée entre la *Cilicia Prima* centrée sur Tarse et la *Cilicia Secunda* avec Anazarbos pour capitale.

C'est bien parce que c'est une région-frontière, un espace de l'entre-deux, que la Cilicie est une mosaïque à la fois politique et culturelle relativement déconcertante pour les Anciens comme pour les Modernes. Cette perception floue est par ailleurs accentuée par l'opposition géomorphologique entre plaine et montagne et la vision ethno-géographique des Anciens décrivant deux mondes antagonistes qui a pu donner une impression quelque peu biaisée des sociétés ciliciennes. Les sources anciennes gréco-latines comme les textes hittites ou assyro-babyloniens présentent en effet les montagnards du Taurus ou de l'Amanus comme des primitifs, des barbares que la pauvreté, la sauvagerie, le brigandage, la violence et l'insoumission caractérisent. Leur mode de vie se définit ainsi en totale opposition avec celui des habitants des plaines parmi lesquels règnent paix, ordre, civilisation et abondance[64]. Plaines et montagnes apparaissent comme deux mondes cloisonnés, antagonistes, et les rapports entre leurs deux populations ne sont perçus que par le prisme de la confrontation[65]. Un certain déterminisme apparaît ainsi dans l'analyse ethno-géographique de Strabon et dans les sources antiques plus généralement : les caractéristiques naturelles et la rudesse du climat

[62] Elton 2007, p. 31.

[63] Pilhofer 2020, p. 109-112.

[64] Casabonne 2004a, expose ces divers problèmes concernant habitants des montagnes et habitants des plaines. Il fait référence à l'abondante littérature sur le sujet.

[65] Ce point de vue du reste n'est pas spécifique aux régions du Taurus et caractérise tous les habitants des montagnes plus généralement. Strabon, par exemple, à propos des populations montagnardes de Lusitanie remarque : « C'étaient les montagnards, comme on peut croire, qui avaient commencé le désordre : habitant un pays triste et sauvage, et possédant à peine le nécessaire, ils en étaient venus à convoiter le bien de leurs voisins » : Strabon 3.3.5. (Traduction Amédée Tardieu, 1867).

déterminent le mode de vie des populations[66]. La Cilicie Plane, toujours d'après Strabon, doit être considérée comme une région totalement hellénisée alors que la Trachée révèle à peine quelques traces d'influences helléniques. La comparaison de la population des deux Cilicies, qui en principe est la même, met donc en évidence pour le géographe d'Amasia la force avec laquelle l'environnement physique et les conditions historiques transforment les caractéristiques sociales et les modes de vie[67].

L'analyse strabonienne a largement conditionné la vision des Modernes sur l'histoire de la région qui a intégré cette partition de l'espace cilicien entre une Cilicie Trachée (ou Cilicie Rude/ Cilicia Aspera) à l'ouest et la Cilicie Plane (ou Cilicia Pedias/Campestris) à l'est. Cette division n'est cependant pas utilisée par le pouvoir impérial romain qui ne qualifie jamais la Cilicie[68]. Lorsqu'il s'agissait d'indiquer une provenance régionale, les populations locales ne faisaient pas non plus la distinction dans les sources à disposition où l'on ne trouve que l'appellation de « Cilicien » indépendamment de la provenance des individus[69]. Strabon est la seule source du Haut-Empire à mentionner ou décrire la « Cilicie Pedias »[70] et il est le principal auteur à faire mention de la « Cilicie Trachée » ou « Trachéotide »[71]. Les géographes ne font pas non plus de distinction entre deux Cilicies et nomment seulement la région comme Κιλικία[72].

La vision strabonienne opposant montagne/plaine, barbarie/civilisation, semble bien relever du *topos*. Car si deux espaces géographiques peuvent en effet être identifiés, ces deux mondes s'interpénètrent et entretiennent d'étroites relations. E. Jean souligne par exemple que « la seule construction navale unit, dans un même système d'exploitation des territoires, les sociétés montagnardes et les riches cités portuaires des plaines côtières »[73]. Pour O. Casabonne, « l'exploitation des forêts tauriques et amaniques a dû être, bien plus qu'aujourd'hui, l'une des principales causes des migrations humaines amenant même à la

---

66 Casabonne 2004a, souligne également la dimension idéologique de la vision des auteurs antiques. Les récits où apparaissent ces populations montagnardes sont très souvent destinés à mettre en valeur l'auteur ou le personnage principal qui luttent contre celles-ci.

67 Desideri 1991.

68 Elton 2007.

69 Par exemple Dessau, *ILS*, 2839, 2861, 2899, 7577. Des inscriptions égyptiennes et des papyrus datant du IIIe ou du IIe siècle avant J.C. témoignent de la présence en Égypte de soldats natifs « de Cilicie » (Launey 1949, 1: 477-478) ainsi que de l'existence d'une πολίτευμα des Ciliciens dans le nome Arsinoïte (Launey 1949, 2 : 1067-1068 ; Russel 1991, p.285). Des inscriptions de Chypre mentionnent la présence d'un *koinon* cilicien dans la deuxième moitié du IIe siècle au plus tard .

70 Strabon, 14.5.1 ; 8.

71 *Ibid.* XII.1.1 ; 1.3 ; 1.4 : 2.7 ; 2.11 ; 6.1 ; XIV.3.1 ; 3.2 ; 4.2 ; 5.1 ; 5.6 ; 5.10 ; 6.1 ; 6.2 ; 6.3. Seul Ptolémée mentionne également la « Cilicie Trachée » mais la localise dans la province de Pamphylie (*Géo.* 5.5.3 ; 5.5.9). Diodore (20.19.3) et Appien (*Mithr.* 12.92) utilisent également le terme de « *tracheia* » pour décrire une partie de la Cilicie.

72 Sur les différents termes désignant la Cilicie et leurs occurrences dans les sources littéraires : Elton 2007, p. 25-26.

73 Jean 2001, p. 6.

création de centres-relais, véritables capitales saisonnières »[74]. Il met également en évidence l'interdépendance « des économies agro-pastorales topiques liées aux possibilités offertes par les milieux »[75] et souligne que la région se caractérise encore aujourd'hui par des « flux migratoires intra- et trans-tauriques »[76] et des migrations saisonnières qui interviennent toute l'année pour les transhumances, la préparation des champs, des récoltes… Malgré les étroites relations que pouvaient entretenir les différents territoires de la Cilicie et s'il faut dépasser l'opposition entre Trachée et Plane, il n'en reste pas moins que l'unité régionale perçue par les Modernes est en grande partie fictive et il est délicat d'envisager, nous l'avons vu, une unité cilicienne.

Les sociétés ciliciennes présentent en réalité les caractéristiques des sociétés de frontières[77]. Les frontières sont des territoires de passage et de circulation ; mobilité des individus et mutations sociales sont étroitement liées. « Les réseaux personnels ou communautaires, tout autant que les exodes, les flux migratoires et la circulation de personnel administratif sont des vecteurs de diffusion de modèles religieux, de représentations culturelles, de pratiques ou d'idéologies politiques et d'usages sociaux qui imprègnent de manière ponctuelle ou durable les sociétés »[78]. L'histoire de la Cilicie est marquée par les conflits armés et s'il faut prendre l'analyse ethno-géographique de Strabon avec prudence, il n'en demeure pas moins que la région était un terrain privilégié pour le recrutement de soldats qui s'inscrivaient ainsi dans des réseaux « internationaux » de mobilité. Les cités ciliciennes de la côte devaient par exemple envoyer un contingent fixé à la marine royale perse[79]. De nombreux Ciliciens étaient également recrutés comme mercenaires ou enrôlés dans les armées hellénistiques, séleucides et lagides en particulier, de même que la Cilicie a fourni un grand nombre de recrues à l'armée et à la marine de guerre romaines[80].

Les frontières sont les lieux de l'interaction par excellence, des lieux d'enchevêtrements et de perméabilité culturels. Il a souvent été avancé que la Cilicie avait pu servir de pont pour la transmission de faits culturels majeurs du Levant vers le monde grec. Les relations entre la *Théogonie* d'Hésiode et divers mythes orientaux tels que le *Mythe de Kumarbi* d'origine hourrite ont par exemple été mises en lumière depuis longtemps[81]. Les

74 Casabonne 2004a, p. 55.
75 *Ibid.* p.58.
76 *Ibid.* p.53.
77 Sur la notion de société de frontière, voir Bertrand, Planas 2011, qui abordent la question pour l'époque moderne, mais dont les réflexions sont dans une large mesure applicables à la Cilicie antique.
78 Bertrand, Planas 2011.
79 Arrien, 2.20.2 : Soloi et Mallos.
80 Launey 1950, p. 476-481, 1067-1068, 1225-1226 ; Russel 1991.
81 Penglase 1994.

inspirations à la fois babyloniennes et hittito-hourrites qui ont été décelées dans la cosmogonie hésiodique[82] ont ainsi pu se transmettre par la Cilicie, point de contact entre ces différentes cultures. De même, la Cilicie a probablement joué un grand rôle dans la transmission vers le monde égéen de motifs mythologiques orientaux, tels que la Chimère, ou dans la diffusion de l'écriture alphabétique[83]. C'est par ailleurs depuis la Cilicie que le culte de Mithra gréco-romain s'était transmis dans tout le monde romain selon les auteurs anciens[84].

Les sociétés de frontières sont constituées de populations mélangées et diverses qui fluctuent dans le temps et où l'on perçoit des formes de négociations culturelles et identitaires qui tendent à brouiller les limites en termes d'appartenances[85]. Parallèlement aux enchevêtrements culturels et aux métissages engendrés par les frontières, se construit la mémoire des sociétés frontalières et des différentes communautés locales qui composent des discours sur leurs origines et élaborent des marqueurs de leur « auto-représentation »[86]. Le passé est ainsi mythifié et différentes divinités ou héros fondateurs sont mobilisés pour singulariser les communautés et/ou inscrire celles-ci dans des réseaux plus ou moins prestigieux. L'exemple le mieux connu est à ce titre l'invention des origines grecques de nombreuses cités à la grécité contestable pour intégrer le *Panhellénion* créé à l'époque impériale par Hadrien. Pour ces communautés ciliciennes à la frontière de différents empires, il s'agit donc dans le même temps de concilier à la fois l'ancrage sur le territoire en mettant en avant la haute antiquité de leurs origines avec les intérêts politico-religieux du moment vis-à-vis du pouvoir central à une époque donnée. Les processus mémoriels se construisent donc en conséquence et sont empreints de souplesse et de fluidité. Ils impliquent également d'opérer des choix stratégiques, facilités par la multiplicité des possibles en matière culturelle née de l'histoire d'une région-frontière multiculturelle telle que la Cilicie.

La fabrique du divin dans une région-frontière

Pour tenter de mieux saisir la complexité des dynamiques culturelles qui opèrent en Cilicie, nous nous attacherons à étudier la fabrique du divin dans cette région-frontière. Car si elle n'est pas le seul domaine entrant en jeu dans la construction des communautés, la religion reste néanmoins particulièrement mobilisée à cet effet. Pour reprendre la définition qu'en

82 Freu, Mazoyer 2012, p. 323-324.
83 Casabonne, Porcher 2003 ; Casabonne-Egetmeyer 2002.
84 Sur cette question : cf. Appendice « Mithra en Cilicie ».
85 Bertrand, Planas 2011.
86 *ibid.*

donne V. Pirenne-Delforge, le religion est en effet « une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations avec la sphère supra-humaine dont cette culture postule l'existence »[87]. Cela implique pour une communauté, d'opérer des choix relatifs à la sélection des divinités qu'elle honore, à la définition de leurs champs d'action, à leur dénomination, à leur représentation et à la façon dont elle va les honorer. Ces choix sont élaborés et ré-élaborés dans un contexte historique et politique changeant. Nous tenterons donc de voir dans quelle mesure ces choix, que l'on essaiera de décrypter et dont on s'efforcera de comprendre le contexte d'élaboration sur le temps long, contribuent à comprendre la construction des communautés antiques dans le cadre privilégié de la cité, sans exclure toutefois les autres échelons communautaires, sur l'espace de la Cilicie telle que définie par les géographes antiques. Dans cette perspective, nous nous efforcerons de décrypter les histoires que les communautés, en mobilisant la sphère du religieux, racontent sur elles-mêmes, tant à elles-mêmes qu'aux autres.

Les polythéismes procédant, non pas par exclusion, mais par agrégation, nous interrogerons l'évolution des personnalités divines revendiquées, des panthéons locaux et des pratiques cultuelles et nous chercherons à comprendre les mythes et leurs variantes locales dont l'incubation dure des siècles. On analysera ainsi la « fabrique »[88] du divin en Cilicie et l'on tentera de comprendre les « bricolages »[89] et les remodelages de la représentation et de la dénomination du divin, en croisant images, rituels, mythes et prières lorsque les sources le permettront, pour appréhender comment les communautés de Cilicie conviaient leurs divinités à participer à leurs sociétés. Les sociétés divines sont des constructions organisées mais en reconfiguration constante dans des systèmes sans dogme imposé, des structures dont il faut déterminer les processus de construction en s'intéressant aux mécanismes à l'œuvre dans la création et l'évolution des images et des noms divins et des discours sur les dieux[90]. Si le polythéisme se caractérise par sa plasticité, plasticité qui s'observe d'autant plus dans des espaces connectés ouverts aux métissages culturels, il ne faut pas pour autant appréhender l'ordre social, dont découlent les faits religieux, comme s'il était totalement réversible ou négociable. Les évolutions, les stratégies d'adaptation, dépendent aussi des logiques de perpétuation qui ont un puissant effet structurant au cœur des sociétés[91]. S'observe ainsi dans la fabrique du divin une « tension entre fidélité et renouvellement »[92]. Il s'agira alors de

[87] Définition adaptée de Spiro 1972, par V. Pirenne-Delforge dans son cours au Collège de France « Le mot et la chose : religion » du 1er février 2018.
[88] Belayche, Pirenne-Delforge (éd.) 2015.
[89] Sur le terme de « bricolage », cf. Belayche, Pirenne-Delforge 2015, p. 7
[90] *Ibid*. p. 13.
[91] Bonnet 2014, p. 532.
[92] Belayche, Pirenne-Delforge 2015, p. 14.

décrypter dans l'histoire de la construction des divinités en Cilicie, par une lecture critique des sources, ce qui relève d'une part de l'innovation, en s'interrogeant sur les modalités de celle-ci, ou d'autre part, de la tradition, que l'on tentera de mettre en évidence et de caractériser. On soulignera toutefois que la majeure partie des sources disponibles se situent en aval des processus de construction qui devront donc bien souvent être reconstitués.

Pour analyser les faits religieux et comprendre au mieux la fabrique du divin en Cilicie, il convient d'utiliser, tant que faire se peut, les outils conceptuels les plus précis. La tâche est délicate tant les sources sont souvent peu loquaces et d'interprétation incertaine mais, chaque fois qu'il nous en sera possible, nous tenterons de caractériser les faits religieux et les divinités observés dans une Cilicie multiculturelle en termes de syncrétisme, d'association, d'assimilation, d'*interpretatio...*

Une littérature abondante a été produite sur ces sujets, l'objectif principal des recherches en la matière étant de définir au mieux ces différents termes et d'en éprouver la pertinence par l'analyse de cas concrets.

A l'occasion d'un colloque à Strasbourg en 1971 sur les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, P. Lévêque avait tenté une typologie pour définir au mieux la notion de syncrétisme qui manquait de définition claire[93]. Sa typologie a été revue depuis et à l'occasion du IVe colloque du C.E.R.G.A en 1993, A. Motte et V. Pirenne-Delforge ont souligné que pour parler véritablement de « syncrétisme », « il faut que s'observe entre les éléments réunis une réelle fusion et qu'en résulte un complexe nouveau présentant des traits distinctifs. Le tout nouvellement constitué représente donc plus que la simple addition des parties. Est aussi postulée de la sorte une transformation mentale »[94].

Les termes d'association et d'assimilation sont également souvent employés pour décrire un rapprochement entre deux ou plusieurs divinités distinctes à l'origine. L'association est un concept assez vague et donc d'emploi relativement sûr car peu engageant. S'il n'est pas véritablement heuristique, le terme permet néanmoins de faire état de rapprochements entre des divinités lorsqu'une documentation trop ténue ou lacunaire et un contexte manquant ne permettent pas de saisir clairement les mécanismes du processus. L'association peut par exemple se manifester par la combinaison onomastique de deux noms divins, par le transfert de l'attribut d'une divinité à une autre dans l'iconographie ou par le partage d'un même temple dans le culte. Le terme est avant tout descriptif et ne caractérise pas un résultat.

93 Lévêque 1973.
94 Motte, Pirenne-Delforge 1994, p. 18.

La notion d'assimilation implique en revanche un résultat, une entité divine qui ne peut aisément être séparée en divers composants et qui constitue une divinité unique. Soit l'une des parties constitutives est assimilée à l'autre, soit les deux s'assimilent l'une à l'autre. Le résultat peut être un syncrétisme selon la définition qu'en donne V. Pirenne-Delforge ou, comme le formule J. Assmann, une fusion qui coexiste avec les entités distinctes originelles[95]. Ce peut être aussi une divinité originelle enrichie de la personnalité d'une autre divinité moins importante[96]. Cependant, la distinction entre assimilation et syncrétisme est bien souvent difficile à faire, surtout quand le contexte n'est pas bien documenté, et les mécanismes peuvent être différents selon que l'on se place dans un environnement culturel grec ou, comme en Cilicie, dans des situations de contact entre Grecs et non-Grecs.

L'*interpretatio*, que R. Parker définit comme une adaptation choisie par une culture donnée de son système religieux à celui d'une autre culture[97], est également une notion fondamentale. La traduction des divinités entre elles peut s'appuyer sur la similitude de leurs domaines de compétence, leur importance dans les panthéons des sociétés concernées, ou encore des correspondances observables dans les mythes ou l'iconographie. L'*interpretatio* serait ainsi la manifestation pratique de la coexistence des polythéismes qui reposerait notamment sur l'existence d'un « universal polytheism »[98]. La traduction des théonymes était d'usage courant dans les mondes méditerranéens et orientaux depuis le IIIe millénaire au moins[99]. J. Assmann avance l'idée qu'une traductibilité internationale ou interculturelle des dieux était au cœur des anciennes sociétés polythéistes. Les échanges « internationaux » sur les plans culturels, commerciaux, diplomatiques et politiques, et leur intensification en particulier à la fin de l'âge du Bronze, étaient facilités par l'idée que l'on pouvait traduire ses divinités dans les langues d'autres peuples avec lesquelles on pouvait créer des liens[100]. La Cilicie, particulièrement bien intégrée aux réseaux des échanges du bassin oriental de la Méditerranée, de l'Anatolie, du Proche et du Moyen-Orient anciens possède une longue tradition dans ce domaine avant l'arrivée d'Alexandre, depuis la foisonnante littérature religieuse hourrite du Kizzuwatna en particulier, qui s'est notamment transmise à Ougarit comme au cœur de l'Empire hittite, jusqu'au bilinguisme des textes de Karatepe 1 et de Çineköy. Ces inscriptions monumentales rédigées en phénicien et en hiéroglyphes louvites aux VIIIe-VIIe siècles avant J.C., font partie d'un corpus d'inscriptions néo-hittites où le

95 Assmann 1996, p. 34.
96 Voir à ce sujet Parker 2005 et Parker 2017a qui fait une distinction entre les doubles noms cultuels internes à la culture grecque et ceux résultants du contact entre Grecs et non-Grecs. Voir également Parker 2017b.
97 Parker 2017a, p. 33-76.
98 *Ibid.* p.75-76.
99 Cf. notamment Assmann 1996 ; Smith 2010.
100 Assmann 1996, p. 27-28.

multilinguisme était la norme (araméen, phénicien, louvite). Chaque théonyme mentionné dans ces inscriptions était ainsi systématiquement traduit dans la langue de son pendant et des correspondances entre les divinités des deux cultures devaient ainsi être établies. On peut s'interroger sur l'impact, dans le temps long, de cette pratique de l'*interpretatio* qui apparaît comme banale dans la documentation et qui, en Cilicie du moins, était aussi parfois la manifestation d'un mélange de populations de différentes cultures. Autrement dit, il faut se demander si l'accumulation de noms divins que l'on rencontre en Cilicie formulés dans différentes langues (hourrite, louvite, phénicien, araméen, grec, latin...) a ouvert la voie ou non à une mutation des personnalités divines concernées qui aurait pu dans certains cas aboutir en Cilicie à la naissance de divinités syncrétiques telles que définies plus haut.

Si notre recherche en histoire ancienne se place, par suite de notre formation, dans une perspective essentiellement grecque, elle ne s'articulera pas sur le concept de l' « hellénisation » - ou de la « romanisation » pour les périodes plus tardives - qui se révèle bien vite inopérant pour rendre compte de la complexité et de la fluidité des situations que donne à voir la documentation. Dans la mesure où les identités culturelles ne répondent pas à une logique de frontières et de confrontation mais connaissent au contraire le compromis, la transaction et la négociation, le concept ne pourrait qu'obscurcir ou simplifier la réalité au lieu d'en rendre compte[101]. De plus, les logiques d'interactions culturelles sont à l'œuvre en Cilicie sur plusieurs millénaires et elles ne peuvent être saisies dans le cadre étroit de ce qu'on appelle une « acculturation » grecque, comme s'il s'agissait d'un processus unilatéral. Cela supposerait du reste l'existence de deux entités, la « culture grecque » et la « culture cilicienne », qui se rencontreraient, l'une s'imposant à l'autre. La « culture grecque » et davantage encore la « culture cilicienne » sont en outre des ensembles assez factices marqués par la diversité. Mythes, images divines et récits locaux ont néanmoins eu accès dans une certaine mesure à une diffusion plus universelle par l'intermédiaire de l'hellénisme qui, pour les traditions locales, a moins fonctionné comme une sourdine que comme une caisse de résonance. Si la recherche ces dernières décennies s'est largement penchée sur les questions d'identité et d'ethnicité dans une perspective postcoloniale, faisant émerger notamment les notions de transferts culturels[102] ou de *middle ground*[103], nous ne focaliserons pas notre étude sur la

[101] Sur le « travail culturel », pour reprendre ses termes, voir Bonnet 2014, p. 16-34 notamment. Ses très intéressantes réflexions sur ces questions complexes s'appuient notamment sur les travaux de Marshall Sahlins, de Serge Gruzinski ou de Richard White et son concept de Middle Ground (White 1991).

[102] Espagne 1999. Et plus généralement voir les travaux de M. Espagne.

[103] White 1991. Nous ne construirons pas notre étude sur le concept de *middle ground* comme a pu le faire C. Bonnet (Bonnet 2014). À notre sens, le concept n'est pas opérant pour notre propos dans la mesure où le *middle ground* n'a pas vocation à durer dans le temps (R. White construit son enquête dans une fourchette chronologique limitée à 165 ans) et que notre analyse s'inscrit dans le temps long. De plus, l'étude de R.

question de l'identité qui se révèle particulièrement complexe dans une région-frontière sans unité culturelle ni identité s'exprimant au niveau régional. Nous porterons davantage l'attention sur les processus empiriques, les compromis culturels, le multiculturalisme, l'hybridité, les appartenances multiples.

Problématique

Notre travail se propose d'aborder l'histoire culturelle de la Cilicie antique sous l'angle du religieux. La complexité de cette région qui apparaît bien souvent comme une mosaïque politique et culturelle a pu déconcerter les Anciens comme les Modernes et nous tenterons donc de voir comment une étude historique des divinités et des cultes de l'espace cilicien peut éclairer la compréhension de l'histoire culturelle d'un territoire qui reste mal connu.

Comment la compréhension de la fabrique du divin en Cilicie permet-elle d'appréhender les dynamiques culturelles dans une région-frontière caractérisée par l'éclatement ? Peut-on, par l'étude des faits religieux, dégager des sous-ensembles culturels et territoriaux dans cette région sans unité ?

Sources et herméneutique

Analyser les faits religieux sur le temps long dans une région aux marges du monde grec nécessite de rassembler et de confronter des sources de natures et d'époques très différentes. Nos corpus sont souvent lacunaires et discontinus et les sources d'interprétation incertaine, ce qui, nous en avons bien conscience, a pu nous conduire à formuler des hypothèses parfois conjecturales. D'un point de vue méthodologique, il peut être en outre délicat de mobiliser des sources produites à des époques très éloignées pour interpréter un document, un fait, un événement, bien daté et ancré dans son temps. Quand la documentation est ténue, c'est toutefois le seul moyen, avec toute la prudence méthodologique requise en

White s'intéresse à l'interaction entre deux cultures très distinctes (les Européens et les Indiens de la région des Grands Lacs) ce qui n'est pas transposable à la Cilicie où différentes cultures se mêlent et s'entremêlent sur plusieurs siècles. Construire une analyse sur les interactions entre « Grecs » et « Ciliciens » sur une période donnée serait ainsi très délicat car d'une part il n'est pas possible de définir une « culture cilicienne » et d'autre part, les échanges avec le monde égéen sont, à des degrés divers, constatés sur une séquence chronologique très large dans la mesure où les régions du bassin oriental de la Méditerranée sont connectées déjà depuis l'âge du Bronze au moins. La documentation lacunaire rendrait de plus très complexe une telle approche. Il y a en outre chez R. White l'idée que le *middle ground* est non encore institutionnalisé, ce qui s'accorde mal avec notre documentation qui, dans la grande majorité des cas, émane d'un pouvoir bien officiel (on pensera à la monnaie en particulier).

s'efforçant d'appréhender chaque source dans son contexte, d'éclairer selon nous certaines questions. La documentation n'en reste pas moins très riche et permet d'éclairer les dynamiques culturelles d'une région-frontière même si sa nature de territoire à la croisée des cultures, et donc des spécialités, a pu bien souvent décourager les investigations historiennes approfondies. De formation classique, nous ne maîtrisons pas les langues et écritures de l'Anatolie ou du Proche et Moyen-Orient anciens. Nous nous sommes néanmoins largement appuyés sur les publications de chercheurs reconnus dans leurs spécialités dont, pour certains, nous avons pu solliciter l'avis éclairé. Nous ne prétendons toutefois aucunement à quelque exhaustivité historiographique. Une bonne connaissance du contexte cilicien nous a cependant parfois permis d'exercer un jugement critique sur certaines traductions ou restitutions.

Sources iconographiques

La documentation disponible pour éclairer les faits religieux aux périodes précédant l'arrivée d'Alexandre en Cilicie est avant tout de nature iconographique, et principalement numismatique. Les monnaies sont en effet les principaux vecteurs de diffusion de l'image et de la symbolique religieuses et les discours iconographiques élaborés par les cités ciliciennes sur l'abondant monnayage émis à l'époque de la domination achéménide sont particulièrement intéressants pour notre enquête. Les premiers monnayages apparaissent semble-t-il en Cilicie dans le troisième quart du Ve siècle, peut-être légèrement plus tôt[104], soit assez tardivement dans l'histoire achéménide de la région[105]. La production monétaire se met rapidement en place et se diversifie progressivement. Son développement est probablement à intégrer au programme de réorganisation du front méditerranéen de l'Empire perse[106]. Plusieurs cités émettent un monnayage civique (Nagidos, Kélendéris, Aphrodisias ? , Holmoi, Oura, Soloi, Tarse, Mallos, Issos), parallèlement à un monnayage karanique frappé par des chefs d'armées au service du Grand Roi.

L'iconographie de ces premières monnaies ciliciennes se rattache à différentes traditions et les canons helléniques côtoient voire se mélangent avec des représentations de traditions anatolienne, perse, mésopotamienne ou levantine. Ainsi, ces images parfois énigmatiques peuvent trouver un éclairage à la lumière de thèmes iconographiques proche et moyen-orientaux, largement diffusés, ou d'images antérieures produites sur le territoire cilicien qui possède une longue tradition de reliefs rupestres et de stèles historiées figurant

[104] Lemaire 1989.
[105] Davesne 1989, p. 160-162 ; Casabonne 2000.
[106] Casabonne 2000, p. 65.

bien souvent des divinités[107]. Parallèlement à la diffusion du modèle de la *polis,* puis de la cité romaine en Cilicie, la production monétaire civique s'est intensifiée dans la région aux périodes succédant la conquête macédonienne jusqu'à la fin de la crise du IIIe siècle après J.C. et la disparition des ateliers monétaires locaux[108].

Les modalités de la représentation du divin sur ce médium particulier qu'est la monnaie, qui constitue du reste la grande majorité de notre documentation en matière d'iconographie religieuse en Cilicie, ont évidemment pu varier selon le contexte politique, culturel, social ou économique dans une séquence chronologique qui s'étend du milieu du Ve siècle avant J.C. à la fin du IIIe siècle après J.C. L'image monétaire est cependant toujours signifiante pour l'autorité émettrice. Dans le cadre d'émissions civiques, elle engage toute la cité et véhicule une symbolique revendiquée par la cité. Les dieux que celle-ci honore et qui font partie intégrante de la communauté civique font ainsi l'objet d'un traitement particulier sur les images monétaires. Si la représentation d'une divinité n'est pas nécessairement la preuve d'un culte dans la cité, la récurrence de la figuration d'un dieu et la variété des références à celui-ci sur une monnaie (attributs, symboles, temples, statues de culte, etc.) sont des indices fiables de l'importance du culte pour la cité. Il en va de même si une divinité est représentée par une iconographie déviant des canons helléniques, empruntant par conséquent très probablement à un répertoire local. Dans le même temps, ce répertoire iconographique ainsi constitué traduit en image le discours que la communauté élabore sur sa relation avec la divinité affichée.

Parallèlement aux données iconographiques de la numismatique cilicienne, les différents inventaires de sculptures de Cilicie peuvent venir compléter les données pour l'étude des divinités et des cultes dans la région. Outre les exemples de sculptures de la fin de l'âge du Bronze et de l'âge du Fer mentionnées plus haut, dont le programme iconographique des orthostates et de la statuaire de Karatepe constitue la manifestation la plus spectaculaire et instructive avant la conquête macédonienne, différents inventaires des sculptures gréco-romaines ont été réalisés localement, en particulier dans les musées de la région. Depuis la

[107] Reliefs rupestres de l'âge du Bronze de Sirkeli, Hemite, Keben (plus récent?). Stèles, orthostates ou sculptures monumentales néo-hittites d'Arsuz, de Domuztepe, de Karatepe, de Çineköy et aux marges de la Cilicie, d'İvriz. Cette tradition de reliefs rupestres monumentaux qui débute à l'âge du Bronze, se perpétue jusqu'à l'époque romaine dans la région d'Olba en particulier où se concentrent de nombreux reliefs rupestres (cf. inventaire de Durugönül 1989 recensant plus de 60 reliefs, complété depuis).

[108] Les différents volumes de la la *Sylloge Nummorum Graecorum* (*SNG*) (*SNG* von Aulock *; SNG* Copenhagen 33 ; *SNG* Switzerland 1, Levante-Cilicia ; *SNG* France 2 Cilicie ; *SNG* Switzerland 1, Levante-Cilicia, Supplement 1 recensent l'essentiel des monnaies ciliciennes. Le site www.asiaminorcoins.com donne accès à une base très fournie contenant des clichés de qualité.

constitution des collections archéologiques locales et la création des musées en Cilicie et dans le nord-ouest de la Syrie, notamment à Antakya-Hatay (1920-1948), à Adana (1924), à Silifke (1939-1940, 1958, 1973), à Alanya (1967), à Tarsus (1969-1971), à Anamur (1976-1992), à Mersin (1978-1991) et à Taşucu (1997, musée des Amphores), le besoin d'inventorier et de faire connaître les sculptures de ces collections s'est fait sentir. Plusieurs travaux ont été menés à cet effet : R. Fleischer a réalisé une étude de la collection des sculptures du musée d'Erdemli[109] ; A. Çalik Ross a mené une enquête approfondie sur les sculptures ciliciennes dans le cadre d'une thèse non publiée au King's College de Londres (1992- 1996)[110] ; J. Meischner a réalisé en 2003 le catalogue des sculptures du Musée de Hatay[111] ; plus récemment, S. Durugönül a publié en 2013 un catalogue détaillé des sculptures et autres monuments en pierre du musée de Silifke[112] après avoir publié dès 1989 un inventaire des reliefs rupestres de Cilicie Trachée complété depuis[113] ; en 2015, E. Laflı et E. Christof ont effectué l'inventaire des sculptures romaines du musée d'Anamur[114].

Toutefois, la grande majorité des sculptures sont peu parlantes pour notre enquête. Souvent fragmentaires, difficilement lisibles et majoritairement hors contexte, les sculptures de Cilicie permettent rarement de comprendre les divinités et cultes locaux. Certaines exceptions peuvent néanmoins apporter des éclairages très instructifs à nos dossiers.

Quel que soit son support, l'image divine témoigne d'une conception religieuse, c'est une construction et elle véhicule un message. L'artiste qui la conçoit doit à la fois rendre la divinité reconnaissable et adapter sa représentation au contexte culturel et rituel auquel elle se rattache[115]. Ainsi, elle renseigne l'historien sur ce contexte, même s'il est parfois mal connu par ailleurs et que le message qu'elle véhicule ne nous est parvenu que par bribes. L'image possède son propre langage et son analyse ne doit pas être subordonnée au texte. Son support doit du reste être également pris en compte pour sa lecture. On ne lira évidemment pas de la même manière une image similaire frappée sur une monnaie ou peinte sur un vase par exemple[116].

Deux aspects retiendront particulièrement notre attention dans l'analyse des images divines. Les attributs d'une divinité sont premièrement un important vecteur de

[109] Les collections du musée d'Edermli ont été transférées à sa fermeture en 1990 au musée d'Anamur.
[110] Çalik 1997.
[111] Meischner 2003.
[112] Durugönül 2013.
[113] Durugönül 1989.
[114] Laflı, Christof 2015.
[115] Voir notamment Etienne, Huet, Lissarrague, Prost 2015.
[116] La question de la construction du divin, en image notamment, a fait l'objet d'un programme de recherche coordonné entre 2008 et 2011 par N. Belayche dans le cadre du Groupe de recherche européen du CNRS « FIGVRA. La représentation du divin dans les mondes grec et romain » 2008-2011.

communication[117]. Ils canalisent, pour le spectateur, la perception visuelle du divin dans une direction particulière. Par ce moyen, l'image divine se précise, elle devient reconnaissable, distinguable, et le spectateur n'est pas démuni devant une figure divine neutre sur laquelle il devrait projeter sa propre conception du divin. Les attributs sont ainsi des éléments majeurs d'un ensemble complexe de stratégies visuelles qui visent à encadrer la perception et la communication entre l'image divine et le spectateur. Le contexte reste déterminant et c'est malheureusement souvent ce qui fait défaut à l'historien : le fidèle qui se rend au temple d'Athéna n'a pas besoin d'observer les attributs de la déesse pour savoir dans le sanctuaire de quelle divinité il se situe. Quelle que soit son apparence, la statue mise en scène se trouve dans le temple d'Athéna, c'est donc bien l'idole de la déesse. Les attributs n'en restent pas moins des éléments initiaux de réflexion sur la conception du divin. Ce sont également des constructions culturelles dont le sens varie selon l'époque et le lieu et qui fonctionnent par référence. L'observateur doit ainsi parler le même langage visuel que l'image à laquelle il est confronté, même s'il faut prendre en considération qu'un attribut et plus généralement une image, par exemple une statue de culte, aient pu être investis de significations nouvelles au fil du temps, ou même être re-sémantisés à un moment donné, et voir ainsi son langage visuel évoluer par rapport à celui du concepteur initial de l'image. Il faut donc connaître le contexte culturel de l'image et l'histoire locale de l'environnement dans lequel celle-ci se trouvait. C'est ce qui nous manque souvent et qu'il faut s'efforcer de comprendre autant que faire se peut.

Un deuxième aspect déterminant pour notre propos consiste à tenter de déterminer ce qui relève de la tradition ou de la modernité dans la représentation du divin[118]. C'est particulièrement important dans le cadre d'une analyse locale des faits religieux sur le temps long. Différentes stratégies de construction visuelle du divin ont pu être mises en œuvre pouvant s'exprimer par la simplicité, la sobriété, le dépouillement ou à l'inverse la complexité, l'extravagance, la profusion de détails ou d'attributs... Ce ne doit pas être envisagé ici comme des critères qualitatifs, ni comme des marqueurs chronologiques dans une évolution stylistique qui irait de la simplicité à la complexité, et différents choix ont été faits selon les tendances du moment. Ainsi, les *xoana* qui figurent sur certaines monnaies d'époque impériale, sont souvent l'expression matérielle de discours archaïsants, le produit de reconstructions tardives à travers lesquelles les cités expriment le désir de promouvoir une origine ancienne et locale de leurs cultes. Inscrire la représentation du divin dans la tradition ou la modernité peut également se manifester dans des choix stylistiques renvoyant à des références culturelles marquées. Représenter le divin en Cilicie selon des canons grecs peut

[117] Voir notamment Mynolopoulos 2010.
[118] Mynolopoulos 2015.

ainsi manifester la volonté d'inscrire une divinité, et à travers elle l'origine de la cité qui l'honore, dans une certaine modernité et en même temps inscrire la cité dans la communauté grecque culturellement dominante. À l'inverse, faire le choix de privilégier des références culturelles perçues comme anciennes en reprenant par exemple des codes stylistiques néo-assyriens ou néo-hittites à l'époque romaine, exprimerait davantage la volonté d'inscrire un culte dans une tradition ancienne, voire locale.

Sources épigraphiques

Hormis les rares inscriptions d'époque néo-hittite (Arsuz 1 et 2; Çineköy ; Karatepe 1 ; Cebel İreis Dağı) et la douzaine d'inscriptions araméennes d'époque achéménide[119], la documentation épigraphique en Cilicie est essentiellement postérieure à l'époque classique[120]. En 1987, G. Dagron et D. Feissel ont publié un recueil de 125 inscriptions grecques et latines relevées en Cilicie entre 1975 et 1982[121]. S. Hagel et K. Tomaschitz ont quant à eux livré en 1998 un vaste répertoire des inscriptions de Cilicie occidentale particulièrement utile pour notre étude[122]. Le recueil comprend en effet toute la documentation épigraphique issue en particulier des missions de E.L. Hicks[123] et Th. Bent[124] et de R. Heberdey et A. Wilhelm de la fin des années 1890[125], ainsi que tous les documents relevés par G.E. Bean et T.B. Mitford lors de leurs explorations de la région dans les années 1960-1970[126]. Plus récemment, les prospections épigraphiques en Cilicie Trachée et en Cilicie Plane de M.H. Sayar et de H. Şahin sont venues apporter quelques nouvelles inscriptions ciliciennes[127].

Tous ces documents épigraphiques ne sont évidemment pas utiles pour nos travaux mais avec les inscriptions monétaires, c'est essentiellement par l'épigraphie, et spécialement en Cilicie où les sources littéraires sont relativement peu loquaces en matière de religion, que les noms divins locaux nous sont parvenus, de même que nombre d'informations sur les cultes.

---

119 Rassemblées dans Casabonne 2004a.

120 A de très rares exceptions près concernant les inscriptions grecques et latines : inscription de Soloi : *SEG* 37-1332 ; Dagron, Feisseil 1987, appendice III ; auxquelles il faut peut-être ajouter également une dédicace au peuple de Nagidos de datation incertaine : Jones, Russel 1993 : ainsi qu'une inscription d'Olba du IVe siècle : cf. Heberdey-Wilhelm 1896, n°117.

121 Dagron, Feissel 1987 ; complété quelque peu par Feissel 1991.

122 Hagel, Tomaschitz 1998, complété par Tomaschitz et Mirford 1998.

123 Hicks, 1890 ; 1891.

124 Bent, 1890a ; 1890b ; 1891.

125 Heberdey, Wilhelm 1896.

126 Bean, Mitford.

127 Cf. bibliographie Sayar ; Şahin. M.H. Sayar a notamment publié un corpus des inscriptions de la cité d'Anazarbos (Sayar 2000) ; Voir également l'appendice des inscriptions de Cilicie Plane rassemblées par M.H. Sayar dans Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 221-260.

Parallèlement à la représentation du divin, sa dénomination, qui va du seul théonyme à une combinaison d'éléments divers (épithète, phrase nominale, phrase verbale, autre théonyme, etc.), est un élément essentiel pour appréhender les divinités et leur histoire en Cilicie, en particulier par l'analyse des épiclèses dont l'intérêt pour comprendre le polythéisme antique n'est plus à démontrer[128]. Les noms divins, tels qu'ils nous sont révélés en Cilicie, sont majoritairement des constructions complexes impliquant en particulier le système des épiclèses qui les accompagnent et les déterminent en remplissant une fonction symbolique attestant d'un culte[129]. L'épiclèse peut être toponymique, topographique, fonctionnelle ou historique. La dimension historique de la dénomination des dieux est du reste particulièrement intéressante à prendre en compte dans une région telle que la Cilicie où les interactions culturelles intenses et constantes ont donné lieu à nombre de traductions, de compromis et de reconfigurations dont les noms divins portent souvent la trace et conservent la mémoire. R. Parker a cependant bien montré que les modalités de dénomination des dieux avaient beaucoup évolué dans le temps et l'espace et que les relations entre noms et épiclèses étaient d'une complexité parfois déroutante[130].

Sans pour autant renier la fécondité de l'analyse des épithètes et épiclèses, il a récemment été suggéré de changer de paradigme pour dépasser l'idée selon laquelle le nom divin identifie et l'épithète qualifie et prendre en compte toute la complexité et la diversité des systèmes de dénomination du divin dans des systèmes religieux mouvants et dynamiques[131]. Ainsi, pour envisager une approche fondée non plus sur le mot, théonyme ou épithète, mais sur une unité de sens, la notion de *séquence* ou *formule* onomastique a été proposée, définie comme « un ensemble d'éléments, également nommés « attributs onomastiques », au sein duquel les propriétés de chaque élément et les modalités de leur association produisent du sens, fût-il pluriel »[132]. La séquence ou formule onomastique, dont la composition, la forme et la complexité varient, « peut ainsi être appréhendée dans sa simplicité ou complexité, comme un énoncé théologique capable d'éclairer la représentation que les hommes se faisaient d'une entité divine et de ses relations dans un ou plusieurs ensembles. »[133] Les « attributs onomastiques », dont la variété et la multiplicité sont comparables aux attributs iconographiques, témoignent, de même que ces derniers, d'un mode de connaissance exploratoire du divin et invitent à faire dialoguer représentations et dénominations des

[128] Voir notamment les travaux des P. Brulé (Brulé 1998) ou de R. Parker (en particulier Parker 2003 ; 2005 ; 2017a ; 2017b) ainsi que Belayche *et al.* 2005.
[129] Belayche *et al.* 2005, p. 211-212.
[130] Parker 2003 ; 2005 ; 2017a ; 2017b.
[131] Bonnet *et al.* 2018.
[132] *Ibid.* p. 589.
[133] *Ibid.*

divinités pour appréhender au mieux la fabrique du divin en Cilicie dans sa dimension historique.

Sources archéologiques

Sources iconographiques et épigraphiques ont évidemment tout à gagner à être remises dans leur contexte par les données archéologiques. Une inscription ou une image est naturellement plus parlante *in situ* que dans la réserve d'un musée local, entreposée là depuis parfois longtemps et dont la provenance précise n'est pas toujours certaine. Il n'y a pas lieu ici de donner l'inventaire de toutes les fouilles et prospections passées ou en cours en Cilicie[134]. Nous y ferons référence dans le développement de notre étude quand les données seront suffisamment parlantes et pertinentes pour notre propos. Nous serons particulièrement attentifs aux données archéologiques relatives au religieux bien évidemment, notamment quand l'archéologie pourra apporter des informations sur les cultes. Mais si de nombreuses prospections ont été effectuées en Cilicie, peu de lieux de culte ont fait l'objet de fouilles approfondies qui auraient pu permettre de nourrir davantage nos réflexions sur les divinités et les cultes locaux.

Sources littéraires

Confrontées aux sources iconographiques, épigraphiques et archéologiques, les sources littéraires peuvent apporter des éclairages précieux. Elles sont toutefois relativement rares aux hautes époques pour ces régions de l'est de l'Asie Mineure peu fréquentées par les Grecs. Les sources classiques sont cependant variées mais d'intérêt inégal.

La Cilicie y apparaît tout d'abord essentiellement dans des contextes martiaux quand la région devient ponctuellement le théâtre d'événements s'inscrivant dans des conflits à dimension « internationale » tels que le rassemblement des armées du Grand Roi, l'expédition d'Alexandre, les guerres contre les pirates... Périples et récits ethno-géographiques sont ensuite les sources principales pour notre connaissance de l'espace et des populations locales. Strabon, en particulier, nous donne au livre XIV.5, nombre de renseignements sur la région, sa géographie, l'histoire des cités et de ses habitants, très utiles en particulier pour une approche micro-locale du problème. Le géographe originaire d'Amasée connaît en effet bien ces régions orientales de la péninsule anatolienne, même si sa connaissance précise de la Cilicie

[134] Les rapports archéologiques en Cilicie sont publiés annuellement dans *KST, AraST et ArkST.* La revue annuelle d'archéologie *ANMED*, publiée annuellement par le Suna & İnan Kıraç Research Institute on Mediterranean Civilisations (Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü - AKMED, Antalaya, Turquie) rend compte de l'actualité des fouilles, prospections et missions archéologiques concernant l'aire géographique de l'Anatolie méditerranéenne et en particulier la Cilicie.

est parfois questionnée. D'autres auteurs rapportent également des témoignages directs sur la Cilicie à leurs époques respectives. Cicéron connaît bien la région pour y avoir exercé la charge de proconsul de Cilicie de 51 a 50 avant J.C. et offre quelques témoignages précieux. Dans ses *Discours à Tarse* (*OR.*XXXIII – *OR.* XXXIV) Dion de Pruse dresse un portrait peu flatteur mais très vivant des habitants de la capitale cilicienne tout en faisant des allusions instructives aux cultes de la cité. On trouvera également chez Plutarque ou Lucien quelques renseignements sur les cultes ciliciens renommés en leurs temps, ou chez l'auteur tardif des *Vies et Miracles de Sainte Thècle*[135] des témoignages détaillés et vivants pour observer la vie religieuse à Séleucie-du-Kalykadnos à une période où cultes chrétiens et païens se livrent une âpre concurrence.

Les récits mythographiques, les légendes de fondations ou autres légendes locales feront l'objet d'une attention particulière. Bien qu'étant souvent postérieurs à la conquête macédonienne, ces textes sont un vivier de traditions ancestrales à décrypter. Le poète Oppien, natif de Korykos, nous livre par exemple au IIe siècle. après J.C. une version cilicienne du mythe de Typhon fort intéressante pour la compréhension de la religion locale[136]. Strabon rapporte aussi nombre de traditions locales. Mythe et histoire s'y confondent souvent, mais loin de les considérer comme des fables sans valeur, ces récits élaborent une réalité et se rejoignent en tant que réécriture du passé pour son appropriation[137]. C'est particulièrement le cas pour les mythes de fondation. Par la mise en discours du passé, on « reformule des événements considérés comme fondateurs pour les restituer à la communauté chargés d'une portée idéologique et pragmatique »[138]. Les récits, mythiques ou historiques, retranscrits par les auteurs antiques, rapportent donc une réalité. Non pas celle de l'époque mythique où se déroulent les événements rapportés, mais une réalité ancrée dans l'époque de leur réception par ces auteurs, même s'il faut également prendre en compte le filtre du transcripteur ; des récits qui participent donc à la construction de la communauté pour les cités qui se les sont appropriés. Car on construit le passé en fonction du présent et le présent en fonction du passé. Ces récits dialoguent ainsi avec les représentations et les noms divins pour construire la relation de la communauté avec les puissances divines qui sont partie intégrante de la vie de la cité, de la communauté.

[135] Dagron 1978.
[136] Oppien, *Halieutique* 3.21-25.
[137] Queyrel 2016.
[138] Calame 1996, p. 6

Bornes géographiques et chronologiques

La compilation et l'étude des sources doivent évidemment s'effectuer dans un cadre géographique et chronologique précis.

L'histoire culturelle s'accommode toutefois mal des frontières. En l'absence d'entité politique clairement établie sur la durée, certaines frontières de la Cilicie ont pu varier au cours du temps. Du reste, une frontière est toujours une convention, quand bien même il s'agit d'une frontière naturelle, et ces délimitations politiques n'avaient pas toujours de conséquences sur la vie des populations locales, en particulier dans les régions montagneuses marquées par le pastoralisme. Nous suivrons néanmoins les géographes antiques, dont l'avis diverge souvent toutefois, pour la délimitation spatiale de notre enquête[139].

La frontière la plus évidente est celle marquée par la Méditerranée au sud. La Cilicie est une région côtière et nombre de cités se sont développées à proximité du littoral qui relient la région à l'ensemble du bassin méditerranéen. La frontière ouest est plus délicate à déterminer. Les auteurs anciens ne s'accordent pas sur ce point et ils situent la limite entre Pamphylie et Cilicie dans une zone qui s'étend sur une centaine de kilomètres entre le fleuve Mélas (act. Manavgat) à l'ouest et la petite cité d'Iotapè à l'est, considérant donc tantôt les cités de cette portion de territoire comme pamphyliennes ou ciliciennes. Nous suivrons ici Skylax[140] et Ptolémée[141] qui situent tous deux la frontière pamphylo-cilicienne entre Sélinonte et Iotapè, ce qui répond à une certaine logique topographique puisque c'est à cet endroit que prend fin à l'est la plaine littorale du golfe de Pamphylie[142]. La frontière nord est encore plus délicate à déterminer en Cilicie Trachée[143] car il est très difficile d'établir avec certitude le tracé, fluctuant au cours de l'histoire, de la frontière entre la Cilicie Trachée d'une part, l'Isaurie et la Lykaonie d'autre part. L'histoire administrative complexe de la région et l'emploi d'une terminologie variable selon les auteurs et les époques sont sources de nombreuses confusions. Le terme de « Cilicie Trachée », « âpre », désigne avant tout un paysage et non une entité administrative bien définie. Les sources anciennes comme les auteurs modernes l'emploient ainsi pour évoquer des territoires au milieu du Taurus, sans davantage de précisions bien souvent. La terminologie a en outre évolué et ce qui était désigné comme la « Cilicie Trachée » à l'époque hellénistique et au début du Haut-Empire était appelé « Isaurie » à la fin de l'Antiquité. Nous retiendrons la vallée du bras sud du Kalykadnos (act.

[139] **Carte 1**.
[140] Skylax, *Périple,* 102
[141] Ptolémée, *Géo*. 5.7.2
[142] Sur la frontière occidentale de la Cilicie, voir *infra.*
[143] Voir Pilhofer 2020, p. 72-76. Sur la question des frontières ciliciennes plus généralement, voir Casabonne 2004a, p. 21-29

rivière Ermenek) comme délimitation nord-ouest de notre étude, jusqu'à Klaudiopolis (act. Mut) en aval où les deux bras de Kalykadnos se rejoignent, pour remonter au nord jusqu'au col de Sertavul et suivre ensuite la crête des Bolkar Dağları qui marque l'actuelle limite des provinces de Mersin et de Karaman, jusqu'aux Portes ciliciennes (Gülek Boğazı). Le Taurus a sans doute marqué de tout temps la limite septentrionale de la Cilicie Plane et sert de frontière avec la Tyanitide et la Cataonie au nord[144]. La chaîne de montagne rejoint enfin l'Amanus pour enfermer la plaine cilicienne entre mer et montagne et constituer la limite orientale naturelle de la Cilicie. L'Amanus sépare ainsi la Cilicie de la Syrie en descendant vers le sud jusqu'à la cité de Rhosos.

Notre recherche s'inscrira dans la longue durée, car pour analyser les divinités et les faits religieux qui se construisent entre permanence et plasticité, il convient d'embrasser les temporalités courtes du conjoncturel dans la profondeur du temps long. La Cilicie en tant que telle n'apparaît dans les sources qu'à partir de l'époque achéménide qui constituera donc la limite haute de notre étude. C'est en effet à cette époque que, pour la première fois, Cilicie Trachée (Ḫilakku/Pirindu) et Cilicie Plane (Quwê/Ḫumê) sont réunies au sein d'une même entité administrative et fiscale. C'est également à partir de l'époque achéménide que la documentation devient relativement conséquente avec les premières émissions monétaires de plusieurs cités de la région. Notre étude s'étendra jusqu'à la fin de la crise du IIIe siècle après J.C. et le début du règne de Dioclétien quand interviendra une réorganisation administrative de l'Empire et de la province de Cilicie. Après le règne de Gallien, les quelques ateliers monétaires encore en activité en Cilicie verront leurs productions s'éteindre progressivement[145]. Avec la disparition des ateliers monétaires dans le troisième tiers du IIIe siècle, c'est notre documentation sur les divinités locales, essentiellement numismatique à cette période, qui marque un coup d'arrêt.

Il sera cependant nécessaire d'effectuer des variations d'échelles, aussi bien chronologiques que spatiales, dans notre analyse des faits religieux d'une région au carrefour des cultures telle que la Cilicie. Cela impliquera de tenter de faire dialoguer des secteurs de la recherche sur l'Antiquité que le monde académique trop souvent sépare, sur des bases chronologiques, culturelles et géographiques, et qui bien souvent se connaissent mal.

[144] Nous n'ignorons pas la thèse de « la Grande Cilicie » qui s'appuie sur un passage d'Hérodote, 1.72 : « l'Halys coule à travers le pays des Ciliciens » (sur ces points voir Casabonne 2004a, p. 26 ; Debord, 1999, p. 87). Nous retiendrons ici les frontières de la Cilicie classique, subtaurique.

[145] Hollard 2015.

Variation d'échelle temporelle d'abord, car au-delà des limites chronologiques définies plus haut, il conviendra d'élargir la séquence au cas par cas et quand la documentation le permettra, pour saisir les faits religieux et les modalités de leur construction. Nos corpus documentaires se situent en effet majoritairement en aval des processus d'élaboration, qui demandent donc à être reconstitués. Recouper des données, parfois ténues, avec des documents antérieurs relatifs à un même territoire et témoignant de la présence de divinités ou de cultes aux caractéristiques communes ne pourra donc qu'enrichir notre analyse. Ainsi, notre travail sur les faits religieux s'inscrira dans une logique « généalogique », non pas pour reconstruire un temps des origines qui n'a pas sa nécessité, tendance ancienne de la recherche contre laquelle s'élevait déjà J.P. Vernant, mais pour déconstruire les faits observés et comprendre leurs agencements. Car même si la nouveauté d'initiatives en matière de création d'image divine ou de rituel n'est souvent que dissimulée derrière une ancestralité de façade, l'autorité qui agit, prise dans les structures mentales de son époque, se pose en regard d'une tradition immémoriale qu'elle croit imposée par les mêmes divinités qu'elle crée pourtant à chaque instant.

Variation d'échelles spatiales ensuite, car il conviendra d'effectuer des allers-retours entre le micro-local, le régional et « l'international » pour inscrire les phénomènes locaux religieux et culturels dans des contextes plus larges et ainsi saisir les dynamiques culturelles dans cette région-frontière où se rencontrent toutes les cultures du bassin oriental de la Méditerranée et du Moyen-Orient antiques.

Une étude des divinités et des cultes par micro-régions

Le territoire cilicien, cette région-frontière prise entre Syrie et Taurus, est en quelque sorte une mosaïque culturelle où l'identité ne s'est pas constituée à l'échelle régionale. Par conséquent, une analyse par dieu ou par catégories de divinités n'est selon nous pas pertinente dans la mesure où les différences culturelles entre les diverses parties du territoire cilicien sont trop importantes. Une telle approche ne pourrait selon nous aboutir qu'à l'élaboration d'un catalogue peu cohérent. L'étude d'une région telle que la Cilicie suppose en revanche la mise en œuvre d'une étude fine et nuancée des réalités culturelles et des sociétés locales en mobilisant des observations et des analyses au niveau micro-régional pour comprendre comment se structure culturellement le territoire de la Cilicie.

Dans la mesure où un dieu se caractérise par des relations avec d'autres divinités dans le cadre d'un panthéon formant système, dont les différentes entités ne peuvent être abordées indépendamment les unes des autres[146], nous porterons nos observations à l'échelle des cités, d'ensembles de cités et de territoires plus larges dans lesquels les divinités locales ont pu tisser des réseaux. Les divinités interagissent entre elles dans des sanctuaires, à travers les cultes ou dans des récits mythologiques qui font intervenir différents personnages divins. Ces interactions peuvent ainsi se manifester à différentes échelles territoriales pour structurer l'espace d'un point de vue culturel et religieux et par là même donner à celui-ci une certaine cohérence.

L'étude des divinités et des cultes nous permet de définir, à l'intérieur de l'espace cilicien, différents sous-ensembles territoriaux d'échelles variables, pour lesquels nous tenterons de mettre en avant les dynamiques culturelles les plus saillantes au regard des sous-ensembles territoriaux voisins de Cilicie. Les dynamiques culturelles s'accommodant mal des frontières géographiques, les différentes micro-régions que nous avons définies ne sont évidemment pas des espaces aux frontières très précisément délimitées sur le temps long. Nous avons néanmoins pu faire émerger, à l'intérieur de l'espace cilicien, sept micro-régions présentant chacune des dynamiques spécifiques et un profil culturel plus ou moins marqué. Après une présentation de la géographie et de l'histoire culturelle de la région, notre étude suivra une logique ouest-est depuis la Lamotide, limitrophe de la Pamphylie orientale, jusqu'au golfe d'Issos à la frontière avec la Syrie. Entre ces deux micro-régions, nous étudierons la région littorale de la Cilicie Trachée centrale ; la Cilicie Trachée orientale et la moyenne vallée du Kalykadnos ; puis la Cilicie centrale ; la plaine d'Adana et la basse vallée du Pyramos ; et la Kastabalide.

Il ne s'agira pas de faire un inventaire des divinités de l'espace cilicien, même si nous nous efforcerons d'évoquer l'ensemble des divinités recensées qui, comme nous l'avons vu, fonctionnent en réseaux. Les mélanges intenses dans cette région de passage produisent des divinités et des cultes dont la construction est parfois extrêmement complexe. Les sources étant en outre souvent lacunaires et peu éloquentes, nous insisterons sur les cas les mieux documentés et les plus signifiants qui nous permettront de faire ressortir les profils culturels des sous-ensembles territoriaux définis. Nous nous attarderons ainsi sur les divinités les plus importantes pour les communautés et qui, par conséquent, sont les plus affectées par les « bricolages », les remodelages, et qui font davantage l’objet d'une mise en discours toujours réélaborés pour s'adapter au contexte historique, politique et culturel fluctuant de la région-frontière cilicienne.

[146] Pirenne-Delforge, Pironti 2015.

I. La Cilicie, une région plurielle au carrefour des cultures

Située au carrefour du plateau anatolien et de la Syro-Phénicie d'une part, de l'Asie Mineure méridionale et de la Mésopotamie d'autre part, la Cilicie connaît un intense brassage culturel tout au long de son histoire. Sa situation géographique particulière conjuguée à ses richesses naturelles très convoitées lui confèrent une valeur stratégique indéniable qui a attiré dans l'Antiquité toutes les puissances du bassin oriental de la Méditerranée et du Moyen-Orient.

1. Une région plurielle convoitée pour ses richesses

Depuis Strabon[147], on distingue habituellement deux sous-régions : la « Cilicie Trachée » à l'ouest, essentiellement montagneuse, et la « Cilicie Plane » à l'est constituée de vastes plaines. Le petit fleuve Lamos à l'ouest de l'actuelle Erdemli sert traditionnellement de frontière entre Cilicie Trachée et Cilicie Plane.

Cilicie des plaines et Cilicie des montagnes[148]

La partie orientale de la Cilicie, « la Cilicie Plane », est constituée d'un ensemble de trois plaines alluviales : la plaine d'Adana à l'ouest, séparée de la plaine du Ceyhan à l'est par la petite chaîne de montagnes des Misis Dağları qui forme un seuil entre les deux plaines qui, réunies, forment ensemble la Çukurova, « la plaine creuse ». Au sud-est de cette grande plaine, s'étend l'étroite plaine d'Issos prise entre la mer à l'ouest et l'Amanus à l'est.

[147] Strabon, 14.5.1.
[148] **Carte 1**.

Ces plaines sont constituées des alluvions déposés par les fleuves qui les traversent et qui ont valu à la Cilicie Plane, le nom de « Pays du Fleuve » dans la documentation néo-hittite[149], en référence à son principal cours d'eau, le Pyramos (act. Ceyhan Nehri) qui traverse la Çukurova. Strabon le décrit comme le plus important des fleuves ciliciens :

> « Une fois sorti des montagnes, le Pyramos se précipite vers la mer, et il roule dans ses eaux une telle quantité de limon enlevé soit aux campagnes de Cataonie soit aux plaines ciliciennes que cette circonstance a donné lieu depuis longtemps à l'oracle suivant : "Un jour viendra où nos fils verront le Pyramos aux flots d'argent, reculant de plus en plus les limites du continent, atteindre les bords sacrés de Chypre" »[150].

À l'ouest du Pyramos, le Saros (act. Seyhan Nehri) traverse Adana et le Kydnos (act. Tarsus Çayı) s'écoule à Tarse. À l'est, plusieurs petites rivières dont l'actuelle Deli Çay descendent de l'Amanus pour arroser la plaine d'Issos. Tous ces cours d'eau qui se jettent dans la Méditerranée ont constitué au fil des siècles des dunes sablonneuses le long de la côte limitant la possibilité d'y installer des ports, sauf en des points particuliers du paysage comme sur le promontoire calcaire de Mallos/Magarsos ou à l'embouchure aménagée des fleuves.

Cette Cilicie des plaines est enserrée par de hautes barrières naturelles que forment l'Anti-Taurus au nord, où les sommets dépassent souvent les 3000 mètres d'altitude dans les Bolkardağları et les Aladağları, et l'Amanus à l'est qui enferme la plaine d'Issos en s'élevant jusqu'à 2500 mètres.

À l'ouest de la Cilicie Plane, les reliefs escarpés de la Cilicie Trachée contrastent avec les vastes plaines alluviales de l'est. Les montagnes du Taurus surplombent la Méditerranée et tombent par endroits directement dans la mer. Seule une étroite bande côtière et de petites plaines littorales au climat étouffant en été, offrent quelque espace pour l'établissement des cités portuaires. De nombreux îlots le long des côtes escarpées et d'abondantes criques ont pu servir d'abris aux bateaux ou de caches pour les pirates. L'intérieur du Taurus est très difficile d'accès et constitue une réelle barrière naturelle formée de hautes montagnes dépassant souvent les 2500 mètres, de gorges profondes et d'itinéraires périlleux. Seuls le Kalykadnos (act. Göksu) et ses affluents entament véritablement ces reliefs karstiques et offrent des voies de communication entre l'intérieur et la côte.

[149] Casabonne, Lebreton, Lebrun 2013, p. 87 ; Tekoğlu-Lemaire 2000, p. 988. Dans les inscriptions de Karatepe et Çineköy.
[150] Strabon, 12.2.3-4.

Routes et accès[151]

Si de nombreux ports offrent, surtout en Cilicie Trachée, des points d'entrée par la mer, la Cilicie, malgré son emplacement sur des routes stratégiques, est relativement enfermée derrière ses barrières montagneuses.

Au sud-est de la Cilicie, les Portes Syriennes (Sarıseki) et le Topboğazı-Belen Geçidi offrent un passage entre Cilicie et Syrie à travers l'Amanus. Les Portes Amaniques (Nurdağı Geçidi et Bahçe Geçidi), plus au Nord, permettent le passage vers l'Assyrie, par l'Euphrate, via Zeugma. En remontant au nord-ouest, les routes transcataoniennes desservent les cités du nord de l'actuelle plaine de Ceyhan. Souvent considérées comme secondaires, ces routes sont empruntées depuis la Préhistoire et de nombreux sites et monuments, allant des bas-reliefs hittites ou assyriens aux forteresses médiévales qui jalonnent ces routes, témoignent de l'importance historique de ces voies de communication[152]. Au nord de Tarse s'ouvrent ensuite les célèbres « Portes Ciliciennes », véritable trait d'union entre la plaine et le haut-plateau anatolien. Le passage entre Cappadoce et Cilicie est en réalité constitué d'une succession de passes mais il faut probablement situer les Portes Ciliciennes à proprement parler à Gülek Boğazı où a été gravée à l'époque romaine sur l'une des parois rocheuses du défilé l'inscription ὅροι Κιλίκων[153].

Les vallées constituées par le Kalykadnos (act. Göksu) et ses nombreux bras et affluents ont dû faire office depuis toujours de voies de circulation à travers le Taurus. La route principale depuis la Lykaonie franchit à 1610 mètres le col de Sertavul pour rejoindre, via Klaudiopolis (act. Mut), Séleucie-du-Kalykadnos (act. Silifke) puis la côte[154]. Au sud de la Cilicie Trachée, une route ancienne et des sentiers côtiers, plus ou moins escarpés, devaient longer le littoral et faire la liaison avec la Pamphylie en reliant les petits cités côtières. La circulation des hommes et des marchandises devait cependant s'effectuer très largement par cabotage.

Des ressources convoitées

La position stratégique de la Cilicie comme les nombreuses richesses de cette région aux paysages contrastés ont attiré les convoitises des grandes puissances du monde antique. La fertilité des plaines de la Cilicie Plane est proverbiale. Les terres alluviales noires et grasses sont particulièrement favorables aux cultures. Pour Xénophon, la Cilicie Plane est

[151] **Carte 2**.
[152] Voir notamment Jasink 1991b.
[153] Harper 1970. Casabonne 2004a, p.28 suppose que l'inscription a peut-être volé en éclats lors de la construction de l'autoroute.
[154] Pour les routes anciennes intérieures de Cilicie, voir Mutafian 1988.

« vaste, magnifique, bien arrosée, pleine d'arbres de toutes espèces, de vignes. Elle produit en abondance le sésame, le sorgho, le millet, le blé et l'orge » [155].

Les monnaies des cités de Cilicie où sont figurées grappes, épis ou grains de toutes sortes témoignent de cette variété de ressources. On y élève de grands troupeaux de chèvres que l'on représente notamment sur les monnaies de Kélendéris ou d'Aigeai. Paul de Tarse exerce dans sa cité natale le métier de fabricant de tentes confectionnées a partir du *cilicium*, une étoffe grossière en poils de chèvres[156]. Le pays est également réputé pour ses chevaux. Le roi Salomon importe par exemple des chevaux de la région et le Grand Roi perse perçoit pour tribut trois cent soixante chevaux blancs des Ciliciens[157].

La fertilité des plaines ciliciennes contraste cependant avec l'insalubrité des terres marécageuses et des étendues d'eaux stagnantes, favorables au paludisme, que l'on y rencontre parfois quand les terres sont mal entretenues, non drainées ou asséchées. La Cilicie Plane peut alors paraître inhospitalière, particulièrement pendant la saison estivale quand les fortes chaleurs et un taux élevé d'humidité deviennent suffocants[158].

Les montagnes ciliciennes ont quant à elles pour principale richesse le bois, qui suscite la convoitise des grandes puissances : genévriers, pins de Turquie, chênes, pins noirs, sapins mais surtout cèdres abondent et sont intensivement exploités pour la construction navale. Les montagnes tauriques renferment également du fer, très prisé des souverains néo-babyloniens[159], et de l'argent, extrait en particulier des mines du Bolkarmaden, à proximité des Portes Ciliciennes en Tyanitide méridionale. Enfin, malgré des terres peu fertiles, les régions de l'intérieur sont plantées selon Strabon de « vastes cultures »[160] et notamment de vignes, bien adaptées aux sols rocheux calcaires, résistant bien à la neige et au gel et cultivées aujourd'hui encore jusqu'à 1000 mètres d'altitude.

2. Une région au carrefour des cultures

La Cilicie, telle qu'elle est conçue par les historiens de l'Antiquité gréco-romaine, voit le jour à l'époque achéménide, suite à la réunion des classiques Cilicie Trachée et Cilicie Plane au sein d'une même entité administrative et fiscale[161]. Le nom même de la « Cilicie »

[155] Xénophon, *Anab*. 1.2.22.
[156] *Actes des Apôtres* 18.3.
[157] Debord, 1999 p. 73 notamment.
[158] Quinte-Curce, 3.5.1 en témoigne.
[159] Johannès 1991.
[160] Strabon, 14.5.6.
[161] Comme en attestent les monnaies de Pharnabaze sur lesquelles furent gravées vers 380 le nom de Cilicie à Tarse comme à Nagidos : voir Casabonne 2004a, p. 185.

pose question. Le grec Κιλικία et l'araméen *ḥlk/klk* « dérivent directement du nom que les Assyriens donnaient à une partie montagneuse de la région, à l'ouest ou au nord-ouest de Tarse : le Ḥilakku »[162] qui, semble-t-il, correspondait à une partie de la Cilicie Trachée[163]. Le choix de Tarse, à l'ouest de la classique Cilicie Plane mais également au centre de la région cilicienne, comme principale capitale pourrait expliquer que la région toute entière ait pris tardivement le nom de Cilicie[164].

La position stratégique de la région et son attractivité ont fait de la Cilicie un carrefour de cultures. Comme le remarquait E. Laroche, « c'est dans cette province, et là seulement, que les mondes asianique, iranien, syro-phénicien et grec se sont côtoyés et ont vécu en symbiose au milieu du Ier millénaire »[165]. À l'arrivée d'Alexandre en Cilicie en 333, le paysage culturel de l'espace cilicien est donc déjà particulièrement riche et complexe[166].

Le substrat anatolien

La Cilicie fait partie de l'espace louvitophone de l'Anatolie, qui comprend les marges égéenne, méditerranéenne et taurique de l'Asie Mineure[167]. Au IIe millénaire[168], sa partie orientale, qui correspond au royaume du Kizzuwatna[169], est également très ouverte à la culture hourrite qui imprègne fortement la culture locale, en particulier dans les domaines religieux et linguistique. Les sources de la première moitié du Ier millénaire, en particulier les inscriptions hiéroglyphiques louvites, phéniciennes ou bilingues de la région (Arsuz 1 et 2[170] ; Çineköy[171] ; Karatepe 1[172] ; Cebel İreis Dağı[173]) comme les annales assyriennes, témoignent d'une continuité culturelle après les troubles de la fin de l'âge du Bronze[174]. La Cilicie est essentiellement louvite mais la culture hourrite reste vivace à l'âge du Fer à en juger notamment par l'onomastique[175].

À l'époque achéménide, la réunion de l'ensemble des pouvoirs locaux de l'espace cilicien a semble-t-il été réalisée *ex nihilo* par le pouvoir central perse qui a favorisé la dynastie tarsiote des *Syennésis* en étendant le pouvoir de celle-ci sur l'ensemble de la région.

---

162 *Ibid.* p.66. ; Neumann 1979.
163 Hawkins 1972-1975.
164 Casabonne 2004a, p. 67.
165 Laroche 1973, p. 112.
166 Voir notamment Desideri, Jasink 1990.
167 Melchert 2003.
168 **Carte 3**.
169 Trémouille 2001, a bien montré que le Kizzuwatna devait correspondre à la future Cilicie Plane.
170 Dinçol *et al.* 2015.
171 Tekoğlu *et al.* 2000 ; Beckman *et al.* 2011 ; Payne, Melchert 2012.
172 Bron 1979 ; Çambel *et al.* 1999 ; Hawkins 2000 ; Schmitz 2008 ; Payne, Melchert 2012.
173 Mosca, Russell 1987 ; Röllig 2008 ; Schmitz 2017.
174 Bryce 2012 ; Freu, Mazoyer 2012.
175 Goetze 1962.

Les relations familiales que pouvaient entretenir la dynastie de Tarse et celle du royaume de Pirindu (correspondant à tout ou partie de la future Cilicie Trachée) ont probablement favorisé la création d'une grande région sous l'autorité du *Syennésis*[176].

Cette dynastie locale à la tête d'un éventuel royaume de Cilicie est mal connue. Hérodote mentionne en 499 un *Syennésis* « roi (βασιλεύς) des Ciliciens »[177]. On ignore cependant quelle réalité géographique et administrative recouvrait effectivement le royaume cilicien du *Syennésis*. L'étymologie vraisemblablement louvite de ce nom-titre[178] témoignerait de l'origine locale de la dynastie. Le terme apparaît pour la première fois dans les sources chez Hérodote qui mentionne vers 585 le *Syennésis* cilicien aux côtés de Labynète/Nabonide de Babylone venus arbitrer la résolution du conflit opposant Mèdes et Lydiens à la « bataille de l'éclipse »[179]. Les Ciliciens sont alors assujettis à l'Empire néo-babylonien. Un *Syennésis* siégeant à Tarse est par la suite évoqué à plusieurs reprises dans les sources classiques jusqu'en 401[180]. Le dynaste local Tarkumuwa qui frappe un abondant monnayage en Cilicie à partir de 380 environ est peut-être à rattacher à la dynastie des *Syennésis*[181]. L'anthroponyme, signifiant littéralement « la force de Tarḫu(nt) » ou « Tarḫu(nt) est fort » en louvite[182], témoignerait là encore de l'origine anatolienne du pouvoir local.

Si la Cilicie a une longue tradition de culture écrite, la région ne semble pas avoir connu de système d'écriture propre ou d'alphabet spécifique, contrairement aux régions voisines de Pamphylie (alphabet sidétique), de Lycie ou de Carie. Un ou des dialectes locaux louvites (voire hourrites) devaient probablement exister, comme le laisse supposer l'onomastique locale, mais nous ignorons tout d'une éventuelle langue cilicienne. La Cilicie est encore à l'époque classique une région en majorité peuplée de Louvites avec une composante hourrite non négligeable. L'onomastique et en particulier les anthroponymes légués essentiellement par les sources épigraphiques et littéraires attestent que cette situation perdure jusqu'à l'époque romaine tardive[183]. Le *Lexicon of Greek Personal Names* (*LGPN*)[184] montre qu'en Cilicie, où plus de 80% de la documentation est postérieure à l'époque hellénistique, 22% des individus enregistrés dans la documentation de Cilicie Trachée portent un nom louvite, dont de nombreux noms théophores formés par exemple sur les racines Ταρκ

[176] Casabonne 2004a, p. 165-171.
[177] Hérodote, 5.188.
[178] Casabonne 2004a, p. 61-63. Diverses étymologies du terme « Syennésis » ont cependant été proposées à partir du louvite, du hittite, du hourrite ou de composés de ces différentes langues.
[179] Hérodote, 1.74.
[180] Casabonne 2004a, p. 165-171.
[181] *Ibid.* p. 179.
[182] Lemaire 1989, p. 144-149.
[183] Goetze 1962 et 1954 ; Houwink Ten Cate 1961 ; Mellink 1995 ; Borgia 1999 ; Fraser, Matthews 2013.
[184] Fraser, Matthews 2013.

— et Σανδ—, et 10% sont porteurs de *Lallnamen*, largement issus de traditions locales. Il y a donc à l'époque romaine encore un tiers (32%) des individus recensés dans les sources qui ont été nommés selon des traditions anatoliennes. Les statistiques du *LGPN* laissent penser que la Cilicie Plane a connu des dynamiques différentes puisque seulement 10% des individus enregistrés dans la documentation portent des noms issus de traditions locales.

Une région ouverte aux cultures sémitiques

L'espace cilicien, et en particulier sa partie orientale, a toujours été largement ouvert aux cultures levantines et mésopotamiennes.

Dès le IIe millénaire, le Kizzuwatna est intégré à l'ensemble hourrite qui mêle des éléments culturels originaux à des traditions de provenance suméro-akkadienne et sémitique nord-occidentale. À l'ouest du Kizzuwatna, le port d'Oura, situé près de l'embouchure du classique Kalykadnos, entretient avec la syrienne Ougarit, grand centre économique et religieux à la fin de l'âge du Bronze, des relations étroites et un commerce florissant. Ses marchands, « fils d'Oura », sont aux ordres du roi hittite et la cité sert de port pour l'approvisionnement de la capitale de l'empire anatolien. À l'âge du Fer, le royaume d'Adanawa/Ḥiyawa, (Quê dans les sources néo-assyriennes et Ḥumê dans les sources néo-babyloniennes), ainsi que le royaume de Ḥilakku, dont le nom nous est connu seulement par les sources néo-assyriennes (néo-babylonien : Pirindu) et qui s'étend sur une partie du Tarḫuntašša du IIe millénaire et correspondrait à la classique Cilicie Trachée, font partie des royaumes néo-hittites dans lesquels s'est opérée une symbiose de traditions louvito-hourrites, araméennes et nord-syriennes au début du Ier millénaire[185].

Parallèlement aux hiéroglyphes louvites, l'écriture phénicienne est utilisée en Cilicie, notamment dans des inscriptions bilingues, aux VIIIe et VIIe siècles et probablement dès le IXe siècle[186]. L'usage du phénicien dans la région pose toutefois question. Pour A. Lemaire, l'idiome semble faire figure de « langue culturelle »[187] quand pour R. Lebrun, son usage en Cilicie sur les inscriptions monumentales témoignerait de la présence de « colonies » phéniciennes dans la région[188]. Récemment, I. Yakubovich a proposé de voir dans les versions phéniciennes des inscriptions royales de Çinekoy et Karatepe 1, les textes originels à partir

[185] Bryce 2012 ; Freu, Mazoyer 2012 ; Desideri, Jasink 1990 ; Hutter 2003.
[186] Inscriptions de Çinekoy, Karatepe, Cebel İres Dağı.
[187] Lemaire 1991b ; aussi Bron 1979.
[188] Lebrun 1987.

desquels auraient été transcrites les versions en hiéroglyphes louvites de ces textes, montrant ainsi l'importance du phénicien dans la culture locale[189].

Comme le souligne G. Kestemont, « l'emploi du phénicien comme langue officielle dans ces régions implique un poids culturel de la Phénicie qui déborde largement le simple poids des relations commerciales et implique au moins l'existence d'un grand prestige politique de la Phénicie, ainsi qu'un contact courant avec les Phéniciens »[190]. À partir du Xe siècle, une confédération phénicienne semble se structurer et l'actuel golfe d'İskenderun (= golfe d'Issos/d'Alexandrette) dans le sud-est de la Cilicie, aurait joué le rôle de pivot central des relations commerciales de la Phénicie à partir duquel pouvaient s'organiser un réseau maritime vers l'ouest et un réseau terrestre couvrant la région allant de la Syrie du Nord à l'Euphrate. Selon G. Kestemont, la « confédération phénicienne », et en particulier Tyr, semble « avoir contrôlé directement ou indirectement le réseau routier joignant le golfe d'Alexandrette à l'Arménie»[191] et établi des comptoirs commerciaux. Si la domination assyrienne dans la région y a affaibli le poids politique des Phéniciens, l'importance commerciale de ces derniers n'a pas diminué. La cité de Myriandros est toujours présentée par Skylax[192] et Xénophon[193] à l'époque achéménide comme un *emporion* phénicien accueillant un grand nombre de navires. La cité devait donc être une des bases de cette implantation dans l'est de la Cilicie[194]. Les preuves de la présence de la culture phénicienne en Cilicie n'ont cependant pas été constatées que sur la bordure orientale de la région. Des inscriptions phéniciennes ont été mises au jour à la frontière occidentale de la Cilicie Trachée, à Cebel İres Dağı près de l'actuelle Alanya, et, au-delà de la Cilicie, en Cappadoce méridionale.

À l'écriture phénicienne s'est ensuite substitué l'usage de l'araméen, bien attesté à l'époque achéménide en Cilicie où une douzaine d'inscriptions sont à ce jour connues[195]. L'emploi de l'araméen s'explique essentiellement par l'appartenance de la région, avant tout sa partie orientale où ont été recensées l'essentiel des inscriptions, aux Empires néo-assyrien, néo-babylonien et achéménide dans lesquels cette langue sémitique s'est imposée comme une *lingua franca*. Son usage n'est pas seulement administratif, il s'agit de la culture écrite de la population locale à l'époque achéménide au plus tard et on l'emploie aussi bien sur des bornes-frontières que sur des documents privés tels que des épitaphes funéraires. A. Lemaire fait également remarquer que la Cilicie est la seule région d'Asie Mineure à avoir frappé des

[189] Yakubovich 2015.
[190] Kestemont 1985, p. 136-137.
[191] *Ibid*. p. 139.
[192] Skylax, *Périple* 102.
[193] Xénophon, *Anabase* 1.4.5.
[194] Lehmann 2008.
[195] Les inscriptions araméennes de Cilicie sont rassemblées dans Casabonne 2004a, p. 241-249.

monnaies avec des légendes ouest-sémitiques attestant l'importance de la culture phénicienne et araméenne de cette région à l'époque du Fer[196].

À partir du IXe siècle, le royaume d'Adanawa et dans une moindre mesure le Ḫilakku, passent dans l'orbite politique mésopotamienne. Alternent alors des périodes de contrôle direct, avec un gouverneur assyrien qui administre la région devenue province de l'Empire, et des périodes de révoltes et de relative autonomie[197]. La culture mésopotamienne est très présente à cette période comme en témoigne par exemple la riche collection de sceaux du musée d'Adana des époques néo-assyrienne et néo-babylonienne, produits vraisemblablement en Cilicie et ornés de motifs très communs de la glyptique assyro-babylonienne[198].

Aux époques hellénistique et romaine avait été conservé le souvenir de relations privilégiées entre les empires mésopotamiens et la Cilicie, en particulier avec sa capitale Tarse. Deux fragments attribués au prêtre babylonien Bérose sous Antiochos Ier relataient que Sennachérib avait (re)construit la cité de Tarse à l'image de Babylone et que le roi assyrien y avait érigé une statue de lui-même en y faisant inscrire le récit de ses actions en « écriture assyrienne »[199]. Strabon quant à lui rapporte les propos d'Aristobule qui prétendait que Tarse et la cité voisine d'Anchiale avaient été fondées par Sardanapale en un jour et que le tombeau du roi se trouvait dans cette dernière[200]. Nous verrons en outre comment une image assyrienne de la principale divinité de Tarse s'est imposée dans la cité pendant plus d'un millénaire[201].

Comme nous le verrons, les divinités honorées à l'époque achéménide en Cilicie portent de plus des noms sémitiques dans les inscriptions monétaires et épigraphiques (Ba'altars, 'An'(u), Nergal, Šahar, Šamaš, Ba'al-des-cieux...). Les récits mythographiques se

---

196 Lemaire 2000a, p. 129.

197 Bryce 2012 ; Freu, Mazoyer 2012. La connaissance de l'histoire de la région au début du Ier millénaire dépend du croisement entre les sources assyriennes et les inscriptions phénico-louvites de Cilicie. De nombreuses zones d'ombre persistent.

198 La publication annoncée par Poncy *et alii* 2001 de l'étude des nombreux sceaux néo-assyriens et néo-babyloniens du musée dans la revue *Anatolia Antiqua* n'a malheureusement jamais vu le jour et nous ignorons si un inventaire de ces sceaux a été publié par ailleurs. Nous avons toutefois pu observer les sceaux exposés lors de notre visite du musée d'Adana au printemps 2019.

199 Voir Dalley 1999 : pour l'assyriologue, les connaissances religieuses et philosophiques mésopotamiennes se sont largement diffusées à Tarse.

200 Strabon, 14.5.9. D'après Strabon, qui rapporte les propos d'Aristobule, « le tombeau de ce roi, surmonté d'une statue en marbre qui le représentait faisant avec sa main droite un claquement de doigts dédaigneux, et au-dessous de la statue, en caractères assyriens, une inscription ainsi conçue : « Sardanapale, fils d'Anakyndaraxès, bâtit Anchiale et Tarse en un jour. [Toi, passant,] mange, bois, joue, le reste ne vaut pas ça (un claquement de doigts) ». Ce monument doit être l'actuelle Dikilitaş (« obélisque ») qui se trouve aujourd'hui au nord-est de l'agglomération de Mersin sur l'ancienne route de Tarse, probablement sur le territoire de l'ancienne Anchialè ? Il s'agit d'un conglomérat d'environ 15 mètres de haut sur une base de 4 mètres sur 2 mètres. Il doit s'agir d'un monument érigé pour le triomphe de Sennachérib au début du VIIe siècle qui devait être couvert de marbre aujourd'hui disparu. Une cavité à son sommet devait accueillir la statue du roi, elle aussi disparue.

201 *Infra.*

font également l'écho des traditions sémitiques en Cilicie[202]. Pour ne citer qu'un exemple, Kilix, l'éponyme de la région, est dans la tradition dominante d'origine phénicienne en tant que fils d'Agénor roi de Tyr et frère de Phénix, éponyme des Phéniciens[203].

Il est du reste significatif qu'avant la création tardive de la province romaine de Cilicie sous Vespasien, la Cilicie Plane ait été vraisemblablement rattachée à la Syrie[204]. À cette même époque, Dion de Pruse prononce à Tarse son *Discours* XXXIII dans lequel il reproche aux Tarsiotes un comportement trop oriental qui contraste avec les valeurs de la παιδεία grecque dont ils se réclament. Le rhéteur critique en particulier la musique à la mode dans la cité où « domine maintenant la musique des Aradiens », et pour mieux faire honte à son auditoire[205], il souligne : « les airs des Phéniciens vous plaisent et vous chérissez particulièrement ce rythme »[206].

Les liens particuliers de la région avec le Levant se manifestent également à l'époque romaine en Cilicie Trachée où 6% des individus enregistrés dans la documentation sont porteurs de noms d'origine sémitique. Les sources concernent du reste essentiellement la nécropole de Korykos qui a fourni l'une des plus importantes collections d'anthroponymes de l'Antiquité tardive. Cet ensemble documentaire offre un précieux éclairage sur l'onomastique chrétienne et juive sur près de trois siècles et atteste de mouvements de populations entre la Syrie et la Cilicie Trachée au début de la période byzantine[207].

La culture perse[208], qui n'est pas sémitique, a quant à elle laissé relativement peu de traces en Cilicie et bien que la région ait été régulièrement le lieu de rassemblement des armées du Grand Roi[209], il ne semble pas que des populations conséquentes d'origine iranienne y aient résidé autrement que de façon sporadique[210]. L'onomastique iranienne est ainsi quai inexistante en Cilicie. Des témoignages matériels attestent cependant une diffusion de la culture perse dans la région. L'iconographie des monnayages karaniques ou satrapaux (Tiribaze, Pharnabaze, Mazday), qui propage des images royales, et de quelques monnayages civiques de Tarse et de Mallos est fortement inspirée de modèles perses et il est fort probable

202 *Infra.*
203 Hérodote, 7.91 ; Apollodore, 3.1.1.
204 Elton 2007, p. 28-29
205 Robert 1977. p 132 insiste sur le fait qu'il s'agit là de dénigrer son auditoire.
206 Dion, *Discours* 33.
207 Fraser, Matthews 2013 ; *MAMA* III 200–758 ; Goussé 2013.
208 Pour la Cilicie à l'époque achéménide, voir l'ouvrage de Casabonne 2004a, fondamental pour l'étude de la Cilicie antique en général.
209 Hérodote, 5.108 ; 6.43 ; 6.95 ; Diodore, 11.75.2 et 77.1 ; 12.3.2 ; 14.19.4 ; 14.79.8 ; 14.81.4 ; 15.2.1-2 ; 3.3 ; 4.2.
210 Casabonne 2004a, p. 93 sq.

que les élites locales, en particulier dans la capitale Tarse, étaient désireuses de reproduire les modèles de la cour impériale[211].

« Achéens », « Ioniens » et Grecs

Avant l'arrivée d'Alexandre en 333, la Cilicie est en contact plus ou moins intense avec le monde hellénique.

Selon Hérodote, l'ancien nom des Ciliciens était Ὑπαχαιοί, « Hypachéens », des « sous-Achéens »[212]. L'historien d'Halicarnasse décrirait par ce terme les Ciliciens comme des Achéens métissés avec les populations locales, et son témoignage trouverait un écho dans les inscriptions louvites, phéniciennes et bilingues mises au jour dans la région ou à proximité[213]. L'interprétation de cette documentation est délicate et sujette à de nombreuses discussions parfois teintées d'idéologie, favorisant tantôt une vision centrée sur l'origine essentiellement locale, sémitique ou grecque des Ciliciens.

Dans la documentation du premier tiers du Ier millénaire, le terme louvite *Ḥiyawa* désigne un royaume du début de l'âge du Fer en Cilicie et il est admis aujourd'hui que ce terme est lié au hittite *Aḫḫiyawa* utilisé dans la documentation hittite pour désigner un royaume situé en mer Égée à la fin de l'âge du Bronze, que l'on a rapproché du royaume des « Achéens ». Dans la version phénicienne des inscriptions bilingues de Cilicie, *Ḥiyawa* correspond aux termes *dnnym* (Danouniens/habitants de la plaine d'Adana) et *'dn* (Adana). Les inscriptions d'İncirli, de Çineköy et de Karatepe 1 indiquent que la région est dirigée par des dynastes se réclamant de « la Maison de Mopsos (phénicien) / Muksas (louvite) »[214] et c'est un personnage du même nom, qui serait ainsi l'éponyme de la dynastie locale, que l'on retrouve dans les légendes de fondations de plusieurs cités d'Asie Mineure méridionale se déroulant après la guerre de Troie [215]. Strabon rapporte par exemple comment les Ciliciens auraient été conduits depuis la Troade par Mopsos et Amphilochos[216].

La publication récente de la stèle de Beyköy 2, dont l'authenticité fait cependant débat[217], est venue compléter le dossier sur la question puisque le texte relate comment à la fin du IIe millénaire, un prince de Troade dénommé Muksus aurait mené depuis l'ouest de l'Asie Mineure des expéditions militaires notamment dans le sud de la péninsule et en particulier dans le territoire de la future Cilicie Plane.

---

211 *Ibid.* p. 96. ; Casabonne 1996b ; Xénophon, *Cyr.* 8.6-10-14
212 Hérodote, 7.91
213 Arsuz 1 et 2, Zincirli, Incirli, Hassan Beyli, Çinekoy, Karatepe 1, Cebel İres Dağı.
214 Sur ces questions, voir la récente mise au point dans Kopanias 2018.
215 Sur Mopsos et la Cilicie, voir *infra.*
216 Strabon, 13.4.6 ; 14.5.16.
217 Zangger, Woudhuizen 2018. Sur le texte de Beyköy 2 voir *infra.*

S'il faut évidemment rester prudent, il semble néanmoins que les données historiques à disposition entrent en résonance avec la tradition rapportée par les auteurs classiques : des populations venues de l'ouest de l'Asie Mineure se sont installées en Cilicie au tournant du Ier millénaire avant J.C., ce qui ne signifie pas pour autant que ces populations étaient forcément des « Achéens » ou d'origine grecque. Un personnage important nommé Muksus/Muksas/Mopsos a joué un rôle majeur dans cette entreprise et une dynastie se réclamant de son héritage, dont le cœur du pouvoir se situait dans la plaine d'Adana, a régné en Cilicie dans la première moitié du Ier millénaire avant J.C.

La Cilicie aurait connue ensuite une phase de colonisation grecque aux VIIIe et VIIe siècles, ce dont témoigneraient certains auteurs antiques. Nagidos et Kélenderis seraient en effet des fondations samiennes d'après Pomponius Méla[218], lequel indique également que Soloi[219] était une fondation lindienne, comme le mentionnent aussi Strabon[220], Tite Live[221] ou Polybe[222]. Toutefois, ces témoignages sont tous postérieurs à la conquête macédonienne et il a été démontré que les céramiques de cette époque mises au jour en Cilicie prétendument importées du monde grec de l'est et qui permettaient d'appuyer l'idée d'une colonisation grecque de la région[223], sont en fait majoritairement des productions locales[224].

Dans le même sens, il a été avancé qu'à la fin du VIIIe et au début du VIIe siècle, les conflits relatés dans les sources assyriennes opposant les rois assyriens à des « Ioniens » à Chypre comme sur les côtes ciliciennes et levantines appuieraient également l'idée d'une Cilicie concernée dès cette époque par une phase de colonisation grecque[225]. Les « Ioniens » capturés par les Assyriens en Cilicie renverraient cependant non pas à des Grecs mais à des populations maritimes au sens large. O. Casabonne a en effet bien montré que la notion d' « Ioniens » dans les sources produites dans les empires orientaux « aurait progressivement évolué et inclus des populations de plus en plus occidentales. À l'époque assyro-babylonienne, seules Chypre et l'Anatolie méridionale, jusqu'à Rhodes, pourraient être concernées ; à l'époque achéménide, l'Ionie des textes orientaux englobe désormais également le monde grec égéen et balkanique »[226].

[218] Pomponius Méla, 1.7.
[219] *Ibid.,* 1.13.
[220] Strabon, 14.5.8.
[221] Tite Live, 37.56.
[222] Polybe, 21.24.10.
[223] Comme le pensait par exemple Bing 1971.
[224] Casabonne 2004a, p. 80.
[225] Brinkman 1987.
[226] Casabonne *ibid*., p. 77-89.

Ainsi, il n'y a aucune source indiscutable ni aucune trace matérielle clairement identifiée attestant d'une quelconque colonisation grecque de la Cilicie à l'âge du Fer, même si la Cilicie a pu jouer un rôle d'intermédiaire dans les relations commerciales entre le monde égéen et le Proche-Orient. Seule la cité de Soloi en Cilicie Plane pourrait faire exception[227]. Hormis de très rares inscriptions mises au jour dans cette cité, l'usage du grec à l'époque achéménide se réduit aux légendes des monnaies de Kélendéris, Soloi et Mallos dès le Ve siècle et de Nagidos, Holmoi, Tarse et Issos au IVe siècle. On constate du reste parfois dans ces premières inscriptions grecques une syntaxe curieuse, des « solécismes », un terme dont l'étymologie renvoie au grec parlé à Soloi, soit une langue un peu « barbare »[228].

Les conventions artistiques grecques, diffusées par la circulation des graveurs et des objets, sont en revanche particulièrement suivies en Cilicie dans l'iconographie monétaire d'époque achéménide qui témoigne d'importants contacts avec le monde grec. La chouette athénienne se retrouve ainsi au droit des monnaies de la deuxième moitié du Ve siècle de la cité d'Oura, tout comme les cités d'Holmoi et d'Aphrodisias représentent une Athéna *Niképhoros* très proche de l'œuvre de Phidias. De nombreux types ciliciens s'inspirent en outre de modèles de Grande Grèce comme l'Aréthuse des monnaies de Pharnabaze et de Tarkumuwa ; la tête d'Aphrodite coiffée en chignon des monnaies de Nagidos et de Mallos qui rappellent des types syracusains ou le motif de l'Héraklès étouffant le lion de Némée inspiré des monnaies d'Hérakléia[229].

Ainsi, des communautés hellénophones ont très certainement résidé en Cilicie de la fin de l'âge du Bronze à la veille de la conquête macédonienne, en particulier dans les cités côtières de la région ouvertes au commerce méditerranéen, sans que l'on puisse parler de colonisation ni même d'une importante immigration hellénique.

La Cilicie hellénistique et romaine[230]

Ce n'est qu'après la conquête de la Cilicie par Alexandre en 333 que la culture grecque devient plus présente dans la région. Elle se diffuse avant tout dans les centres urbains qui se structurent et se développent selon des modèles grecs puis romains. Cilicie Trachée et Cilicie Plane connaissent cependant des dynamiques différentes quant au processus d'urbanisation. En Cilicie Trachée, Séleucos Ier Nikatôr fonde au tout début du IIIe siècle la cité de Séleucie-

[227] Sur cette question, cf. *infra* (la Cilicie Centrale).
[228] Casabonne 2004a, p. 89-90 ; Salmeri 2011, p. 191. Sur le solécisme, cf *infra* (la Cilicie centrale).
[229] Caccamo-Caltabiano 2000 ; Capecchi 1991.
[230] **Carte 4**.

du-Kalykadnos, vraisemblablement à l'emplacement de la cité d'Oura, pour en faire un pôle hellénique dans la région[231]. Plus à l'ouest, les Lagides fondent sur la côte Arsinoé et Bérénikè.

Après l'essor puis le déclin de la piraterie dans l'ouest de la Cilicie, la Cilicie Trachée est administrée par des dynastes locaux imposés par Rome, qui accélèrent l'urbanisation de la région. Archélaos Ier de Cappadoce refonde par exemple la cité d'Elaioussa sous le nom de Sébastè, puis Antiochos IV de Commagène, sous Néron, mène une politique active pour promouvoir l'urbanisation de cités sur la côte, comme Iotapè et Antioche-du-Kragos, et il amorce la structuration urbaine des communautés de la vallée du Kalykadnos, moins bien contrôlées, en fondant les cités de Germanikopolis, Eirénopolis et Philadelphia[232]. Une colonie romaine est fondée sous Auguste à Ninika, qui devient la cité de Klaudiopolis sous Claude et dans le courant du Ier siècle après J.C. est également fondée Diocésarée en élevant au rang de cité le sanctuaire de Zeus *Olbios*[233], précédemment centre du pouvoir de l'État théocratique des dynastes-prêtres d'Olba. Toutefois, au moment de la création de la province impériale prétorienne de Cilicie en 72 par Vespasien, les cités de Cilicie Trachée restaient en majorité modestes et peu influentes.

Les cités de Cilicie Plane sont en revanche plus largement ouvertes aux cultures grecque et romaine et certains pôles urbains ont une certaine renommée internationale. Strabon rapporte par exemple que :

> « Les habitants de Tarse sont tellement passionnés pour la philosophie, ils ont l'esprit si encyclopédique, que leur cité a fini par éclipser Athènes, Alexandrie et toutes les autres villes connues comme celles-ci pour avoir donné naissance à quelque secte ou école philosophique. La grande supériorité de Tarse consiste en ce que tous ses étudiants sont des indigènes (ἐπιχώριοι)... et comme Alexandrie, Tarse possède des écoles pour toutes les branches des arts libéraux. »[234]

Si certaines anciennes cités ciliciennes ont été temporairement renommées par les Séleucides (Tarse/Antioche-du-Kydnos ; Mallos/Antioche-du-Pyramos ; Mopsouestia/Séleucie-du-Pyramos ; Adana/Antioche-du-Saros...), seule Aigeai, fondation macédonienne sur le golfe d'Issos, semble être une ville nouvelle créée peut-être *ex nihilo*[235].

L'hellénisme gagne plus tardivement l'intérieur des terres et dans la plaine orientale de Cilicie Plane, il n'y a guère que dans la cité de Kastabala, devenue Hiérapolis sous Antiochos IV[236], que l'on a mis au jour des inscriptions grecques antérieures à l'époque impériale. Autour

[231] Strabon, 14.5.4.-5.
[232] Borgia 2013, p. 91.
[233] Gotter 2001.
[234] Strabon, 14.5.13. Le géographe énumère ensuite (14.5.14) une liste de personnages célèbres natifs de Tarse dont des philosophes stoïciens et le précepteur de César, Athénodoros, fils de Sandon (cf. *infra* : la Cilicie Centrale). Paul de Tarse a aussi suivi semble-t-il une formation intellectuelle de haut niveau aussi bien à Jérusalem que dans sa ville natale.
[235] Robert 1973, p. 200-201.
[236] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 94.

de la cité puis de sa voisine Anazarbos, qui formaient aux I^ers^ siècles avant et après J.C. le cœur du royaume des Tarkondimotides contrôlant pour Rome la plaine orientale de Cilicie, s'est développée l'urbanisation de cette partie de la région. En plus d'Augusta, fondée plus à l'ouest sous Tibère au nord d'Adana, les cités d'Eirénopolis, au pied de l'Amanus, et de Flaviopolis (actuelle Kadirli) ont vu le jour au début de l'époque impériale, respectivement à l'est et au nord de Hiérapolis-Kastabala, même si des populations devaient être établies depuis longtemps sur ces sites stratégiques.

Aux IIe et IIIe siècles après J.C., la Cilicie Plane revêt une importance majeure pour l'Empire en devenant une base arrière pour ses campagnes orientales contre les Parthes et les Sassanides. La présence de Rome y est d'autant plus importante à cette période et se manifeste notamment dans l'accumulation de titres honorifiques qu'accordent les empereurs aux cités de la région. Toutefois, l'onomastique de Cilicie Trachée et de Cilicie Plane ne comprend que peu de noms grecs comparés aux régions plus à l'ouest de la côte méridionale de l'Asie Mineure, même à une période tardive. Il est cependant frappant de constater que 27% des individus recensés dans la documentation de Cilicie Plane, en grande majorité d'époque impériale, portent un nom italien[237]. L'est de la Cilicie est ainsi la partie du sud de l'Asie Mineure où l'on trouve le plus de noms italiens[238], ce qui peut probablement s'expliquer davantage par l'adoption de noms latins par des populations locales désireuses de s'intégrer à l'Empire, comme elles l'avaient fait avec des noms grecs à l'époque hellénistique, plutôt que par l'implantation massive de colons italiens dans la région, même si la Cilicie Plane a pu connaître par moment une concentration importante de troupes romaines en tant que base arrière pour les campagnes orientales de l'Empire[239].

[237] Fraser, Matthews 2013.
[238] *Ibid.* Après Attaleia en Pamphylie (30%).
[239] *Ibid.* p.xxxiv.

II. La Lamotide

Introduction

La première micro-région de Cilicie que nous allons étudier correspond environ au quart occidental de la « Central Rough Cilicia » définie par T.B. Mitford[240], soit la zone comprise entre les anciennes cités de Iotapè et de Charadros à l'extrémité orientale du golfe de Pamphylie[241].

Plus encore que la Cilicie Trachée orientale, voire de certaines cités de la moyenne et de la haute vallée du Kalykadnos, cette partie de la Cilicie montagneuse n'a suscité que tardivement l'intérêt des explorateurs. Plusieurs facteurs peuvent en expliquer la raison : aucune de ses petites cités n'a connu une histoire prestigieuse[242] ; cette région garde deuxièmement l'image bien souvent dépeinte par les auteurs anciens d'une contrée peuplée de brigands et de pirates[243] ; les conditions d'investigation y sont enfin difficiles avec un relief escarpé, un climat rude en altitude et de petites plaines côtières touchées par la malaria en été.

La documentation épigraphique est néanmoins relativement riche dans cette petite région depuis les missions de R. Heberdey et A. Wilhelm[244] à la fin du XIXe siècle puis celles de G.E. Bean et T.B. Mitford[245] dans les années 1960.

Plus récemment, l'Université du Nebraska – Lincoln a piloté de 1996 à 2012 le « Rough Cilicia Survey Project » (RCSP), un vaste projet de prospections archéologiques en

[240] Mitford 1990. Il n'envisage pas les délimitations de la Cilicie de la même manière que nous, ce qui explique que ce qu'il considère comme « Central » est pour nous occidental.

[241] **Carte 5**.

[242] si ce n'est peut-être Sélinonte où a été débarqué en catastrophe l'empereur Trajan pour y mourir le 9 août 117. Il faisait alors route vers Rome afin d'y recevoir le triomphe après trois années de campagnes victorieuses contre les Parthes.

[243] Par exemple : Appien, *Guerre mithridatique*, 91 sv. ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, 36.20-23 ; Strabon, 14.3.2 ; Plutarque, *Vie de Pompée*, 24.1 sv.

[244] Heberdey, Wilhelm 1896.

[245] Bean, Mitford 1965; Bean, Mitford 1970.

Cilicie Trachée occidentale sur une bande côtière d'une soixantaine de kilomètres et jusqu'à environ 15 kilomètres à l'intérieur des terres. Cette étude, dont les résultats ont partiellement été publiés en 2009[246], visaient à une meilleure compréhension du processus d'urbanisation de cette région à l'écart des grands centres urbains ainsi qu'à une appréhension plus fine de la réception par les élites locales de la culture gréco-romaine. Elle a permis d'affiner les connaissances sur cette partie du territoire cilicien et son organisation.

La zone d'investigation du RCSP est à cheval sur les actuels districts d'Alanya, de Gazipaşa et d'Anamur. Elle est essentiellement composée par les hautes montagnes du Taurus et organisée principalement par les vallées de trois petits fleuves côtiers et de leurs nombreux affluents : le Delice, le Bıçkıcı et le Hacımusa. Dans cette zone côtière étroitement délimitée, au moins huit établissements urbains ont prospéré à l'époque romaine. Bien que leurs sites n'aient que peu attiré l'attention des voyageurs et des archéologues, cinq cités dont le nom est bien connu étaient établies le long de la côte : Iotapè, située sur un petit promontoire côtier au nord-ouest de la zone ; Selinonte, dressée sur un second promontoire côtier à l'embouchure de la rivière Hacımusa ; Kestros, installée plus au sud sur la crête d'un relief côtier à 376 mètres au-dessus du niveau de la mer ; Néphélion-Juliosébastè[247], surplombant la mer au sommet d'un piton rocheux ; et Antioche-du-Kragos, établie à près de 300 mètres d'altitude sur une imposante falaise à l'extrémité sud du bassin. Quelques 16 kilomètres de reliefs accidentés, de collines et de crêtes abruptes séparaient ces communautés côtières de la cité voisine de Charadros, à l'extrémité est de la zone d'étude. Installée à l'embouchure du fleuve éponyme (actuel Kaledran) et entourée de montagnes imposantes, Charadros se dressait sur un petit affleurement surplombant directement le fleuve et son port d'embouchure mentionné par plusieurs sources anciennes[248]. Aussi éloignée que puisse paraître Charadros du bassin de l'actuelle Gazipaşa, la topographie, les vestiges archéologiques comme les sources littéraires et épigraphiques attestent que la cité de Charadros était bien liée à l'arrière-pays de notre zone d'étude[249].

À l'est de l'actuelle Gazipaşa à l'intérieur des terres, la vallée de l'Adanda (appelé également Hasdere, un affluent de la rivière Hacımusa) abritait deux autres communautés

[246] Rauh *et alii* 2009. Les informations introductives de notre étude de la Cilicie Trachée occidentale reprennent en partie les résultats de cette étude qui reste à ce jour la plus approfondie sur cette zone spécifique de la Cilicie.

[247] La localisation de Juliosébasté a longtemps posé question (Asar Tepe ? ; Göçük Asarı ?) : voir Tomaschitz 2003 ; Rauh *et alii*, 2009 p. 280-285. De récentes découvertes attesteraient que Juliosébasté est l'autre nom de Néphélion (communication de Mustafa Adak du 03/02/2022).

[248] Hécatée de Milet (cf. Etienne de Byzance s. v. Charadros) ; Skylax, *Périple*, 102 ; Strabon, 14.5.3 décrit un site fortifié adossé au mont Andriklos et situé au-dessus d'un petit port.

[249] A titre d'exemple, une inscription honorifique de Septime Sévère mise au jour à Charadros (*IGR* III 838 = Hagel, Tomaschitz 1998, p. 61, Char 2) atteste que la cité était un mouillage (ἐπίνειον) de la Lamotide dont la cité de Lamos se proclamait « métropole » (voir *infra*).

relativement importantes : l'ancienne Lamos et Asar Tepe, dont l'ancien nom n'est pas assuré. À proximité, les sites de Govan Asarı et Göçük Asarı, dont on ignore également les noms anciens, sont de plus petites dimensions et ne présentent pas toutes les caractéristiques architecturales associées aux sites urbains ayant eu statut de cité. Plus en amont dans le Taurus encore largement inexploré, le long du cours principal de la rivière Hacımusa, se trouve le site de Direvli Kalesi, avec sa forteresse de l'époque romaine et ses nombreuses tombes rupestres. Au nord, dans les hautes terres du bassin versant de la rivière Bıçkıcı, se trouvaient au moins trois grandes communautés dont les noms antiques sont également inconnus : le site médiéval de Sivaste (actuel Karatepe), Kenetepe et Ilıca Kale. Ces établissements n'ont à ce jour pas fait l'objet d'investigations approfondies.

La frontière occidentale de la Cilicie

Dans l'Antiquité, la région était considérée comme une zone frontière entre l'est de la Pamphylie et l'ouest de la Cilicie. La délimitation précise entre Pamphylie et Cilicie reste cependant un point particulièrement obscur de la géographie locale[250]. Les sources classiques ne s'accordent pas et selon les auteurs, la frontière peut se déplacer dans une zone comprise entre le fleuve Mélas (actuel Manavgat) à l'ouest et la cité d'Iotapè à l'est, soit une distance d'une centaine de kilomètres comprenant des cités considérées ainsi tantôt comme pamphyliennes, tantôt comme ciliciennes. Strabon commence sa description de la Cilicie par le port de Korakésion (actuelle Alanya). C'est pour le géographe, la cité qui marque l'entrée en Cilicie Trachée[251]. Pourtant, dans un oracle de la cité de Syédra du Ier siècle avant J.C., les habitants de cette cité côtière située à quelques kilomètres au sud-est de Korakésion sont qualifiés de Pamphyliens[252]. Il est vrai toutefois que dans l'esprit du géographe d'Amasée, Korakésion est liée à la piraterie dite « cilicienne » du Ier siècle. C'est en effet la place forte des opérations de pillage perpétrées par Diodotus Tryphon, piraterie qui pouvait concerner une aire géographique dépassant à l'ouest le cadre de la stricte Cilicie Trachée. Il est du reste révélateur que Strabon profite de l'évocation de cette cité pour s'adonner à une digression sur la piraterie dans la région[253].

Pline l'Ancien[254] comme l'Anonyme du *Stadiasmos*[255] s'accordent quant à eux pour considérer que le fleuve Mélas, dont l'embouchure se trouve à moins de cinq kilomètres à l'est de la cité assurément pamphylienne de Sidè, constitue la frontière entre les deux régions. Le

[250] Voir notamment Casabonne 2004a, p. 23 ; Casabonne, Porcher 2003, p. 135-138.
[251] Strabon, 14.5.2.
[252] Robert 1966, p. 99-100 : Πάμφυλοι Συεδρῆες ...
[253] Strabon, *ibid.*
[254] Pline, *Hist. Nat.* 5.7.
[255] § 213-214.

« Fleuve noir », large et agité, marque une réelle fracture dans le paysage et fait obstacle à la circulation. Jusqu'à récemment, c'était encore par le bac que l'on franchissait le fleuve, faute de pont[256]. On comprend donc aisément que, conformément à l'habitude des géographes antiques, ce trait marquant du paysage ait été perçu et défini comme une frontière naturelle[257].

Pour Skylax, qui écrit au IVe ou au IIIe siècle avant J.C., Sélinonte est la dernière ville de Cilicie à l'ouest[258]. La cité semble bien marquer une frontière, politique cette fois, entre Cilicie et Pamphylie : déjà au VIe siècle avant J.C., une chronique de Nériglissar rapporte qu'en 557-556, le roi de Babylone avait pourchassé Appuašu, le dynaste de Pirindu, correspondant à tout ou partie de la Cilicie Trachée, jusqu'à la « passe de Sallunê » et la « frontière de Lûdu »[259], soit respectivement, la classique Sélinonte et la frontière des possessions lydiennes de Crésus, comme le confirme Hérodote qui témoigne qu'excepté les Ciliciens et les Lyciens, le roi de Lydie avait soumis presque tous les peuples demeurant en deçà de l'Halys, dont les Pamphyliens[260].

Au Ier siècle après J.C., c'est aussi au même endroit qu'est approximativement fixée la frontière du *regnum Antiochenum*[261], dans les montagnes qui séparent Syédra de la petite cité d'Iotapè, fondée officiellement par Antiochos IV de Commagène à moins de 5 kilomètres sur la côte au nord-ouest de la plaine de Sélinonte. Au IIe siècle, cette frontière politique est aussi retenue par le géographe Ptolémée[262] qui présente Iotapè comme la dernière cité côtière à l'ouest de la Cilicie.

Fixer la frontière politique pamphylo-cilicienne au niveau d'Iotapè répond aussi à une logique topographique : c'est en effet à cet endroit que la route moderne allant vers l'est doit affronter les premières altitudes depuis l'extrémité occidentale de la vaste plaine pamphylienne, pour redescendre sur la petite plaine côtière de Gazipaşa-Sélinonte, première petite cité d'une série d'établissements antiques côtiers plus ou moins isolés les uns des autres par les hauts reliefs du Taurus tombants dans la mer.

En raison de la proximité des riches ressources forestières de la région avec la mer, les empires méditerranéens et moyen-orientaux ont tenté de contrôler la région pour maîtriser l'exploitation et l'approvisionnement de bois et de ses produits dérivés tels que le goudron, la poix ou la résine, si précieux pour la construction navale. La convoitise des puissances

[256] Robert *ibid*. p. 46 et suivantes.
[257] Casabonne, Porcher 2003, *ibid.*
[258] Skylax, *Périple,* 102.
[259] Casabonne 2004a, p. 142 : le texte de la chronique a été publié notamment dans Davesne, Lemaire, Lozachmeur 1987, p. 372-373.
[260] Hérodote, 1.28.
[261] Bean, Mitford 1970, p. 70 et sv. ; p.123 ; Mitford 1990, p. 2136 ; Pihlofer 2020, p. 88 sv.
[262] Ptolémée, *Géo*. 5.7.2.

extérieures pour ces ressources en bois a ainsi contribué à intégrer dans une certaine mesure la Cilicie Trachée de l'ouest aux réseaux des échanges « internationaux », une micro-région qui est restée néanmoins en marge et dépourvue de grandes cités au rayonnement culturel important.

Avant l'époque hellénistique, l'histoire de cette région littorale est très mal connue. Au IIe millénaire, la Cilicie Trachée occidentale était sous administration hittite et faisait partie intégrante du Tarḫuntašša[263]. Les faibles traces d'occupation et leurs caractéristiques non-architecturales laissent penser que les populations louvites de la région vivaient selon un mode traditionnel anatolien d'économie pastorale. La zone d'étude s'étend sur une portion de côte qui passe pour avoir été colonisée par des Grecs à la fin du VIIIe et au VIIe siècles avant J.C.[264]. Cependant, la présence effective et significative de Grecs dans la région à l'âge du Fer est discutée[265] et l'archéologie n'a mis en évidence que des indices très ténus d'occupation grecque avant l'époque hellénistique.

En revanche, un certain nombre de restes d'amphores phéniciennes dont certains sont datés du VIIIe siècle avant J.C. ont été mis au jour le long de la côte à Sélinonte et à Charadros ce qui laisse supposer que cette portion du littoral était fréquentée pas des marchands phéniciens à cette époque[266]. C'est aussi ce que laisse penser l'inscription phénicienne de Cebel İreis Dağı-Laèrtes découverte à environ 30 kilomètres au nord d'Iotapè et datée de la fin du VIIe siècle, qui indique que le phénicien était la langue écrite des dynastes locaux[267].

Au VIe siècle ensuite, on peut penser que cette portion de la Cilicie Trachée faisait partie du domaine du dynaste de Pirindu, poursuivi comme nous l'avons vu par Nériglissar en 557-556 jusqu'à Sallunê/Sélinonte, soit la frontière du territoire sous domination lydienne[268].

Les données archéologiques de l'époque achéménide indiquent que l'ouest de la Cilicie Trachée est resté quelque peu en marge comparativement aux autres portions du littoral méridional de l'Asie Mineure. Des garnisons perses, des satrapes, des inscriptions araméennes et des reliefs d'époque achéménide sont en effet attestés dans toutes les micro-régions du sud

[263] Melchert 2007. La frontière du Tarḫuntašša s'étendait au sud jusqu'à la mer, à l'est probablement jusqu'à Saranduwa/Kélendéris et atteignait à l'ouest la rivière Kastaraya/Kestros (moderne Aksu) en plein cœur de la Pamphylie classique.

[264] Sidè à l'ouest revendique une origine éolienne et plus précisément kyméenne (Arrien, *An*., 1.26.4-5) tandis que Nagidos et Kélendéris à l'est sont réputés être des fondations samiennes d'après Pomponius Méla (1.77).

[265] Desideri, Jaskin 1990, p. 151 notamment.

[266] Rauh *et al.* 2009, p. 269-270.

[267] Mosca, Russel 1987 ; Bordreuil 2010. Le texte témoigne de conflits entre propriétaires terriens et atteste d'un arbitrage du roi mopside Urikki/Awariku de Qué dont l'autorité devait donc s'étendre, directement ou indirectement, jusque dans l'ouest de la Cilicie Trachée, voire jusqu'à la Pamphylie si l'on en juge par l'importance du personnage de Mopsos dans les légendes ciliciennes comme pamphyliennes. L'inscription révèle dans le même temps qu'une partie du territoire était cédée à des propriétaires terriens par les dynastes locaux pour sa mise en valeur et son exploitation.

[268] Voir *supra.*

de l'Asie Mineure et notamment dans les régions voisines de la Cilicie Trachée occidentale, que ce soit en Lycie, en Pamphylie ou dans l'est de la Cilicie Trachée. Rien de tel dans notre zone d'étude et à titre d'exemple, aucune cité entre Anémourion et Sidè n'a émis de monnayage à l'époque achéménide[269]. Malgré l'absence de vestiges archéologiques conséquents de cette période, nous possédons un témoignage de Skylax qui évoque Sélinonte et Charadros pour laquelle il utilise les termes de « πόλις » et de « λιμήν »[270]. Les toponymes grecs connus le long de cette côte pourraient cependant laisser penser qu'il s'agissait avant tout de points de repères géographiques utilisés par les marins grecs naviguant sur cette portion du littoral anatolien[271]. Quoi qu'il en soit, il convient de souligner que si quelques premières inscriptions grecques sont enregistrées en Cilicie dès le IVe siècle avant J.C., les attestations écrites de la langue grecque dans cette micro-région de Cilicie Trachée occidentale sont extrêmement rares avant l'époque romaine[272]. L'expédition d'Alexandre en Asie Mineure, qui a complètement contourné la région, montre bien elle aussi que la Cilicie Trachée occidentale était en marge au IVe siècle[273].

Les sources historiques témoignent en revanche de l'intérêt aussi bien des Séleucides que des Lagides pour cette partie de la Cilicie. Ptolémée III s'est emparé de Korakésion et de Sélinonte et a fondé sur la côte une Arsinoé[274]. La domination ptolémaïque sur la Cilicie, et en particulier dans ce secteur de la région, consistait avant tout en une occupation militaire de la côte via un réseau de fortins et de forteresses qui accueillaient des garnisons ainsi que

[269] Casabonne 2004a, p. 55-56. Pourtant, dans les forêts de l'Empire perse, « la coupe des arbres, destinés pour une large part à la construction navale, ne se fait pas librement, sans aucun contrôle émanant du pouvoir central ; d'où la nécessaire présence d'inspecteurs et de gardes dont l'existence est attestée à l'époque achéménide (*Néhémie* 2.8) ». Les forêts du Taurus n'étaient probablement pas seulement cultivées mais jardinées au sens moderne et son exploitation participait grandement de l'organisation du territoire et dictait les migrations internes des populations selon des rythmes saisonniers. Aussi, on peut se demander si cette zone particulièrement riche en ressources forestières accessibles depuis la côte n'était pas déjà exploitée par le pouvoir achéménide qui avait installé un dignitaire de haut rang à 80 kilomètres à l'est de Charadros dans la ville forte de Meydancıkkale/Kiršu, l'une des anciennes résidences royales des rois de Pirindu (Davesne, Laroche, Traunecker 1998, p. 63 ; 280).

[270] Skylax, *Périple,* 102.

[271] Rauh *et al.* 2009, p. 268. « Korakesion » faisant références aux corbeaux ; « Laertes » aux fourmis ; « Sélinonte » au céleri ; « Néphélion » à un endroit nuageux ; « Charadros » aux chutes d'eau se trouvant à proximité de la cité. Les toponymes préhelléniques ne sont pas connus et peut-être s'agit-il de traductions ou de réinterprétations grecques de toponymes locaux.

[272] *Ibid.* p. 271 et note 58 remarquent que seulement quatre inscriptions pré-romaines ont été relevées dans ce secteur par G.E. Bean et T.B. Mitford (Bean, Mitford 1970, nos. 45. 94. 95 et 206) sur 2009 inscriptions répertoriées pour la Cilicie Trachée en 1998 par S. Hagel et K.Tomaschitz (Hagel, Tomaschitz 1998).

[273] Après avoir installé une garnison à Sidè, le conquérant macédonien est reparti vers l'ouest avant de gagner la Pisidie puis la Phrygie et retrouver la route royale pour atteindre le cœur de l'Empire perse (Debord 2004, p. 427 sv. Voir notamment carte n°14). Il a ainsi complètement contourné la Cilicie Trachée et ses hauts sommets pour finalement pénétrer en Cilicie via les Portes ciliciennes débouchant sur la plaine et Tarse. Seul Arrien fait une rapide allusion à une expédition d'Alexandre contre les Ciliciens de la région montagneuse menée depuis Soloi vers l'ouest (Arrien, *Anab.* 2.5.5-8) et il est fort probable que les actions du Macédonien en Cilicie Trachée n'aient concerné que sa partie orientale proche de la Cilicie Plane.

[274] *Ibid.* Sa localisation précise n'est pas connue.

quelques stations routières pour la flotte marchande égyptienne[275]. Le secteur était en même temps une zone privilégiée à la fois pour l'exploitation du bois et pour le recrutement militaire[276].

Les changements géopolitiques intervenus au début du IIe siècle avant J.C. ont abouti à l'émergence et au développement de la piraterie en seulement une vingtaine d'années, s'il faut en croire Appien[277]. Les auteurs anciens évoquent la domination éphémère mais complète des voies maritimes de la Méditerranée par les pirates ciliciens qui ont fait des ravages sur le commerce et les transports entre 139 à 67 avant notre ère. L'affaiblissement de la puissance séleucide et le manque conséquent de contrôle à l'ouest du Kalykadnos, ainsi que la déliquescence de la marine syrienne, auraient en effet permis la montée en puissance des pirates dits « Ciliciens » qui, d'après les auteurs anciens, se sont constitués en une véritable entité politique[278]. La piraterie en Cilicie et en particulier dans cette zone de la Cilice Trachée occidentale qui en serait le centre est toutefois difficile à analyser, en raison à la fois de la rareté de la documentation historique, du caractère très partial des sources littéraires exclusivement gréco-romaines et de l'absence de vestiges archéologiques probants pouvant être spécifiquement liés aux pirates.

Quelques traces d'occupation relatives à cette période ont été mises au jour au port d'Antioche-du-Kragos et à Iotapè ainsi qu'à Guda Tepe. À l'intérieur des terres, les investigations ont révélé des preuves d'occupation hellénistique tardive dans la plupart des étroites vallées fluviales où des sites naturellement fortifiés sur des hauteurs[279] étaient vraisemblablement destinés à la surveillance des routes qui mènent à la côte. Ces petits établissements rappellent « les citadelles et les forteresses du Mont Taurus » évoquées par Plutarque dans lesquelles les pirates « avaient mis en sûreté leurs familles, leurs richesses, et la multitude inutile » avant d'affronter Pompée à Korakésion[280].

Les données archéologiques laissent penser que la période allant plus ou moins de 150 à 50 avant J.C. constitue un tournant dans le développement urbain de la Cilicie Trachée occidentale[281], période qui correspond également aux plus anciennes inscriptions grecques

[275] Rauh *et al.* 2009, p. 272.

[276] Des inscriptions égyptiennes et des papyrus datant du IIIe et IIe siècles avant J.C. témoignent de la présence en Égypte de plusieurs soldats originaires de Cilicie (cf. Launey 1949, 1, p. 477-478), ainsi qu'à l'existence d'une *politeuma* des Ciliciens dans le nome Arsinoïte (cf. Launey 1949, 2, p. 1067-1068) tandis que des inscriptions chypriotes documentent la présence d'un *koinon* de Cilicien jusqu'à la seconde moitié du IIe siècle avant JC (réf. Dans Tempesta 2013, note 52).

[277] Appien, *Mithr.* 416-417.

[278] Sur la piraterie en Cilicie, cf. *infra :* Appendice : Mithra en Cilicie.

[279] Notamment à Lamos, Asar Tepe, Tomak Asarı, Govan Asarı et Kale Tepe.

[280] Plutarque, *Pompée*, 28.1.

[281] Rauh *et alii* 2009, p. 272.

mises au jour dans ce secteur. Toutefois, les vestiges restent ténus et il s'agit avant tout de l'amorce d'un processus qui va atteindre son apogée à l'époque romaine.

Après la défaite des pirates à Korakésion face à Pompée en 67 avant J.C., Rome a délégué le contrôle de la région à différents rois clients successifs, parfois difficiles à identifier dans les sources, pour la gestion de ces secteurs peu intégrés et mal contrôlés.

Le développement urbain de cette micro-région démarre véritablement à partir du Ier siècle après J.C. Cette urbanisation rapide s'accompagne d'une augmentation substantielle des données épigraphiques qui contraste avec la rareté des inscriptions grecques d'époque hellénistique. Huit sites sont identifiés officiellement comme *poleis* : Iotapè, Sélinonte, Kestros, Néphélion, Antioche-du-Kragos et Lamos ainsi que Charadros et Sivaste (= Karatepe)[282]. Parmi ces cités, six d'entre elles frappent monnaie, ce qui témoigne d'une certaine autonomie. Si ces cités présentent les standards stylistiques et urbanistiques gréco-romains, il faut néanmoins souligner qu'aucun vestige significatif de théâtre, d'odéon, de gymnase ou de stade n'a été mis au jour dans cette partie de la Cilicie[283]. Dans le même sens, si les inscriptions montrent une forte implantation du culte impérial dans ces cités[284], l'onomastique locale témoigne du très fort ancrage de la culture louvite dans cette partie occidentale de la Cilicie Trachée où plus de 90 % des noms enregistrés présentent une étymologie louvite ou gréco-louvite, soit le taux le plus élevé de toute la côte sud de l'Asie Mineure[285]. Cela donne ainsi l'impression d'une micro-région dans laquelle les populations locales louvites sont restées relativement isolées culturellement et où une forme de compromis a été adoptée par les autorités locales avec Rome, porteuse d'une certaine modernité et vecteur d'une relative intégration aux échanges méditerranéens.

1. La divinité supérieure du panthéon de la Lamotide : Zeus *Mégas Lamotès*

Zeus est omniprésent dans les inscriptions des cités locales. Il apparaît comme le dieu supérieur du panthéon micro-régional et renforce l'impression de cohérence qui se dégage de ce territoire de la Cilicie occidentale.

---

[282] *Ibid.* p. 288 compte en plus Asar Tepe qu'il considère comme Juliosébasté.

[283] *Ibid.* p. 296. Plusieurs inscriptions attestent de la présence de gymnasiarques dans la zone d'enquête : à Antioche-du-Kragos, Asar Tepe, Iotapè, Kestros, Lamos et Néphélion, sans que l'on puisse apprécier la nature effective de cette fonction. Les seuls jeux attestés sont les Léonideai à Antioche-du-Kragos. (références : *ibid.* note 180).

[284] Mitford 1990, p. 2152-2155.

[285] Rauh *et alii*, 2009 p. 298. La culture louvite serait, dans cette région, la plus « authentique » : cf. Houwink ten Cate 1961, p. 44. 190 ; Hild, Hellenkemper 1990, p. 99.

La cité de Kestros, qui a fourni le plus grand nombre d'inscriptions avec plus d'une quarantaine de documents, honore le dieu sous différentes appellations, différents attributs onomastiques à travers lesquels se dessine la personnalité du dieu. Celui-ci est parfois simplement nommé *Zeus*[286]. Il est aussi Θεὸς Μέγας[287] ou Ζεὺς Μέγας, le grand dieu de la cité. Un prêtre de Ζεὺς Μέγας ayant été également grand-prêtre du culte impérial est attesté, laissant penser que les deux cultes pouvaient être associés ou que ces charges étaient les plus importantes et exercées par les mêmes individus[288]. Dans un ex-voto, il est aussi Ζεὺς Ἐπήκοος[289], un qualificatif qui souligne la capacité du dieu à exaucer les prières des dévots. Le temple de Ζεὺς Μέγας à Kestros, attesté par l'épigraphie[290], se situait peut-être, sur un emplacement aujourd'hui détruit[291], au bord de la falaise qui domine le débarcadère de la cité à environ 3 ou 4 kilomètres au sud de la ville haute, à moins qu'il n'ait été intégré à un des temples du culte impérial situés au cœur de la cité.

Le culte de ce Θεὸς Μέγας pouvait également rayonner au-delà de la frontière occidentale de la Cilicie telle que définie plus haut. Une inscription mise au jour sur le site d'époques hellénistique et romaine de Marassos, situé à une dizaine de kilomètres au nord d'Iotapè dans les collines marquant la limite du *regnum Antiochenum,* indique que Marassos honorait un individu ayant exercé à deux reprises la charge de prêtre du Θεὸς Μέγας[292] et la petite cité devait être connectée davantage à Sélinonte qu'à Korakésion ou Syédra. Plus au nord-ouest encore, à environ 30 kilomètres de Sélinonte, la citadelle de Laèrtes[293], bâtie sur une colline, a fourni une quarantaine d'inscriptions dont un autel dédicacé à Ζεὺς Μέγιστος[294] et il est possible que cette divinité ait un lien avec le Ζεὺς Μέγας des cités voisines.

Le centre du culte devait vraisemblablement se situer dans la cité de Lamos où les inscriptions témoignent d'une hiérodule de Ζεὺς Μέγας Λαμώτης[295]. C'est ce même dieu Ζεὺς Λαμώτης qui ouvre la liste des divinités dans l'oracle par les dés d'Antioche-du-Kragos où est attesté également un prêtre de Zeus[296]. La divinité n'était donc pas seulement le grand dieu de Lamos, mais le dieu suprême de toute la Lamotide qui semble recouvrir l'ensemble du

[286] Zeus : Bean, Mitford 1962, p. 213 nº 38a.
[287] Theos Mégas : PR nº 110 (Bean, Mitford 1962, p. 212).
[288] Zeus *Mégas* : Bean, Mitford 1962, p. 214 nºs 39a t 41 ; Bean, Mitford 1970, p. 164 nº 172a (ιερασάμενον Διὸς Μεγάλου τετράκις) et p. 165 nº 174.
[289] Zeus *Ἐπήκοος* : Bean, Mitford 1965, p. 163 nº 169.
[290] Bean, Mitford 1962, p. 212.
[291] Mitford 1990, note 69 suppose que le temple se situait à cet endroit mais il rapporte avoir vu en 1973 un bulldozer découpant la falaise à l'emplacement présumé du temple. Cette portion du littoral cilicien a été aménagé en terrasses pour y développer la culture de la banane qui profite ici d'un micro-climat tropical favorable.
[292] Hocalar 2 ; Bean, Mitford 1970, p. 109 n° 95.
[293] Strabon, 14.5.3 la décrit comme telle (φρούριον).
[294] Bean, Mitford 1962, p.198 nº 15.
[295] Bean, Mitford 1970, p. 174 n° 191
[296] Bean, Mitford 1965, p. 37 nº 43. Cf. *infra.*

territoire de cette Cilicie occidentale à la frontière pamphylienne, de la cité de Charadros ἐπινεῖον Λαμωτῶν[297] jusqu'à Sélinonte et même au-delà peut-être, jusqu'à Marassos voire Laèrtes.

À Ketros toujours, il est également Ζεὺς Κεραύνιος[298], le dieu qui lance la foudre, et probablement le maître plus généralement des phénomènes atmosphériques : tonnerre, foudre, nuées, pluies et tempêtes. C'est aussi à Ζεὺς Κεραύνιος qu'est dédicacé un autel à Direvli[299], un site relativement important à quelques kilomètres à l'est de Lamos et probablement lié à cette cité, où Zeus est également mentionné dans une inscription funéraire en tête des divinités devant recevoir les amendes en cas de violation de la tombe[300].

Zeus porte en outre à Kestros l'épiclèse inédite d' Ἄνδροκλας[301] dont plusieurs prêtres sont attestés. L'épiclèse est quelque peu énigmatique. Rapportée à Zeus, elle pourrait signifier « le briseur d'homme ». Ce pourrait être aussi une épiclèse historique[302] en référence au héros Androklos, fils du roi d'Athènes Codros et fondateur mythique de la cité d'Éphèse après avoir chassé d'Ionie les Cariens et les Lélèges qui occupaient la région[303]. Plus vraisemblablement, Zeus en Lamotide doit être lié à la montagne sur laquelle est adossée la forteresse de Charadros mentionnée par Strabon comme le mont Ἄνδρικλος, (avec des variantes Ἄνδρικος ou Ἄνδρυκλος)[304] ainsi que dans le *Stadiasme* sous la forme Ἄνδροκος[305]. Ce sommet devait avoir son importance car l'auteur du *Stadiasme* ne fait qu'occasionnellement référence à l'intérieur des terres dans son périple[306]. T.B. Mitford proposait en 1962 d'identifier cette montagne avec le Maslan Dağı qui domine l'actuelle Kaledıran (Charadros) et culmine à 1250 mètres d'altitude mais N.K Rauh a suggéré plus récemment qu'il pouvait s'agir du mont Bozkaya, haut de 1556 mètres, où a été localisé un établissement au sommet d'une falaise à Hisar Asarı, comprenant les vestiges de ce qui pourrait être un temple[307].

Il s'agirait donc plutôt d'une épiclèse toponymique faisant référence à cet oronyme de Lamotide. Le Zeus de ce territoire serait ainsi un dieu atmosphérique de la montagne qui, dans cette micro-région cilicienne où se sont conservées tardivement les traditions anatoliennes, est

[297] L'inscription *IGR* III 838 mise au jour à Kalediran a été émise par οἱ κατοικοῦντες Χάραδρον ἐ[π]ίνειον Λαμωτῶν.
[298] Bean, Mitford 1962 p. 214 nº. 40.
[299] Bean, Mitford 1970, p. 176 n°192.
[300] Avec Apollon et Pluton : Bean, Mitford 1970, p. 180 nº 201.
[301] Sur la forme de l'épiclèse cf. : Bean, Mitford 1962, p. 214 nº 41a (Δειὶ (sic) Ἀνδροκλᾷ), Bean, Mitford 1970, p. 162 nº168 (Διὸς Ἀνδροκλοῦ), p. 165 nº 175 (Διὸς Ἀνδροκλοῦ).
[302] Belayche *et al.* 2005, p. 211.
[303] Pausanias, 7. 2.7-9 ; Strabon, 14.1.3 citant Phérécyde d'Athènes.
[304] Strabon, 14.5.3. Cf Bean, Mitford 1962, p. 215 ; Bean, Mitford 1970, p. 175.
[305] *Stadiasme* 199.
[306] Bean, Mitford 1962, note 49 dénombre seulement huit mentions topographiques à l'intérieur des terres dans le *Stadiasme* pour toute la côte sud de l'Asie Mineure.
[307] Rauh 2006, p. 232.

très probablement une version hellénisée du dieu louvite de l'Orage du ciel Tarhunt[308]. Une autre épiclèse de Zeus à Kestros appuierait du reste cette idée. Un prêtre de Zeus « Invincible » (Zeus « Ἀνείκητος »)[309] est en effet attesté par l'épigraphie et l'on peut penser qu'il s'agit ici d'une simple traduction du nom du dieu louvite de l'Orage « Tarhunt » dont l'étymologie signifierait le « vainqueur » ou le « conquérant »[310].

Le Zeus de Lamotide serait donc vraisemblablement une simple *interpretatio graecae* du dieu de l'Orage du ciel louvite qui persiste dans cette région relativement isolée de la Cilicie. Une inscription de Lamos d'époque impériale pour une femme « ἱεροδούλην Διὸς Μεγάλου Λαμώτου »[311] indique en outre que le dieu avait des hiérodules, un terme qui, comme le souligne P. Debord, « n'apparaît plus dans les inscriptions tardives hors des contrées relativement à l'écart des grands axes de communication et de petits sanctuaires campagnards, moins touchés par la civilisation occidentale »[312]. C'est bien comme telle qu'apparaît la Cilicie Trachée de l'ouest.

Image divine du dieu

L'iconographie du dieu de l'Orage de la Lamotide nous est quant à elle fournie par les différentes émissions monétaires des petites cités de la région. Là encore cette iconographie monétaire donne une impression de cohérence car les types varient peu d'une cité à l'autre et l'on y retrouve les mêmes thèmes.

Le dieu est premièrement représenté en majesté, assis sur un trône et s'appuyant sur un sceptre, à Lamos (**pl. I.1**) et Kestros (**pl. I.2**) ainsi qu'à Laèrtes (**pl. I.3**), et il tient dans la main droite un foudre (à Lamos et à Laèrtes) ou une patère (à Kestros). La même représentation du Zeus trônant au foudre et brandissant le sceptre figure également sur les monnaies de Sélinonte émises sous Septime Sévère mais le dieu est ici représenté dans un temple tétrastyle comportant au fronton l'inscription ΘЄ/OY TPA, indiquant qu'il s'agit du temple du divin Trajan (**pl. I.4**). La petite cité de Sélinonte, rebaptisée Trajanopolis, a en effet considérablement gagné en notoriété quand l'empereur Trajan y a été débarqué en catastrophe le 9 août 117 pour y mourir. Il faisait alors route vers Rome afin d'y recevoir le triomphe après trois années de campagnes victorieuses contre les Parthes. À Sélinonte, le culte de l'empereur divinisé a donc été associé à Zeus, une association qui confirme le statut majeur du dieu de l'Orage pour la cité et plus généralement en Lamotide. Des émissions d'Antioche-du-Kragos

[308] Hutter 2003, p. 220-224 ; Freu, Mazoyer 2012, p. 211-228.
[309] Bean, Mitford 1970, p. 162 nº 167 : ἱερασάμενον Διὸς Ἀνεικήτου κοσμίως.
[310] Hutter 2003, p. 220-221 ; Freu, Mazoyer 2012, p. 219.
[311] Bean, Mitford 1970, p. 174 n°191.
[312] Debord 1973, p. 138.

(**pl. I.5**) et d'Iotapè (**pl. I.6**) des IIe et IIIe siècles après J.C. représentent le dieu debout avec un long sceptre. À Iotapè, il tient le foudre dans la main gauche, confirmant qu'il s'agit bien ici de Zeus. L'image monétaire d'Antioche-du-Kragos figure le dieu sur un socle indiquant qu'il s'agit ici de la représentation d'une statue divine. L'image d'Iotapè, bien que plus tardive, est très similaire à la statue d'Antioche-du-Kragos et peut-être s'agit-il ici de la représentation de la même statue du dieu connue dans toute la Lamotide.

L'aigle du dieu est aussi le principal sujet iconographique de plusieurs émissions monétaires de cités de la région. À Antioche-du-Kragos, l'oiseau est représenté sur une couronne mais il est aussi, comme à Lamos, figuré sur un autel (**pl. I.7 et I.8**) pour insister sur le caractère cultuel du volatile. À Kestros, l'aigle est posé sur le sommet d'un bucrane (**pl. I.9**) dans une iconographie de tradition anatolienne. Le taureau est en effet un autre animal attribut du dieu de l'Orage en Anatolie, particulièrement dans l'est de l'Asie Mineure, comme on peut par exemple le voir à l'époque néo-hittite en Cilicie dans les statues de Çineköy et de Karatepe représentant le dieu de l'Orage dressé sur un chariot tiré par deux bœufs (**pl. I.10**).

Le dieu de l'Orage en Lamotide avant l'époque hellénistique

Le Zeus de Lamotide s'inscrit donc bien dans une tradition préhellénique. Sur le site de Laèrtes, où est honoré à l'époque romaine Ζεὺς Μέγιστος représenté trônant et brandissant le foudre sur les monnaies de la cité, a été mise au jour l'inscription phénicienne de Cebel İreis Dağı-Laèrtes, datée d'environ 625-600 avant. J.C. Le texte, qui est un document juridique, mentionne le théonyme *B'L KR* se rapportant à un dieu qui a été installé au milieu de champs et de vignobles d'après l'inscription[313]. Dans ce théonyme, le terme générique « Baal » précède semble-t-il le nom propre de la divinité « Kura », fréquemment attestée à Ébla, puis mentionnée dans des textes cunéiformes et l'onomastique ouest-sémitique du Ier millénaire avant J.C.[314] mais dont la nature, qui a fait l'objet de nombreuses propositions, reste à ce jour énigmatique[315]. Le dieu serait vraisemblablement lié à l'agriculture[316] et son installation au milieu de champs et de vignobles à Cebel İreis Dağı irait bien dans ce sens. Il s'agit cependant ici très vraisemblablement d'une traduction phénicienne du dieu local anatolien. Car les inscriptions bilingues de Cilicie où ce théonyme est mentionné dans les versions phéniciennes donnent pour pendant dans leurs versions en hiéroglyphes louvites un dieu de l'Orage à

313 Mosca, Russell 1987, p. 14.
314 Lipinski 1995, p. 239.
315 Voir la synthèse de Lawson Younger, 2009. Sur l'inscription en général et le dieu Kura : Mosca, Russell 1987 ; Röllig 2008 ; Baudreil 2010 ; Schmitz 2017.
316 Lipinski *ibid.*, p. 240.

Çineköy comme à Karatepe[317]. Sur ces deux sites, l'iconographie des statues monumentales du dieu est très proche.

On pourrait donc penser que le Zeus de Lamotide est bien une simple traduction du dieu louvite de l'Orage du ciel Tarhunt. Sa traduction en phénicien à la fin du VIIe siècle avant J.C. en « *B'L KR* » pourrait indiquer qu'une des fonctions du dieu se rapporte à l'agriculture, ce qui n'apparaît pas directement dans l'iconographie ni à travers les attributs onomastiques du dieu dans la documentation épigraphique locale d'époque romaine. C'est néanmoins une fonction majeure du dieu louvite de l'Orage du ciel. Comme le souligne M. Mazoyer en effet, « outre ses fonctions qui relèvent de la souveraineté et du combat victorieux, le dieu de l'Orage du ciel entretient des relations étroites avec la fertilité. Du fait des conditions climatiques qui règnent en Anatolie, le dieu de l'Orage du ciel, pourvoyeur des pluies, joue un rôle prépondérant dans ce domaine. Il est le dieu qui favorise l'épanouissement de la végétation dans le monde sauvage comme dans le monde civilisé »[318].

Même si l'iconographie du dieu est bien celle du Zeus grec et que le dieu local présente des fonctions similaires avec celui-ci, le théonyme « Zeus » que la documentation épigraphique d'époque romaine fait connaître en Lamotide doit probablement être compris davantage comme un titre servant à marquer la dignité du dieu[319], à la manière de « Baal » en sémitique qui a d'ailleurs été utilisé pour le théonyme « Baal Kura » à Cebel İreis Dağı-Laèrtes à la fin du VIIe siècle avant J.C. Le fait que ce dieu soit indifféremment dénommé à Kestros comme Ζεὺς Μέγας ou Θεὸς Μέγας[320] pourrait le confirmer.

Tychè, parèdre de Zeus *Mégas Lamotès* ?

Après Zeus *Lamotès*, la divinité la plus récurrente dans la documentation épigraphique et numismatique de la région est la déesse Tychè. Les cités de Kestros, d'Iotapè et de Laèrtes la représentent sur leurs monnaies avec la corne d'abondance et le gouvernail (**pl. I.11**)[321]. La déesse figure également sur les monnaies de la cité de Lamos, assise sur un trône et tenant le gouvernail (**pl. I.12**). Une inscription de la cité fait connaître une femme *agonothète* et prêtresse de Tychè[322] et atteste donc qu'un culte était voué à la déesse. Une structure évoquant un temple mise au jour sur le site de Néphélion-Juliosébasté (act. Muz Kent) pourrait en outre

[317] Lawson Younger, 2009, p. 16. Tarhunt à Çineköy. À Karatepe, « B'L KRNTRYŠ » n'a pas trouvé d'explication définitive et de nombreuses interprétations ont été avancées mais il s'agirait bien d'un théonyme composé sur « B'L KR ». Quoi qu'il en soit, la version louvite indique qu'il s'agit du dieu de l'Orage du pays d'Adana (cf. Lebrun 1992).

[318] Freu, Mazoyer 2012, p. 224-225.

[319] Parker 2017b.

[320] Θεὸς Μέγας aussi à Marassos, voir *supra.*

[321] Nous ne voyons pas à quelle monnaie Mitford 1990, p. 2146 fait référence pour l'image de Tychè dans un temple à Antioche-du-Kragos.

[322] Adanda Kalesi. (Ada 14 ; Bean – Mitford 1970, p. 173, n° 189).

être un *Tychéion*[323]. La divinité, qui n'apparaît sur un trône que sur les émissions monétaires de Lamos, la capitale de la Lamotide, a-t-elle été associée à une ancienne déesse reine de la région comme c'est souvent le cas en Asie Mineure où Tychè s'impose un peu partout dans les cités à partir de l'époque hellénistique[324] ? Peut-être s'agit-il de manifestations tardives du culte de la déesse Hébat, épouse du dieu de l'Orage, qui au IIe millénaire était la déesse la plus importante dans la nord de la Syrie et le sud de l'Anatolie et était notamment qualifiée de « déesse trônant dans les pays »[325]. Il pourrait s'agir dans ce cas d'une parèdre de Zeus *Lamotès* qui est lui aussi représenté trônant.

C'est pourtant au dieu Poséidon que la déesse est associée dans des inscriptions d'Iotapè de la moitié du IIe siècle après J.C. mentionnant les donateurs d'un temple de Poséidon avec sa statue de culte en bronze, et d'un temple de Moira, également avec une statue de la déesse[326]. C'est la déesse Moira, la personnification du Destin, qui est honorée ici mais les émissions civiques d'Iotapè figurent la *Tychè-Fortuna* comme à Kestros et Laèrtes avec corne et gouvernail, nous l'avons vu, et il s'agit probablement de la même déesse.

Bien que la Cilicie soit une région maritime, le dieu Poséidon y est assez rare mais il est représenté avec trident et dauphin sur des monnaies d'Iotapè des années 245-249 (**pl. I.13**). Ce choix iconographique est très probablement lié au séisme dévastateur attesté à Antioche de Syrie en 245 et qui, à n'en pas douter, a touché les régions voisines[327]. Dieu des tremblements de terre, Poséidon figure en effet également sur les monnaies de la même époque des cités ciliciennes d'Epiphanéia[328], de Korykos[329] et de Kélendéris[330] qui ont vraisemblablement subi les dommages du même séisme. On peut se demander si l'érection de temples à Poséidon et à la déesse du Destin un siècle plus tôt dans la cité n'est pas elle aussi liée à un séisme qui aurait pu toucher Iotapè. Un tremblement de terre a en effet été recensé en 142-144 au sud-ouest de l'Asie Mineure et a touché Myra, Pinara, Stratonicée et plus généralement la Carie, la Lycie, Cos et Rhodes[331]. Ce séisme aurait peut-être eu aussi des conséquences à Iotapè dont une grande partie de l'architecture publique est construite sur une péninsule rocheuse et sur le littoral immédiatement adjacent, donc très exposée à d'éventuels raz de marée d'origine

[323] Karamut, Russell 1999, p. 359.
[324] Will, Mossé, Goukowsky 1975, p. 612-613.
[325] Haas 1994, p. 388.
[326] *CIG* 4411a (*IGR* III 833a) : ναὸν θεοῦ Ποσειδῶνος μετὰ καὶ τῷ ἐν αὐτῷ εἱδρυμένῳ ἀνδριάντι χαλκέῳ et ναὸν θεᾶς Μοίρας μετὰ καὶ τοῦ ἀγάλματος.
[327] Güney 2015, p. 301.
[328] *SNG* Levante Suppl. 431
[329] Imhoof-Blumer 1901-1902 463, 5.
[330] *SNG* Weber 7533.
[331] Güney 2015, p. 304. Les cité d'Eukarpia et de Prostanna frappent monnaies à l'image de Poséidon entre 138 et 161.

sismique. Quels qu'aient été les éventuels dégâts à Iotapè, les temples de Poséidon et de Moira ont peut-être été érigés à ce moment-là pour attirer la protection divine contre ce type de catastrophes relativement fréquentes en Asie Mineure.

Dans cette région des confins ciliciens, les traditions religieuses anatoliennes restent quoi qu'il en soit très vivaces avec un dieu atmosphérique de l'Orage lié également à la montagne et à l'agriculture qui semble dominer le panthéon local, avec à ses côtés une éventuelle déesse reine, parèdre de Zeus-Tarhunt, qui aurait été associée à Tychè.

Titiopolis et la Lamotide

Les quelques documents provenant de Titiopolis laissent penser que cette petite cité située pourtant à seulement une dizaine de kilomètres au nord d'Anémourion dans l'actuel village de Kalınören[332], donc en dehors de la Lamotide géographique à l'est de celle-ci, était davantage connectée à la Lamotide qu'à Anémourion sur le plan culturel et religieux. Le site a été identifié par G.E. Bean et T.B. Mitford lors de leurs prospections entre 1964 et 1968. Des vestiges d'époque romaine essentiellement, mais également hellénistique et byzantine ont été mis au jour mais la cité demeure largement méconnue.

Le panthéon local présente davantage de similitudes avec les panthéons de Lamotide qu'avec celui d'Anémourion ou des autres cités de la côte orientale de la Cilicie Trachée. Zeus et Tychè sont en effet omniprésents sur le monnayage frappé par la cité de la fin du Ier siècle après J.C. au début du IIIe siècle après J.C. Ces deux divinités font l'objet de représentations courantes à cette époque. Zeus est trônant avec sceptre et aigle, il tient parfois une patère ou une corne d'abondance pour souligner probablement sa fonction de pourvoyeur des richesses agricoles et de garant de la fertilité de la nature, dans la lignée des dieux de l'Orage anatoliens (**pl. I.18**). Tychè est quant à elle représentée en pied dans un édicule avec gouvernail et corne d'abondance ou de profil coiffée d'une couronne crénelée (**pl. I.19**).

Dionysos apparaît aussi, plus rarement, sur les monnaies locales brandissant un *thyrse* et une grappe de raisin, parfois avec une panthère. Hermès également est représenté.

Titiopolis n'a fourni que trois inscriptions seulement dont deux apportent quelques éclairages sur la vie religieuse de la cité[333]. Une inscription de la fin du IIe siècle après J.C. honore une prêtresse de Tychè[334] confirmant ainsi le culte de cette déesse à Titiopolis que l'iconographie monétaire laissait deviner. La deuxième inscription date quant à elle du IIIe

[332] Sur cette identification : Bean, Mitford 1970, p. 189 et n° 53.
[333] Mitford 1990, p. 2146-214.
[334] *HW* n°265 (Bean, Mitford 1965, p. 43 n° 68 ; Strasser 2001).

siècle et mentionne une prêtresse de Zeus, Héra et Athéna[335], la triade capitoline, et montre, comme en Lamotide, l'importance des cultes venus de Rome à Titiopolis.

La cité était située en fond de vallée en amont du petit fleuve côtier qui se jette dans la mer à Anémourion. Pourtant, son panthéon laisse penser que la petite cité était davantage tournée vers la Lamotide que vers sa voisine au sud. Son environnement montagnard et le réseau de petites vallées, de routes et de sentiers de crête qui existait probablement déjà en tout ou partie dans l'Antiquité, la connectait facilement avec la Lamotide et peut-être avec la montagne sacrée de la région, le mont Androklas, qui n'est situé qu'à quelques kilomètres à l'ouest de la cité à vol d'oiseau. On peut ainsi supposer que le Zeus honoré à Titiopolis était le Zeus Androklas de Lamotide.

2. La Lamotide et les divinités de Pamphylie

Apollon *Sidétès*

La numismatique comme l'épigraphie montrent que parallèlement à ce fond anatolien, la cité pamphylienne de Sidè exerçait une influence certaine sur les cités de l'est du golfe de Pamphylie, en particulier dans cette zone intermédiaire avec la Cilicie, moins sujette à ses concurrentes régionales que sont Aspendos ou Pergé[336]. Ainsi, le Mélas ne constituait en aucun cas une frontière pour les habitants de la région et sur le plan culturel, Strabon, souligne d'ailleurs que « les Pamphyliens faisaient pour beaucoup partie de la race cilicienne »[337], une proximité culturelle sur laquelle Sidè devait probablement s'appuyer pour rayonner sur cette partie du golfe de Pamphylie, au moins jusqu'à Iotapè et Sélinonte.

Sur le plan politique, la cité pamphylienne jouait vraisemblablement le rôle de métropole sur ce territoire et certains citoyens des petites cités de la région jusqu'à Iotapè à l'est, voire au-delà, exerçaient des fonctions administratives à Sidè avec notamment des cas attestés de double citoyenneté comme pour un certain Nineis Konôn d'Iotapè qui est fait citoyen de Sidé[338]. Le cursus d'un certain Touès, honoré par Sidè dans une inscription du Ier siècle après J.C. mise au jour à Laèrtes, témoigne également du rayonnement culturel de la cité pamphylienne. Originaire d'Iotapè, c'est à Sidè qu'il a fait ses études[339].

---

335 *HW* n°264 (*IGR* III 839).

336 Casabonne, Porcher 2003, p. 135-138 avec réf. : p. 137 : les documents épigraphiques témoignent qu'un certain nombre de citoyens des petites villes de cette région intermédiaire remplissait des fonctions administratives à Sidé.

337 Strabon, 12.7.2.

338 *CIG* 4412.

339 Bean-Mitford 1962, n°16 ; Robert 1966, p. 44 *sqq*.

Sur le plan religieux, les représentations d'Apollon *Sidétès*[340] sur un certain nombre de monnayages civiques émis par des cités à l'est de Sidè, confirment l'influence de la cité pamphylienne et le rayonnement de ce culte dans la région. Le dieu se trouve ainsi sur les monnaies de cités aussi à l'est que Laèrtes, où ont aussi été recensées des bases en marbre dédicacées au dieu par des prêtres d'Apollon[341], ainsi qu'à Sélinonte dans notre zone d'étude où il est représenté radié, accompagné du corbeau et habillé d'un court chiton avec une *phiale* et un long sceptre dans les mains (**pl. I.14**).

D'autres cités de Lamotide rendent un culte à Apollon, sans qu'il soit toutefois possible de déterminer si ces cultes sont liés à l'Apollon *Sidétès* ou non. La relative cohérence religieuse de cette micro-région peut cependant laisser penser que l'influence de l'Apollon de Sidè rayonnait sur une grande partie de la Cilicie Trachée occidentale. Lamos émet ainsi des monnayages à l'effigie d'Apollon représenté debout à gauche tenant une branche de laurier et appuyant son coude sur une colonne (**pl. I.15**). Sur le site de Direvli à proximité de Lamos, plusieurs longues inscriptions funéraires avec des amendes à verser entre autres à Apollon en cas de violation ont été mises au jour[342], indiquant qu'un temple du dieu existait bien à Direvli ou à Lamos dont ce site dépendait vraisemblablement.

<u>Déméter</u>

La forte présence de Déméter sur un certain nombre d'émissions monétaires de cités se situant aussi bien dans notre zone d'étude que dans les cités pamphyliennes à l'est de Sidè peut là encore laisser penser que la Lamotide était bien une extension à l'est de la Pamphylie orientale sur le plan culturel. Les mêmes thématiques iconographiques reviennent ainsi souvent.

La déesse figure sur des émissions du IIIe siècle après J.C. d'Iotapè avec torche et épis (**pl. I.16**). Des monnaies de Sélinonte du tournant du IIIe siècle après J.C. la représentent avec les mêmes attributs en compagnie de Korè portant des coquelicots (**pl. I.17**) avec la mention TPAIA-NO CE-ΛIN-OV-C [THC] IEPAC indiquant une nouvelle fois que le culte de Trajan, décédé à Sélinonte, avait largement intégré la vie religieuse locale et participait à promouvoir la renommée de la cité. La présence des deux déesses devait impliquer un culte agraire lié au renouveau de la végétation qui pouvait peut-être également comporter une dimension en rapport avec le culte des morts, comme le suggérerait le coquelicot, attribut de Korè ici, et ses propriétés sédatives. Une inscription de Kestros mentionnant en outre une prêtresse de

[340] Sur Apollon *Sidétès*, cf. Nollé 1993, p. 112-114.
[341] Bean-Mitford 1970, n° 72 et 73.
[342] Dir 10 ; Bean – Mitford 1970, n° 201; Mitford 1990, p. 2145.

Déméter[343] indique qu'un culte de la déesse était aussi rendu dans cette cité où est également attesté par l'épigraphie un portique de Déméter[344].

Sur les émissions monétaires des petites cités pamphyliennes situées entre Sidè et la Lamotide, Déméter figure aussi régulièrement trônant ou debout avec torche et épis, parfois avec coquelicot également : à Karallia[345], Syédra[346] ou Laèrtes[347]. Une prêtresse de Pluton et Korè est également attestée dans une inscription du début du IIIe siècle après J.C. mise au jour à Hacılar Tepesi, situé à proximité de la côte à mi-distance entre Sidè et Korakésion[348]. Une inscription mise au jour à environ quatre kilomètres au sud de Karallia, près de l'actuel Kobuşlar nomme en outre une prêtresse à vie de Déméter de Sidè[349], indiquant que le culte sidétique de cette déesse, qui ne semble pourtant pas être prééminent à Sidè, rayonnait dans sa zone d'influence à l'est.

La diffusion des cultes d'Apollon *Sidétès* et de Déméter sur tout le territoire à l'est de Sidè comprenant la Lamotide montre bien que la Cilicie occidentale était bien davantage tournée culturellement vers la Pamphylie que vers la Cilicie. Quelque peu isolée géographiquement du reste du territoire cilicien, la marge occidentale de la région échangeait probablement davantage avec les cités du golfe pamphylien dont elle faisait en réalité partie d'un point de vue géographique[350].

L'oracle d'Antioche-du-Kragos

Un long texte épigraphique d'Antioche-du-Kragos illustre bien le tropisme pamphylien de la Cilicie occidentale. Il s'agit d'un exemple de table astragalomantique inventoriant les oracles correspondant à chaque possibilité de lancer d'osselets.

L'astragalomancie est une forme évoluée de cléromancie par laquelle divers objets jetés sur le sol rendaient visible le conseil de la divinité. Elle employait en l'occurrence des osselets (ἀστραγάλοι) qui sont de petits os, de forme particulière, du tarse des moutons ou des chèvres[351], même s'il pouvait s'agir parfois d'imitation en bois, en bronze ou en ivoire. Si

[343] Bean-Mitford 1970, n° 175.
[344] *Ibid.* n° 172.
[345] Par ex. : *SNG* France 584 = Waddington 4730. La déesse semble plutôt proche de Séléné.
[346] Par ex. : *SNG* Levante Supplement 70.
[347] *SNG* Levante 371 ; *SNG* France 589; *BMC* Lycaonia pg. 91, 3 ; *SNG* Copenhagen 156 ; *SNG* von Aulock 5690.
[348] Mitford 1990, p. 2141.
[349] Bean-Mitford 1970, n°41.
[350] D'autres divinités figurent sur les monnaies des cités de Lamotide sans que l'on puisse en dire davantage sur leur rôle dans la religion locale. Dionysos apparaît sur les monnaies d'Iotapè, de Sélinonte et d'Antioche-du-Kragos ; Athéna figure sur les monnaies de Lamos ; Artémis est représenté sur les monnaies de Sélinonte.
[351] Aristote, *Histoire des Animaux*, 2.1 (499b lignes 22-30).

l'astragalomancie était relativement rare en Grèce[352], cette pratique oraculaire semble avoir été assez développée dans le sud de l'Asie Mineure. Un certain nombre de monnaies émises entre la fin du Ve et le début du IIIe siècles avant J.C. figurent l'astragale comme type principal ou secondaire. En Asie Mineure, ces émissions monétaires concernent uniquement, presque sans exception, des cités comprises dans une zone allant de la Cilicie et Chypre jusqu'en Lycie, ainsi que certaines cités d'Ionie occidentale proches du centre oraculaire de Claros[353].

J. Nollé[354] a émis l'hypothèse que les osselets utilisés dans le cadre de la mantique provenaient originellement d'animaux offerts en sacrifices. Les liens supposés à l'époque perse entre sanctuaires et émissions monétaires pourraient en outre appuyer l'idée que ces représentations d'astragales sur les monnaies avaient bien une signification religieuse.

Toutefois, au IIe siècle de notre ère, les sources attestant de pratiques astragalomantiques ne concernent que 21 cités couvrant une aire géographique bien définie centrée sur la plaine pamphylienne et s'étendant sur tout le golfe de Pamphylie, de la Lycie à la Lamotide, ainsi qu'en Pisidie et en Phrygie méridionale. Chacune de ces 21 cités a fourni des tables astragalomantiques basées sur des lancées à cinq osselets, plus rarement sept, pour un total de 56 prédictions, correspondant à toutes les combinaisons possibles pouvant être obtenues pour un lancer de cinq osselets. La grande majorité des textes sont très proches et 17 d'entre eux sont quasi identiques. Tous semblent être inspirés d'un même texte original à quelques exceptions[355]. Ils présentent la même structure et impliquent la même méthode de consultation standardisée. Ces textes étaient inscrits le plus souvent sur des piliers placés généralement sur l'agora ou à proximité. Plus rarement, ils pouvaient figurer sur des murs de monuments ou des montants de portes.

Le texte d'Antioche-du-Kragos appartient bien à cette tradition centrée sur la Pamphylie. Il présente cependant un texte assez différent des autres tables astragalomantiques du corpus. Il suit néanmoins exactement la même méthode oraculaire et fait partie d'un même fond commun. Le texte est composé de 56 prédictions dont seules les 38 premières ont été conservées. Chaque prédiction suit le même modèle avec en en-tête l'énoncé du lancer en chiffre, la somme obtenue puis le nom d'une divinité ou d'une abstraction au génitif pour indiquer qu'il s'agit du jet de telle divinité et en même temps la prédiction de la divinité dont le texte est présenté en dessous sur trois lignes. À titre d'exemple, la première prédiction, correspondant au plus petit lancer possible, est ainsi construite :

---

[352] Pausanias, 7.25.10 a ainsi jugé nécessaire d'expliquer le fonctionnement de celui qu'il a rencontré à Boura en Achaïe.

[353] Ashton 2019. Les cités ciliciennes frappant au motif de l'astragale sont Tarse, Mallos, Kélendéris et Nagidos.

[354] Nollé 1996-97, p. 173.

[355] Nollé 2007 a réalisé une édition intégrée des textes. Voir également Graf 2005. Bean-Mitford 1965, p. 37, n°43.

ααααα ε Διὸς Λαμώτου•
Ζεύς σοι καλὴν τὴν πρᾶξιν εἰσηγήσεται•
τάδ' ἐξ ἀδήλων καὶ χρόνων πεφυρμένα
εἰσαῦθις ἔσται χαρμονῆς πεπλησμένα.[356]

Aucun équivalent du texte d'Antioche-du-Kragos n'a été retrouvé ailleurs et il n'est donc pas possible de savoir si la tradition à laquelle se rattachait le texte était répandue ou s'il s'agissait d'un cas isolé.

Le texte révèle cependant un ancrage local car la première prédiction est celle de Zeus *Lamotès*, quand les autres tables astragalomantiques mentionnent à la place Zeus *Olympos*. Il était en outre inscrit sur le mur d'un temple, probablement celui du dieu. Le champ lexical de ce corpus de textes oraculaires se rapporte à un monde de marchands et de voyageurs évoquant les aléas d'une affaire commerciale ou d'un voyage d'affaires sur lesquels pourraient influer les dieux. Le texte d'Antioche-du-Kragos utilise cependant davantage de métaphores du monde agricole et de la vie à la campagne qui devaient mieux correspondre à la vie quotidienne des populations de Lamotide.

Ce texte unique est donc selon nous significatif de la place que la Lamotide occupait dans le territoire plus vaste de l'Asie Mineure méridionale : il s'inscrit dans un ensemble relativement homogène d'une pratique de la religion populaire centrée sur la Pamphylie et l'ouest de l'Asie Mineure tout en gardant des spécificités propres s'insérant dans des traditions fortement ancrées localement.

[356] Voir l'édition complète du texte dans Nollé 2007, p. 192-211.

III. Le littoral de la Cilicie Trachée Centrale

Introduction

À l'est de la Lamotide, le littoral de la Cilicie Trachée prend une direction est-ouest sur environ 150 kilomètres entre le cap d'Anamur à l'ouest et la presqu'île d'Ovacık à l'est, connue aux époques médiévale et moderne sous le nom de *cap Cavaliere*.

Le relief escarpé de cette bande côtière laisse parfois la place à de petites plaines littorales sédimentaires dont la plaine d'Anamur à l'ouest, constituée en partie de dunes et de marais, ainsi que la petite plaine d'Aydıncık au centre de cette micro-région cilicienne. Ces plaines sont des répliques en miniatures des grandes plaines de Cilicie Plane, avec un climat étouffant l'été – les habitants d'Anamur se vantent de ne pas connaître la neige – mais le vent glacial d'hiver venu des montagnes peut se manifester dès l'automne et les précipitations y sont relativement abondantes. Si l'on y cultive aujourd'hui la banane ou la cacahuète, c'est surtout la vigne, toujours cultivée, qui devait être la principale production de cette bande littorale où elle pouvait s'épanouir jusqu'à 1000 mètres d'altitude[357]. L'iconographie monétaire de Nagidos en témoigne largement.

Plusieurs cités se sont installées sur le littoral : d'ouest en est, se succèdent les cités d'Anémourion, de Nagidos, la colonie hellénistique d'Arsinoé, le site de Gözce dont on ne connaît pas le nom antique et qui pourrait correspondre à l'un des toponymes mentionnés par Skylax entre Nagidos et Kélendéris (Kèton, Posidéion, Salon ou Myonte)[358], puis la cité de Kélendéris et celle d'Aphrodisias sur l'actuelle presqu'île d'Ovacık.

[357] Casabonne 2004a, p. 37.
[358] Skylax, *Périple* 102.

Les caractéristiques géographiques de ce secteur de la Cilicie tourné largement vers la mer ont contribué à développer des relations économiques et culturelles intenses avec l'île de Chypre toute proche et située sur l'autre rive d'un couloir maritime très fréquenté.

Les liens historiques unissant Chypre et la Cilicie en général ont été depuis longtemps mis en évidence. Si l'on pensait il y a encore une vingtaine d'années que la majorité des céramiques des IXe et VIIIe siècles avant J.C. mises au jour en Cilicie étaient essentiellement importées de Chypre, la découverte d'ateliers de potiers sur le site de l'ancienne Issos à Kinet Höyük est venue remettre en cause cette approche qui menait à la conclusion que la Cilicie avait été une terre de colonisation chypriote. Une grande partie de ces céramiques étaient en effet fabriquées en Cilicie et l'on parle désormais de « milieu chypro-cilicien »[359].

Les relations entre Chypre et la Cilicie sont anciennes et plusieurs similitudes ont été mises en évidence dans différents domaines. Une proximité des modes architecturales funéraires aux VIIe et VIe siècles, notamment à Meydancıkkale situé juste au nord de Kélendéris dans la montagne[360], a par exemple pu être constatée. Le surnom « le Cilicien » était répandu à Chypre[361] et un médecin célèbre de l'île portait le nom-titre des dynastes tarsiotes « Syénnesis »[362]. Il existe en outre une cité de Soloi en Cilicie aussi bien qu'à Chypre et l'on pouvait écrire le syllabaire chypriote grec en Cilicie[363]. Sur le plan mythique, Ajax, le fils de Teukros, fondateur de la dynastie salaminienne de Chypre à l'est de l'île, aurait fondé Olba, en Cilicie Trachée[364].

L'île de Chypre, de même que la Cilicie, ne forme néanmoins pas un tout culturellement homogène et les différentes parties du territoire insulaire ont pu être soumises à des dynamiques historiques et culturelles diverses. Il semble que la micro-région cilicienne occupant la côte sud de la Cilicie Trachée, telle que définie plus haut, ait davantage été en relation avec l'ouest de l'île d'Aphrodite[365], géographiquement plus proche. Kinyras, le fondateur de Paphos et peut-être d'Amathonte, serait par exemple originaire de la cité de Kélendéris[366] d'où il se serait rendu à Chypre pour y fonder le sanctuaire d'Aphrodite. Les prêtres de la déesse se disaient descendants du héros cilicien. Tacite indique en outre qu'à

[359] Hodos 2000 ; Casabonne 2004a, p. 78-79.
[360] Laroche-Traunecker 1993, p. 16-17 ; Traunecker, Laroche-Traunecker, Hermary, 1998.
[361] Casabonne 2004a, p. 80 avec réf.
[362] Aristote, *Histoire des Animaux,* 511b.
[363] Borgia, Casabonne, Egetmeyer 2002, p. 177-181.
[364] Cf. *infra* chapitre suivant. Sur les liens entre la Cilicie et Chypre, voir notamment Fourrier 2003.
[365] Sur le plan économique voir notamment Lund 2013 et Autret 2012.
[366] Apollodore, 3.14.3.

Paphos, « la science et l'art des haruspices y ont été importés et c'est le Cilicien Tamiras qui les introduisit »[367].

Toujours sur le plan religieux, de nombreuses statuettes votives en terre cuite présentant de fortes similitudes avec des statuettes chypriotes ont été mises au jour dans cette micro-région cilicienne à Nagidos, Gözce ou Kélendéris notamment. Qu'il s'agisse d'importations chypriotes ou de fabrications locales, ces exemplaires coroplastiques témoignent une nouvelle fois des liens religieux et culturels entre Chypre et le sud de la Cilicie Trachée qui, nous semble-t-il, se manifestent également par l'importance du culte d'Aphrodite et d'une divinité masculine proche de l'Apollon chypriote dans cette micro-région cilicienne.

1. Divinités d'Anémourion

La cité d'Anémourion (Eski Anamur) a été bâtie sur le cap éponyme qui, selon Strabon, « est le point où le continent se rapproche le plus de l'île de Chypre »[368]. Les ruines de la cité antique, à environ 3 kilomètres au sud-ouest de l'actuelle Anamur, s'étalent sur une plage sablonneuse au pied d'un promontoire escarpé que surmonte une citadelle. Elles sont mentionnées par Fr. Beaufort dans les années 1810 et des fouilles canadiennes ont été engagées à partir des années 1960, dirigées successivement par E. Alfoldi puis par J. Russell avec H. et C. Williams.

De nombreux bâtiments tardifs sont encore très bien conservés et l'on peut y admirer un odéon, des thermes et divers bâtiments publics ainsi qu'une vaste nécropole dont les 350 monuments funéraires, construits entre le Ier siècle après J.C. et le début du IVe siècle après J.C., dominent la cité face à la mer sur les contreforts du promontoire. Ces ruines témoignent de l'importance et de la prospérité de la cité à l'époque romaine mais elles contrastent avec l'absence de vestiges d'époques antérieures constatée par les fouilles menées sur le site de 1965 à 1985.

Une mention de Skylax évoquant « la citadelle et la cité d'Anémourion » permet néanmoins d'affirmer que la cité existait déjà au IVe siècle avant J.C.[369]. Une monnaie publiée en 1910[370], mais passée inaperçue avant que J. Russell n'en rappelle l'existence il y a une vingtaine d'années, témoigne également que la cité d'Anémourion constituait une

[367] Tacite, *Hist.* 2.3.
[368] Strabon, 14.5.3.
[369] Skylax, *Périple* 102.
[370] Merzbacher 1910, n°799.

communauté suffisamment importante pour frapper dès le début du IVe siècle avant J.C.[371] un monnayage portant au revers la légende ANEMΩPIEΩN[372]. L'image d'Héraklès avançant à droite coiffé de la peau de lion, brandissant de la main droite sa massue et tenant devant lui son arc accompagne cette légende. Au droit figure la tête d'Apollon laurée à droite avec la légende ΦIΛOKYΠPO[Σ/Y ?] (**pl. II.1.1**).

Ces images monétaires ont été rapprochées d'émissions chypriotes[373]. La tête laurée d'Apollon rappelle celle qui figure sur les monnaies de Stasioikos et Timocharis, rois de Marion à la fin du Ve siècle et au début du IVe siècle avant J.C. L'image d'Héraklès au revers est quant à elle similaire à celle qui apparaît entre la fin du Ve siècle et les années 360 avant J.C. sur les monnaies de Kition frappées par les rois Ba'alram et Milkyaton. Elle peut aussi rappeler l'image d'Héraklès des premières frappes de la cité de Lapéthos. La légende « *Philokypros »* pose néanmoins question et il pourrait s'agir, comme le rappellent J. Russell et M.G. Weir à la suite d'O. Masson, du nom d'un dynaste local d'origine chypriote ayant frappé monnaie à Anémourion[374].

Cette monnaie unique illustre encore une fois les liens particulièrement étroits qu'entretenaient cette partie de la Cilicie Trachée et l'île de Chypre.

Plus tard à l'époque romaine, Anémourion frappera en abondance ses propres monnaies civiques en bronze de façon plus ou moins continue à partir d'Antiochos IV de Commagène au milieu du Ier siècle après J.-C. sous le règne de Claude, jusqu'à la troisième année du règne de Valérien en 256.

Apollon

Le dieu Apollon, qui figure déjà sur la monnaie à la légende *Philokypros,* est omniprésent sur le monnayage de la cité d'époque romaine. Si l'histoire d'Anémourion dans la période séparant la monnaie du IVe siècle des émissions monétaires d'Antiochos IV reste très mal connue, il est très probable que le culte d'Apollon ait perduré et que celui-ci soit le dieu principal de la cité depuis le début du IVe siècle avant J.C. au moins. La figure apollinienne est l'objet de différentes représentations monétaires avec ses attributs les plus courants. Apollon est ainsi toujours lauré, en pied à gauche, reposant la plupart du temps son coude sur

[371] Sur la datation, *ibid.* et Casabonne 2004a, p. 110-112.
[372] Russell, Weir 2000, p. 120.
[373] *Ibid.*
[374] *Ibid.* ; sur l'identification hypothétique de dynaste chypriote, cf. Casabonne 2004a, p. 112. Russell et Weir suggèrent également que le terme pourrait qualifier le dieu Apollon représenté sur la monnaie. Contra Casabonne, *ibid. ;* Pour Casabonne (Borgia, Casabonne, Egetmeyer 2002, note 10) « il s'agit là d'un nom patriotique que l'on retrouve à Chypre dans des inscriptions syllabiques chypriotes pour désigner un homme (Philokypros ou Kyprophilos avec inversion des membres du composé) ou une femme (Philokypra) ».

une colonne ou un trépied. Il porte un arc ou une lyre, une branche de laurier ou un *aphlaston* (**pl. II.1.2**)[375].

Héraklès quant à lui ne figure plus sur les monnaies d'Anémourion après la monnaie de Philokypros. Seule une massue au droit de petites subdivisions du IIe siècle après J.C. pourrait y faire référence (**pl. II.1.3**), de même que l'ancre figurant au revers pourrait être une allusion à Apollon dans sa fonction de protecteur des marins que l'*aphlaston* dans ses mains sur d'autres types de la cité peut aussi suggérer.

On peut ainsi se demander si l'omniprésence d'Apolllon à Anémourion n'est pas la conséquence des liens étroits qui unissent cette partie de la Cilicie Trachée à l'île de Chypre et si la cité d'Anémourion n'est pas elle-même, à l'instar de sa voisine Nagidos, une fondation chypro-cilicienne[376], même si, nous l'avons vu, la documentation sur son histoire avant l'époque romaine fait largement défaut. Ce n'est en tout cas probablement pas un hasard si le dieu de l'émission du IVe siècle, que la légende Philokypros relie à Chypre, soit Apollon, la principale divinité masculine de l'île, et qu'il y ait une continuité du culte à Anémourion au moins jusqu'au IIIe siècle après J.C.

Très peu d'inscriptions ont été mises au jour à Anémourion[377]. La base moulurée d'une statue de culte d'Asklépios portant l'inscription[378] Τὸ ἄγαλμα τῶι Ἀσ[κλη]πιῶ[ι] Ὀρθαγόρας Ἀ[ρ]τεμιδώ[ρου] atteste néanmoins que ce dieu était honoré à Anémourion. C'est cependant le seul document faisant référence à ce culte à Anémourion. Peut-être faut-il faire ici le lien avec le culte dans la cité d'Apollon, père d'Asklépios, ou plus simplement y voir une dédicace en remerciement d'une guérison.

Artémis

Aux côtés d'Apollon, sa jumelle Artémis est particulièrement présente sur les monnaies émises par la cité d'Anémourion. La déesse y figure selon deux modalités très différentes et ces deux images cohabitent au milieu du IIIe siècle après J.C. sur les monnaies locales.

---

375 Nous ne sommes pas convaincu qu'il s'agisse d'une corne d'abondance sur *SNG* Levante Supp. 103. Nous y verrions plutôt un arc comme sur d'autres types à l'effigie d'Apollon à Anémourion.

376 cf. *infra.*

377 Notamment des inscriptions funéraires du début du IIIe siècle après J.C. peintes dans une tombe mentionnant Hermès et Psyché et Éros (*SEG* 26, 1450) ou une représentation d'Hermès avec *pétase* ailé et *caducée* sur une mosaïque de la première moitié du IIIe siècle après J.C. avec inscription Κερδών « qui génère des profits » (*SEG* 37, 1266). De même que ces inscriptions funéraires, cette représentation dans une maison appartenant probablement à un marchand n'implique pas forcément un culte à Hermès dans la cité d'Anémourion (cf. Russell 1973 ; 1987).

378 Russell 1973, p. 320, n° 2.

Elle est premièrement représentée dès les premières émissions sous Antiochos IV de Commagène sur le modèle classique de l'Artémis chasseresse accompagnée d'un cerf, tenant un arc dans la main tendue et tirant une flèche du carquois (**pl. II.1.4**).

Parallèlement à cette iconographie canonique de la déesse, apparaît au milieu du IIIe siècle une image toute différente d'Artémis. Le cerf qui l'accompagne, ainsi que le chien qui lui est parfois aussi associé, indiquent sans aucun doute possible qu'il s'agit bien de la déesse. C'est cependant sa statue de culte que l'on a représentée ici ayant l'aspect d'un *xoanon* archaïsant. La déesse est de face mais son visage n'est que suggéré et sa tête est recouverte d'un long voile qui tombe à ses pieds. Elle a les bras ouverts et tient dans la main un rameau, parfois un sistre dans la main gauche (**pl. II.1.5)** . Son habit, quelque peu énigmatique, a parfois été décrit comme celui d'une « momie » mais certains types rappellent plutôt la poitrine *polymaste* de l'Artémis d'Ephèse (**pl. II.1.6**).

L'image de la déesse qui apparaît pour la première fois dans notre documentation au milieu du IIIe siècle après J.C. laisse penser que la cité a voulu mettre en avant une statue archaïsante de sa déesse. Plutôt qu'une réapparition d'une idole antique, il s'agirait probablement là d'une statue imaginée tardivement, comme on peut le constater à la même époque ailleurs en Anatolie. Son allure figée et immobile écartant les bras parfois à angle droit tout comme les animaux qui la flanquent la rattachent à l'Artémis d'Ephèse. Son habit probablement polymaste, quelle que soit la nature exacte de ces protubérances, rappelle également la déesse d'Ephèse mais il peut être également rapproché de la double statue des Aphrodites *Kastiniétides* représentées sur les monnaies d'Aspendos dès la fin du Ier siècle après J.C. sous Domitien, jusqu'au début du IIIe siècle après J.C.[379]. Son voile, sa coiffe et le sistre reprennent quant à eux les attributs de l'Isis romaine[380]. Sa forme générale ovoïde et sa tête stylisée sans visage pourraient également suggérer une forme d'aniconisme dont l'exemple géographiquement et culturellement le plus proche pouvait être le bétyle d'Aphrodite à Paphos[381]. Cette statue cultuelle apparaît donc bien comme composite et semble avoir été conçue tardivement à Anémourion dans un contexte méditerranéen ouvert et connecté.

D'autres divinités sont également présentes dans la documentation disponible sans que l'on puisse toutefois connaître précisément le rôle qu'elles jouaient dans la vie religieuse de la cité.

[379] *RPC* 1522 ; *SNG* Pfalz 65 var. Cf. également Robert 1960, p. 186-188.
[380] Voir par exemple la statue d'Isis de l'époque d'Hadrien conservée à Rome au musée du Capitole (inv. MC0744).
[381] Tacite, *Hist.* 2.3.2.

Des inscriptions funéraires du début du IIIe siècle après J.C. peintes dans une tombe mentionnent par exemple Hermès, Psyché et Éros[382] et l'on trouve également une représentation d'Hermès avec *pétase* ailé et *caducée* sur une mosaïque de la première moitié du IIIe siècle après J.C. associée à l'inscription « Κερδών », « qui génère des profits »[383]. De même que ces inscriptions funéraires, cette représentation d'Hermès dans une maison appartenant probablement à un marchand n'implique pas forcément un culte du dieu à Anémourion, d'autant plus qu'aucune monnaie n'a été émise à l'image d'Hermès.

Tychè est quant à elle souvent figurée sur les monnaies de la cité selon une iconographie très courante : on y trouve son portrait de profil, parfois voilé, avec couronne crénelée ou son image en pied dans un édicule avec gouvernail et corne d'abondance.

Persée tenant sa *harpè* et la tête de Méduse apparaît seulement sur des émissions à l'effigie de Maximin Ier, soit pendant une courte durée de trois ans seulement entre 235 et 238 après J.C. et il est probable que cette image du héros ait davantage une signification politique ou symbolique que religieuse.

Des monnaies à l'image de Dionysos ou d'Athéna sont aussi frappées à Anémourion et l'on trouve aussi le dieu Poséidon sur une monnaie frappée entre 27 avant et 98 après J.C., peut-être à mettre en relation avec le séisme enregistré à Antioche en 37 après J.C.[384]

2. Divinités de Nagidos

L'ancienne cité de Nagidos était située sur la côte dans l'actuelle ville de Bozyazı, à une dizaine de kilomètres à l'est de l'actuelle Anamur. Le site a fait l'objet de fouilles sous la direction de Serra Durugönül[385]. L'acropole de la cité se trouvait immédiatement au bord de la mer sur la colline de Paşabeleni Tepesi mesurant environ 300 mètres sur 400 mètres et culminant à 68 mètres de haut à l'est de l'agglomération moderne. Le petit fleuve Sini Çayı qui prend sa source dans le Taurus se jette dans la mer directement au pied de l'acropole à l'ouest, conférant à la colline une position stratégique indéniable permettant de contrôler les navires qui pouvaient entrer dans le fleuve depuis la mer. Ce contrôle devait également être renforcé par la petite île de Nagidussa située en face de l'acropole à seulement 200 mètres au sud. La cité dominait ainsi à la fois la mer et la petite plaine alluviale propice à l'agriculture qui s'étend à l'ouest de l'acropole. La proximité immédiate des forêts du Taurus était en outre

[382] *SEG* 26, 1450 ; Russell 1973.
[383] *SEG* 37, 1266 ; Russell 1987.
[384] Güney 2015, p. 301.
[385] Durugönül 2007. Nos informations sur l'archéologie de Nagidos sont tirées de cette publication.

un atout supplémentaire et l'embouchure du fleuve avait été aménagée en port, comme en témoignent les hauts murs toujours présents sur chaque rive. Des sondages archéologiques sur la colline adjacente à l'acropole, Belen Tepesi, qui s'étale sur près de deux kilomètres parallèlement à la mer, ont révélé que Nagidos avait été construite simultanément sur les deux collines mais que Belen Tepesi avait été désertée vers la fin de la période archaïque.

Selon Pomponius Mela, la cité de Nagidos, comme sa voisine Kélendéris, seraient des fondations samiennes du VIIIe siècle avant J.C.[386] et sur la base de ce seul témoignage, la littérature scientifique a donc considéré la cité cilicienne comme une colonie de Samos.

Un décret d'époque hellénistique mis au jour sur le site de l'Héraion de Samos accordant le droit de cité à deux citoyens de Nagidos[387] pourrait confirmer l'information du géographe romain. Les investigations archéologiques à Nagidos n'indiquent toutefois aucun lien fort avec Samos et les données pouvant étayer l'origine samienne de la cité cilicienne sont assez faibles. Aucun artefact mis au jour sur le site de Nagidos n'est en réalité antérieur au milieu du VIIe siècle avant J.C. Le site ne comprend aucune céramique corinthienne ou céramique des styles des Chèvres Sauvages et Fikellura, à une époque où elles étaient pourtant très répandues, ce qui laisse penser que Nagidos était nouvellement construite et n'avait pas encore mis en place ses relations commerciales. Le récit de la fondation samienne de Nagidos devait donc très probablement avoir été élaboré *a posteriori,* probablement dès l'époque hellénistique si l'on s'appuie sur l'inscription de l'Héraion de Samos. L'invention des origines samiennes, qui pouvait toutefois s'appuyer sur des relations commerciales anciennes avec le monde égéen, offrait en tout cas l'avantage d'intégrer la cité à des réseaux prestigieux de parentés helléniques et d'ancrer davantage la petite cité cilicienne dans le monde grec.

Les fouilles de Nagidos et en particulier des trois nécropoles de la cité ont en revanche montré que les céramiques de la première période d'occupation du site étaient importées majoritairement de Chypre, qui fait figure de principal partenaire commercial, ainsi que d'autres établissements ciliciens plutôt que de Samos. Il pouvait aussi s'agir de productions locales imitant le style chypriote. Les données culturelles très marquées par la culture locale mais surtout chypriote mettent ainsi en évidence des liens commerciaux, culturels et économiques intensifs avec d'autres cités de Cilicie et avec Chypre dont la cité était très proche géographiquement.

Les premiers occupants de Nagidos étaient ainsi très vraisemblablement à la fois des populations de Cilicie et des populations venant de Chypre. Les liens entre Nagidos et Chypre

[386] Pomponius Mela, 1.77.
[387] Habicht 1972, n°5.

sont par la suite constants tout au long de l'histoire de la cité bien que parfois interrompus dans des contextes politiques tendus entre Chypre et l'Empire perse.

L'emplacement stratégique de ce port côtier avec un arrière-pays forestier exploitable pour la construction navale et une position permettant de sécuriser le couloir de circulation entre Chypre et la Cilicie a eu pour conséquence un investissement certain du pouvoir perse dans la cité qui est devenue une base navale perse à partir de la seconde moitié du Ve siècle après J.C. À partir de cette période la cité a connu un important développement économique et dans les années 440-430 apparaissent ses premières émissions monétaires.

Son statut de garnison perse stratégique s'est ensuite renforcé après les conflits opposant le Grand Roi à Évagoras, comme en attestent notamment les monnaies émises par Pharnabaze à Nagidos dans les années 380-374, probablement pour le paiement des soldats. C'est la seule cité de Cilicie Trachée où des stratèges perses ont frappé monnaie, ce qui confirme son rôle majeur pour le pouvoir perse.

Le pouvoir lagide a également exploité les avantages stratégiques de la cité et les relations avec Chypre se sont renforcées. Une inscription[388] des années 238-221 témoigne ainsi de l'investissement des Ptolémées sur son territoire à proximité duquel ces derniers ont créé la colonie d'Arsinoé, dont le centre était probablement situé à quelques kilomètres à l'est de Nagidos, aux environs de Softa Kalesi[389]. Un différend territorial opposait les habitants d'Arsinoé et de Nagidos. Les deux cités étaient en conflit depuis la fondation de la colonie lagide entre 279 et 260 au cours de laquelle des territoires appartenant aux Nagidiens avaient été occupés. Ces derniers avaient repris leurs terres, probablement quand la région était tombée aux mains des Séleucides, mais le territoire fut de nouveau contesté après que les Lagides eurent repris possession de la région en 246. Le texte confirme la cession du territoire par les Nagidiens et affirme également le souhait de ceux-ci d'établir des liens de parenté et d'amitié avec leurs voisins d'Arsinoé. La cité put ensuite développer ses liens avec Chypre, l'Égypte et l'Égée mais dans le deuxième quart du IIe siècle avant J.C., la cité fut abandonnée et seuls de très rares vestiges d'époques ultérieures ont été mis au jour à Nagidos. Les habitants se sont probablement déplacés sur un autre site et la cité n'est devenue qu'un petit village vraisemblablement dans la dépendance de la cité voisine d'Anémourion dont le développement n'a semble-t-il démarré véritablement qu'à partir de l'époque romaine. Les raisons de cet abandon ne sont pas certaines mais l'on peut supposer qu'il a été motivé par des

[388] *SEG* 39, 1426. Jones, Habicht 1989. La stèle est conservée au musée de Mersin.
[389] Heberdey, Wilhelm 1896, p. 158-159. Probablement sur un emplacement côtier nommé Molla Veli Çiftliği.

causes naturelles telles que des glissements de terrain ou l'envasement du port qui aurait entravé la navigabilité du fleuve.

L'essentiel de notre documentation sur les faits religieux à Nagidos ne sont donc pas postérieurs au IIe siècle avant J.C. et c'est surtout par l'iconographie monétaire des émissions d'époque perse, qui n'apparaissent semble-t-il qu'à partir du dernier quart du Ve siècle avant J.C.[390], que l'on peut avoir un aperçu du panthéon local dont les principales divinités sont Aphrodite et Dionysos.

Aphrodite

Les monnaies d'époque achéménide de Nagidos ne laissent aucun doute sur le statut particulier de la déesse Aphrodite dans la cité. L'abondance et la variété des types émis à son effigie témoignent de son rôle prééminent dans la vie religieuse de Nagidos dont elle est la déesse-reine. Les monnaies nous donnent parfois le portrait d'Aphrodite coiffée en chignon ou les cheveux dans une *sphendonè*, selon un modèle que l'on retrouve également sur des monnaies de Mallos attribuées à Tiribaze vraisemblablement inspiré de monnaies de Syracuse[391] (**pl. II.2.1**). Elle est toutefois majoritairement représentée avec un Éros, drapée, trônant et tenant souvent une *phiale* (**pl. II.2.2**).

Des monnayages des années 380-360 et en particulier une émission de Pharnabaze font également apparaître une représentation de la déesse quelque peu différente qui s'inscrit dans des styles iconographiques empruntant davantage à des traditions proche et moyen-orientales. La déesse est en effet flanquée de sphinx et tient dans sa main une fleur de lotus (**pl. II.2.3**).

Pour C. Harrison[392], « the seated Aphrodite customarily used for coins of Nagidos has been transformed in a Persian-appearing goddess for coins of Pharnabazus… The goddess now wears Persian dress and Persian hair style in the manner of Persian women represented on Graeco-Persian seals and gems. The image of a local deity has been « Persianized » by changes in dress and coiffure… ». L'allure de la déesse, vêtue et coiffée « à la Perse », tout comme la fleure de lotus[393], notamment, sont bien ici des motifs copiés sur le répertoire

[390] Casabonne 2004a, p. 112.
[391] Kraay 1976, p. 279.
[392] Harrison, 1982, p. 210 avec réf. à Boardman, 1970, n° 854, 879, 880, 891.
[393] Casabonne 1996b, p. 126-128 avec réf.: « la fleur de lotus est l'un des nombreux « paraphernalia », si fréquemment représenté, tenu, à Persépolis, par le Grand Roi et son héritier et par des courtisans. Dans la glyptique, elle est dans les mains de « Sphinx Royaux » et de femmes vêtues « à la perse », d'Ahuramazda et de « Héros Royaux ». Sur les bas-reliefs « gréco-perse », un dynaste local et son épouse en respirent le parfum sur les façades est et ouest du Monument des Harpyes de Xanthos. La fleur de lotus semble apparaître comme un emprunt supplémentaire au répertoire iconographique, symbolique, de la cour royale achéménide. ».

iconographique de la Cour achéménide. Ils font référence au pouvoir perse pour lequel Nagidos présentait un enjeu stratégique et visaient certainement à rattacher la grande déesse locale au pouvoir du Grand Roi et à l'élite impériale achéménide dont faisait partie Pharnabaze, à l'initiative de la frappe.

Mais s'agit-il pour autant d'un simple « vernis » stylistique qui concernerait une déesse locale, voire l'Aphrodite grecque, comme le sous-entendrait C. Harrison ? Les représentations les plus courantes de la déesse de Nagidos la figurent comme une déesse-reine trônant, coiffée d'un kalathos parfois crénelé. Les sphinx qui flanquent la déesse sur son trône la font apparaître comme une *potnia thérôn* dans la tradition des déesses-mères anatoliennes selon un modèle que l'on rencontre déjà au Néolithique au VIe millénaire à Hacılar jusqu'aux représentations plus tardives de la déesse Cybèle.

Le rongeur qui figure parfois sous le trône de la déesse (**pl. II.2.2**) pourrait également souligner l'aspect chthonien de la divinité. L'animal semble bien faire partie intégrante du type iconographique et n'est apparemment pas un symbole monétaire ici[394]. Faut-il y voir un lien avec la déesse Ishara, très présente en Cilicie orientale au IIe millénaire et qui a notamment pour animal attribut la souris[395] ?

Toutefois, la représentation d'une déesse siégeant sur un trône flanqué de sphinx est inédite dans le répertoire iconographique monétaire de Cilicie. Ce type de trône renvoie à la déesse Astarté et c'est du reste cette divinité que J.D. Bing identifie à Nagidos[396]. L'Astarté phénicienne est cependant davantage évoquée par ses trônes vides flanqués de sphinx, dont on connaît un certain nombre d'exemplaires mis au jour en Phénicie[397], qui servaient probablement à accueillir des stèles ou des bétyles et pouvaient aussi servir d'ex-voto.

Le trône aux sphinx d'Aphrodite à Nagidos se rattache ainsi à cette tradition. Mais sur les monnaies de la cité cilicienne, la déesse est bien présente. Le parallèle le plus proche de cette représentation monétaire doit davantage être recherché à Chypre, dont on a vu la proximité culturelle avec Nagidos, et c'est effectivement de l'île d'Aphrodite que provient une statuette en calcaire conservée au Kunsthistorisches Museum de Vienne[398] (**pl. II.2.4**), très proche de la déesse des monnaies de Pharnabaze. Comme à Nagidos, la divinité de la statuette, qui porte un lourd collier et des boucles d'oreilles ouvragées, arbore une riche parure. Ses longues tresses rappellent également la coiffure de la déesse de Nagidos (**pl.**

[394] Casabonne 2000, p. 50, note 25, distinguerait également le symbole du rongeur sur les monnaies de Nagidos des autres symboles secondaires très variés, apparaissant sur les monnaies ciliciennes d'époque perse, qu'il définit comme des emblèmes purement monétaires.
[395] Haas 1994, p. 403.
[396] Bing 1991, p. 163 note 29.
[397] Notamment Seyrig 1959, p. 51-52.
[398] Inv. Nr. : Antikensammlung, I 1548.

II.2.5). Par sa structure massive schématisant les formes du corps, son trône oriental flanqué de sphinx et la conception de sa tête, inspirée de modèles archaïques de la Grèce continentale, la statuette incarne le style mixte de Chypre du VIe siècle avant J.C. Son image emprunte à l'Astarté phénicienne mais sa conception spécifique illustre les rapprochements qui auraient pu avoir lieu dans l'île avec la déesse chypriote[399].

Compte tenu de l'histoire de la cité telle que les données archéologiques nous la font connaître, l'Aphrodite de Nagidos semble bien être une déesse chypriote importée sur la côte cilicienne. Il est toutefois difficile de savoir si elle a rencontré sur place une déesse anatolienne préexistante à laquelle elle aurait été associée.

Son image est aussi très proche de celle qui figure sur un monnayage de sicles anépigraphes daté approximativement des années 380-375 qu'il faut peut-être attribuer à la cité d'Aphrodisias[400]. Au droit, le même motif, bien que traité différemment, de l'Aphrodite de Nagidos des monnaies de Pharnabaze, la déesse à gauche sur un trône flanqué de sphinx sentant une fleur de lotus ; au revers une Athéna *Parthénos* couronnée par Nikè, s'appuyant de la main droite sur un tronc d'arbre et tenant de la main gauche un bouclier (**pl. II.2.6**).

La cité d'Aphrodisias est située à l'emplacement de l'actuelle presqu'île d'Ovacık Adası, à l'ouest du cap Sarpédon. Elle est mentionnée par Skylax et Pline l'Ancien qui décrit le « promontoire et la ville (*oppidum)* de Vénus à faible distance de l'île de Chypre »[401]. Il est très significatif qu'à environ 60 kilomètres à vol d'oiseau à l'est de Nagidos sur la partie de la côte cilicienne la plus proche de Chypre, une cité qui accueillait un culte d'Aphrodite ait même porté son nom. Car Aphrodite est assez rare en Cilicie et elle n'est jamais une divinité majeure dans les cités ciliciennes, excepté à Anazarbos en Cilicie orientale, où sa présence est selon nous due à des circonstances historiques très différentes[402]. La proximité culturelle de cette partie de la côte cilicienne avec Chypre est ainsi évidente et l'on ne trouve aucune trace d'un culte de Héra à Nagidos, que l'on aurait pu s'attendre à trouver dans une prétendue colonie de Samos, ni dans cette partie de la Cilicie.

Car à n'en pas douter, il s'agit bien de la déesse Aphrodite à Nagidos. Elle est explicitement nommée dans la deuxième moitié du IIIe siècle avant J.C. sur la stèle mentionnée plus haut. Le texte stipule en effet que le décret doit être gravé sur deux stèles, dont l'une sera exposée à Arsinoé, « dans le *téménos* d'Arsinoé », et l'autre à Nagidos « dans le

[399] La question des origines d'Aphrodite a fait couler beaucoup d'encre. Sur cette question complexe, voir notamment Pirenne-Delforge 1994, en particulier l'histoire de la déesse à Chypre, p. 309-369.
[400] Casabonne 2004a, p. 118.
[401] Pline l'Ancien, *Hist. Nat.,* 5.22.
[402] Cf. *infra.*

sanctuaire d'Aphrodite »[403]. Dans la mesure où les monnaies de Nagidos ne font connaître aucune autre déesse, le temple d'Aphrodite mentionné dans le décret est assurément la demeure de la déesse dont l'image figure sur les émissions monétaires.

Les liens très probables de la déesse de Nagidos avec Chypre pourraient en outre expliquer les représentations de phallus frappées au revers de *tétartémorions* de la cité représentant au droit le portrait de la déesse (**pl. II.2.7**)[404].

Divers témoignages attestent l'existence de mystères d'Aphrodite à Chypre et notamment à Paphos[405], centrés sur la révélation des circonstances de sa naissance au rivage de l'île. Un passage de Clément d'Alexandrie en particulier, visant à démontrer que les rites païens sont monstrueux, évoque l'offrande d'un phallus - mais peut-être s'agit-il d'un substitut - commémorant l'émasculation du Ciel, et d'un grain de sel, symbolisant l'intervention de la Mer[406]. Si l'on suit R. Dussaud, ce rituel rapporté tardivement chez Clément d'Alexandrie, pouvait être une pratique très ancienne à Chypre qui aurait influencé le mythe de la naissance de la déesse. On aurait ainsi reconnu dans ce rite de fécondation pratiqué sur le rivage une allusion à la naissance de la déesse née de l'écume marine après l'émasculation d'Ouranos[407].

Comme le souligne V. Pirenne-Delforge, « le sanctuaire de la déesse de Paphos remonte à la fin de l'âge du Bronze, mais l'absence de structure monumentale antérieure à cette époque n'exclut pas l'existence d'un culte remontant à une date plus ancienne ; on sait en effet que des forces de fécondité étaient adorées à Chypre depuis le Chalcolithique au moins »[408]. La cité de Nagidos ayant été fondée au VIIe siècle, il n'existe aucune trace d'activité religieuse sur le site aussi ancienne que le culte chypriote.

En revanche, des statuettes votives en terre cuite ont été mises au jour à Nagidos dans les niveaux archéologiques correspondant au tout début de l'occupation du site et leur présence témoigne de l'existence d'un site important sur le plan religieux. Ces statuettes[409], datées d'une période s'étendant du milieu du VIIe siècle à la fin du VIe siècle et produites localement pour la plupart, s'inspirent toutes de modèles chypriotes, comme celles mises au jour sur le site de Gözne, à une vingtaine de kilomètres à l'est de Nagidos, ou à Tarse. Des exemplaires similaires ont également été trouvés à Samos, importés de Chypre ou produits

[403] *SEG* 39, 1426. Jones, Habicht 1989. Le texte mentionne également des sacrifices à Homonoia à Nagidos et des sacrifices aux dieux Aldelphes à Arsinoé.
[404] A moins que l'image ne soit plutôt liée au culte de Dionysos à Nagidos, l'autre grande divinité de la cité. Cf. *infra.*
[405] Pirenne-Delforge 1994.
[406] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2.14.2.
[407] Dussaud 1916, p. 248.
[408] Pirenne-Delforge 1994.
[409] Pour l'étude de ces statuettes : Durugönül 2007, p. 429-431.

localement, et témoignent des échanges entre les deux îles, échanges qui devaient également concerner Nagidos compte tenu des relations qui liaient la cité à Chypre et de la prétendue origine samienne de la cité cilicienne dont le récit aurait pu se construire tardivement sur la base du souvenir de ces échanges anciens.

Parmi les différents types de statuettes mises au jour à Nagidos, un certain nombre sont des figurines féminines. Les moins élaborées et les plus anciennes ont les bras ouverts tournés légèrement vers le ciel[410], suggérant un geste courant de dévotion que l'on retrouve sur des statuettes de Chypre mais également à Samos et à Gözce. Ces statuettes sont généralement interprétées comme des représentations de « la déesse aux bras levés » produites à Chypre à partir du XIe siècle avant J.C. qui ont été mises au jour dans de nombreux temples datant de la période géométrique à Kition, Palaepaphos, Aya Irini, Ayios Iakovos, Idalion et Lapéthos. Certaines ont été produites jusqu'à l'époque classique notamment à Kourion.

Un autre type de figurine mis au jour à Nagidos[411] et daté du VIe siècle avant J.C. représente une femme tenant dans sa main droite un objet indéterminé posé sur la poitrine. Sa main gauche pend librement et tient son chiton. Son himation lui couvre la tête qui semble coiffée d'un *kalathos*.

L'objet dans sa main, par comparaison avec d'autres statuettes du même type, pourrait être une fleur, un fruit, un lapin ou un oiseau, considérés habituellement comme des offrandes votives. Il n'est toutefois pas possible de déterminer s'il s'agit de la représentation d'une déesse, d'une prêtresse ou d'une fidèle.

Quoi qu'il en soit, ces figurines féminines comme le culte d'une déesse nommée Aphrodite au moins à partir du IIIe siècle avant J.C. montrent que la vie religieuse à Nagidos était très marquée par la culture chypriote depuis l'origine de la cité.

Dionysos

La deuxième divinité majeure de la cité d'après l'iconographie monétaire des émissions de Nagidos est le dieu Dionysos. Il figure sur les monnaies de la cité parallèlement à Aphrodite dont il était peut-être le parèdre. Son portrait barbu de profil est coiffé d'une couronne de lierre (**pl. II.2.1**) mais il peut être également représenté jeune et de face (**pl. II.2.8**). Il est parfois debout à gauche tenant dans la main gauche un long *thyrse* et dans la droite un cep de vigne avec grappe et pampre (**pl. II.2.2**). Les fréquentes représentations d'amphores et de *kantharoi* sur les monnaies nagidiennes doivent probablement avoir un lien avec Dionysos, comme le suggérerait la feuille de lierre accompagnant l'amphore (**pl. II.2.9**).

[410] *Ibid.* cat. n°1.
[411] *Ibid.* cat. n°10-11.

La cité avait une petite production locale de vigne et produisait un type spécifique d'amphore, mais le vin à Nagidos était essentiellement importé, en particulier de Chypre[412].

Le dieu trônant sur des oboles des années 380-370, inspiré du Baal de Tarse, doit probablement être aussi une représentation en majesté de Dionysos (**pl. II.2.5**), affirmant ainsi le statut supérieur du dieu dans la cité. Même si la frappe est de qualité médiocre donc peu lisible, l'extrémité supérieure du sceptre long semble élaborée et pourrait être un *thyrse*.

Ces images monétaires du dieu de Nagidos incitent à penser que, comme dans d'autres lieux de Cilicie et plus généralement de l'Anatolie de tradition hittito-louvite, le dieu l'Orage et en particulier Tarhunt de la Vigne aurait été associé ou interprété comme Dionysos dans un contexte culturel favorisant la culture grecque.

Le statut supérieur de Dionysos à Nagidos est néanmoins plutôt original en Cilicie. Les relations de proximité culturelle et géographique qui unissent la cité et l'île de Chypre pourraient suggérer une piste complémentaire. En effet, si le principal dieu de Chypre est Apollon, il possédait dans l'île des caractéristiques cultuelles et iconographiques proches de celles de Dionysos. Dans la plaine agricole de la Messaorée, des *ex-voto* ornés de lierre ont été mis au jour dans des sanctuaires masculins où la figure apollinienne jouait un rôle culturel prépondérant. Le portrait de face du jeune Dionysos sur les oboles nagidiennes (**pl. II.2.8**) est du reste très proche de certaines représentations monétaires d'Apollon[413] et seule la couronne de lierre permet l'identification de la figure divine à Nagidos. De même, l'épiclèse Ληναῖος (« du pressoir »), dont la première occurrence connue remonte à Chypre au IVe siècle avant J.C., serait une des épiclèses d'Apollon à Kourion selon T.B. Mitford[414]. Cela pourrait expliquer la popularité limitée de la figure dionysiaque dans l'île de Chypre où le dieu n'apparaît probablement pas avant le IIIe siècle avant J.C. et où il est semble-t-il avant tout honoré en tant que dieu de la tragédie et de la comédie par des troupes d'acteurs ou dans le cadre de thiases[415]. Les caractéristiques principales de Dionysos, dieu de la viticulture lié à la régénération de la nature, étaient ainsi déjà dévolues à l'Apollon chypriote.

Toutefois, le dieu de Chypre ne prend le nom d'Apollon qu'à partir du Ve siècle avant J.C. à Kourion où il apparaît comme l'héritier du substrat religieux local. Il semble en effet succéder à une divinité masculine chypro-archaïque préexistante simplement nommée « le dieu » dans les dédicaces (*teo* en signes chypro-syllabiques) et ce n'est qu'à partir du IVe siècle avant J.C. qu'Apollon s'impose partout à Chypre comme divinité prépondérante[416].

---

412 Durugönül 2007, p. 425-427.
413 Notamment sur des monnaies de Rhodes et d'Halicarnasse.
414 Mitford 1971, p. 52-54 - n° 21.
415 Sur Apollon à Chypre et son rapport avec Dionysos, voir notamment Vernet 2015 avec réf.
416 *Ibid*. p. 35.

On peut donc se demander si dans la cité de Nagidos, fondation chypro-cilicienne du VIIe siècle avant J.C., le *teo* de Chypre n'avait pas été importé sur la côte cilicienne où l'on aurait davantage reconnu en lui un Dionysos qu'un Apollon, peut-être par rapprochement avec un dieu anatolien de l'Orage et de la Vigne déjà honoré dans ces régions du sud de l'Asie Mineure.

Silène

Une troisième divinité a son portrait représenté couramment sur les monnaies de Nagidos. Il est difficile de l'identifier précisément mais il s'agit soit du dieu Pan, soit d'un silène ou d'un satyre. Ses cornes ne sont pas visibles mais il s'agit bien d'un être hybride avec une allure grotesque, de longues oreilles pointues d'équidés, un nez épaté, des cheveux et une barbe hirsutes (**pl. II.2.10**). Il ne figure cependant que sur des oboles, ce qui matérialise son rang secondaire dans le panthéon de la cité. C'est néanmoins en Cilicie seulement à Nagidos que cette divinité fait l'objet d'une représentation sur les monnaies locales[417]. Il s'agit probablement de Papposilène, père adoptif et précepteur de Dionysos, divinité supérieure à Nagidos, personnifiant l'Ivresse. Les images de Dionysos, Papposilène et d'amphores sur les numéraires nagidiens indiquent donc que la vigne, le vin et l'ivresse jouaient un rôle certain dans la vie religieuse locale.

D'autres représentations de créatures hybrides proches de cette représentation monétaire ont été mises au jour à Nagidos. Une diadème en or du IIIe siècle avant J.C. provenant de la nécropole de la cité représente Pan accroupi tenant des vignes[418]. Un moule de l'époque hellénistique donnant une représentation de Silène assez proche du portrait monétaire a également été mis au jour dans la cité (**pl. II.2.11**).

Le caractère exceptionnel de ce type de divinité dans l'iconographie cilicienne incite à explorer une nouvelle fois la piste chypriote. Des divinités hybrides du même type sont en effet relativement répandues dans l'Île d'Aphrodite. Il s'agit de divinités agrestes compagnons des bergers et des campagnards telles Opaôn Melanthios, qui doit être considérée comme une divinité originale[419], ou Pan qui lui ressemble beaucoup et dont de nombreux portraits du début de l'époque hellénistique ont été mis au jour dans différents sanctuaires masculins de Chypre, en particulier dans la Messaorée[420].

---

417 Silène apparaît aussi sur des monnaies de Séleucie-du-Kalykadnos du IIIe siècle après J.C. mais il n'est qu'un personnage secondaire d'une image centrée sur Dionysos. On pensera également au dieu Bès à Karatepe.
418 Durugönül 2000.
419 Masson 1994, p. 275.
420 Vernet 2015, p. 289-290 avec réf.

3. Divinités de Kélendéris

La cité portuaire de Kélendéris est située à l'emplacement de l'actuelle Aydıncık à 85 kilomètres à l'ouest de l'ancienne Séleucie-du-Kalykadnos et à 52 kilomètres à l'est de l'ancienne Anémourion. Une mosaïque mise au jour lors de la fouille des thermes de la cité, nous permet d'entrevoir la configuration du port à l'époque romaine tardive. On peut y voir une petite baie formant un port naturel surplombé par un éperon rocheux où se trouvait le centre politique fortifié.

Kélendéris pourrait être la ville de Saranduwa mentionnée à la fin du IIe millénaire dans le Traité de Kurunta[421] comme la cité marquant la limite orientale du Tarḫuntašša sur la côte[422]. Ce statut de ville-frontière pourrait d'ailleurs s'être conservé dans la tradition antique puisque d'après Strabon, certains géographes dont Artémidore, en font la première cité à la frontière occidentale de la Cilicie[423], quand la plupart des auteurs anciens s'accordent à fixer celle-ci beaucoup plus à l'ouest.

Le site d'Aydıncık a fait l'objet de plusieurs campagnes de fouilles dirigées par L. Zoroğlu. Celles-ci ont démontré qu'il y avait une lacune importante dans l'occupation du site entre 1200 et 800 avant notre ère[424]. La réoccupation de Kélendéris à partir du VIIIe siècle avant J.C. serait à mettre en relation avec une phase de colonisation de la région par des Grecs de l'est[425], dont témoigne notamment Pomponius Mela[426] qui affirme que Kélendéris, comme Nagidos, est une fondation samienne. Les indices matériels sont cependant essentiellement constitués de céramiques et comme le rappelle O. Casabonne, « il n'y a aucune trace matérielle parfaitement identifiée attestant d'une quelconque colonisation grecque de la région à l'âge du Fer »[427].

Au Ve siècle avant J.C., la cité émet un important monnayage et fait ainsi partie des quelques cités ciliciennes sous domination achéménide frappant monnaie. Le nom de Kélendéris apparaît, vers 425, dans une liste des tributaires de la Ligue de Délos et la participation de la cité à la confédération pourrait remonter au milieu du Ve siècle avant J.C., faisant ainsi de Kélendéris, la cité la plus orientale membre de la Ligue[428]. O. Casabonne mettrait cependant la contribution de la cité à la Ligue de Délos en rapport avec les raids de

[421] Bo 86/299.
[422] Melchert 2007.
[423] Strabon, 14.5.3.
[424] Yılındırıs, Gates 2007, p. 332.
[425] Zoroğlu 1994.
[426] Pomponius Mela, 1.77.
[427] Casabonne 2004a, p. 80.
[428] Kélendéris apparaît sans doute dans les *Athenian Tribute Lists* à partir de 443/442 (*IG* I^3 71, col. II, ligne 146 pour Kélendéris). La cité est intégrée dans le καρικὸς φόρος.

Cimon dans les eaux ciliciennes et chypriotes dans les années 450[429] et « plutôt qu'un versement volontaire de la part de Kélendéris, nous pourrions songer à un pillage du stratège athénien » suggère-t-il[430]. Le Grand Roi n'aurait du reste probablement pas renoncé à ses droits, notamment en nature, et particulièrement aux gisements de fer de Dana Deresi situés à quelques kilomètres à l'ouest de la cité, dont l'exploitation est attestée à l'époque romaine, mais qui étaient certainement déjà connus à l'époque achéménide[431].

Possession lagide à l'époque hellénistique, la cité voit son importance décroître rapidement après le IIe siècle avant J.C., probablement confrontée au problème du développement de la piraterie dans la région dans un contexte de crise. Les matériaux archéologiques révèlent ensuite un nouveau développement à partir du début de l'époque impériale romaine[432].

La diffusion de la culture hellénique à Kélendéris ne doit donc pas être surévaluée avant la période hellénistique. Le témoignage isolé de Pomponius Mela[433] évoquant une fondation samienne est du reste contredit par les traditions mythographiques rapportées notamment par Apollodore qui mentionnent un certain Sandokos, venu de Syrie pour fonder Kélendéris[434]. Petit-fils de Phaéthôn, il aurait épousé Pharnakè, fille de Messagaros, roi d'Hyria, dont le nom n'est pas sans rappeler la cité voisine d'Oura qui correspond très probablement à la future Séleucie-du-Kalykadnos[435] et dont les relations avec la Syrie sont attestées dès la deuxième moitié du IIe millénaire. Toujours d'après Apollodore, son fils « Kinyras gagna Chypre avec une partie de son peuple et fonda la cité de Paphos »[436] et peut-être Amathonte, attestant de nouveau les liens étroits entre les cités côtières de Cilicie Trachée et l'île de Chypre.

Sandokos

Sandokos et Sandas

En dépit de l'origine syrienne de Sandokos que mentionne Apollodore, la plupart des modernes depuis E. Meyer en 1877[437] analysent le nom du héros-fondateur de Kélendéris

[429] Diodore, 12.3.2-4 ; Thucydide, 1.112.2 ; Plutarque, *Cimon,* 18.6 et *Thém.* 31.
[430] *Ibid.* p. 117.
[431] Kaptan 1998 ; Casabonne 2004a, p. 41 et 117.
[432] Durukan, 2009 p.79.
[433] Pomponius Mela, 1.77.
[434] Apollodore, 3.14.3.
[435] Sur l'identification d'Oura à Séleucie, voir notamment Casabonne 2005 et Jasink, Bombardieri 2013. cf. *infra.*
[436] Apollodore, 3.14.3.
[437] Meyer 1877. Plus récemment, Casabonne 2004a, p. 71.

comme un théophore composé à partir du théonyme Sandas, dieu louvite à la personnalité multiple, fondateur et *archègos* de la capitale cilicienne Tarse[438].

Des rapprochements ont d'autre part été faits entre Sandokos, fondateur de Kélendéris, et le Baal KRNTRYŠ mentionné neuf fois au VIIIe siècle avant J.C. dans la version phénicienne de la bilingue hiéroglyphes louvites/phénicien de Karatepe, où une statue lui a notamment été érigée[439]. Si l'on accepte l'équivalence KRNTRYŠ = Kélendéris proposée par A. Alt puis largement reprise[440], le Baal de cette cité de l'ouest cilicien, sa divinité principale, aurait été déplacé à l'est et importé par Azatiwada, le commanditaire de l'inscription, dans sa nouvelle fondation Azatiwadiya (Karatepe) au VIIIe siècle avant J.C. Plusieurs cas de déplacements ou de divisions de divinités anatoliennes sont connus et l'exemple d'un éventuel « Baal de Kélendéris » ne serait donc pas une exception[441]. Cette interprétation pose cependant plusieurs problèmes. L'archéologie a premièrement révélé l'abandon du site de Kélendéris entre 1200 et 800 avant J.C.[442]. Deuxièmement, l'inscription bilingue de Karatepe pose comme équivalent au phénicien Baal KRNTRYŠ, le dieu de l'Orage « Tarhunt le Grand »[443] et non le dieu Sandas que pourrait laisser supposer le théophore Sandokos. D'autres lectures de KRNTRYŠ ont été proposées : on y a vu d'autres toponymes, un terme contenant le nom du dieu Kurunta, la mention de l'énigmatique Baal-Kur(r)a, ou même récemment la forme par ailleurs non attestée d'un adjectif grec[444].

Aucune référence évidente au fondateur Sandokos n'apparaît sur le monnayage de Kélendéris. Il pourrait néanmoins s'agir du personnage barbu dont le buste est représenté à droite sur des oboles et hémioboles de la deuxième moitié du Ve siècle et du début du IVe siècle avant J.C. (**pl. II.3.1**) mais aucune indication ne vient préciser l'identité du personnage. Les monnaies de la cité ne représentent pas non plus le dieu Sandas, ni son *interpretatio* grecque Héraklès, que l'on aurait pu attendre si l'on accepte l'hypothèse d'une étymologie de Sandokos basée sur son théonyme. Elles ne montrent pas plus l'image d'un dieu de l'Orage, même hellénisé sous l'apparence d'un Zeus grec, dont la présence sur les numéraires de

[438] Ammien Marcelin, 14.8.8.
[439] Notamment Brown 1965, p. 205 n°3.
[440] Alt 1948 ; Barnett 1953 ; Vattioni 1968.
[441] Par ex. Ma de Comana de Cataonie et de Comana pontique ou la Déesse de la Nuit transférée à Samuha.
[442] Yılındırıs, Gates 2007, p. 332.
[443] Bron 1979, p. 182-189.
[444] Lawson Younger 2009, fait une bonne mise au point sur le *b'l krntryš* de Karatepe et les différentes interprétations proposées. Il nous semble délicat de suivre l'interprétation de Schmitz 2009a qui reconstruit à partir du phénicien *krntryš*, le grec archaïque **korunētērios* (« the mace-bearing »). Les dieux de l'Orage brandissant une massue sont bien attestés dans l'Anatolie et la Syrie des IIe et Ier millénaires et il serait curieux d'avoir ici recours à un terme grec dans un texte phénicien pour exprimer une réalité bien connue par ailleurs dans le monde syro-phénicien. Le procédé ne serait pas très conforme à la traductibilité des noms divins du polythéisme antique.

Kélendéris aurait pu aller dans le sens de l'hypothèse d'un déplacement du culte de Baal de KRNTRYŠ, le dieu de l'Orage supposé de la cité, vers Karatepe au VIIIe siècle avant J.C.

Sandokos et Sadykos

Une deuxième interprétation étymologique plus convaincante de « Sandokos » a été avancée par J.P. Brown[445] puis reprise récemment par P. James et M.A. van der Sluijs[446]. « Sandokos » serait à mettre en relation avec le dieu syro-phénicien de la Justice, Sydyk (*Ṣdq*), personnifié chez Philon de Byblos et chez Damascius qui l'appellent Σαδυκος ou Συδυκ[447]. « L'épithète Sydyk, " le juste ", […] s'applique généralement au Soleil »[448]. La personnification et la divinisation de la Justice sont attestées au IIe millénaire à Ougarit[449] et l'anthroponymie phénicienne confirme que c'est toujours le cas au IVe siècle avant J.C.[450]. Sydyk, la Justice, forme une paire avec Misor, le droit personnifié, et ce couple « est né d'une vieille idéologie royale visant à inculquer l'idée que la royauté se fonde sur la justice et le droit »[451]. Ils sont clairement chez Philon les équivalents des babyloniens Mesharu et Kittum, deux divinités étroitement associées au dieu solaire Šamaš et faisant partie de sa suite[452]. Des divinités similaires sont également attestées dans les royaumes d'Israël et de Juda où ils remplissent la même fonction dans l'idéologie royale hébraïque[453]. Le Roi, la Justice et le dieu Soleil sont donc particulièrement liés et il en est de même dans les États néo-hittites où le Soleil du ciel est le juge universel qui voit tout. Il sert d'intermédiaire entre les dieux et les hommes et il entre dans la titulature des rois hittites et néo-hittites (« Mon Soleil »)[454].

Cette hypothèse rapprochant l'étymologie de « Sandokos » du dieu Sadykos/Sydyk est de plus renforcée par la généalogie de Sandokos telle qu'elle nous est présentée par Apollodore[455]. J.C. Franklin souligne en effet que parmi l'ascendance de Sandokos, plusieurs figures présentent une claire association au Soleil ou à l'Aurore : Képhalos, Eôs, Tithônos et Phaéthôn[456]. Ce dernier, « le Brillant », qui d'après le mythe bien connu serait mort foudroyé

445 Brown 1965, p. 205 n°3.
446 James et van der Sluijs 2012, p. 247.
447 Lipinski 1995, p. 112 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique,* 1.10.13-14 ; Damascius, *Vie d'Isidore*, 302.
448 Dussaud 1932, p. 269.
449 Baumgarten 1981, p. 175.
450 Lipinski *ibid.*
451 *Ibid.* p. 113.
452 Baumgarten 1981, p. 176.
453 Lipinski *ibid.*
454 Freu, Mazoyer 2012, p. 233.
455 Apollodore, 3.14.3 : Ἔρσης δὲ καὶ Ἑρμοῦ Κέφαλος, οὗ ἐρασθεῖσα Ἠὼς ἥρπασε καὶ μιγεῖσα ἐν Συρίᾳ παῖδα ἐγέννησε Τιθωνόν, οὗ παῖς ἐγένετο Φαέθων, τούτου δὲ Ἀστύνοος, τοῦ δὲ Σάνδοκος, ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν, πόλιν ἔκτισε Κελένδεριν, καὶ γήμας Φαρνάκην τὴν Μεγασσάρου τοῦ Ὑριέων βασιλέως ἐγέννησε Κινύραν. Οὗτος ἐν Κύπρῳ, παραγενόμενος σὺν λαῷ, ἔκτισε Πάφον .
456 Franklin 2016, p. 505-506.

pour avoir perdu le contrôle du char d'Hélios et avoir ainsi manqué d'embraser le monde, pourrait d'ailleurs être issu d'un archétype hourrito-hittite d'après M.A.Van der Sluijs et P. James[457] qui remarquent un certain nombre de similitudes entre le mythe de Phaéthôn et *le Chant de l'Argent personnifié* du *Cycle de Kumarbi*. Quant au nom de son père Astynoos, « l'esprit de la cité » ou « la loi de la cité » si l'on lit « Astynómos » comme le suggère J.C. Franklin[458], il pourrait évoquer l'idée de justice civique dont le Roi et le Soleil sont les garants.

On comprendrait alors la présence du dieu solaire Apollon qui fait figure de divinité principale sur les monnaies de Kélendéris, du moins de façon évidente à partir de l'époque hellénistique. Le dieu y est représenté nu à gauche tenant une branche dans sa main droite et appuyant son coude gauche sur une colonne surmontée d'un tripode. Il figure ainsi sur les émissions de la cité entre 200 et 30 avant J.C. (**pl. II.3.2**), sur les monnaies au nom d'Antiochos IV de Commagène de 38 à 72 après J.C. puis sur les monnaies à l'effigie de Lucius Verus dans les années 160 après J.C.

L'association entre Sadykos et Apollon est du reste confirmée à travers les liens familiaux qui les rattachent au dieu Ešmun dont l'*interpretatio graecae* correspond tantôt à Apollon, tantôt à Asklépios. Comme le souligne E. Lipinski, « la dualité d'Ešmun/Apollon et d'Ešmun/Asklépios a été expliquée par les mythographes en faisant passer Apollon pour le père d'Ešmun/Asklépios, dont Philon de Byblos attribue pourtant la paternité à Sydyk. Damascius combine les deux traditions en considérant Ešmun comme le fils de Sydyk, mais en liant sa déification à l'infusion, dans son corps, de la chaleur vitale de Péan (grec Παιάν), c'est-à-dire d'Apollon guérisseur »[459]. L'association d'Ešmun et d'Asklepios implique que Sydyk/Sadykos pouvait être compris comme Apollon, ce qui est confirmé par Pausanias[460] qui rapporte une dispute avec un Sidonien dans un sanctuaire d'Asklépios. Le touriste levantin y affirme en effet la supériorité de la connaissance religieuse des Phéniciens et propose une interprétation allégorique d'Asklepios équivalent de l'air et de son père Apollon équivalent du soleil. Il traduit ici clairement Ešmun et Sadykos/Sydyk en grec, confirmant ainsi les anciennes associations solaires de *Ṣdq*[461]. L'association Sadykos/Apollon vient ainsi expliquer pourquoi d'après Hesykhios ce n'est pas Sandokos mais bien Apollon qui s'est uni à Pharnakè pour engendrer Kinyras.[462].

[457] James, Van der Sluijs 2012.
[458] Franklin 2016, p. 506.
[459] Lipinski 1995, p. 164.
[460] Pausanias, 7.23.7–8.
[461] Franklin *ibid.* p. 511.
[462] Hesykhios s.v. Κινύρας· Ἀπόλλωνος καὶ Φαρνάκης παῖς, βασιλεὺς Κυπρίων.

Le culte d'Apollon à Kélendéris serait donc bien associé au fondateur de la cité Sandokos qu'il faudrait relier au dieu syro-phénicien Sydyk/Sadykos. Les rapports entre Apollon, Sandokos, Chypre et Kinyras illustrent une fois encore les relations étroites entre les deux rives du couloir maritime qui unit la côte de Cilicie Trachée et l'île de Chypre, elle aussi largement tournée vers le monde levantin.

Autres divinités des monnaies de Kélendéris

Le cavalier de Kélendéris

Les deux motifs les plus caractéristiques des monnaies de Kélendéris à l'époque perse sont le bouc et le cavalier (légende ΚΕΛ ; ΚΕΛΕ ou ΚΕΛΕΝ). Ce dernier est représenté sur les statères, montant en amazone à droite ou à gauche, nu et imberbe, tenant un fouet d'une main et les rênes de l'autre (**pl. II.3.3**). Un cheval de course ou un cheval ailé remplacent quant à eux le cavalier sur les monnaies divisionnaires de la cité (**pl. II.3.4.a et b)**.

Par analogie avec, d'une part, les types tarsiotes contemporains du cavalier (au droit) et de l'hoplite (au revers), d'autre part les monnaies d'Aspendos sur lesquelles Mopsos à cheval (au droit) poursuit le sanglier (au revers) qu'il offrira en sacrifice à Artémis *Kastniétis*[463], O. Casabonne suggère que ces images à Kélendéris composent une même scène : la représentation d'une chasse mythique du héros-fondateur Sandokos poursuivant un bouc[464].

L'hypothèse n'est pas à écarter *a priori* mais il nous semble plutôt que l'image du cavalier doive être mise en relation avec le nom de la cité que la légende ΚΕΛ ; ΚΕΛΕ rappelle sur les monnaies. Il s'agit en effet d'une représentation conforme à certains documents iconographiques des VIe-IVe siècles avant J.C. figurant des jockeys. Ceux-ci montent à cru, parfois nus, avec des rênes, sans mors et une courte cravache, comme on peut le voir notamment sur une amphore panathénaïque du VIe siècle avant J.C. conservée au British Museum (**pl. II.3.5**). Or le terme κέλης, -ητος désigne précisément le cheval de course et le mot a été spécialisé pour le cheval monté[465]. Nous pourrions donc penser que l'image du cheval de course, devenu l'emblème de la cité avec le bouc via les monnaies, évoquait à elle seule le nom de Kélendéris. Le processus serait le même qu'à Sidè où la grenade (« σίδη ») est devenue l'emblème monétaire de la cité pamphylienne.

Nous avons vu que le nom probable de la cité au IIe millénaire était Saranduwa[466] mais peut-être qu'une étymologie populaire expliquait le toponyme Kélendéris par κέλης, -ητος

[463] Robert 1960.
[464] Casabonne 2000, p. 46.
[465] Chantraine 1968, s.v. Κέλλω.
[466] Voir *infra.*

dans une région renommée pour ses élevages de chevaux[467], explication toponymique probablement du même ordre que les nombreux jeux de mots rencontrés dans la littérature classique, dont les auteurs, rappelle E. Laroche, maniaient souvent « l'art de rapprocher les mots au mépris des réalités »[468]. La couronne de lauriers figurant parfois au dessus du cheval seul, équipé de rênes pour la course sur certaines oboles de la cité confirmerait du reste l'hypothèse (**pl. II.3.4.b**).

Une interprétation mythique ou religieuse du cavalier/cheval de course n'est peut-être pas à exclure non plus. Il faut premièrement évoquer l' « irréprochable Pèdasos », cheval de course dérobé par Achille au roi de Cilicie de Troade Étiôn, qui « bien que mortel, suivait les chevaux immortels » dans l'attelage d'Achille[469]. Une référence, à Kélendéris, au mythique Pèdasos ne saurait surprendre dans la mesure où d'une part, la tradition antique gardait le souvenir de liens très étroits entre Cilicie de Troade et Cilicie exôtaurique[470] et, d'autre part, que d'après Homère, l'animal avait été tué par Sarpédon[471] dont la sépulture se situait selon la tradition au cap éponyme, à une soixantaine de kilomètres à l'est de Kélendéris.

Des monnaies des Ve et IVe siècles avant J.C. représentant le cavalier, ou le cheval de course seul, surmontés d'un astre (**pl. II.3.3 et 6**) pourraient deuxièmement suggérer un lien entre la course et le soleil et l'on rappellera ici la figure de Phaéthôn, conducteur malheureux du char d'Hélios et ancêtre de Sandokos, dont nous avons vu qu'il pouvait exister un archétype hourrito-hittite, donc en milieu cilicien, dans l'Argent personnifié[472]. À travers le cavalier, le cheval de course ou le cheval ailé, il pourrait donc s'agir d'une référence, même indirecte, à la course du soleil. Outre la figure de Phaéthôn, le cheval, ailé ou non, pourrait évoquer l'attelage du Soleil, représenté dans les sources iconographiques avec ou sans ailes.

La couronne de laurier comme l'astre représentés au dessus du cheval pourraient aussi renvoyer à l'Apollon agonistique dont la manifestation la plus connue se trouve à Delphes où le dieu préside aux Jeux Pythiques qui incluent notamment des courses hippiques. C'est du reste aussi cette fonction agonistique d'Apollon qui pourrait être invoquée dans certains sanctuaires chypriotes du dieu. Au temple d'Apollon *Hylates* à Kourion ont en effet été mis au jour un grand nombre de statuettes votives en terre cuite représentant des cavaliers[473], datant pour la plupart des VIe- IVe siècles avant J.C., soit environ la période d'émission des monnaies

[467] Sur les chevaux en Cilicie, voir notamment Casabonne 2004a, p. 34.
[468] Laroche, 1985, p. 90. Voir par exemple Strabon, 12.2.7 pour l'explication de l'épiclèse " Pérasia " d'Artémis à Kastabala. D'autres explications toponymiques ont été proposées par les modernes pour Kélendéris : voir notamment Chantraine 1968, s.v. Κελέτρα ; et Casabonne 2000, p. 46.
[469] *Iliade*, 16.152-154. Traduction de Leconte de Lisle 1866.
[470] Strabon, 14.5.21.
[471] *Iliade*, 16.467.
[472] Voir *infra.* James, Van der Sluijs 2012.
[473] Sur la dimension agonistique de ces statuettes votives dédiées à Apollon à Chypre : Vernet 2015, p. 70.

au cavalier/cheval de Kélendéris (environ -450 à -330). Ces statuettes proviennent de plusieurs régions de l'île et notamment de Paphos, d'Amathous et de la côte nord. Certes, G. Hanfmann a montré que, dès la fin du IIe millénaire, beaucoup de statuettes de cavaliers en terre cuite se retrouvent dans des contextes liés à des offrandes aussi bien à Chypre et en Cilicie, qu'en Mésopotamie, en Syrie et en Palestine[474], mais il est à noter qu'à Chypre, un certain nombre représentent des cavaliers montant en amazone comme sur les monnaies de la cité cilicienne[475].

Le bouc d'Hermès et/ou de Dionysos

Le bouc retournant la tête, agenouillé à gauche ou à droite, est quant à lui omniprésent sur les monnaies de Kélendéris de l'époque achéménide à la fin de la période hellénistique. L'image ne composerait vraisemblablement pas, selon nous, une même scène avec le cavalier, d'autant plus que le motif du bouc perdure longtemps après l'abandon du cavalier/cheval sur les monnaies de la cité. De plus, l'absence d'arme dans les mains du cavalier, contrairement aux monnaies d'Aspendos, n'irait pas dans le sens d'une chasse mythique au bouc comme le suggère O. Casabonne. Par ailleurs, ce n'est pas une référence au fondateur Sandokos ou éventuellement à Apollon qui accompagne l'animal mais bien le *caducée* d'Hermès qui figure parfois dans le champ derrière le protomé de bouc sur des monnaies des années 350 à 330 avant J.C. (**pl. II.3.7**). À l'époque romaine, le dieu lui-même apparaît en pied avec la bourse et le *caducée* (**pl. II.3.8**) sur les monnayages de la cité à l'effigie de Maximin Ier en 235-238 et en 250 sur les numéraires à l'effigie de Hostilien. Les monnaies suggèrent donc que l'animal est placé sous la protection du dieu Hermès qui doit probablement faire l'objet d'un culte dans la cité.

Le dieu, nous l'avons vu, est l'ancêtre de Sandokos, le fondateur de la cité, d'après Apollodore[476]. Hermès est par ailleurs le protecteur des troupeaux et l'on rappellera l'importance des chèvres dans les montagnes ciliciennes où elles sont élevées en grand nombre[477]. E. Babelon évoquait d'ailleurs les hypothèses toponymiques faisant dériver de certaines chèvres (*kéladés*), le nom de la cité cilicienne[478].

Un autre détail a attiré notre attention sur certaines monnaies au bouc de l'époque achéménide : l'animal, toujours représenté agenouillé à gauche ou à droite, tourne la tête

[474] Hanfmann 1961.
[475] Young, Young 1955, p. 220.
[476] Apollodore, 3.14.3.
[477] La Cilicie était connue dans l'Antiquité pour ses grands troupeaux de chèvres à tel point qu'une étoffe grossière en poils de chèvre portait le nom de *cilicium*. Saint Paul, originaire de Tarse, exerçait le métier de fabricant de tentes confectionnées à partir du *cilicium* (cf. Paul, 18.3).
[478] Casabonne 2000, p. 46 avec références.

comme pour brouter les feuilles et les baies de lierre parfois figurées près de son mufle (**pl. II.3.9)**. Le soin apporté à la représentation du lierre qui n'autorise aucune hésitation quant à l'identification de la plante, nous inciterait à rapprocher la scène d'un passage de Pline relatant l'origine et la fabrication du ladanum, une gomme-résine utilisée notamment en parfumerie ou pour certains rituels :

« D'après certains auteurs, la chèvre – cet animal nuisible à tous les feuillages mais plus gourmand encore des tiges parfumées, comme s'il en comprenait la valeur – broute les tiges à bourgeon gonflées d'une liqueur très sucrée et essuie infatigablement avec le poil de sa barbe la sève qui en dégoutte et qui s'y trouve ainsi fortuitement mêlée; celle-ci s'agglomère à la poussière, se recuit au soleil : et voilà pourquoi il y a des poils de chèvre dans le ladanum. Mais ce procédé ne serait employé que chez les Nabatéens qui habitent l'Arabie limitrophe de la Syrie. Les auteurs modernes appellent ce ladanum "storbon", et rapportent que les chèvres en broutant endommagent les forêts des Arabes, et qu'ainsi le suc s'agglutine à leurs poils; mais que le vrai ladanum appartient à l'île de Chypre… Ce serait un suint adhérant aux barbes et aux genoux velus des boucs, mais provenant de la fleur de lierre broutée aux heures matinales, quand la rosée recouvre Chypre. Puis, une fois la brume dissipée par le soleil, la poussière colle aux poils humides; ainsi se forme le ladanum qu'on détache avec un peigne »[479].

Si elle n'est pas mentionnée dans la littérature, la production de ladanum en Cilicie, région connue par ailleurs pour ses parfums de qualité[480], est tout à fait probable dans la mesure où, nous l'avons vu, la région est réputée pour ses troupeaux de chèvres et elle présente, en particulier la région de Kélendéris, une proximité culturelle étroite avec l'île de Chypre dont le ladanum est réputé. L'emploi du ladanum est du reste très ancien au Moyen-Orient et en Anatolie et il pourrait notamment s'agir de la « myrrhe du Levant » mentionnée dans les textes d'El Amarna comme offrande des souverains hittites à Pharaon[481]. Avec toute la prudence requise, la cité pourrait donc faire référence, à travers cette iconographie monétaire, à la production du ladanum sur son territoire, qu'elle soit importante d'un point de vue économique ou dans le domaine religieux pour une utilisation dans le rituel.

Le bouc broutant le lierre pouvait aussi renvoyer à Dionysos, dans la mesure où l'animal comme la plante sont ses attributs. Si le dieu est important dans la cité voisine de Nagidos, Dionysos ne semble toutefois pas avoir fait partie du panthéon de Kélendéris car son image est absente des émissions de la cité à l'époque achéménide comme des émissions plus récentes.

[479] Pline, *H.N.,* 12.73-76 . Voir Brulé 2007.
[480] Au IVe siècle avant J.C., les parfums ciliciens sont considérés par Théophraste (*Des odeurs*, 27) comme fameux.
[481] Garnier, Dodinet 2013.

Autres divinités de Kélendéris

D'autres types monétaires frappés à Kélendéris à l'époque romaine représentent aussi diverses divinités dont on ne peut malheureusement pas dire grand chose. L'image de celles-ci sur les monnaies n'est en tout cas pas l'assurance qu'un culte leur était voué. Déméter tenant des torches dans ses mains et conduisant un bige de serpents ailés est un thème que l'on retrouve sur les frappes de la fin du Ier siècle après J.C., jusqu'à la moitié du IIIe siècle. Le portrait de profil de Tychè apparaît sur les monnaies d'époque hellénistique. La déesse figure ensuite en pied avec corne d'abondance et gouvernail au IIIe siècle après J.C. Poséidon est relativement fréquemment présent sur le monnayage d'époque romaine de Kélendéris entre 177 et 251 après J.C. Le dieu apparaît tenant un trident et un dauphin. Un autel à ses pieds pourrait indiquer la présence d'un culte à Poséidon dans la cité (**pl. II.3.10**). Si l'image du dieu sur les monnaies frappées sous Trajan Dèce a été mise en relation avec le séisme dévastateur enregistré à Antioche en 245[482], Poséidon apparaît avant cette date sur le monnayage de la cité. On pourrait ainsi supposer que le culte du dieu devait avoir un lien avec le toponyme « Posidéion » mentionné par Skylax à proximité de Kélendéris[483]. Athéna est quant à elle aussi représentée sur les monnaies des IIe et IIIe siècles après J.C. sans que l'on puisse en dire davantage.

[482] Güney 2015, p. 301.
[483] Skylax, *Périple,* 102.

IV. La Cilicie Trachée Orientale et le Moyen Kalykadnos

Introduction

La Cilicie Trachée Orientale[484] occupe une position intermédiaire entre le cœur du Taurus et la Cilicie Plane. Hormis une petite plaine alluviale à l'embouchure du Kalykadnos (act. Göksu), la région est essentiellement constituée de reliefs karstiques peu fertiles sillonnés de canyons profonds orientés nord-ouest sud-est qui rejoignent la côte méditerranéenne. Elle est délimitée à l'est par le petit fleuve Lamos et à l'ouest par le Kalykadnos et l'actuel golfe de Taşucu qui constituent une étape importante dans les échanges internationaux du monde antique. Au carrefour de la route ouest-est entre le monde égéen et le Levant d'une part, et de la route nord-sud reliant le plateau anatolien et Chypre via la vallée du Kalykadnos d'autre part, cette région de passage est soumise à des échanges culturels intenses et permanents.

L'histoire politique et culturelle de cette région ne peut être retracée que par bribes éparses et les sources à disposition sont sujettes à de nombreux débats, particulièrement lorsqu'elles se rapportent aux périodes les plus anciennes[485]. Néanmoins, plusieurs sources évoquent entre le XIIIe et le Ve siècle avant J.-C, la cité d'Oura, « la grande » en louvite[486], qui semble correspondre à la cité hellénistique et romaine de Séleucie-du-Kalykadnos (act. Silifke)[487]. Dans la deuxième moitié du IIe millénaire, cette importante cité située entre le

[484] **Cartes 4 et 6**.

[485] Sur l'histoire de la Cilicie Trachée et notamment de la vallée du Göksu pour l'ensemble de la période traitée ici, voir Hoff, Townsend 2013. Sur la région du Kalykadnos pour la période du XIIIe au VIe siècles avant J.-C., voir en particulier la très bonne mise-au-point de Jasink, Bombardieri 2013. Pour le royaume de Pirindu et la période achéménide, voir notamment Casabonne 2004a, p. 142-165.

[486] Casabonne 2004a, p. 143 avec réf.

[487] Voir *infra.* L'identification d'Oura avec Séleucie semble la plus probable mais elle fait encore débat. Sur la localisation d'Oura et l'itinéraire de Nériglissar dans son expédition en Cilicie Trachée en 557-556, voir Lemaire 1993 et Casabonne 1999. D'autres localisations d'Oura ont précédemment été avancées, notamment à Olba sur la base d'un rapprochement quelque peu hasardeux avec le toponyme Uğuralan (« le champ du bonheur ») situé à proximité de la cité antique d'Olba.

Tarḫuntašša louvite et le Kizzuwatna hourrito-louvite entretient d'intenses relations avec le coeur de l'Empire hittite dont elle dépend vraisemblablement. Son territoire, ou du moins son influence, a pu s'étendre sur toute la vallée du Kalykadnos jusqu'à la région de l'actuelle Karaman (classique Laranda)[488] à laquelle la cité était reliée par une route dont le tracé devait être assez similaire à la route actuelle via Mut. Oura apparait de fait comme une capitale marchande pour le commerce international hittite, probablement le port principal de l'Empire en Méditerranée. Les relations de la cité avec la Syrienne Ougarit étaient particulièrement intenses et les Ouréens formaient le groupe le plus important de marchands étrangers actifs à Ougarit, agissant parfois explicitement dans la documentation comme les agents du grand Roi hittite pour le commerce royal d'objets précieux ou de grains en cas de famine[489]. Le commerce maritime direct entre le nord de la côte syrienne et le delta de l'actuel Göksu, distants de seulement 180 kilomètres mais qui pouvait aussi transiter par des stations de relais chypriotes, était particulièrement florissant : Ougarit, dont la richesse reposait essentiellement sur son commerce maritime de transit, « était à la fois le port et la porte de la Syrie du Nord comme Oura était à la fois le port méditerranéen et la porte méridionale de l'Empire hittite »[490]. Oura disparait ensuite des sources au début du Ier millénaire avant J.-C. pour réapparaître au VIIIe siècle quand Néo-assyriens et Phrygiens se disputent la basse vallée du Kalykadnos qui fait office de « zone tampon » entre les deux empires. Les sources néo-babyloniennes mentionnent ensuite Oura avec Kiršu (act. Meydancıkkale, Gülnar)[491] comme les deux villes royales de Pirindu dont le territoire pouvait recouvrir une large partie de la future Cilicie Trachée et peut-être de la Lykaonie méridionale et de l'Isaurie jusqu'au début de l'époque achéménide[492]. Sous la domination perse, le centre du pouvoir local semble se déplacer d'Oura vers Holmoi/Taşucu[493] qui devient une cité porturaire importante et stratégique pour le Grand Roi, tout en restant le port, voire l'arsenal d'Oura[494]. Kiršu, dans les montagnes, semble quant à elle faire office de centre-relais pour l'exploitation des territoires forestiers alentours destinée essentiellement à la construction navale[495]. La Cilicie Trachée orientale n'a été que peu touchée par l'expédition d'Alexandre. Un passage d'Arrien mentionne néanmoins une courte campagne du Macédonien en 333 à partir de Soloi contre « les Ciliciens de la région montagneuse » qui pourraient désigner les habitants de la Cilicie Trachée orientale et le

[488] Casabonne 2004a, p. 149.
[489] Lemaire 1993.
[490] *Ibid.*, p. 235.
[491] Sur Kiršu, voir notamment Davesne, Lemaire, Lozachmeur 1987 ; Casabonne, *ibid.* p. 151-165.
[492] Casabonne *ibid.*, p. 84-85 ; 149-151.
[493] Holmoi est probablement à situer à ou à proximité de l'actuelle station balnéaire et portuaire de Taşucu à quelques kilomètres au Sud de Silifke-Séleucie : cf. Casabonne 1999, p. 73.
[494] Casabonne 2004a, p. 145.
[495] *Ibid.*, p. 149.

royaume de Pirindu[496].

Une recomposition des équilibres locaux s'est vraisemblablement amorcée au début de l'époque hellénistique sous l'impulsion de Séleukos Ier Nikator.

Ammien Marcellin et Étienne de Byzance[497] rapportent en effet la fondation de la cité de Séleucie-du-Kalykadnos par le diadoque au début du IIIe siècle avant J.-C., peuplée dès sa création par les habitants de la cité voisine d'Holmoi d'après Strabon[498]. Refondée à l'époque hellénistique, la cité d'Oura devenue Séleucie-du-Kalykadnos retrouva ainsi son rang de capitale régionale et conservera du reste son importance jusqu'à la fin de l'époque romaine. Le territoire de la cité comprenait le delta du Kalykadnos avec la petite ville de Korasion à sa frontière orientale sur la côte. À l'ouest, tout le golfe de Taşucu/Holmoi dépendait de Séleucie tandis que les limites septentrionales de son territoire atteignaient les gorges du Kalykadnos jusqu'à Tagae et probablement un peu encore en amont du fleuve. La forteresse de Kiršu[499], disputée entre Séleucides et Ptolémées, est quant à elle passée essentiellement sous contrôle lagide avant d'être progressivement abandonnée après l'époque hellénistique.

À la même époque où il fondait Séleucie-du-Kalykadnos, Séleukos a semble-t-il apporté son concours à la construction du temple de Zeus *Olbios*, situé à l'intérieur des terres à environ 25 kilomètres au nord de la cité dans l'actuel village d'Uzuncaburç, destiné à devenir le centre du Sanctuaire-État d'Olba dirigé par la dynastie sacerdotale des Teukrides[500]. Comme l'a montré K. Trampedach, Séleukos a probablement cherché à maîtriser l'arrière-pays montagneux de sa nouvelle cité en s'appuyant sur les structures de pouvoirs existantes dans ces zones reculées et difficilement contrôlables militairement, reprenant une pratique en usage sous les Achéménides. En rendant hommage au principal dieu de la région, le diadoque a ainsi noué des liens avec les élites locales qu'il a installées ou confirmées à la tête du sanctuaire comme dynastes locaux[501].

L'affaiblissement progressif du contrôle séleucide sur la Cilicie Trachée orientale a eu pour principale conséquence la consolidation du pouvoir de la dynastie sacerdotale sur la région montagneuse comprise entre les fleuves Lamos et Kalykadnos. Aux IIIe et IIe siècles avant J.C., le royaume d'Olba est ainsi devenu l'un des États sacerdotaux les plus importants d'Asie Mineure, qui malgré son envergure somme toute locale a joué un rôle politique non

[496] Arrien, 2.5.6.
[497] Ammien Marcellin, 14.8.2 ; Étienne de Byzance, s.v. « Séleucie ».
[498] Strabon, 14.5.4.
[499] Les résultats des fouilles de Meydancıkkale ont été publiés dans Davesne, Laroche-Traunecker 1998.
[500] Heberdez-Wilhelm 1896, p. 85 n°166 ; Hagel, Tomaschitz 1998, O1D 86. 100.
[501] Trampedach 2001.

seulement comme État-tampon à la frontière entre les possessions lagides et séleucides, mais aussi dans les luttes de pouvoirs internes à la dynastie séleucide[502].

Il n'existe cependant que peu de sources nous renseignant sur les dynastes d'Olba qui sont essentiellement connus par l'épigraphie et la numismatique ainsi que par un court passage de Strabon qui semble toutefois peu fiable au regard du reste de la documentation[503]. La nature politique même d'Olba pose question. La cité a été définie comme un « Sanctuaire-État », un terme que l'on emploi généralement pour décrire la domination sacerdotale sur un territoire appartenant à un temple dans lequel il n'y a pas d'institution civile indépendante de l'organisation du culte et l'on admet généralement que ces États sacerdotaux sont antérieurs à la conquête macédonienne[504]. Nous n'avons cependant aucune information sur l'existence éventuelle du sanctuaire de Zeus *Olbios* avant l'époque hellénistique ni sur la présence possible de hiérodules ou de terres attachées au temple et exploitées pour celui-ci comme c'est habituellement le cas dans d'autres États sacerdotaux d'Asie Mineure ou de Syrie.

L'organisation du territoire de l'État d'Olba peut néanmoins être appréhendée par l'archéologie et l'épigraphie.

Le temple de Zeus *Olbios*, vraisemblablement bâti au IIIe siècle avant J.C. constituait le cœur du royaume des dynastes-prêtres. D'autres vestiges importants, répartis dans tout l'espace compris entre le Kalykadnos et le Lamos, témoignent d'un réseau planifié et cohérent de petites forteresses et de tours défensives construites entre le début du IIe siècle avant J.C. et la fin du Ier siècle après J.C. qui pouvaient remplir des fonctions variées comme le stockage de denrées, le logement, la surveillance et la défense du territoire[505]. La cohérence du domaine sous l'autorité d'Olba est aussi attestée par un ensemble de symboles apposés sur de nombreux bâtiments répartis sur ce même territoire entre Kalykadnos et Lamos, tels que des tours, des temples ou des habitations. Il peut s'agir, seuls ou combinés entre eux, de massues, de boucliers, d'épées, de *harpai*, de *triskèles*, de phallus, de couronnes, de foudres, de *caducées* ou des *piloi* des Dioscures. Un certain nombre de ces symboles apparaissent aussi sur les monnaies frappées par Olba (**pl. III.1**) et ils ont été interprétés comme des marqueurs territoriaux de l'espace dominé par le sanctuaire central. Leur signification et leur fonction restent toutefois encore largement incomprises mais pourraient néanmoins témoigner d'une gestion planifiée du territoire sous l'autorité des dynastes-prêtres d'Olba.

---

[502] *Ibid.* Sur le royaume d'Olba, voir aussi Mac Kay 1990.

[503] Voir Trampedach 2001 qui donne un bon aperçu de la documentation et aborde les problèmes et les incohérences du passage de Strabon (14.5.10) qui concernent aussi bien la localisation hasardeuse et l'extension peu vraisemblable du royaume d'Olba que la chronologie du royaume et des dynastes ou les rapports de ces derniers avec les pirates « ciliciens ». Voir aussi *infra.*

[504] Voir notamment Debord 1997 ; Trampedach *ibid.*

[505] Sur l'organisation du territoire olbien, voir Durugönül 1998 ; Aydınoğlu 2003 ; Wannagat 2011.

L'autorité du Sanctuaire-État pouvait également s'exercer plus en amont dans la vallée du Kalykadnos. Des monnaies frappées dans les années 10 après J.C. à l'effigie du grand prêtre Ajax fils de Teukros désignent en effet celui-ci comme toparche des tribus des Kennates[506] et des Lallaseis (« ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ ΤΟΠΑΡΧΟΥ ΚΕΝΝΑΤ ΛΑΛΑΣΣ ») (**pl. III.1.c**), ces derniers désignant les habitants de la Lalasside que l'on peut situer approximativement, d'après Ptolémée[507], comme la région de Ninika-Klaudiopolis (act. Mut) et qui s'étendait peut-être encore au-delà en amont du bras sud du Kalykadnos[508]. Cette région de l'intérieur du Taurus à la frontière de la Cilicie et de l'Isaurie faisait antérieurement partie du royaume de Pirindu et elle est passée dans la zone d'influence de l'État sacerdotal d'Olba peut-être dès le début de l'époque hellénistique.

Il est difficile de savoir si l'autorité d'Olba s'étendait aussi en amont de la plaine de Mut jusque dans la moyenne vallée du bras sud du Kalykadnos qui constitue la frontière nord de la Cilicie telle que nous l'avons définie. Ces régions de l'intérieur du Taurus ont fourni peu de documents et restent largement mal connues. Du point de vue des divinités et des cultes de cette partie de la Cilicie Trachée, certaines similitudes avec la région d'Olba peuvent néanmoins être constatées comme nous le verrons. Antiochos IV de Commagène, sous Néron, a amorcé la structuration urbaine des communautés de cette région du Taurus en fondant un certain nombre de cités dont les plus importantes ne se sont toutefois développées que tardivement à partir du règne d'Hadrien mais surtout sous les Sévères. Outre la colonie augustéenne de Ninika-Klaudiopolis, l'actuelle plaine de Mut comprenait les petites cités de Dalisandos et de Koropissos, laquelle s'affirmait sur ses monnaies frappées à partir du Ier siècle après J.C. comme la métropole de Kiètide, correspondant à une grande partie de la Cilicie Trachée[509]. Germanikopolis, plus en amont du bras sud du Kalykadnos constituait quant à elle le centre d'un ensemble de petites cités que Constantin Porphyrogénète nommera plus tard « la Décapole » comprenant notamment Eirénopolis et Philadelphia[510].

Même si la relation du sanctuaire central de Zeus *Olbios* avec son territoire et son arrière-pays est délicate à appréhender, le contrôle du domaine des dynastes-prêtres d'Olba passait aussi par un réseau de lieux de cultes mineurs répartis sur tout l'espace compris entre Lamos et Kalykadnos, peut-être aussi à l'ouest dans le Taurus, pouvant prendre la forme de sanctuaires bâtis ou rupestres. Une politique active de reconfiguration progressive de l'espace

[506] La tribu des Kennates/Kannatai devait concerner les populations aux alentours du sanctuaire d'Olba sur le territoire entre Kalykadnos et Lamos : cf. Vérilhac, Dagron 1974.
[507] Ptolémée, *Géographie,* 5.7.6 ; Pline, 94 la situe en Isaurie : nous sommes donc bien ici à la frontière cilicienne.
[508] Mitchell 1979, p. 427-428.
[509] Ptolémée, *Géographie,* 5.7.3 et 6. Sur Koropissos et la Kiètide, cf. *infra.*
[510] Borgia 2013, p. 91.

sacré selon un langage architectural hellénique s'est ainsi mis en place à l'époque hellénistique à l'initiative des dynastes-prêtres d'Olba comme le suggèrent la présence des « symboles olbiens » dans la majorité des lieux de culte. Ces sanctuaires apparaissent souvent dans des lieux évocateurs, telles que des grottes ou des gouffres comme à Korykos, et constituent l'expression matérielle d'une vision sacrée de la nature et du paysage. Aucun vestige datable d'une période antérieure à la conquête macédonienne n'est à ce jour attesté mais il est très probable que ces lieux de cultes étaient antérieurs aux programmes de constructions de l'époque hellénistique. Ces espaces sacrés, complémentaires avec les sanctuaires urbains, semblent avoir eu pour fonction de constituer des pôles de rencontre et d'agrégation pour une population dispersée dans les campagnes et les villages. Certains sanctuaires, près du Kalykadnos et du Lamos ou installés aux frontières des *chôrai* des cités indépendantes telles que Séleucie, Korykos ou Elaioussa, ont aussi vraisemblablement fait office de sanctuaires frontaliers visant à marquer les limites du territoire de l'État d'Olba[511].

Après avoir été un temps État client de Rome, le sanctuaire de Zeus *Olbios* est détaché de la cité d'Olba pour être élevé au rang de cité dans le courant du Ier siècle après J.C. sous le nom de Diocésarée[512], vraisemblablement au moment de la fondation de la province de Cilicie. Le territoire de Diocésarée-Olba est alors intégré à la province et perd son indépendance.

Des routes pavées jalonnées de bornes reliaient Diocésarée-Olba à Korykos et Elaioussa-Sébastè, deux cités côtières en étroite relation avec l'intérieur des terres qui se sont réellement développées à l'époque romaine mais devaient auparavant constituer les débouchés maritimes du royaume d'Olba.

La cité de Korykos est située à l'actuelle Kız Kalesi à environ 25 kilomètres à l'est de Silifke-Séleucie. Elle comportait un domaine portuaire important et s'est vu attribuer le titre de cité « navarque » au IIIe siècle après J.C.[513]. Le site est surtout connu pour sa nécropole qui a fourni un grand nombre d'inscriptions funéraires et quelques exemples de tombes rupestres. À 3 kilomètres au sud-ouest de la cité se trouvait le gouffre de Korykos (act. Cennet-Cehenem, le gouffre « du paradis et de l'enfer »), décrit par Strabon qui n'évoque cependant pas la cité à proximité[514], et qui était connu dans l'Antiquité pour être l'antre de Typhon[515]. Bien que l'antre de Korykos appartienne au territoire de l'État teukride à l'époque hellénistique, l'absence d'inscriptions et de symboles identifiables comme proprement olbiens

511 Tempesta 2016, p. 241.
512 Gotter 2001.
513 Guerber 2013. Sur ce titre voir *infra (*Aigeai).
514 Strabon, 14..5.5.
515 *infra.*

semble indiquer que le secteur autour de l'antre avait conservé une certaine autonomie, probablement en considération de l'ancienneté et du prestige du culte qui s'y pratiquait. À partir du Ier siècle avant J.-C., le sanctuaire devait certainement appartenir à la cité voisine de Korykos[516].

Elaioussa-Sébastè est quant à elle située à 3 kilomètres au nord-est de Korykos sur la côte[517]. La cité a été fondée au IIe siècle avant J.C. sur une petite île rattachée aujourd'hui au continent par un isthme étroit. Le site dépendait des dynastes d'Olba et un temple surplombant la mer serait vraisemblablement à l'origine de la cité. Elaioussa (Ελαιούσα), dérive de « ἔλαιον » ce qui suggère que la cité vivait notamment de la culture des olives. Sous Auguste, Archélaos de Cappadoce a fondé une nouvelle cité sur l'isthme sous le nom de Sébastè mais celle-ci n'a connu un réel développement qu'à partir de la création de la province de Cilicie sous Vespasien pour devenir une des cités les plus importantes de Cilicie aux IIe et IIIe siècles après J.C. Les incursions sassanides puis isauriennes ont cependant amorcé son déclin progressif.

L'histoire de la Cilicie Trachée orientale, au regard des autres régions de Cilicie, est donc celle d'entités politiques et territoriales relativement stables où le pouvoir religieux, du moins à partir de l'époque hellénistique sur le territoire d'Olba, est particulièrement fort. Cela se traduit par une impression de cohérence quant au choix des divinités honorées dans toute cette région puisque quelques grandes figures divines émergent dans la documentation, des divinités dont on peut appréhender la relation à travers la mise en place d'un discours élaboré autour de quelques mythes locaux et structurants.

1. Zeus

Comme dans d'autres région de Cilicie et plus généralement d'Asie Mineure, la divinité principale de Cilicie Trachée orientale est Zeus.

Il est premièrement le dieu du sanctuaire d'Olba qui constitue le centre du pouvoir du Sanctuaire-État dirigé par les dynastes-prêtres de Zeus *Olbios*[518]. Le temple du dieu, situé à Unzuncabruç à 1100m d'altitude sur un plateau rocheux, est le seul édifice de culte pré-romain de Cilicie encore bien conservé dans ses formes architecturales d'origine avec trente colonnes toujours debout[519]. Il était le lieu de culte principal de la cité d'Olba dont le centre et l'acropole

[516] Tempesta 2012.
[517] Equini-Schneider 1999 ; 2003.
[518] Sur Olba et Zeus *Olbios*, l'étude de base reste Mc Kay 1990.
[519] Sur le temple, voir Wannagat 1999.

se situait à trois kilomètres plus à l'est. Ce temple corinthien a été érigé au début du IIIe siècle avant J.C. et aurait pris sa forme actuelle dans la première moitié du IIe siècle avant J.C., peut-être à l'initiative d'Antiochos IV Épiphane[520]. La zone du sanctuaire s'est ensuite parée de plus en plus de bâtiments à l'époque romaine, avec notamment une rue à colonnades, un temple de Tychè, un petit théâtre et une porte ornementale à trois arches. Malgré la séparation d'Olba et de son sanctuaire, devenu Diocésarée dans le courant du Ier siècle après J.C., Zeus *Olbios* est resté la divinité principale d'Olba comme peuvent en témoigner les monnaies de la cité.

Les prêtres de Zeus *Olbios*, portent à partir du IIe siècle avant J.C. le titre bien attesté par l'épigraphie d'ἀρχιερεὺς μέγας Διὸς Ὀλβίου[521] mais peuvent aussi être simplement désignés comme « prêtres »[522]. Ce titre de grand-prêtre est attesté par l'épigraphie et les sources numismatiques jusqu'au début de l'époque impériale et cette période d'environ deux siècles semble coïncider avec l'apogée du pouvoir politique des dynastes-prêtres.

Strabon évoque en quelques lignes la cité d'Olba et son célèbre temple de Zeus qui passait selon lui pour un monument construit par Ajax, fils de Teukros. Il rapporte qu'après la mise au pas des pirates, la petite principauté sacerdotale reparut et reçut le nom de royaume de Teuker parce que les grands prêtres qui s'y étaient succédé avaient presque invariablement porté le nom de Teuker ou d'Ajax[523]. Plusieurs informations de Strabon de son court passage sur l'histoire et la géographie d'Olba sont inexactes et les données que l'on peut en tirer sur les dynastes d'Olba sont donc à prendre avec précaution[524]. Il indique notamment que la plupart des prêtres de Zeus *Olbios* portaient successivement le nom de Teukros ou d'Ajax mais les données épigraphiques relativement bien fournies quant aux noms des prêtres ou grands prêtres du dieu ne mentionnent aucun Ajax. Un seul dynaste connu par des monnaies frappées à son effigie à l'époque d'Auguste et de Tibère portait le nom d'Ajax fils de Teukros (ΑΙΑΝΤΟΣ ΤΕΥΚΡΟΥ : **pl. III.1.c**) et il s'agit vraisemblablement du dernier représentant de la dynastie Teukride même si on ne connaît pas les noms des prêtres du temple de Zeus de Diocésarée à l'époque impériale postérieure à Strabon. L'affirmation du géographe pose donc question, d'autant plus que rien ne vient indiquer quelques rapports que ce soit avec le culte de Zeus à Salamine de Chypre fondé selon la tradition par Teukros, le père d'Ajax. Strabon, qui

[520] Tempesta 2012, p. 227.
[521] Hagel, Tomaschitz 1998 (ETAM 22) : Old 36, 86, 91, 92, 93, 100 ; Sur la grande prêtrise, cf. Strasser 2001.
[522] MAMA II 69 (ETAM 22, Old 56); MAMA III 71? (ETAM 22, Old 95); ETAM 22, Old 1.
[523] Strabon, 14.5.10 : Ὑπέρκειται δὲ τὰ Κύινδα τῆς Ἀγχιάλης ἔρυμα, ᾧ ἐχρήσαντό ποτε οἱ Μακεδόνες γαζοφυλακίῳ· ἦρε δὲ τὰ χρήματα Εὐμένης ἀποστὰς Ἀντιγόνου. Ἔτι δ΄ ὕπερθεν τούτου τε καὶ τῶν Σόλων ὀρεινή ἐστιν, ἐν ᾗ Ὄλβη πόλις Διὸς ἱερὸν ἔχουσα, Αἴαντος ἵδρυμα τοῦ Τεύκρου· καὶ ὁ ἱερεὺς δυνάστης ἐγίνετο τῆς Τραχειώτιδος· εἶτ΄ ἐπέθεντο τῇ χώρᾳ τύραννοι πολλοί, καὶ συνέστη τὰ λῃστήρια. Μετὰ δὲ τὴν τούτων κατάλυσιν ἐφ΄ ἡμῶν ἤδη τὴν τοῦ Τεύκρου δυναστείαν ταύτην ἐκάλουν, τὴν δ΄ αὐτὴν καὶ ἱερωσύνην· καὶ οἱ πλεῖστοί γε τῶν ἱερασαμένων ὠνομάζοντο Τεῦκροι ἢ Αἴαντες.
[524] Trampedach 2001.

écrivait à l'époque d'Auguste, aurait donc projeté une réalité de son époque dans laquelle le dynaste-prêtre d'Olba était Ajax, fils de Teukros, à la dynastie Teukride tout entière.

On peut néanmoins penser qu'il ne faisait peut-être que rapporter un récit élaboré par les dynastes eux-mêmes à son époque sur les origines du culte de Zeus *Olbios*. Un tel récit permettait de gagner en prestige et de légitimer les dynastes d'Olba en rattachant le sanctuaire à la période des migrations ayant fait suite à la guerre de Troie. Teukros fils de Télamon étant déjà revendiqué par Salamine de Chypre comme fondateur, c'est donc à son fils, Ajax fils de Teukros, que l'on aurait attribué la fondation du sanctuaire d'Olba dont le dieu, Zeus, était l'ancêtre mythique de la lignée familiale. Ajax pouvait aussi présenter pour Olba l'avantage de se démarquer de certaines cités de Cilicie Plane et de Pamphylie qui s'affirmaient les héritières du héros Mopsos et mettre ainsi en avant une singularité permettant de justifier l'autonomie du territoire olbien.

Le choix d'Ajax fils de Teukros comme héros fondateur s'expliquerait surtout par la présence de plusieurs prêtres de Zeus *Olbios* ayant porté le nom de Teukros, bien attesté par l'épigraphie[525]. Il était alors aisé pour les dynastes-prêtres d'élaborer un discours sur les origines du sanctuaire en s'appuyant sur cette tradition et les noms de leurs prédécesseurs à cette charge qui étaient inscrits sur plusieurs bâtiments publics depuis le IIIe siècle avant J.C. « Teukros » est un nom théophore basé sur le nom louvite du dieu de l'Orage Tarhunt[526], tel que l'on en trouve fréquemment dans les documents épigraphiques du territoire d'Olba et notamment parmi les noms de prêtres de Zeus *Olbios*. Outre Teukros, d'autres prêtres portant des noms comme Tarkyaris[527] ou Trokondias sont en effet attestés notamment dans une liste de prêtres d'Olba[528]. Parallèlement à ces noms théophores louvites, des théophores grecs formés sur Zeus, tels que Zénas ou Zénophanès sont aussi fréquemment attestés parmi les grands-prêtres de Zeus *Olbios*[529].

Même si, comme nous l'avons vu, il n'existe à Olba aucune trace d'un culte d'un dieu de l'Orage antérieur à l'époque hellénistique, la forte proportion de noms théophores louvites basés sur Tarhunt mais également sur d'autres théonymes louvites, parmi les noms répertoriés dans la liste de prêtres mise au jour à proximité du temple de Zeus *Olbios*, laisse penser que le dieu de l'Orage louvite y était bien honoré avant l'arrivée d'Alexandre. Parmi les 43 noms datés du Ier siècle avant J.C., un seul est en effet grec. La liste de rhabdouques inscrite plus tard sur le même pilier de pierre au IIe siècle après J.C. témoigne en comparaison d'une

525 Ex : Heberdey, Wilhelm 1896, n°s 121-122.
526 Houwink ten Cate 1961, p. 125-128.
527 *Ibid.*
528 Dagron, Feissel 1987, n°11, l. A9, 10, 31 ?, 44-45 et C27.
529 Ex. Dagron, Vérilhac 1974 ; *MAMA* III, n°s 63-65 et 67-68.

hellénisation progressive des noms, et dans une moindre mesure de leur latinisation, puisque 26 rhabdouques de cette liste portent des noms grecs, 8 des noms latins et seulement 4 des noms anatoliens[530].

La calotte coiffant le grand-prêtre Ajax sur ses portraits monétaires (**pl. III.1.c**) pourrait également témoigner d'un culte fortement ancré localement avant l'époque hellénistique. Th. Mc Kay[531] y voit une représentation du grand-prêtre en Hermès, le *caducée* dans le champ pouvant effectivement appuyer cette idée qui n'est à pas écarter *a priori*[532]. La coiffe n'est toutefois pas ailée et il doit plutôt s'agir selon nous d'une calotte sacerdotale semblable en tout point à celle que revêtaient les souverains hittites sur les représentations figurées pour symboliser leur fonction de grand-prêtre du royaume, un costume cérémoniel imité de celui du dieu Soleil[533].

Zeus est également bien attesté dans d'autres parties du territoire olbien. À Kanytella (act. Kanlıdivane), qui faisait partie du territoire d'Elaioussa-Sébastè, mais qui dépendait précédemment d'Olba, plusieurs inscriptions funéraires de la fin du Ier siècle avant J.C. et du début du Ier siècle après J.C. mentionnent Zeus comme bénéficiaire de l'amende en cas de violation de tombes[534]. La cité d'Elaioussa-Sebaste a du reste fait figurer le portrait du dieu sur ses premières émissions au Ier siècle avant J.C.[535] et le dieu apparait trônant ou debout tenant une Nikè[536] sur des monnaies à l'effigie de Gordien III[537]. Un sanctuaire de Zeus, lié à celui d'Olba et au sanctuaire de Korykos, pouvait peut-être se trouver à Kanytella en rapport avec le gouffre près duquel se dresse une tour dédiée à Zeus *Olbios*[538]. Bien qu'aucun vestige pouvant être attribué avec certitude à un édifice cultuel n'a jusqu'à présent été retrouvé, les colonnes et les blocs carrés aperçus au fond du gouffre laissent croire à J. Th. Bent[539] qu'un temple aurait pu se trouver à l'intérieur de la cavité, selon le même principe qu'à Korykos[540].

La nature du Zeus d'Olba s'inscrit tout à fait dans la tradition louvite du dieu de l'Orage Tarhunt. Un autel orné d'un aigle flanqué de grappes de raisins a été mis au jour dans le village de Gedikpınarı situé à 11 kilomètres au sud-ouest d'Uzuncaburc/Diocésarée en

[530] Dagron, Feissel 1987, n°11.
[531] Mc Kay 1990, p. 2099.
[532] Voir *Infra.*
[533] Cf. également *infra* sur les reliefs de Sirkeli et les monnaies d'époque perse de Mallos (**pl. V.1.2** et **V.1.38**). Voir aussi le relief de Tadhuliya IV à Yazılıkaya.
[534] Hagel, Tomaschitz 1998, Kanytelis 1, 3, 11, 16, 17.
[535] *SNG* France 1134.
[536] *SNG* France 1175.
[537] *SNG* BN Paris, 1174.
[538] Heberdey, Wilhelm 1896, n°s 121-122.
[539] Bent 1891, p. 209.
[540] *Infra.*

direction de Silifke. Une inscription indique que l'autel est dédié à Ζεὺς Ἐπικάρπιος et à un thiase[541]. Il s'agit très probablement ici du dieu de l'Orage honoré dans tout le territoire d'Olba qui, comme Tarhunt pourvoyeur des pluies, est un dieu des récoltes qui favorise l'épanouissement de la végétation. Le thiase mentionné ici était peut-être attaché au culte de ce Zeus lié à la végétation et à la vigne, qui pouvait du reste évoquer par ces aspects Dionysos.

La documentation numismatique peut également nous donner quelques informations sur la nature du dieu d'Olba-Diocésarée. De la vigne est représentée sur des monnaies de Diocésarée et pourrait faire écho à l'épiclèse Ἐπικάρπιος qui qualifie le dieu (**pl. III.2**). Un aigle sur un foudre, attributs de Zeus, figurent sur le monnayage d'Olba à l'époque impériale (**pl. III.3**). Une monnaie de Diocésarée à l'effigie de Septime Sévère présente quant à elle au revers le temple du dieu : il s'agit d'un temple hexastyle abritant un foudre ; le fronton est orné d'un bucrane au centre du tympan tandis que trois *Nikai* font office d'acrotères ; un arbre et un autel se trouvent à gauche de la façade (**pl. III.4**). Le bucrane évoque ici l'animal attribut du dieu de l'Orage anatolien, le taureau ayant pris en Cilicie hourrito-louvite au Ier millénaire la place du cheval comme animal attribut du dieu de l'Orage selon M. Hutter[542]. Les *Nikai* évoquent quant à elles l'aspect martial du dieu qui offre la victoire et renvoient directement au Tarhunt louvite dont le nom signifie « le Victorieux ». Le foudre qui occupe le centre du bâtiment permet quant à lui d'identifier immédiatement le temple comme étant celui du dieu de l'Orage. L'autel, où se pratique le rite principal du culte, est associé à un arbre, probablement sacré, qui doit jouer un rôle dans le culte. Les divinités de l'Orage, en Anatolie et au-delà, ont des affinités avec les arbres qu'ils sacralisent en les frappant de leur foudre, en particulier avec le chêne qui, par sa taille remarquable, évoque l'arbre cosmique. L'image ne permet pas de déterminer de quelle essence d'arbre il s'agit mais il est possible que ce soit un chêne vert[543]. L'omniprésence sur les monnaies d'Olba et de Diocésarée de l'image d'un foudre, seul ou posé sur un trône, est aussi très intéressante (**pl. III.1.b et 5**). Foudre et trône renvoient évidemment au dieu souverain de l'Orage, ils symbolisent le dieu qui n'est par ailleurs jamais représenté sur le monnayage des deux cités. Ces images rappellent le monnayage de Séleucie-de-Piérie des époques hellénistique et romaine ainsi qu'un passage d'Appien évoquant la fondation de Séleucie-de-Piérie par Séleukos Nikatôr à l'endroit frappé par la foudre : « c'est pourquoi (le roi) donna (aux Séleuciens) le foudre pour dieu : de nos jours encore ils vénèrent un foudre et lui chantent des hymnes... » rapporte ainsi Appien[544].

[541] Şahin 2007.
[542] Hutter 2003, p. 222.
[543] Sur le chêne vert ou ^{GIŠ}eya hittite : Freu, Mazoyer 2012, p. 294 ; 352 avec réf.
[544] Appien, *Syr.,* 58.

Comme le souligne H. Seyrig[545], Séleukos avait dû adopter le culte d'un dieu syrien de l'Orage qui existait déjà aux bouches de l'Oronte, proche du Baal protecteur d'Ougarit qui résidait sur le mont Saphon/Kasios non loin de là. L'aniconisme du culte de Zeus à Séleucie-de-Piérie est du reste, pour H. Seyrig, l'indice d'un culte très ancien. Le caractère « archaïque » de l'aniconisme a toutefois largement été nuancé et n'est pas selon nous un argument probant attestant de l'ancienneté du culte à Olba. Des trônes vides sacrés ou divinisés sont toutefois attestés dès l'âge du Bronze aussi bien en Anatolie qu'en Syrie ou en Phénicie. À propos des trônes vides, C. Bonnet remarque que « la présence des dieux y est perçue de manière tout aussi concrète et efficace que dans les statues dites “iconiques”. On leur appliquait du reste les mêmes procédures d' “activation” qu'aux statues anthropomorphes. Il s'agissait simplement d'un autre “langage”. […] On pourrait suggérer que le choix d'une représentation non anthropomorphe visait à souligner l'*écart* entre la divinité et l'homme, la *distance* et l'*altérité* entre l'humanité des dévots et la puissance irréductible du divin »[546]. On peut aussi se demander si le culte d'Olba n'avait pas pu être influencé, selon des modalités que l'on ignore, par le culte de Séleucie-de-Piérie dans la mesure où, comme nous l'avons vu, les dynastes-prêtres d'Olba étaient particulièrement liés à la dynastie séleucide et que Séleukos a semble-t-il joué lui-même un rôle important dans la (re)fondation du culte d'Olba. Il faut peut-être aussi envisager que le trône sacré, non occupé par le dieu, avait été intégré dans un narratif cultuel mettant en scène la disparition du dieu de l'Orage et sa captivité qui, comme nous le verrons, est au centre du mythe de Zeus et de Typhon qui se joue en grande partie sur le territoire d'Olba au gouffre de Korykos, considéré dans l'Antiquité comme la demeure la plus communément admise du monstre. L'importance du mythe de Typhon à Diocésarée-Olba ressort du reste de la seule représentation anthropomorphe de Zeus dans le monnayage de ces deux cités : le dieu de l'Orage est en effet représenté sur des monnaies de Diocésarée du milieu du IIe siècle après J.C. brandissant le foudre pour frapper un géant anguipède, très vraisemblablement le monstre Typhon lui-même (**pl. III.6**).

Zeus est également la divinité principale de la moyenne vallée du bras sud du Kalykadnos. Les cités de la région restent néanmoins mal connues et ont fourni peu d'inscriptions, qui plus est peu instructives en matière de religion.

Les cités de l'actuelle plaine de Mut étaient reliées au sanctuaire d'Olba par une route. Ninika-Klaudiopolis a aujourd'hui été presque totalement détruite par la ville moderne de Mut

[545] Seyrig 1939, p. 296-297.
[546] Bonnet 2014, p. 388 ; plus généralement sur l'aniconisme en Syro-Phénicie p. 385-398 avec discussion de Nunn 2008.

mais une inscription témoigne d'un culte à Ζεὺς Ὀλύμπιος Προάστιος[547]. Les monnaies émises par la cité, quand elles ne font pas figurer des images liées à son statut de colonie telles que la louve, le colon conduisant la charrue ou le Silène Marsyas, représentent Zeus trônant avec foudre et sceptre (**pl. III.7**). Dalisandos et Koropissos, au nord de Ninika-Klaudiopolis, sont encore plus mal documentées. La première a fourni quelques monnaies avec l'image classique du Zeus trônant avec patère[548]. Koropissos, probablement située à Dağpazarı[549], n'est connue que par quelques inscriptions tardives et seul son monnayage, émis de Domitien à Valérien et Gallien, donne un aperçu des cultes de la cité. Zeus y figure trônant avec sceptre, patère et aigle[550] ou debout avec les mêmes attributs[551]. C'est probablement son buste qui est aussi représenté avec un sceptre sur l'épaule et un arbre dans le champ (**pl. III.8**). L'arbre pourrait rappeler celui qui se dressait au temple d'Olba-Diocésarée (**pl. III.4**) et il pourrait donc s'agir également à Koropissos d'un arbre sacré lié au dieu de l'Orage.

Plus en amont du Kalykadnos à l'ouest de la plaine de Mut, un autel dédié à Ζεὺς Κεραύνιος[552] à été mis au jour à Damlaçalı, situé au nord du territoire de Germanikopolis (act. Ermenek) près de la limite supérieure des arbres à une altitude d'environ 1800 mètres, là où la foudre, manifestation du dieu, devait régulièrement frapper. Les monnaies de Germanikopolis montrent des images de Zeus (**pl. III.9**) en tout point semblables à celles des monnaies de la métropole de la région, Koropissos : le dieu figure trônant avec sceptre, patère et aigle ou debout avec les mêmes attributs.

À une vingtaine de kilomètres à l'est de Germanikopolis/Ermenek, à Pharax (act. Fariske-Köristanı), où une inscription enregistre une femme originaire de Koropissos[553] témoignant ainsi des liens unissant ce secteur reculé du Taurus à la métropole de Koropissos, une grotte peu profonde a été aménagée pour le culte de Ζεὺς Μωδριβετος[554], dont l'épiclèse est vraisemblablement toponymique[555].

Le site d'İmsiören-Gökçeseki, à moins d'une dizaine de kilomètres d'Ermenek, a été identifié comme la cité de Philadelphia. Une dédicace rupestre à Ζεὺς Φανασεύς, dont l'épiclèse semble là aussi toponymique, y mentionne un οἰκονόμος du dieu, sans doute un esclave sacré administrant les domaines de Zeus[556]. Les monnaies de la cité montrent un Zeus

[547] Hagel, Tomaschitz 1998, p.161, Kla 15. SEG 31-1323 pourrait aussi faire une allusion à une statue de Zeus *Olympios*.
[548] Ex : vA *Lykao*. 61–2.
[549] Gough 1972, p. 208.
[550] Ex. : *SNG* France 772.
[551] Ex. : *SNG* Levante 583.
[552] Hagel, Tomaschitz, *ibid. :* Damlaçalı 6.
[553] Robert, Robert 1972, n° 553.
[554] Bean, Mitford 1970, p. 214, n° 244.
[555] Mitford 1990, p. 2149.
[556] Bean, Mitford, *ibid.* p. 218, n°249.

trônant[557] ou debout[558] avec patère et sceptre, dans une iconographie très conventionnelle, ainsi qu'un temple distyle comprenant un aigle, probablement le temple du Ζεὺς Φανασεύς (**pl. III.10**).

Le culte de Zeus concerne aussi la cité de Séleucie et son territoire. La documentation concernant les cultes de la cité est néanmoins peu abondante et essentiellement tardive.

Zeus est tout d'abord lié sans surprise aux phénomènes atmosphériques dans une plaque de marbre inscrite conservée au musée de Silifke[559] dédiée à Διὶ Χαλα[ζέῳ]. La provenance de l'inscription est toutefois inconnue même si l'on peut supposer que la plaque de marbre a été mise au jour sur l'ancien territoire de la cité. Ce Zeus maître de la grêle devait en tout cas être invoqué comme divinité protectrice des récoltes, une fonction primordiale du dieu de l'Orage louvite. Un taureau en relief sur le même support devait évoquer l'animal attribut de cette divinité anatolienne majeure. Plusieurs autels dédiés à Zeus sont aussi connus à Séleucie ou sur son territoire. Un premier autel provenant de la banlieue nord-ouest de la cité[560] sur la rive droite du Kalykadnos où se terminent les gorges du fleuve, est dédié à « Διὶ Βορείῳ »[561]. Le dieu est là aussi lié aux phénomènes atmosphériques, il est le maître du « vent du nord » qui descend du Taurus et souffle sur Séleucie par la vallée du Kalykadnos, à moins qu'il ne faille considérer qu'il s'agisse ici du Zeus « septentrional », auquel cas ce pourrait être une dédicace au Zeus de Diocésarée-Olba dont le sanctuaire se trouve au nord du territoire de la cité.

Ζεὺς Ὕψιστος[562] ou Θεὸς Ὕψιστος[563] sont aussi mentionnés sur d'autres petits autels du IIIe siècle après J.C. T.B. Mitford y voit « a cult doubtless, as in Cyprus, funerary, and clearly under the influence of Judaism prominent in Seleuceia »[564]. Quelques indices, telles que des inscriptions ou des menorahs en relief, attestent effectivement la pratique du judaïsme dans cette région de Cilicie Trachée[565]. Comme pour de nombreux autres exemples de dédicaces adressées à des divinités qualifiées d'Ὕψιστος, l'emploi du théonyme « Zeus » suggère cependant que ces autels s'inscrivaient dans une vision polythéiste du monde suprahumain. Ces autels étaient bien dédiés au dieu souverain du polythéisme grec et l'on

[557] Ex. : *SNG* Levante 577.
[558] Ex. : *BMC* 3.
[559] *SEG* 63, 1403.
[560] Heberdey, Wilhelm 1896, n°182 : mentionnent comme lieu de trouvaille devant la maison d'un particulier dans le village de Budschukli à un quart d'heure de Séleucie sur la rive droite. C'est probablement l'actuelle banlieue de Silifke, Bucaklı.
[561] Heberdey, Wilhelm 1896, n°182.
[562] *MAMA* III n°4.
[563] *MAMA* III n°s 1, 2, 3.
[564] Mitford 1990, p. 2147.
[565] Durugönül, Mörel 2012.

insistait par l'épiclèse sur sa position supérieure de nature céleste. Cette formule onomastique[566] pouvait du reste rappeler dans une certaine mesure le théonyme « Baal-des-Cieux » mentionné à l'époque achéménide dans une inscription araméenne gravée sur un bloc de pierre de la muraille du bastion nord de Meydancıkkale/Kiršu (B'LŠMN)[567], ainsi que sur une borne du IVe siècle avant J.C. où le Baal-des-Cieux est invoqué avec la lune et le soleil dans une formule d'imprécation trouvée à l'est du futur territoire d'Olba près de Gözne, dans les montagnes au nord de Mersin[568]. L'emploi de l'épiclèse Ὕψιστος visait aussi à magnifier la grandeur du dieu au sommet de l'édifice divin. De plus, comme le souligne N. Belayche, « l'invocation par l'impersonnel *Theos*, plutôt que par le nom individualisé du dieu (Zeus [...]), fut une autre manière de mettre l'accent sur la grandeur de sa nature divine plus que sur sa personne »[569].

Un autre petit autel rond du milieu du IIIe siècle après J.C. anciennement conservé au musée de Silifke et provenant de la région[570] était aussi dédié à Zeus. L'autel comprend sur une première face le buste d'un dieu barbu, sur une deuxième un aigle déployant ses ailes et sur une troisième un bucrane avec une rosette à six pétales (**pl. III.11**). L'inventaire des sculptures du musée d'Anamur où l'édifice est conservé voit dans le bucrane une représentation d'un animal sacrificiel[571] mais il s'agirait plutôt selon nous de l'animal attribut du dieu au même titre que l'aigle, dans une conception louvite du dieu de l'Orage. La rosette sur le front du bovidé pourrait ainsi indiquer sa nature céleste. Le dieu de cet autel non inscrit conservait donc vraisemblablement au milieu du IIIe siècle après J.C. des caractéristiques locales.

Les ruines d'un vaste temple vraisemblablement voué à Zeus, dont il ne reste plus qu'une colonne en place aujourd'hui, se trouve au centre de la ville moderne de Silifke. Le culte du dieu semblait néanmoins relativement secondaire dans la cité et son territoire, malgré les quelques documents précédemment évoqués. L'édifice est de construction tardive, probablement du IIe siècle après J.C. et les monnaies frappées par la cité ne font apparaître que rarement Zeus, trônant, *niképhoros* ou *aétophoros*, aux IIe et IIIe siècles après J.C. Un type particulier du IIIe siècle après J.C. figure le dieu enfant sur un trône entouré de Courètes et

[566] Sur la notion de *formule onomastique* cf : Bonnet *et al.* 2018, notamment p. 559.
[567] *IAC* 11, l.15 (cf. Casabonne 2004a, p. 247). Il faut aussi mentionner l'inscription d'environ 240 avant J.C. « Διὸς Σωτῆρος Χίων » sur une colonne de Meydancıkkale. L'inscription pourrait indiquer une continuité du culte du dieu de l'Orage sur le site depuis le Baal-des-Cieux. Il s'agit cependant du Zeus des Chiotes, vraisemblablement honoré par des mercenaires chiotes en garnison dans la forteresse sous domination lagide (*SEG* 41, 1405).
[568] *IAC* 2, l.3 (cf. Casabonne 2004a, p. 241-242).
[569] Belayche 2005, p. 54-55.
[570] Aujourd'hui au musée d'Anamur Inv.-Nr.: 3.1.90 (ancien numéro du Musée de Silifke : A-2440) : Laflı, Christof 2015, n°12.
[571] *Ibid.*, p. 191.

devait évoquer un mythe local autour de la naissance et de l'enfance du dieu, mais aucun autre document ne permet d'en éclairer la compréhension (**pl. III.12**). Le riche témoignage sur la vie religieuse à Séleucie au Ier siècle que constitue *la Vie et les Miracles de sainte Thècle*, composés au Ve siècle de notre ère par un prêtre originaire de la région, confirme bien que Zeus, comparativement à d'autres divinités honorées dans la cité, n'y était qu'une divinité secondaire ne faisant que peu concurrence au christianisme naissant et au culte de la sainte[572]. On peut supposer que le prestige du culte de Zeus à Olba-Diocésarée et de ces dynastes-prêtres n'avait pas suscité l'émergence d'un culte important et potentiellement concurrent sur le territoire de Séleucie. La construction religieuse et mythique du territoire d'Olba centrée sur le culte de Zeus Olbios et, comme nous allons le voir, sur son rôle dans le mythe de Typhon à Korykos, avait peut-être incité la cité de Séleucie à construire un récit différent sur Zeus, centré éventuellement sur l'histoire de son enfance d'après les monnaies aux Courètes (**pl. III.12**), qui aurait néanmoins pu s'inscrire dans un récit mythologique plus global concernant la région de la Cilicie Trachée orientale dans son ensemble.

2. Zeus et Hermès

Zeus et Hermès entretiennent une relation très étroite sur le territoire compris entre Kalykadnos et Lamos.

Deux autels jumeaux des années 209-211 après J.C., l'un dédié à Zeus, l'autre à Hermès, offrent des dénominations divines intéressantes qui expliquent l'étroite association de ces divinités sur ce territoire[573]. Le premier autel a été mis au jour à proximité du gouffre de Korykos situé au-dessus de l'actuelle petite baie de Narlıkuyu, où se trouvent deux énormes dépressions dans le relief karstique aujourd'hui connues comme « Cennet ve Cehennem », les gouffres « du Paradis et de l'Enfer ». Le deuxième est conservé au musée de Silifke mais provient très probablement du même endroit que le précédent. Les deux autels présentent les mêmes formules onomastiques, l'un pour Zeus (Διὶ Κωρυκίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ), l'autre pour Hermès (Ἑρμεῖ Κωρυκίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ)[574]. Les épiclèses des dieux doivent ici se comprendre en rapport avec le mythe local de Korykos qui met en scène le combat de Zeus et d'Hermès contre le monstre Typhon, dont la demeure était

[572] Dagron 1978, p. 83.
[573] Dagron, Feissel 1987, n^os^16-17.
[574] Les inscriptions complètes donnent :Διὶ/Ἑρμεῖ Κωρυκίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ ὑπὲρ εὐτεκνίας καὶ φιλαδελφίας τῶν Σεβαστῶν.

localisée précisément au fond du gouffre korycien[575] où s'écoule une rivière qui s'enfonce sous terre pour ressurgir quelques centaines de mètres plus loin dans la mer.

Ce combat mythique est raconté par le poète Oppien, natif de Korykos, en ouverture du troisième chant de ses *Halieutika*[576]. Selon le poète du IIe siècle après J.C., Pan, fils d'Hermès, a sauvé Zeus en faisant sortir Typhon de son antre, attiré au bord de la mer à la merci de Zeus par un banquet de poisson. Hermès, qu'invoque Oppien en ouverture de son chant III en tant que dieu de ses pères, n'est pas directement impliqué dans l'action, mais d'autres versions du mythe en font un des acteurs principaux.

Apollodore et Nonnos en donne en effet des versions quelque peu différentes mais plus étoffées. Le premier, qui écrit au Ier siècle après J.C., indique que Zeus a poursuivi le monstre jusqu'au mont Kasios pour le combattre. Typhon, victorieux, a toutefois volé les tendons des bras et des jambes de Zeus avant de l'emprisonner dans son antre à Korykos. Mais Hermès et Aigipan sont ensuite parvenus à subtiliser les tendons du dieu et les ont rendus à Zeus qui a alors chassé Typhon pour finalement l'emprisonner sous l'Etna. Nonnos, au premier livre de ses *Dionysiaques* donne quant à lui au Ve siècle après J.C une version dans laquelle Typhon a dérobé les tendons ainsi que le foudre de Zeus. C'est toutefois Cadmos, aidé d'Éros et de Pan, qui parvient à les récupérer en amadouant le monstre avec sa lyre, avant de les remettre à Zeus pour vaincre Typhon, une version proche d'un passage de Plutarque[577] où Hermès remplit le rôle de Cadmos.

Le mythe de Typhon, en particulier les versions données par Oppien et Apollodore, ont été depuis longtemps rapprochées[578] du mythe hittite du serpent Illuyanka qui voit ce serpent monstrueux affronter le dieu de l'Orage Tarhu[579]. Le monstre Typhon est associé à la Cilicie dès le Ve siècle avant J.C. chez Pindare ou Eschyle et il est probable qu'Oppien, natif de Korykos, ait eu accès à une version anatolienne du mythe. Homère[580] et Hésiode[581] associent quant à eux le monstre au « pays des Arimes », que l'on a parfois compris comme une allusion aux Araméens, pris dans le sens générique de « Sémites »[582] parmi lesquels les Ciliciens auraient pu être perçus. Si différentes localisation du pays des Arimes ont été évoquées, une

[575] Pindare, *Pyth.,* 1.17 ; 8.16 ; Eschyle, *Prom.,* 351 sqq. ; Apollodore, *Bibl*., 1.6.3 sqq.; Oppien, *Hal.,* 3.9-25 ; Nonnos, *Dionys.,* 1.154 sqq.

[576] Oppien, *Halieutika,* 3. 9-25.

[577] Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris,* 1.55.

[578] Pour la mise en relation des différentes versions du mythe de Typhon avec les versions hittites du mythe : Fontenrose 1959, Houwink ten Cate 1961, p. 206-215 ; Rutherford 2020, p. 150-153.

[579] *CTH* 321.

[580] *Iliade,* 2.781-783.

[581] *Théogonie* 297-307.

[582] Casabonne 2004a, p.71-72. La localisation du pays des Arimes comme séjour de Typhon est cependant variée et pose de nombreuses difficultés. Sur les Arimes et Typhon voir Vian 1960 ; Bonnet 1987 ; Chuvin 1991, p. 182-185.

tradition le situe en Syrie du Nord[583]. La version rapportée par Apollodore place du reste le début des hostilités entre Zeus et Typhon au mont Kasios, c'est-à-dire le mont Ṣaphon (act. Jebel Aqra) dont pourrait dériver le nom grec « Typhon »[584]. Le serpent marin rappelle d'ailleurs le dieu levantin du chaos et des mers déchaînées Yam des textes ougaritiques qu'affronte Baal pour la succession divine qui se joue en partie au mont Ṣaphon[585]. F. Vian souligne que le mythe, sur les bords de l'Oronte comme à Korykos, est lié à un phénomène hydrologique semblable d'eaux résurgentes, décrit à Korykos par Strabon[586]. Le mythe korycien trouve donc des parallèles dans la mythologie aussi bien hittite qu'ougaritique : telle est bien la position géographique qu'occupe Korykos, située près du delta du Göksu et de l'ancienne Oura qui servaient de plaque tournante dans les échanges entre Ougarit et le cœur de l'Empire hittite à la fin de l'âge du Bronze.

Quoi qu'il en soit, les épithètes d'Hermès, comme de Zeus, sur les autels du IIIe siècle après J.C. précédemment évoqués, « Victorieux », « Triomphateur » et explicitement « de Korykos », ne peuvent se comprendre qu'au regard du mythe Korycien.

Hermès est de fait honoré sur le site même du gouffre korycien dans une inscription métrique d'époque romaine découverte à l'entrée de la grotte témoignant de la dédicace de statues d'Hermès et de Pan et faisant référence aux « Arimes »[587]. L'inscription et ces statues étaient probablement en relation avec la plate-forme recouverte aujourd'hui par une chapelle dédiée à la Vierge à l'entrée de la grotte, sur laquelle devait s'ériger un autel ou un petit temple dédié à Hermès et/ou à Pan[588].

Les vestiges d'un temple hellénistique du IIe-Ier siècle avant J.C., réutilisés pour la construction d'une basilique byzantine, ont également été mis au jour au bord de la route moderne qui passe juste au-dessus de la dépression. La divinité à laquelle était voué ce temple n'est pas connue avec certitude en l'absence d'inscription explicite. Depuis R. Heberdey et A. Wilhelm, on considère que ce temple était dédié à Zeus[589] mais des doutes ont été émis, notamment après G. Dagron et D. Feissel et l'on considère plutôt aujourd'hui qu'il s'agirait d'un temple d'Hermès. Les arguments dans ce sens restent toutefois fragiles et s'appuient premièrement sur la longue liste des prêtres du temple s'étendant sur une période allant des années 230 à la fin du Ier siècle avant J.C., inscrite sur les blocs réutilisés pour la construction

583 Vian 1960, p. 19-21.
584 Bonnet 1987.
585 Caquot, Sznycer 1970.
586 Strabon, 14.5.5.
587 Hicks, 1891 p.240-241, n°24.
588 Sur ce probable édifice cultuel : Bayliss 2004, p. 85.
589 Heberdey, Wilhelm 1896, p. 71-79.

de la basilique, qui comprendrait une très forte proportion de noms théophores basés sur le dieu louvite Runta ou son *interpretatio* Hermès[590]. Cette proportion est effectivement importante mais pourrait simplement s'expliquer par la primauté du dieu dans la cité de Korykos d'où devaient être originaires la majorité des prêtres du temple. D'autre part, la liste comporte également une forte proportion de noms théophores basés sur le dieu louvite de l'Orage ou le grec Zeus, toutefois moins nombreux que les théophores en Runta/Hermès. L'attribution du temple à Hermès s'appuie deuxièmement sur un bloc de pierre d'époque hellénistique mis au jour devant l'abside de la basilique qui comporte un phallus en relief, attribut habituellement associé au dieu Hermès[591]. Le temple pouvait donc bien être voué au dieu Hermès mais il convient toutefois de rester prudent.

À l'époque impériale, ce temple était relié directement par une route pavée d'un peu plus d'un kilomètre de long vers le nord à un autre temple dont on peut encore voir les vestiges sur la colline de Göztepe. Plusieurs inscriptions d'époque impériale du temple de Göztepe ou des alentours sont connues, dont celles de l'autel mentionné plus haut dédié à Διὶ Κωρυκίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ, comme peut-être également celui dédié à Ἑρμεῖ Κωρυκίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ[592]. Parmi les autres dédicaces du même site ou des environs de Korykos, certaines sont adressées à Διὶ Κοδοπαίῳ Ἐπινεικίῳ Τροπαιούχῳ quand d'autres donnent la forme Ζεὺς Κοδοπαῖος ou Ζεὺς Κοδοπα[593]. Ce temple était donc voué à Zeus *Kodopas*/*Kodopaios*, probablement une épithète toponymique inconnue par ailleurs qui devait probablement désigner le lieu « Kodopa » où se situait le temple[594]. Ce toponyme a été rapproché d'un document ougaritique antérieur à 1200 avant J.C. mentionnant « Ku-tù-pa », un lieu situé à proximité de la cité portuaire d'Oura[595].

De fait, Κώρυκος est un toponyme grec probablement dérivé de « κρόκος », « safran », une épice qui faisait la réputation du lieu et en particulier de l'antre korycien lui-même connu d'après Strabon pour produire le meilleur safran[596]. Le safran cilicien était du reste très célèbre dans toute la Méditerranée puisque Pline l'Ancien[597] témoigne de la renommée du parfum au safran de Cilicie, déjà considéré comme fameux trois siècles plus tôt par Théophraste[598].

[590] Houwink ten Cate 1961, p. 205-206.
[591] Şahin 2013.Tempesta 2012 note 86 est à notre avis trop catégorique sur l'attribution du temple à Hermès.
[592] Dagron, Feissel 1987, n^{os}16-17.
[593] Sayar, Şahin 2008 ; Varinglioğlu 2010.
[594] Un toponyme Kodopa est connu en Carie : Varinglioğlu *ibid.* ; Bresson *et al.* 2005. Cf. Schürr 2014 sur la forme du toponyme.
[595] *RS* 34.179. Schürr *ibid.*. Frolanini 2007, p. 268, sans connaître « Kodopa » situait déjà « Ku-tù-pa » sur la côte de Cilicie.
[596] Strabon, 14.5.5 : τὸ Κωρύκιον ἄντρον, ἐν ᾧ ἡ ἀρίστη κρόκος φύεται.
[597] Pline l'Ancien, 13.5.
[598] Théophraste, *Des odeurs*, 27.

Dioscoride[599] l'estime également pour ses vertus médicinales et il était peut-être aussi utilisé pour ses qualités tinctoriales[600].

Même si aucun culte n'est attesté sur le site du gouffre korycien et aux alentours avant la période hellénistique, il est très probable que le lieu était déjà sacré avant la conquête macédonienne. Le temple de Göztepe date vraisemblablement de l'époque impériale mais il n'est pas exclu que des rituels en lien avec la grotte y étaient pratiqués antérieurement sur la colline non aménagée. Tout le secteur formait un paysage sacré centré sur les deux dépressions naturelles et le mythe du combat de Zeus, Hermès et Pan contre le monstre Typhon qui devaient servir de cadre à des pratiques rituelles complexes. Les trois lieux de cultes mentionnés devaient ainsi fonctionner en réseau, sur trois niveaux :
-la grotte elle-même où résidait le monstre, avec un petit édicule ou un autel à son entrée qui devait être voué à Pan, souvent associé aux grottes et/ou à Hermès,
-l'extérieur du gouffre, au niveau du sol, avec un temple surplombant la dépression voué vraisemblablement à Hermès, lequel devait occuper ici une position intermédiaire peut-être liée à sa fonction de psychopompe,
-la colline de Göztepe, plus proche du ciel et consacrée au culte de Zeus, d'où l'on pouvait apercevoir la mer et qui était reliée au temple précédent par une route d'un kilomètre devant servir de voie processionnelle[601].

Zeus et Hermès étaient peut-être aussi honorés ensemble à Diocésarée-Olba. Le *caducée* représenté dans le champ devant le portrait de certains prêtres d'Olba, ainsi que la coiffe du prêtre qui, comme nous l'avons vu, était plutôt selon nous une calotte sacerdotale mais qui pouvait aussi évoquer le *pétase* d'Hermès (**pl. III.1.c**), visaient peut-être à exprimer l'idée que les dynastes-prêtres d'Olba remplissaient symboliquement le rôle d'Hermès dans le culte d'Olba centré autour de Zeus et d'un récit mythique se jouant vraisemblablement autour du combat du dieu de l'Orage contre Typhon. On peut du reste se demander si le trône vide de Zeus figurant sur certaines monnaies (**pl. III.1.b**) et plus généralement l'absence de représentation du dieu autrement que par ses attributs, n'étaient pas la traduction en image d'un récit, peut-être mis en acte dans le rituel, construit autour de la captivité, donc de l'absence du dieu de l'Orage, puis de sa libération et de sa victoire sur le monstre et les forces du chaos. Un type d'Olba du Ier siècle après J.C. figure du reste à l'avers un trône vide, au

[599] Dioscoride, *De materia medica*, 1.26.
[600] Des documents ougaritiques témoignent que des marchands d'Oura, dont dépendait le site du gouffre Korycien (Ku-tù-pa?), étaient célèbres pour le commerce de lainages colorés, mais peut-être s'agissait-il d'importation. cf. Lemaire 1993.
[601] Tempesta 2016.

revers Hermès en pied avec bourse et *caducée* (**pl. III.13**) et l'on peut se demander si l'association des deux images sur la même monnaie ne visait pas à exprimer cette idée.

3. Hermès

Hermès était un dieu majeur dans le territoire compris entre Kalykadnos et Lamos. Il était le dieu principal de Korykos d'après le poète Oppien, lui-même natif de la cité, qui lui adresse une longue évocation en ouverture du troisième chant de ses *Halieutika*[602]. L'abondance et la constance des types à son effigie ou figurant son *caducée* parmi le monnayage de la cité le désignent clairement comme le dieu le plus important de Korykos (**pl. III.14.a et b**).

L'antre korycien devait appartenir initialement au territoire de l'État sacerdotal d'Olba mais l'absence d'inscriptions ou de symboles identifiables comme proprement olbiens semble indiquer que le lieu avait conservé une certaine autonomie, probablement en considération de l'ancienneté et du prestige du culte qui s'y pratiquait. Quoi qu'il en soit, à partir du Ier siècle avant J.C., le sanctuaire devait dépendre de la cité de Korykos à en juger par l'importance d'Hermès pour la cité et de l'absence de type à l'effigie de Zeus sur son monnayage.

D'autres sanctuaires d'Hermès sont connus sur l'espace compris entre Kalykadnos et Lamos, en particulier des sanctuaires rupestres.

À la frontière entre les territoires des cités de Korykos et d'Elaioussa, le sanctuaire de Yapılıkaya a été aménagé à l'intérieur de petites grottes, le long de la gorge du Paşa Deresi. Trois grottes naturelles communicant entre elles composent ce lieu de culte, ouvertes les unes au-dessus des autres sur la paroi rocheuse dominant la gorge et fermées à l'entrée par des murs en ouvrage polygonal. Des inscriptions mentionnant des prêtres d'Hermès, notamment un certain Hermokratès, ainsi que la mention, sur un fronton, de la dédicace d'un propylée aujourd'hui en ruine (« τὸ προπύλαιον ») à Ἑρμεῖ καὶ τῷ δήμῳ[603], probablement le peuple de la cité de Korykos[604], indiquent que le lieu était voué au dieu Hermès. Des figures en relief sculptées à même la roche, représentant probablement des prêtres du dieu, ainsi que des niches et des ouvertures aménagées dans le mur, ornent l'ensemble en façade. Sur la base de

[602] Oppien, *Halieutika,* 3.28-29 : « Ἑρμεία, σὺ δέ μοι πατρώϊε, φέρτατε παίδων Αἰγιόχου, κέρδιστον ἐν ἀθανάτοισι νόημα, φαῖνέ τε καὶ σήμαινε καὶ ἄρχεο, νύσσαν ἀοιδῆς ἰθύνων· ».
[603] Hicks 1891, p. 237, n°18-20.
[604] Şahin 2012.

considérations architecturales et épigraphiques, l'ensemble peut être daté du IIe siècle avant J.C. et semble avoir été fréquenté jusqu'à l'époque impériale[605].

Deux inscriptions trouvées à proximité des reliefs d'Adamkayalar, sculptés à flanc de falaise dans la gorge située au sud de la précédente, devaient être également des dédicaces à Hermès *Korykios*[606], ce qui peut laisser penser que cet ensemble sculpté où se pratiquaient des cultes funéraires, pouvait avoir un lien avec le dieu Hermès, associé aux cavités rocheuses dans sa fonction de psychopompe.

Un site similaire sur les hauteurs à flanc de falaise mais moins élaboré se trouve à Meydan, situé à une dizaine de kilomètres au sud du sanctuaire de Zeus *Olbios* sur la route de Silifke[607]. Une inscription sur le rocher dédiée à Hermès et mentionnant deux prêtres du dieu définit explicitement le site comme un *spèlaion*[608]. Un relief gravé près de cette inscription peinte en rouge représente probablement le dieu.

Hermès était également honoré sur le territoire d'Elaioussa. Le dieu est bien présent sur les monnayages de la cité, notamment sur des monnaies du Ier siècle avant J.C. où il figure debout avec *caducée* et bourse[609]. Un culte d'Hermès était peut-être aussi pratiqué au gouffre de Kanytella, sur le même principe qu'à l'antre korycien, en rapport avec Zeus et la tour dédiée à Zeus *Olbios* qui se dresse au-dessus de la dépression[610].

Dans la *chôra* d'Elaioussa à l'intérieur des terres, un petit temple bâti sur le site de Çatıören en appareil polygonal et daté de la fin du IIe ou du début du Ier siècle avant J.C. comprenait notamment des niches flanquées de *caducées* en relief. Deux inscriptions portées sur le bâtiment évoquent deux prêtres d'Hermès[611].

Un autre petit temple quelque peu semblable de la fin de l'époque hellénistique se trouve en outre à İsmailli, sur une petite crête rocheuse dans la gorge qui sépare Canbazlı et Olba. La divinité qui y était honorée n'est toutefois pas connue[612].

D'autres grottes cultuelles ont été identifiées plus au nord à proximité du Lamos, à Sulucin, à Tapureli et dans la vallée du Deli Su mais on ignore quelle(s) divinité(s) y étaient honorées. Des aménagements sommaires y ont été pratiqués tels que le creusement de niches et de bassins ou la réalisation d'escaliers taillés dans la roche à Deli Su. À Tapureli, un mur en

605 Durugönül 1988, p. 17-18, n°3-5.
606 Şahin *ibid.* avec réf. et restitutions.
607 Sur le site : Durugönül 1989, p. 53.
608 Hicks 1891, p. 271, n°75.
609 *SNG* Levante 834.
610 Cf. *Supra.*
611 Hicks 1891, p. 232-233, n°13 (= Hagel, Tomaschitz 1998, Kızılbağ 3) ; n°14 (Hicks transcrivait un prêtre de Zeus mais *ibid.*, Kızılbağ 7 avec correction).
612 Durugönül 2001.

appareil polygonal fermant l'entrée ainsi qu'un propylée semblables au site de Yapılıkaya ont été réalisés.

La cité de Séleucie comptait elle aussi le dieu Hermès parmi ses divinités. Si une inscription sur le territoire de la cité fait mention d'un prêtre du dieu sous les Sévères[613], il semble cependant avoir été une divinité relativement mineure à Séleucie[614]. Hermès figure néanmoins aussi sur des types de la cité émis sous Gordien III, dans des compositions délicates à comprendre, que T.B. Mitford interprète comme des groupes de statues[615], le mettant en scène avec Artémis chasseresse (**pl. III.15.a**)[616] ou un autre personnage féminin qui pourrait être Eurydice (**pl. III.15.b**) et évoquer ainsi une nouvelle fois son rôle de psychopompe.

4. Athéna

Athéna est omniprésente en Cilicie orientale et aux frontières de l'Isaurie. Toutes les cités de la région frappent monnaie à l'image de la déesse, ce qui en soit est assez courant et peut notamment traduire pour les cités émettrices une volonté de revendiquer une image grecque à travers la déesse d'Athènes dans sa représentation la plus canonique. La déesse est ainsi figurée de profil casquée ou debout en arme, parfois *nikèphoros*[617]. C'est aussi cette démarche d'hellénisme affiché que l'on peut entrevoir par une dédicace à la déesse inscrite sur un autel ou un piédestal de la cité de Klaudiopolis témoignant que le support était destiné à la copie d'une statue d'Athéna de Phidias, sans doute la Parthénos[618]. C'est du reste peut-être cette statue qui était représentée dressée sur une base sur des types de Klaudiopolis (**pl. III.16**), cité dans laquelle était attesté un temple d'Athéna *Polias*[619].

Athéna était aussi la déesse tutélaire de Séleucie et l'on situe son sanctuaire sur l'acropole à l'emplacement de la forteresse byzantine et qui aurait pu servir de « pôle urbanisateur » autour duquel se serait organisé le tissu urbain de la future cité (re)fondée par

[613] Bean, Mitford 1970, p. 197 n°218.
[614] Il faut signaler aussi une dédicace à Hermès Héraklès sur le site de Gülnar/Meydancıkkale émanant d'un officier pamphylien d'Aspendos en garnison dans la forteresse occupée par les Lagides (*SEG* 31, 1321).
[615] Mitford 1990, p. 2149.
[616] Parfois aussi avec Artémis à droite avec le dieu Kalykadnos allongé (Berlin, Staatliche Museen, inv. : 18273918, I-B ; *RPC* VII.2, 2898).
[617] Elaioussa-Sébastè offre une originalité en représentant la déesse avec *aphlaston* et une proue de navire, (*RPC* VI, 7054), sur des types à l'effigie de Julia Mamaea, en lien avec le titre de cité navarque (CƐBACTH IƐPAC AYT NAYAPX) qu'elle affiche sur ses monnaies.
[618] *SEG* 31, 1323 : Ἀθηνᾷ Φλωρίνα ἐποίησε καὶ ἄλλον φειδιακόν. L'autre statue est probablement celle de Zeus. Cf. *supra* (Zeus).
[619] Hagel, Tomaschitz 1998, Kla 13 : inscription funéraire avec amende prévue au temple de la déesse et au peuple de Klaudiopolis.

Séleucos I[er][620]. La déesse est néanmoins représentée dès le IVe siècle avant J.C. sur les monnaies d'Holmoi (**pl. III.17-18**) et c'est sa chouette que l'on trouve sur les rares sicles au nom d'Oura, datés du milieu du Ve siècle avant J.C. (**pl. III.19**)[621].

Athéna présente néanmoins dans la région des caractéristiques spécifiques et relativement localisées.

Elle est premièrement qualifiée fréquemment d'*Oreia* et elle est donc particulièrement liée à la montagne, au rocher[622]. Elle est ainsi dénommée sur un autel mis au jour à Çele, situé à environ 7 kilomètres au nord-est de Korykos/Kız Kalesi, à proximité du lieu où avait précédemment été découvert un autel dédié à Zeus *Kodopas*[623]. Trois autres autels consacrés à Athéna *Oreia* étaient déjà connus à Paşabeyliği, situé sur le territoire d'Elaioussa-Sebastè où la déesse, non qualifiée d'*Oreia* toutefois, était déjà connue à Kanytella par des inscriptions funéraires comme bénéficiaire des amendes en cas de violation de tombes[624].

Athéna, sans toujours être qualifiée d'*Oreia*, est aussi parfois directement associée au rocher. Une dédicace à la déesse mise au jour sur le territoire de Séleucie sur la rive droite du Kalykadnos est ainsi inscrite directement sur la roche[625].

Un peu plus haut dans la vallée du Kalykadnos, le sanctuaire d'Athéna à Tagai était un complexe rupestre situé sur la rive droite du fleuve en amont de Séleucie, à environ 4 kilomètres à vol d'oiseau au nord de la ville[626]. Le complexe sacré se compose de trois grottes naturelles qui s'ouvrent à mi-hauteur sur une corniche rocheuse perchée à environ 200 à 250 mètres au-dessus du lit du fleuve[627]. Le sanctuaire devait être accessible par un ou plusieurs chemins dont les traces sont aujourd'hui perdues mais qui bifurquaient vraisemblablement du réseau routier principal en fond de vallée. La présence de sources naturelles à l'intérieur des cavités caractérisent ces trois grottes et elles devaient participer de leur caractère sacré et cultuel. Ces eaux étaient collectées dans des réservoirs spéciaux creusés dans la roche et recouverts d'enduits hydrauliques. D'autres aménagements tels que des niches, des escaliers ou des plate-formes avaient aussi été pratiqués. Une inscription datée de 142-161 après J.C. indique explicitement que le sanctuaire était dédié à la déesse Athéna et il y est fait mention de certaines des principales infrastructures dont le complexe sacré avait été pourvu. Inscrit sur

620 Casabonne 1999, p. 80.
621 Sur la lecture de la légende araméenne 'RH et sa mise en relation avec la cité d'Oura : cf. Lemaire 1989, p. 150–154.
622 Sur Athéna *Oreia* et ses différentes attestations en Cilicie : Şahin 2016 ; Borgia 2003a.
623 *Ibid.* p. 145.
624 Hagel, Tomaschitz, 1998, Kanytelis n°s 11 à 16.
625 *SEG* 54, 1513.
626 Keil, Wilhelm 1915, p. 22-32.
627 Borgia 2011.

le mur de l'une des trois grottes, le texte est un long décret de la Boulè et du peuple de Séleucie, honorant un certain Dionysodôros fils de Théagenès. Le décret indique que celui-ci avait racheté la charge de prêtre d'Athéna à Tagais et avait financé de nombreux aménagements comme le *naos* du temple, la dorure et la statue dorée en marbre de Paros ainsi que la base de l'autel, le chemin d'accès et la porte d'entrée du sanctuaire[628]. Nombre des aménagements décrits dans le texte sont toujours conservés même si le lieu a été également fréquenté à l'époque byzantine et devait correspondre au monastère de Séleucie connu sous le nom de Tâgôn[629]. Le site était donc important et renommé, il devait correspondre à « la roche Poecilè » mentionnée par Strabon[630]. Une autre grotte au nord de Séleucie sur la rive ouest du Kalykadnos contenant plusieurs niches aménagées était également vouée à Athéna d'après un relief représentant la déesse[631].

Il convient de signaler ici un relief représentant un personnage féminin à moins d'une dizaine de kilomètres à l'ouest de Tagai en amont du fleuve. Le relief est sculpté sur les falaises rocheuses près du village de Keben. Il mesure environ 1 mètre sur 1,5 mètre et se trouve à 4 mètres au-dessus du sol. Il montre un personnage féminin debout de profil avec les bras tendus, portant un *polos* et une longue robe qui couvre son dos jusqu'aux talons mais ouverte sur le devant. L'absence d'inscription rend difficile la datation du relief. Le *polos* plat et la longue robe sont de style néo-hittite, ce qui peut suggérer une datation au début de l'âge du Fer, mais une date plus récente, à la fin de cette période, a aussi été proposée (**pl. III.20**)[632]. Le contexte de ce relief est malheureusement très mal renseigné et l'iconographie du personnage féminin, vraisemblablement une divinité, ne permet pas de le rattacher explicitement à la déesse Athéna. Sa localisation géographique sur une falaise de la vallée du Kalykadnos non loin du site de Tagai dédié à Athéna peut toutefois laisser penser que le relief de Keben donnait peut-être, à l'époque néo-hittite, une image de la grande déesse locale honorée plus tard sous le nom d'Athéna *Oreia* dans la région du Kalykadnos et au-delà.

En remontant encore davantage la vallée du Kalykadnos et son bras sud, on trouve à environ 20 kilomètres au nord-nord-est de Germanikopolis/Ermenek, à près de 1800 mètres d'altitude, un autre sanctuaire rupestre voué à Athéna, en bien des points semblable au sanctuaire de Tagai. D'après la description que G.E. Bean et T.B. Mitford en donnaient en 1970, le site est centré sur une grande grotte. Son entrée est barrée par un muret qui comportait devant lui un grand péribolos contenant les débris d'un monument à colonne, une

[628] *Ibid.* p. 486.
[629] *Ibid.* p. 488.
[630] Strabon, 14.5.5 : Μετὰ δὲ τὸν Καλύκαδνον ἡ Ποικίλη λεγομένη πέτρα κλίμακα ἔχουσα λατομητὴν ἐπὶ Σελεύκειαν ἄγουσαν.
[631] Sayar 2004.
[632] Eringhaus 1995.

stoa et peut-être aussi un édicule et des monuments funéraires. Derrière la grotte, dans un renfoncement bien abrité, se trouvent les restes de deux bâtiments importants qui devaient être des abris ou des logements pour les fidèles[633]. Une inscription sur une colonne précise que celle-ci a été dédiée conjointement par deux familles, l'une de Germanikopolis, l'autre de Koropissos, à « κυρίᾳ Ἀθηνᾷ Λαματορμᾳ »[634], une épiclèse vraisemblablement toponymique. Une dédicace sur le socle d'une statuette mentionne quant à elle « κυρία Ἀθηνᾶ », confirmant qu'il s'agit bien du sanctuaire de cette déesse[635]. Sur le mur de la grotte, une inscription nomme simplement la déesse « Athéna »[636] tandis qu'une autre dédicace placée juste en-dessous, est adressée par la cité des Germanikopolitai pour la victoire de l'empereur[637]. Cette dernière inscription indique que le sanctuaire rupestre dépendait de la cité de Germanikopolis et que la déesse était notamment invoquée dans un cadre militaire qui convenait bien à la déesse locale nommée en grec Athéna.

Cette Athéna locale liée aux grottes et aux rochers est particulièrement bien représentée en Cilicie Trachée orientale et dans la vallée du Kalykadnos. Deux inscriptions du territoire de la cité de Mopsouestia, en plein centre de la Cilicie Plane, indiquent néanmoins que la déesse pouvait être honorée dans un rayon plus large, plus à l'est en Cilicie. La première dédicace à Athéna *Oreia*, datée de 84 après J.C., est inscrite sur un bloc taillé. L'inscription indique que la dédicace émane des « Seliadneis », qui pourrait désigner une association religieuse ou une communauté villageoise du territoire de Mopsouestia[638]. La seconde inscription de Cilicie Plane dédiée à Athéna *Oreia* et faisant elle aussi référence aux « Seliadneis » a été trouvée sur un rocher faisant face à une grotte sur le versant ouest du mont Dédé. Cette montagne n'est qu'à quelques kilomètres à l'est de l'endroit où la précédente inscription a été trouvée[639]. Les deux dédicaces devaient donc être étroitement liées et appartenir probablement au même sanctuaire. Plusieurs niches cultuelles et dépressions ont été aménagées dans cette grotte qui servait vraisemblablement de lieu de culte à la déesse.

L'Athéna *Oreia* cilicienne liée à la montagne et aux grottes, dont le culte est centré sur la Cilicie Trachée orientale, semble être une forme locale de Μήτηρ ὀρεία attestée par plusieurs inscriptions de différentes régions d'Asie Mineure, notamment d'Ionie, de Lydie, de Phrygie, de Pisidie ou de Pamphylie, où elle apparaît comme étant proche de Cybèle[640]. La déesse de Cilicie est néanmoins quelque peu différente, comme sa dénomination le démontre.

633 Bean, Mitford, 1970, p. 202 : Mitford 1990, p. 2150.
634 Bean, Mitford, *ibid.* n° 226.
635 *Ibid.* n° 227.
636 *Ibid.* n° 228.
637 *Ibid.* n° 229.
638 *SEG* 54, 1510.
639 *SEG* 54, 1511.
640 Cf. Ehling, Pohl, Sayar 2004 p. 184-185 pour les références.

Elle est bien une Athéna et possède des fonctions guerrières propres à la déesse grecque qui peuvent aussi se déduire de certaines inscriptions de la région la mentionnant[641] et d'un autre attribut onomastique de la déesse qui est parfois nommée « Ἀθηνᾶ Ὀρεία Κρισουα/ Κρισοα ». C'est sous ce nom que la déesse est invoquée dans une inscription associée à un relief rupestre découvert à quelques centaines de mètres du Lamos dans le village de Sömek qui se situe à moins de 10 kilomètres à vol d'oiseau à l'est de la cité d'Olba[642]. Le relief la représente selon le modèle habituel de l'Athéna *Parthénos* tenant un bouclier et une lance autour de laquelle s'enroule un serpent. Quelques détails supplémentaires sont toutefois moins courants : sur l'un des deux pilastres qui encadrent sa silhouette sont sculptés une étoile, un croissant de lune et un foudre, ainsi que, à proximité, ce qui pourrait être un candélabre ; derrière son épaule gauche apparait un protomé de cheval bridé ; la niche au-dessus de sa tête a la forme d'une coquille Saint-Jacques évoquant peut-être la voûte céleste. L'étoile et le croissant de lune rendent la déesse plus céleste qu'elle ne l'est en Grèce même. Le cheval et le foudre ne sont en revanche pas étrangers à son image traditionnelle (**pl. III.21**). L'inscription de Sömek a permis de réviser une inscription connue depuis le début du XXe siècle composée de six lignes sur le mur d'une grotte de la banlieue nord de Silifke (Sayağazı) vouée d'après l'inscription à « [Ἀθηνᾷ] Κρισούᾳ Ορείᾳ »[643]. Pour E. Borgia[644], l'épiclèse *Krisoa/Krisoua* serait à rapprocher du nom de la forteresse Kiršu mentionnée dans les chroniques néo-babyloniennes de Nériglissar relatant une campagne de 557/6 avant J.C. contre la ville royale d'Appuašu de Pirindu, qui correspond à l'actuelle forteresse de Meydancıkkale/Gülnar comme l'ont confirmé deux inscriptions araméennes d'époque achéménide trouvées *in situ* mentionnant explicitement le nom du site (KRŠ)[645]. Pour O. Casabonne, l'étymologie de *Krisoa/Krisoua* et *Kiršu* serait louvite et aurait une signification militaire, proche des notions de défense et de protection[646].

C'est du reste cet aspect martial de la déesse qui est mis en avant sur certaines monnaies de la région, en particulier sur des types des cités de Séleucie-du-Kalykadnos, d'Elaioussa-Sébastè et de Diocésarée. Cette dernière cité la représente en effet brandissant le foudre et l'égide conduisant un quadrige (**pl. III.22.a**) ou avançant à droite avec les mêmes attributs (**pl. III.22.b**). Séleucie et Elaioussa-Sébastè la montrent aussi terrassant des géants

641 Ex. : Hagel, Tomaschitz, 1998, Olba-Diokaisareia, n° 5 ; *SEG* 58, 1649 : une dédicace à Athéna a été faite par un *miles stationarius* à Diocésarée.
642 Durugönül 1987. Elle est ici « Ὀρεία Ἀθηνᾶ Κρισοα » : *SEG* 37, 1299 (le relief est parfois connu comme le relief d'Efrenköy/Efren, ce qui peut porter à confusion, mais il s'agit bien du même relief, le village d'Efren dépendant de Sömek).
643 Durugönül *ibid.*
644 Borgia 2003, p. 75.
645 Casabonne 2004a, *IAC* 11 et 12.
646 Casabonne, Porcher 2003, p. 133-134.

anguipèdes, brandissant là aussi foudre et égide, ou *promachos* avec lance et bouclier (**pl. III.23.a-b**)[647], par un type qui rappelle celui de Diocésarée figurant Zeus contre un monstre similaire (**pl. III.6**).

Ces images monétaires de Diocésarée et de Séleucie d'époque romaine peuvent ainsi laisser penser que la déesse Athéna, particulièrement importante dans cette région, avait probablement été intégrée aux récits mythiques locaux de la lutte de Zeus et d'Hermès contre Typhon. Le lien de la déesse grecque avec le serpent pouvait aisément la rattacher à un tel narratif. Les récits mythiques de Korykos et d'Olba, tels qu'on peut les percevoir, se jouent de plus en partie autour des attributs de Zeus, en particulier son foudre que brandit parfois Athéna, des attributs sur lesquels insistent bien ces images monétaires de Séleucie et de Diocésarée. Bien qu'Oppien n'évoque pas la déesse dans son poème, on peut toutefois se demander si le mythe local de la lutte du dieu de l'Orage contre le monstre serpentiforme à la fois marin et chthonien n'intégrait pas la fille du dieu de l'Orage, comme dans la version hittite du mythe dans laquelle la déesse Inara intervient pour aider son père dans son affrontement contre le serpent Illuyanka. Les récits ougaritiques du *Cycle de Baal* font également intervenir la déesse 'Anat, dont les liens avec la déesse Athéna sont bien attestés dans l'île de Chypre[648] avec laquelle la vallée du Kalykadnos était en étroite relation[649], pour sauver à plusieurs reprises le dieu de l'Orage contre Yam ou Mot. R. Parker a bien mis en évidence la spécificité de la déesse Athéna dans cette partie de la Cilicie dans le cadre d'une étude plus large sur la déesse Athéna en Anatolie[650], une Μήτηρ ὀρεία à la fois liée aux sources, aux grottes et aux rochers et présentant un aspect protecteur et guerrier affirmé, et l'on pourrait ainsi se demander si elle ne pouvait pas avoir quelques rapports avec des déesses telles que la hourrite Šauška, particulièrement populaire en Cilicie au IIe millénaire, qui présente une nature complexe proche de l'Ištar babylonienne mais au caractère guerrier plus marqué[651].

La documentation épigraphique et numismatique relative à Athéna en Cilicie Trachée orientale et dans la moyenne vallée du Kalykadnos nous donne une image relativement cohérente de la déesse qui peut en outre être enrichie par des sources plus tardives telle que la *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, qui se déroulent en grande partie dans la région. Ces récits chrétiens tardifs trouvent un certain écho dans ce que les sources païennes laissent percevoir des divinités locales et notamment d'Athéna en Cilicie. S'ils ont fait l'objet d'une intense

[647] Même type à Elaioussa-Sébastè : Imhoof-Blumer, *RSN* 8 (1889), 39, n° 42, *BMC* 13.

[648] Voir par exemple l'inscription bilingue grec/phénicien *CIS* I, 95 = *KAI* 42 de la fin IVe ou du début du IIIe siècle avant J.C. Il s'agit d'une dédicace à Athéna/Anat inscrite sur le rocher. Sur Athéna et Anat à Chypre notamment que leur aspect guerrier rapproche, voir Bianco, Bonnet 2016.

[649] Cf. *infra.*

[650] Parker 2016a.

[651] Lebrun 1980, p. 49.

reconstruction, ces récits hagiographiques nous informent toutefois sur les traditions locales dans un contexte de renaissance des cultes préhelléniques[652].

La *Vie et les Miracles de sainte Thècle*, vraisemblablement composés au Ve siècle de notre ère par un prêtre originaire de la région, relatent comment la sainte s'est imposée à Séleucie au détriment des principales divinités païennes de la cité en accomplissant des miracles attribués jusqu'alors à celles-ci. Athéna y apparaît bien comme la principale déesse de Séleucie et c'est notamment à elle que s'oppose au Ier siècle sainte Thècle qui voit en la divinité une rivale de choix[653]. Dès son arrivée à Séleucie, la sainte s'est par exemple installée sur le sommet de la montagne voisine sise au midi pour s'y dresser « comme un rempart contre la déesse guerrière de l'Acropole, Athéna…»[654]. C'est une déesse sombre qui à l'époque de sainte Thècle, « à la manière d'un vautour, continue peut-être d'occuper la forteresse qui porte son nom, appelle de ses cris aigus les tisserands et petites gens bavards qui habitent autour, et secoue sa noire égide bordée de frange… »[655].

La sainte elle-même peut en outre, à certains égards, nous donner quelques informations sur la nature de la déesse Athéna dans la région. À travers les récits sur sa vie et de ses prodiges, sainte Thècle semble en effet apparaître comme l'avatar chrétien d'une divinité païenne préhellénique et on a pu la rapprocher de l'Athéna locale dont elle aurait capté certaines caractéristiques[656]. G. Dagron met toutefois en garde contre une interprétation trop hâtive qui consisterait à voir seulement dans Thècle une Athéna chrétienne et à « considérer trop vite comme un transfert réel ce qui est en partie le fait d'un auteur trop enthousiaste et prisonnier d'une culture qui n'est pas chrétienne, même si sa foi l'est »[657]. Certes, Athéna garde à travers la sainte une allure très littéraire dans la *Vie et les Miracles de sainte Thècle*, lorsque le parallèle avec l'Athéna grecque de l'acropole protectrice de la cité est évident. Le texte laisse cependant transparaître tout autant des éléments se rapportant davantage à une Athéna cilicienne, loin de toute référence littéraire hellénique. Les épisodes relatifs aux prodiges accomplis par Thècle sont à ce titre particulièrement intéressants et rappellent les pouvoirs attribués à Athéna[658].

Une caractéristique particulièrement éloquente témoignant du parallèle entre Thècle et Athéna peut être mise en évidence dans le sanctuaire de la sainte, situé sur une hauteur au sud

[652] Raimond 2013, p. 286.
[653] Dagron 1978, p. 84-94.
[654] *Ibid.* p. 84.
[655] *Ibid. ; Vie de sainte Thècle*, 557 B.
[656] Pour le rapprochement entre Thècle et Athéna en Cilicie Trachée orientale, cf notamment Berthou 2017, p. 230-236. Thècle est par exemple liée au serpent et aux grottes, elle est sauvée de son premier supplice par un orage, elle est une jeune vierge sainte, comme Athéna, et s'habille en homme, évoquant le caractère androgyne qui caractérise par exemple Šauška...
[657] Dagron, *ibid.* p. 85
[658] Berthou *ibid.*

de Séleucie. Ce sanctuaire est en effet centré sur la grotte de Meriamlık où la sainte y pratiquait des guérisons miraculeuses et où elle aurait fini ses jours, ensevelie dans le rocher même. La grotte aménagée peut-être dès la fin du IVe siècle en basilique était au cœur d'un imposant centre cultuel comprenant notamment de nombreux bains et citernes[659]. Elle aurait pu servir de sanctuaire à une divinité pré-chrétienne et évoque fortement les sanctuaires rupestres d'Athéna dans la région comprenant notamment des bassins aménagés destinés à recueillir l'eau des sources. Les eaux miraculeuses du sanctuaire de Thècle pourraient ainsi confirmer la nature thérapeutique des eaux des sanctuaires d'Athéna en Cilicie Trachée orientale.

Thècle présente en outre l'aspect guerrier et protecteur d'Athéna lorsqu'elle défend des cités ciliciennes contre leurs assaillants. À Séleucie par exemple, la martyre repousse une attaque surprise, « rien qu'en apparaissant au sommet des murailles, en lançant des éclairs et en poussant […] le cri de guerre contre les ennemis… »[660]. Mais elle possède aussi un aspect sombre qui pourrait appuyer l'image d'une Athéna locale proche de Ma et d'Enyo, déesse des carnages et des batailles sanglantes, ou de déesses antérieurement honorées en Cilicie telles Ištar/Šauška qui, elles-aussi, présentent notamment un caractère sanglant affirmé. Car sainte Thècle inspire parfois la terreur à ses ennemis. « Les colères de Thècle font peur : elle a les gestes, les regards, les mots de la fureur la plus "noire" pour chasser les fossoyeurs de son église […] (*Mir.* 30) ; elle n'est guère rassurante lorsqu'elle "arpente la ville en claquant des mains" pour annoncer qu'elle se vengera de Marianos (*Mir.* 29). »[661]. Elle n'hésite pas de plus à faire égorger des brigands ayant pillé son temple en les offrant « aux soldats pour un massacre tout préparé »[662].

5. Séléné

Séléné est aussi particulièrement honorée sur tout le territoire de la Cilicie Trachée orientale et de la moyenne vallée du Kalykadnos. La déesse lunaire est relativement bien renseignée par une documentation d'époque romaine, essentiellement épigraphique mais aussi numismatique, bien répartie sur l'ensemble du territoire considéré. Comme pour la déesse

659 Nissen 2001, p. 127 ; Herzfeld, Guyer 1930.
660 *Miracles de sainte Thècle,* 5 ; Dagron, *ibid.* p. 299. Sainte Thècle s'illustre aussi lors des sièges d'Iconium (*Mir.* 6), de Dalisandos (*Mir.* 26) et de Sélinonte (*Mir.* 27).
661 Dagron *ibid.* p. 100.
662 *Miracles de sainte Thècle,* 23 ; Dagron *ibid.* p. 363.

Athéna, le culte de Séléné sur cet espace donne à celui-ci une impression de relative cohérence culturelle et une certaine singularité aux regards de l'ensemble du territoire cilicien.

Séléné est avant tout une divinité qui semble être presque exclusivement invoquée dans des contextes funéraires.

Dalisandos a fourni une cinquantaine d'inscriptions, toutes funéraires, dont un certain nombre comportent des invocations à Séléné (« Ὁρκίζω τὴν Σελήνην ») comme gardienne des tombes[663]. De même, une plaque de calcaire comportant une imprécation funéraire invoquant la Lune a été mise au jour dans le village de Narlı, situé à une quinzaine de kilomètres à vol d'oiseau à l'est de Mut/Klaudiopolis[664]. Plusieurs autres inscriptions laissent entrevoir une conception à la fois ouranienne et chthonienne de Séléné. À Zénopolis, « la Lune révélatrice » et les dieux souterrains sont invoqués pour la protection de la tombe[665]. Une stèle de Germanikopolis invoque quant à elle « τὴν ἄνω Σελήνην », toujours avec les dieux katachthoniens[666], quand sur l'inscription d'une tombe rupestre de Kayabaşı dans les environs de Mut/Klaudiopolis juste au sud de Narlı, on invoque « Σελήνη ἡ ἄνω καὶ ἡ κάτω »[667]. Dans deux autres inscriptions funéraires, l'une de Klaudiopolis[668], l'autre de Korykos[669], elle est même explicitement liée au monde des morts en tant que « Καταχθονία Σελήνη ».

On retrouve ici la fonction traditionnelle attribuée aux divinités lunaires d'Anatolie et de Syrie du Nord du IIe millénaire et du monde néo-hittite au Ier millénaire avant J.C. La divinité lunaire, masculine ou féminine, est gardienne des serments et garante de la justice, elle est impitoyable envers les parjures et les profanateurs[670].

Toutes ces inscriptions d'époque romaine donnent toutefois l'impression d'un certain formalisme où l'invocation de la Lune découle davantage de conventions que d'une réelle dévotion.

---

663 Hagel, Tomaschitz 1998, Dalisandos n°s 6 ; 10 ; 12 ; 27 ; 40. Il n'y a pas lieu selon nous de considérer comme le fait Mitford 1990, p. 2150, que le relief accompagnant l'inscription Keil, Wilhelm 1931, p. 27 n°1 représentant « a crescent moon with a socket for its hafting » est « the emblem of the Anatolian god Men ». Il s'agit simplement pour nous d'une représentation de l'astre lunaire, allusion à la déesse Séléné invoquée dans l'inscription.

664 Dagron, Marcillet-Jaubert 1978, n°46 : « Ὃς ἂν ἀδικήςῃ τοῦτο τὸ μνημεῖον, χωλωθῇ αὐτῷ ἡ Σελήνη. ».

665 Hagel, Tomaschitz *ibid.,* Zénopolis n°2 : ...ἐπιορκίζω δὲ τὴν φαίνουσαν Σελήνην καὶ τοὺς καταχθονίους θεοὺς...

666 *SEG* 6, 784.

667 Dagron, Marcillet-Jaubert 1978, n°47 : l'inscription donne en réalité « Σελήνη ἡ ἄνω κάτω καὶ ἡ ». Pour l'explication de l'inversion voir *ibid.* p. 420.

668 Bean, Mitford 1970, p. 231, n°266.

669 Durugönül 2016.

670 Sur la question complexe des divinités lunaires, cf Laroche 1955 ; Freu, Mazoyer 2012, p. 234-237.

Une inscription d'Imbriogon Kômè, situé à environ 8 kilomètres au nord de Séleucie/Silifke, témoigne néanmoins que la Lune pouvait susciter une réelle dévotion : une famille a reçu du village l'autorisation de construire des ἡρῶα et en remerciement, elle a fait des dons en argent pour la célébration d'un festival annuel nocturne en l'honneur de la Lune[671]. Le nom de la divinité n'est pas donné par l'inscription mais T.B. Mitford indique celle-ci est surmontée « by a crescent with socket »[672] et il s'agit vraisemblablement d'une allusion à Séléné selon nous[673], et non au dieu Men comme le suggère T.B. Mitford qui y voit l'emblème de ce dieu, pourtant très anecdotique en Cilicie[674].

Le site de Kurşun Kalesi[675] atteste en outre que Séléné faisait bien l'objet d'un culte dans la région. Il s'agit d'un petit temple et d'une stoa situés sur le territoire de Yeğenli à seulement 1,5 kilomètre environ à l'est de la cité d'Olba. Le temple a été construit sur une petite hauteur vraisemblablement au Ier siècle après J.C., sous Vespasien au plus tôt, mais le site semble avoir servi de sanctuaire naturel avant la construction de l'édifice. Une stoa a ensuite été ajoutée au Ier-IIe siècle à environ 50 mètres du temple. Deux inscriptions découvertes en 2007 appartenant à la stoa révèlent qu'elle a été construite pour « Σελήνῃ ’Επηκόῳ » grâce à des dons personnels[676]. Les dédicaces à la déesse ainsi que l'absence de boutiques à l'arrière du bâtiment, qui auraient pu indiquer la présence d'une agora, laissent penser que la stoa était sacrée et probablement dédiée au temple, qui devait donc être aussi celui de la déesse lunaire.

Le sanctuaire dépendait vraisemblablement de la cité d'Olba toute proche. Olba, du reste, a frappé monnaie à l'époque romaine à l’effigie de Séléné. Des types émis sous les Antonins figurent en effet la déesse en buste de profil avec croissant ou conduisant un bige de zébus et brandissant une torche (**pl. III.24.a et b**)[677]. La cité de Koropissos a elle aussi frappé des types évoquant la déesse : à l'avers son animal attribut le bœuf à bosse ; au revers croissant de lune et étoile (**pl. III.25)**. C'est un motif similaire que l'on trouve ensuite au tournant du IIIe siècle sur des monnaies de Séleucie représentant un bœuf à bosse avançant à droite surmonté d'un croissant et d'une étoile (**pl. III.26**). On peut ainsi penser que le buste de

671 Keil, Wilhelm 1931, p. 26 n°50.
672 Mitford 1990, p. 2148.
673 Comme pour l'inscription de Dalisandos mentionnée plus haut (Keil, Wilhelm 1931, p. 27 n°1) où le même symbole est associé à une évocation de Séléné.
674 Mitford *ibid.*
675 Şahin, Özdizbay, 2014.
676 Première inscription : « [Λο]ύκιος Σεκοῦνδος [Σε]λήνῃ ’Ἐπ[η]κ[ό]ῳ τήν σ[τοὰ]ν [ἐ]κ τῶν ἰδίων. » ; Deuxième : « Ἡλις (?) [’Ι]ουλίου [’Ρ]ούφο[υ] Σελήν[η] ’Επ [η]κ[ό]ῳ στοὰν ἐκ τῶν ἰδίων ἐπί κείονας πέντε ».
677 Le bœuf à bosse ou zébu a été domestiqué dès l'âge du Bronze en Anatolie comme au Levant. Particulièrement bien adapté aux milieux secs et chauds, il était vraisemblablement bien connu en Cilicie (cf. Casabonne 2006b, p. 74-77.

la Tychè de Séleucie surmonté d'un bœuf à bosse, tel que l'on peut le trouver sur un type émis sous Sévère Alexandre, visait à exprimer l'idée que la Tychè de la cité était associée à la déesse lunaire (**pl. III.42**).

À l'extrémité sud-est de la région, Elaioussa-Sébastè émet elle aussi des types à la symbolique lunaire au IIIe siècle (**pl. III.27**). Néanmoins, il est intéressant de constater que dans l'est de la Cilicie Trachée orientale, la déesse est invoquée avec Hélios dans la plupart des sources épigraphiques provenant de la vallée du Lamos ou des environs, alors que le dieu solaire est absent du reste de la documentation mise au jour plus à l'ouest, autour de la vallée du Kalykadnos.

Dans une inscription funéraire d'Elaioussa-Sébastè, Séléné est ainsi invoquée avec le dieu du ciel (« ἐπουράνιος θεὸς »), Hélios et les dieux katachthoniens. Une amende en cas de violation nous indique qu'il existait un trésor de Séléné à Elaioussa-Sébastè[678]. Quatre autres inscriptions funéraires de Kanytella, qui dépendait d'Elaioussa-Sébastè, mentionnent également la déesse. Des amendes sont prévues pour être versées aux trésors de Zeus, de Séléné et d'Hélios, parfois à celui d'Athéna[679]. En remontant les gorges du Lamos, sur la falaise du côté de la rive gauche du fleuve, on trouve une figure taillée dans le roc avec épée et lance accompagnée d'une inscription funéraire invoquant Hélios et Séléné pour la protection de la tombe[680].

Cette association de Séléné et de Hélios dans les inscriptions funéraires d'époque romaine de la vallée du Lamos font écho à deux inscriptions araméennes d'époque achéménide trouvées dans les montagnes un peu plus à l'est. La première est une borne sur un rocher datée approximativement de la première moitié du IVe siècle avant J.C. et découverte près du village de Gözne, situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Mersin dans les montagnes. Elle invoque « le grand Baal-des-cieux, Šahar et Šamaš » contre quiconque s'installerait sur le territoire délimité par la borne, soit le dieu du Ciel, le dieu Lune et le dieu Soleil[681]. La seconde proviendrait des environs du village de Kesecik, situé un peu plus au nord-est de Gözne, à une quinzaine de kilomètres. De la même époque que la précédente, cette inscription funéraire invoque également Šahar et Šamaš contre quiconque violerait le relief[682].

[678] Hagel, Tomaschitz 1998, Elaiussa-Sebaste 23.
[679] *Ibid.* Kanytellis 3 ; 11 ; 16 ; 17.
[680] *Ibid.* Lamos 7 = Hicks, 1891, p. 260, n°36.
[681] Casabonne 2004a, p. 241-242, *IAC* 2.
[682] *Ibid.* p. 242, *IAC* 3. Actuellement au musée de l'université de Yale, cette inscription est censée avoir été primitivement située sur les falaises dominant le Kydnos près du village de Kesecek Köyü à environ 25-35 kilomètres au nord-est de Tarse. Il doit cependant s'agir du village de Kesecik qui se situe non pas au nord-est mais au nord-ouest de Tarse, donc au nord de Gözne, là où effectivement coule le Kydnos.

À l'époque romaine, on trouve donc à l'extrémité orientale de la Cilicie Trachée de l'est, l'association des divinités de la Lune et du Soleil, parfois avec le dieu du Ciel et de l'Orage, que l'on invoque comme protectrices des tombes et des monuments contre les profanateurs, dans un rôle qui leur était déjà attribué à l'ouest de la Cilicie Plane à l'époque achéménide. Il s'agit ici d'une conception de la Lune et du Soleil bien attestée dans les états néo-hittites[683] sans doute due à un héritage hourrite, tandis que dans le panthéon hittite, le Soleil et la Lune étaient nettement séparés[684]. Cela pourrait donc bien laisser penser que la région du Lamos pouvait dans une certaine mesure marquer une « frontière culturelle », et c'est du reste effectivement bien ce rôle de frontière entre Cilicie Trachée et Cilicie Plane qui est traditionnellement attribué à cette région intermédiaire entre le Lamos et la cité de Soloi plus à l'est qui, pour Strabon, marque la limite entre les deux Cilicies[685].

6. Apollon *Sarpédionios*

Les monnaies d'époque perse d'Holmoi puis hellénistique et romaine de Séleucie représentent très fréquemment Apollon qui apparaît comme la principale divinité de ces deux cités. Plusieurs sources littéraires[686] attribuent à ce dernier l'épithète de « Sarpédonios »[687]. Cette épiclèse évoquant le héros Sarpédon n'est attestée qu'en Cilicie[688] et les sources à disposition font apparaître une personnalité divine quelque peu originale.

Le héros Sarpédon

D'après son épiclèse, Apollon est associé à Séleucie au héros Sarpédon dont la vie et les exploits nous sont rapportés par des sources de provenances diverses[689].

Fils de Zeus et de Laodamie, il est dans l'*Iliade* le chef des Lyciens, alliés des Troyens. Il tombe devant Troie sous les coups de Patrocle et son corps est rapatrié dans sa Lycie natale

[683] Par exemple : TELL AHMAR 2 et 6 ; CEKKE.

[684] Freu, Mazoyer 2012, p. 234-237 ; Deux inscriptions funéraires de la région, l'une de Canbazlı, l'autre de Korykos, invoquent seulement Hélios pour la protection de la tombe, avec les dieux chthoniens ou souterrains (Hagel, Tomaschitz 1998, Canbazlı 6 mentionne les dieux chthoniens et Hélios « ancestral » τὸν πάτριον Ἥλιον... ; *ibid.* Korykos 528 : malédiction par Hélios et les dieux souterrains. Hélios conduisant le char est aussi figuré sur des monnaies de Diocésarée sous Trajan (Staffieri 2bis).

[685] Strabon, 14.5.8.

[686] Diodore de Sicile, 32.10.2 ; Zosime, 1.57.2.

[687] Les sources chrétiennes le désignent quant à elles sous le nom de « Sarpédon » ou « Sarpédonios » : *Vie de sainte Thècle,* 27 ; *Miracles de sainte Thècle,* 1, 1 ; 11, 12 ; 18, 30 ; 40, 15, 30. Cf. Dagron 1978 et Nissen 2001, p. 119.

[688] Strabon, 14.5.19 évoque également Artémis « *Sarpédonia* » dans le golfe d'Issos. Sur cette déesse inconnue par ailleurs, cf. *infra.*

[689] Pour une synthèse des différentes légendes se rapportant au héros Sarpédon, voir Mutafian 1988, p. 79-83.

par Hypnos et Thanatos pour y être inhumé près du « Xanthe tourbillonnant »[690]. Une autre tradition, relatée notamment par Hérodote ou Apollodore et déjà connue d'Hésiode[691], mentionne un Sarpédon crétois, fils de Zeus et d'Europe, frère de Rhadamante et de Minos, qui à la suite d'un conflit avec ce dernier aurait fui la Crète pour l'Asie Mineure avec ses compagnons, avant de s'établir en Lycie et d'en devenir le roi grâce au soutien de son oncle maternel Cilix, roi de Cilicie. Sarpédon, frère de Minos, ne pouvait être contemporain de la guerre de Troie, puisque les Crétois y étaient commandés d'après Homère par Idoménée, petit-fils de Minos. Certains auteurs ont donc tenté de concilier les deux traditions en faisant du héros tombé sous les murs d'Ilion le petit-fils du Sarpédon crétois[692], tandis que d'autres accordent à ce dernier une durée de vie particulièrement longue[693]. Un troisième Sarpédon enfin, fils de Poséidon et frère de Poltys, serait originaire de Thrace[694] et l'on perçoit ainsi qu'il serait vain, comme le souligne O. Casabonne à la suite de F. Bron, « de vouloir réunir toutes ces données sur un seul personnage » pour « un nom qui se rencontre dès le deuxième millénaire dans l'Anatolie hittite »[695].

Plusieurs explications ont été avancées sur l'étymologie de l'héronyme Sarpédon qui semble anatolien[696]. Pour E. Raimond, l'étymologie de Sarpédon admet deux hypothèses : « ^{giš}*sarpa-*, qui désigne un arbre (cyprès) ou un instrument aratoire + suffixe ; *sar(i)-pedan* "plaine, lieu supérieur(e)" » et il en déduit que le héros serait « sans doute une divinité protectrice de la nature sauvage (^{d}LAMMA), à en juger par le lexique auquel appartiennent ses étymons »[697]. On retrouve le terme nésite *š/sarpa* dans les tablettes cappadociennes et dans une inscription en hiéroglyphes hittites provenant de Karkémish où il est associé à la déesse Kubaba : *Kubaba-sa+r-r-pa-s(a)* (= Carch. A 4 c.). D'après E. Laroche, *sarpa* pourrait signifier selon les textes "majordome", "notable", "trésorier" ou "maire"[698] et ^{d}X ^{uru}*Sar-pa-en-ta* (KBo II 1 III 20) désignerait le nom d'une ville hittite ou l'épithète d'une divinité[699]. O. Casabonne remarque toutefois que *š/sarpa* est hittite alors que Sarpédon est attaché à l'Anatolie méridionale, essentiellement louvite[700]. Quant à A. Tourraix, il rapproche du nom de

[690] Homère, Iliade 16.671-675. Sur Sarpédon dans l'Iliade : Homère, *Iliade,* 6.198 sq.; 2.876 ; 5.628 sq. ; 12.101 sq., 290 sq. ; 16.419 sq., 666 sq. Voir également Wathelet 1988, p. 973 sq. La scène de l'enlèvement du corps de Sarpédon est représentée sur le célèbre « cratère de Cerveteri » ou « cratère d'Euphronios ».
[691] *Corpus hésiodique,* fr. 140 Merkelbach-West ; Eschyle, *Les Cariens* ou *Europe*, fr. 99 Nauck/Snell ; Hérodote, 1.173 ; Strabon, 12.8.5 ; 14.1.6 ; 14.3.10 ; Apollodore, 3.1.1-2.
[692] Diodore de Sicile, 5.79.3.
[693] Apollodore, 3.1.2.
[694] Wathelet 1988, p. 302.
[695] Casabonne 1999, p. 73 avec référence à Bron 1976, p. 169.
[696] Casabonne, *ibid.*
[697] Raimond 2013, p. 289. Voir aussi note n°15.
[698] Laroche 1952, p. 35, n° 628 ; Laroche 1966, p. 159, n°1128.
[699] Laroche 1946-47, p. 76, s.v. *Sarpa.*
[700] Casabonne, *ibid.*

Sarpédon un toponyme *sa-ra-pe-da* mentionné dans les tablettes de Pylos et reprend ainsi l'hypothèse de l'origine mycénienne du héros de l'*Iliade*, concédant toutefois que l'étymologie de son nom demeure obscure[701].

Le toponyme « Sarpédon » en Cilicie

Si les différentes traditions se rapportant à Sarpédon concernent essentiellement la Crète et la Lycie, son nom apparaît dans certaines sources littéraires se rapportant à la Cilicie et plus spécifiquement à la région de Séleucie.

Sarpédon est premièrement le nom d'un promontoire ou d'un cap chez Strabon[702] et Pline l'Ancien[703], situé à quelques kilomètres à l'ouest de l'embouchure du Kalykadnos. C'est l'actuel İncekum Burnu, « la langue de terre qui ferme au sud le golfe de Taşucu »[704] qui correspondrait au promontoire sablonneux où, selon Eschyle[705], aurait été enterré le héros. Pomponius Mela en fait la limite du royaume d'un certain Sarpédon[706], peut-être le roi de Lycie évoqué par Hésiode ou Hérodote.

Chez Skylax[707], deuxièmement, Sarpédon est le nom d'une cité à l'est d'Holmoi. Le texte daterait du début du Ve siècle avant J.C. et serait la plus ancienne mention grecque du héros dans la région de la future Séleucie[708]. Il serait tentant de rapprocher le nom de la cité Sarpédon mentionnée par Skylax de la ville hittite ^{uru}*Sar-pa-en-ta* (KBo II 1 III 20) comme le fait O. Casabonne en émettant toutefois l'importante réserve que la cité Sarpédon est en Cilicie et donc en milieu louvite et non hittite[709]. La cité est qualifiée de déserte (πόλις ἔρημος) par Skylax qui n'exprimerait pas forcément ici l'idée d'une cité abandonnée mais plutôt celle d'une cité non grecque ou non perçue comme telle par le voyageur[710]. Il aurait par ailleurs pu confondre une πόλις avec le sanctuaire oraculaire dédié à un dieu Sarpédon ou qualifié de Sarpédonios mentionné par des sources plus tardives.

---

701 Tourraix 2000, p. 44 avec références à Lejeune 1973.
702 Strabon, 14.5.4.
703 Pline l'Ancien, 5.22.
704 Casabonne, *ibid.*
705 Eschyle, *Les Suppliantes*, 866-870.
706 Pomponius Mela, 1.13.
707 Skylax, 102.
708 Sur la datation du Périple, voir Casabonne, *ibid.* p. 73 et note 6 avec références.
709 Casabonne, *ibid.*
710 Sur cette hypothèse, voir Casabonne, *ibid.* p. 74 avec références.

L'oracle d'Apollon *Sarpédonios*

« Sarpédonios » est l'épithète essentiellement portée par Apollon d'après Diodore[711] et Zosime[712]. Tertullien[713] évoque également un oracle de Sarpédon qu'il situe en Troade mais aucune autre source ne vient confirmer l'existence de cet oracle oniromantique hors de Cilicie et le témoignage de l'apologiste chrétien de Carthage a donc souvent été mis en doute. A. Bouché-Leclercq suggère notamment qu'il s'agit d'une erreur de Tertullien dont « l'érudition […] n'est pas des plus sûres », en soulignant que « l'énumération des oracles qu'il cite en passant n'a pas besoin d'être bien exacte pour servir sa thèse »[714]. Nous remarquerons également que le « *Sarpedonis in Troade* » de Tertullien est cité entre les oracles ciliciens d'Amphilochos et de Mopsos et que l'auteur ou sa source a pu confondre la Cilicie du sud anatolien avec la Cilicie de Troade évoquée par Strabon ou Pline[715].

L'oracle d'Apollon *Sarpédonios* est premièrement mentionné par Diodore qui, faisant référence à un fragment conservé de Photios, relate la consultation de l'oracle cilicien par le roi séleucide Alexandre Balas. Le dieu lui avait répondu qu'il fallait se garder de visiter le lieu qui avait vu naître l'être double. Cet oracle qui parut d'abord très obscur s'expliqua facilement à la mort du roi à Abai, une cité d'Arabie où était né un hermaphrodite. Ce passage de l'historien grec, qui écrit au Ier siècle avant J.-C., attesterait donc l'existence du sanctuaire oraculaire d'Apollon *Sarpédonios* au milieu du IIe siècle avant J.-C.

L'oracle d'Apollon est encore actif près de quatre siècles plus tard et conserve son prestige en Orient si l'on en croit un passage de Zosime rapportant la consultation vers 270 après J.-C. de l'oracle sarpédonien par les Palmyréniens souhaitant savoir s'ils obtiendraient l'Empire d'Orient. L'historien du Ve siècle après J.-C. nous informe par ailleurs que le dieu « remettait à tous ceux qui pâtissaient du fléau des sauterelles, des *séleuciades* (il s'agit d'oiseaux qui vivent aux alentours du temple), qu'il les faisait emporter à ceux qui le demandaient, que ces oiseaux volaient avec les sauterelles, les attrapaient avec leur becs, dispersaient aussitôt leur masse innombrable, les détruisaient en un clin d'œil et libéraient les hommes de la calamité de ces bestioles »[716]. Ce passage est très instructif sur la personnalité du dieu qui est la divinité majeure de Séleucie-du-Kalykadnos au moins depuis le IIe siècle avant J.-C. si l'on s'en tient aux sources littéraires. Apollon *Sarpédonios* y apparaît essentiellement comme un dieu oraculaire renommé lié aux oiseaux, protecteur de la nature et

[711] Diodore de Sicile, 32.10.2.
[712] Zosime, 1.57.2-4.
[713] Tertullien, *De l'Âme,* 46.11.
[714] Bouché-Leclercq 1880, p. 352-353.
[715] Strabon, 13.1.7 ; 1.49 sq. et Pline l'Ancien, 5.32.
[716] Zosime, 1.57.2-4.

des récoltes. On rapprochera en outre ce passage de Zosime, à la suite d'O. Casabonne[717], de ce que nous apprend Pline l'Ancien des « séleucides », ces « oiseaux que les habitants du mont Cadmos, prient Jupiter de leur envoyer, lorsque les sauterelles dévastent leurs moissons »[718]. Cicéron, qui a été gouverneur de Cilicie, souligne par ailleurs que « chez les Ciliciens, les Pisidiens et leurs voisins de Pamphylie (j'ai eu pour mission de gouverner ces peuples), c'est le vol des oiseaux et leurs cris qu'on juge être les signes révélateurs les plus sûrs de l'avenir»[719].

Un dieu tutélaire anatolien

Apollon *Sarpédonios* semble ainsi particulièrement proche de divinités tutélaires (logogramme ^{d}LAMMA) du IIe millénaire qui sont le plus souvent spécifiées par une épithète parmi les populations louvites[720]. Le dieu aux oiseaux de Séleucie présente par exemple un certain nombre de similitudes avec « la divinité tutélaire au sac de chasse » (^{d}LAMMA ^{kuš}*kuršaš*) qui est sollicitée en connexion avec des oiseaux oraculaires dans certains rituels louvites de l'Arzawa des archives de Ḫattuša[721]. En tant que maître de la nature sauvage, des animaux et des oiseaux, ^{d}LAMMA ^{kuš}*kuršaš* est invoqué par les augures contre les mauvais présages qui ont été prédits par le vol des oiseaux[722].

Le dieu LAMMA ^{kuš}*kuršaš*, qui comme la plupart des divinités tutélaires doit être d'origine hattie[723], est également invoqué dans des rituels contre l'impureté, la maladie, et notamment contre la peste. Le rituel CTH 433.2 est par exemple adressé au ^{d}LAMMA ^{kuš}*kuršaš,* le dieu tutélaire aux oiseaux oraculaires et à son groupe des Sept démons. Ce rituel est notamment effectué par des augures pour que le dieu et les divinités furieuses, les Sept, puissent à nouveau être favorablement prédisposés envers le roi et sa famille[724]. Divinité provocant les maladies, il est ainsi invoqué contre celles-ci et devient alors un dieu protecteur et guérisseur.

M. Hutter, d'après les travaux de D. Bawanypeck, remarque que « the augur's rituals must be considered a special feature of Arzawan ritual practice »[725]. Il semble toutefois qu'au moins un texte transcrivant les protocoles régissant l'observation des oiseaux (KBo 22.263) mentionne un augure originaire de la ville de Kizzuwatna (^{uru}Kizzuwatna/i), en pays hourrito-

[717] Casabonne 2003, p. 135.
[718] Pline l'Ancien, 10.75.
[719] Cicéron, *De la Divination,* 1.2. Voir aussi 1.92 et 1.94.
[720] Hutter 2003, p. 229.
[721] Bawanypeck 2013 cf. notamment c.g. VboT 24 iii 4ff ; KBo 12.96 ; KBo 17.105+ ; KBo 20.107+.
[722] Hutter 2003, p. 236.
[723] Mac-Mahon 1991.
[724] Bawanypeck 2013, p. 164. ^{d}LAMMA ^{kuš}*kuršaš*, et son groupe des Sept, rappelle le dieu akkadien de la peste, Irra à la tête des sept démons maléfiques. cf. Dhorme 1949, p. 264-265.
[725] Hutter, *ibid.*

louvite, ce qui tendrait à montrer que les rituels d'augures impliquant un dieu LAMMA ne sont pas exclusivement pratiqués dans l'Arzawa et pourraient tout à fait l'être dans la région de la future Séleucie[726].

On conçoit donc aisément qu'un dieu oraculaire anatolien maître des oiseaux et de la peste ait pu être associé sur le territoire de Séleucie à l'Apollon grec, dieu oraculaire à la fois guérisseur et responsable des épidémies, ayant notamment le cygne pour attribut. Généralement nommé Kurunta puis Runtiyas/Runta dans les textes louvites[727], le dieu LAMMA est le plus souvent représenté sur un cerf dont le signe, ou ses ramures, servent à le désigner dans les hiéroglyphes louvites[728]. Une scène d'offrande sur le col du rhyton à protomé de cerf couché de la collection Schimmel du Metropolitan Museum of Art[729] le met en scène devant un fidèle offrant successivement une boisson, ce qui semble être du pain, puis une libation (**pl. III.28**). Le dieu-au-cerf est dressé sur son animal attribut et tient un oiseau dans la main gauche, un *lituus* dans la droite. Sur la gauche, deux lances plantées en terre séparent la scène d'une composition figurant un carquois, un sac de chasse et la dépouille d'un cerf au pied d'un arbre[730]. Dieu chasseur, Runta est aussi archer, justifiant davantage son *interpretatio* grecque avec Apollon, bien qu'il semble être le plus souvent associé à Hermès en Cilicie, particulièrement dans la région de Korykos[731] et plus généralement dans le territoire de la Cilicie Trachée orientale entre Kalykadnos et Lamos comme nous l'avons vu. D'autres divinités grecques ont pu du reste être associées à Runta en Cilicie, comme ce serait peut-être le cas d'Héraklès d'après une obole incertaine du IVe siècle avant J.-C. par exemple, représentant au droit le portrait à la *léonté* du dieu juvénile de face, au revers un aigle sur une tête de cerf qui feraient explicitement référence au dieu Runta (**pl. III.29**).

Apollon *Sarpédonios* figure sur un certain nombre de monnaies d'Holmoi (**pl. III.17-18**) et de Séleucie (**pl. III.30-31**) du IVe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C.[732]. Des références à cette divinité majeure de la région pourraient également figurer sur les rares sicles au nom d'Oura[733] datés du milieu du Ve siècle avant J.-C. qui représentent au droit ce qui semble être un cerf ou un animal cornu[734], au revers, une chouette (**pl. III.19**). Les animaux attributs du grand dieu d'Oura et d'Athéna, déesse qui semble très liée à Apollon *Sarpédonios*,

726 Bawanypeck 2014, p. 99.
727 Freu, Mazoyer 2012, p. 237. Le nom du dieu-au-cerf au Ier millénaire est transcrit en Runtiyas ou en Runta.
728 Voir notamment Hutter 2003, p. 229.
729 Metropolitan Musem of Art, Inv. 1989.281.10.
730 Thierry 1991, p. 68-70.
731 Casabonne 2003, p. 135, avec référence à Houwink Ten Cate 1961, p. 212-214.
732 Voir notamment Nicolet-Pierre 1971.
733 Sur la lecture de la légende araméenne *'RH* et de sa mise en relation avec la cité d'Oura : cf. Lemaire 1989, p. 150-154.
734 Sur l'animal cornu attribut d'Apollon *Sarpédonios*, via son *interpretatio* phénicienne Rešeph : voir *infra*.

seraient ainsi représentés sur les sicles de la cité qui aurait précédée Séleucie[735]. Un statère unique portant la même légende araméenne *'RH* (Oura) que la monnaie précédemment décrite et datée elle aussi du milieu du Ve siècle avant J.-C. représente plus clairement au droit un cerf à droite reconnaissable par sa ramure, au revers, les murs crénelés d'une cité comportant deux tours (**pl. III.32**). Ce statère viendrait confirmer là encore l'importance du dieu-au-cerf à Oura/Séleucie. De plus, si nous suivons la proposition d'O. Casabonne d'attribuer à la cité d'Oura les oboles anépigraphiques du IVe siècle avant J.-C. figurant à l'avers la tête d'Athéna casquée à droite et au revers un dieu trônant imberbe tenant dans sa main un oiseau aux ailes déployées (**pl. III.33**), nous pourrions avoir sur ces monnaies, avec toute la prudence requise, la première représentation d'Apollon *Sarpédonios* lui-même.

Un dieu anatolien associé au dieu syro-phénicien Rešeph

Datée du VIIIe siècle avant J.-C., l'inscription bilingue en pseudo-hiéroglyphes louvites/phénicien de Karatepe, à l'est de la Cilicie, fait mention du dieu Runta. Celui-ci est l'une des deux divinités tutélaires du commanditaire de l'inscription Azatiwada et son équivalent dans la version phénicienne de l'inscription est Rešeph-*ṣprm*[736]. F. Bron a rapproché l'épithète *ṣprm* de l'hébreu *ṣippôr,* signifiant « oiseau » en avançant un certain nombre d'arguments dont nous ne rapporterons pas le détail ici[737]. O. Casabonne, reprenant l'analyse de F. Bron, a alors rapproché la lecture Rešeph « aux-oiseaux » mentionné à Karatepe, du dieu Apollon *Sarpédonios* de Séleucie dont il pressentait l'association avec le dieu louvite Runta souvent représenté avec un oiseau[738]. Une deuxième interprétation de *ṣprm* traduit l'épithète par « bouc » par rapprochement avec le terme hébreu *ṣâpîr.* Cette traduction, la plus communément admise, est celle que privilégie E. Lipinski qui remarque que « vu que l'inscription en pseudo-hiéroglyphes louvites assimile Rešeph au dieu protecteur Runta, dont le cerf est l'animal sacré, et que la tête de gazelle est le signe distinctif de Rešeph dans l'iconographie égyptienne, la détermination *ṣprm* doit se rapporter à des animaux cornus, en hébreu "boucs", et point à des "oiseaux" ou à un toponyme de Cilicie »[739].

Que l'épiclèse se rapporte aux oiseaux ou à des animaux cornus, une association du dieu Runta/Rešeph-*ṣprm* avec Apollon *Sarpédonios* d'après ce que nous savons de la divinité de Séleucie peut se concevoir dans les deux cas.

Si l'on suit l'interprétation de F. Bron, la traduction de *ṣprm* par « oiseaux » se

[735] Sur l'identification d'Oura à Séleucie, voir notamment Casabonne 2005 et Jasink, Bombardieri 2013 et *surpa.*
[736] *KAI 26=TSSI* III, 15, A, II,10-11.
[737] Bron 1979, p. 185.
[738] Casabonne 2003, p. 134-135.
[739] Lipinski 1995, p. 187.

justifierait en effet aisément pour cette inscription trouvée en Cilicie puisqu'Apollon *Sarpédonios* est particulièrement lié aux oiseaux.

La traduction de l'épiclèse par « bouc » qui nous semble plus convaincante pourrait également trouver une explication à Oura/Séleucie. Certaines monnaies au nom d'Oura, nous l'avons vu, représentent clairement un cerf (en particulier **pl. III.32**) en qui nous verrions l'évocation du dieu-au-cerf Runta. D'autres monnaies portant la même légende araméenne *'RH* (Oura) et datée également du milieu du Ve siècle avant J.-C. d'après des critères paléographiques[740], représentent cependant un bouc ou un bouquetin. A. Lemaire a étudié un monnayage de six sicles ciliciens au nom d'Oura[741] comportant au revers une chouette ; au droit un bouc agenouillé, parfois ailé, qui sur certains sicles porte sur sa croupe un oiseau à gauche, les ailes décollées et becquetant la croupe du capriné[742]. L'association de l'oiseau et du bouc pourrait ainsi correspondre à la combinaison cerf/aigle de certaines monnaies ciliciennes plus tardives (**pl. III.29**) et constitueraient une évocation « à la phénicienne » du dieu louvite au cerf souvent représenté avec un oiseau[743]. Un tel principe iconographique consistant à figurer une même divinité ou des références à celle-ci selon différents canons culturels semble également en application à la même période sur les monnaies de Tarse par exemple[744]. Comme à Tarse, les monnaies d'Oura, d'Holmoi et de Séleucie témoigneraient donc d'un phénomène d'*interpretatio* : les animaux attributs du dieu de la région d'Oura/Séleucie, oiseau/cerf, à la louvite, ou oiseau/bouc, à la phénicienne, auraient progressivement disparu dans l'iconographie monétaire d'Oura pour aboutir sur les monnaies d'Holmoi et de Séleucie à une représentation canonique de l'Apollon grec auquel le dieu a été associé[745].

Des transferts culturels sémitiques attestés très tôt dans la région d'Oura/Séleucie pourraient en outre expliquer une association du dieu louvite Runta au dieu phénicien Rešeph. Dans le sillage des relations commerciales entre Oura et Ougarit évoqués plus haut, circulaient en effet très certainement des récits et des croyances entre ces deux régions.

D'après E. Lipinski, c'est surtout dans les textes retrouvés à Ougarit et sur le site voisin de Rās Ibn Hani que l'on peut se faire une idée de la personnalité du dieu Rešeph. « Désigné à

740 Lemaire 1989, p. 153.
741 *Ibid*. p. 150-154 et pl. III.
742 *Ibid.* p. 150.
743 L'évocation du dieu Rešeph par le bouc se comprendrait du reste aisément en Cilicie, connue dans l'Antiquité pour ses grands troupeaux de chèvres à tel point qu'une étoffe grossière en poils de chèvre portait le nom de *cilicium*. Saint Paul, originaire de Tarse, exerçait le métier de fabricant de tentes confectionnées à partir du *cilicium* (cf. Paul, 18, 3). Le bouquetin devait par ailleurs être très familier aux populations d'Oura/Séleucie entourée des hautes montagnes du Taurus où l'animal est dans son élément.
744 cf. *infra.*
745 Sur la question de la traduction et de la représentation de dieux étrangers, voir notamment Assmann 1996 ; Smith 2010 ; Wallensten 2016 ; Bonnet, Declercq, Slobodzianek 2011.

différentes reprises au moyen du logogramme ^{d}LAMMA des divinités protectrices, il est en même temps un dieu belliqueux et redoutable, maître des fléaux décochés par son arc »[746] au même titre que le louvite Runta ou le grec Apollon[747].

Mais c'est avant tout à Chypre, voisine d'Oura/Séleucie, que l'on rencontre les attestations de Rešeph où son culte remonte au Bronze Récent et où il a été associé « avec un grand dieu local appelé Apollon en grec »[748] qui apparaît comme la principale divinité masculine de l'île à en juger par les textes et le nombre des témoignages épigraphiques[749]. Un culte de Rešeph/Apollon est par exemple attesté dans la cité d'Idalion conjointement avec la grande déesse locale probablement guerrière et tutélaire, comme à Oura/Séleucie, qui est vénérée « tantôt comme Athéna, tantôt comme Anat, par une population métissée comprenant des Chypriotes, des Grecs et des Phéniciens »[750]. Étudiant la Red Lustrous Wheel-made Ware (RLW-m), E. Kozal a mis en lumière les connexions entre Chypre et la Cilicie Trachée au Bronze Récent, ainsi que l'importance de la vallée du Kalykadnos comme voie de pénétration et d'échanges avec le cœur de l'Empire hittite[751]. Mythographes et historiens attestent également, nous l'avons vu, de liens étroits et anciens entre la Cilicie Trachée et Chypre où auraient par exemple été importés la science et l'art des haruspices par « Tamiras le Cilicien »[752]. Certaines légendes témoigneraient aussi de liens entre les cultes d'Apollon tels qu'ils sont pratiqués en Cilicie et au sanctuaire d'Apollon *Hylates* à Kourion. Bien que donnant peu de crédit à l'événement, Strabon rapporte notamment qu'un troupeau de biches sacrées d'Apollon aurait traversé la mer depuis les cimes escarpées de Korykos, située à un peu plus d'une dizaine de kilomètres à l'est de Séleucie, pour chercher refuge à Kourion sur la

[746] Lipinski 1995, p. 180 avec réf.

[747] Dans quatre textes ougaritiques (RS 19.013:2 ; RS 24.250^{+}:1 ; RS 24.294:9 ; RIH 77/10B^{+}:1-2) est mentionnée la locution « *ršp ḥgb* ». Différentes traductions de *ḥgb* ont été proposées donnant principalement à la locution le sens de « gardien de l'entrée, portier » ou « sauterelle » (Cf. Münnich 2013, p. 151). D'après M. Münnich, on justifie la traduction par « sauterelle » dans la mesure où Rešeph est aussi un dieu destructeur au même titre que ces insectes qui ravagent parfois les récoltes et entraînent la famine. L'auteur remarque cependant que le dieu Rešeph n'est jamais associé à des criquets ou des sauterelles ni dans l'iconographie, ni dans les sources littéraires. Mais si l'on admet l'association de Rešeph avec Apollon *Sarpédonios* dans la région d'Oura/Séleucie, on trouverait dans le passage de Zosime (1.57.2-4 ; voir *supra.)*, bien que tardif, un lien indirect de Rešeph avec les sauterelles contre lesquelles Apollon *Sarpédonios*, protecteur des récoltes, remettait à ceux qui pâtissaient de leur fléau, des oiseaux pour les chasser. Comme maître de la nature et des animaux sauvages, le dieu Sarpédonios contrôle aussi bien les oiseaux que les sauterelles. Il est donc responsable des destructions provoquées par ces insectes qu'il peut déchaîner si l'on oublie de lui rendre grâce. À l'inverse, il a le pouvoir d'envoyer leur principal prédateur pour les chasser, devenant à ce titre un dieu tutélaire, protecteur des récoltes. Si l'on accepte cette traduction, nous aurions ici un autre aspect qui aurait pu faciliter un rapprochement entre Apollon et Rešeph dans la région d'Oura/Séleucie.

[748] Lipinski 1995, p. 187.

[749] Masson 1960, p. 135.

[750] Bianco, Bonnet 2016, § 27. Le cas d'Idalion présente ainsi de nombreux points communs avec celui de Séleucie-du-Kalykadnos.

[751] Kozal 2003 ; Casabonne 2005, p. 73. ; Jasink, Bombardieri 2013.

[752] cf. *supra.* Tacite, *Histoires,* 2.3. Différents mythographes évoquent des échanges culturels entre Chypre et la Cilicie : Apollodore, 3.14.3 ; Démodocos, *Anthologie Palatine,* 11.236.

côte sud de Chypre[753]. Claude Élien évoque également des cerfs ayant trouvé asile dans l'enceinte sacrée d'Apollon à Kourion[754]. Ces passages se feraient ainsi l'écho de liens culturels entre ces deux régions où le cerf semble associé à Apollon[755] et l'on pensera au dieu-au-cerf Runta qui aurait précédé le dieu grec au moins dans la région de Séleucie/Holmoi.

Le dieu Apollon

Runta est le plus souvent associé à Hermès en Cilicie mais c'est bien Apollon qui s'est imposé dans la région de Séleucie, probablement parce que les fonctions oraculaires du dieu devaient être prédominantes, comme en attestent les passages de Diodore et de Zosime évoqués plus haut.

La protection que le dieu offre contre le fléau des sauterelles pourrait également expliquer cette association avec le dieu solaire grec, même si le lien ne paraît pas évident de prime abord. Le comportement des nuages de sauterelles est en effet rythmé par le soleil et c'est à la tombée de la nuit que les essaims descendent au sol pour s'abattre sur les récoltes et tout dévorer, avant de repartir le lendemain au lever du soleil[756]. Apollon, dieu solaire, devait donc être perçu comme un protecteur contre ces insectes qui détruisent tout sur leur passage dès qu'il disparaît. De même, les aptitudes médicales du dieu devaient entrer en jeu au moment des invasions de sauterelles qui infestent les sources, les puits et les rives des fleuves et sont la cause de maladies contagieuses[757]. Cette fonction n'est du reste pas spécifique à l'Apollon *Sarpédonios* si l'on en croit Pausanias qui évoque l'Apollon *Parnopios* d'Athènes qui protège lui aussi contre les sauterelles[758].

C'est vraisemblablement Apollon *Sarpédonios* qu'il faut en outre reconnaître sur des monnaies de Séleucie du IIe et du IIIe siècles après J.-C. sur lesquelles apparaissent fréquemment une divinité radiée sur un cheval en marche, devant lequel se trouve un autel (**pl. III.34.a**). L'image apparaît pour la première fois sous Hadrien. Elle est ensuite reprise sous Geta puis figure sur les monnaies de la cité jusqu'au dernier quart du IIIe siècle après J.-C. Cette représentation du dieu de Séleucie paraît quelque peu éloignée de l'image canonique de l'Apollon grec. Elle trouverait toutefois une explication dans le contexte de l'époque d'émission de ces monnaies puisque d'autres cités d'Asie Mineure figurent de la même manière leurs principales divinités masculines à la même période. Comme pour les représentations originales du Mithra cavalier sur les monnaies pontiques de Trapézonte (**pl.**

[753] Strabon, 16.6.3.
[754] Claude Elien, *De la Nature des Animaux,* 11.7.
[755] Fourrier 2003, p. 83 évoque notamment les liens d'Apollon avec le cerf à Chypre.
[756] Varinlioğlu 1988.
[757] Hastings *et alii* 1906, s.v. *Locust.*
[758] Pausanias, 1.24, 8.

III.34.b) à propos desquelles J. Dalaison et B. Rémy suggèrent, à la suite de N. Belayche, « une contamination, au moins iconographique, des représentations anatoliennes (ou thraco-anatoliennes) de dieux masculins cavaliers »[759] tels qu'ils sont représentés en Lydie, en Lycie ou en Pisidie par exemple[760], nous aurions à Séleucie une « contamination » similaire qui aurait gagné l'iconographie d'Apollon *Sarpédonios*. Seuls quelques attributs (ex. : labrys, massue, bonnet phrygien, couronne radiée...) permettent en effet de distinguer par exemple les dieux Sozon (**pl. III.34.c**), Kakasbos ou parfois Mithra (**pl. III.34.b**) dans les représentations monétaires de ces divinités lorsqu'elles montent un cheval. La couronne radiée du dieu de Séleucie affirmerait ici son aspect solaire et l'identifierait comme Apollon. Dans le contexte du IIIe siècle qui voit progressivement Sol s'affirmer comme la divinité principale de l'Empire[761], l'attribut d'Apollon *Sarpédonios* devait prendre ainsi toute son importance à Séleucie qui voyait son dieu protecteur, le soleil divinisé, davantage légitimé. La couronne radiée du dieu devait également trouver un écho dans celle qu'arborent certaines figures impériales sur les monnaies de la cité au même moment (ex. **pl. III.23.b**). Un dialogue complexe semble donc s'instaurer dans l'iconographie monétaire de Séleucie au IIIe siècle entre l'Empereur, son dieu protecteur Sol, et l'Apollon de Séleucie qui apparaît toujours comme le grand dieu de la cité et acquiert à cette époque un rayonnement particulier. Dans la même idée, le type monétaire représentant l'Athéna poliade présentant une Nikè à Apollon *Sarpédonios* qui devient ainsi *victorieux* (**pl. III.34.d**), devait non seulement affirmer le lien étroit qui unit les deux divinités depuis les origines de la cité, mais aussi entrer en résonance avec le *Sol Invictus* qui s'impose à l'époque partout dans l'Empire.

<u>Sarpédonios/Sarpédon à Séleucie-du-Kalykadnos</u>

Divinité protectrice probablement d'origine hattie[762], le dieu de la région d'Oura/Séleucie semble donc avoir été associé au dieu louvite Kurunta/Runta puis au dieu syro-phénicien Rešeph même s'il est délicat de proposer une chronologie ne serait-ce que relative, avant son association au grec Apollon. C'est un dieu principalement oraculaire et protecteur lié par certains aspects à la chasse et aux animaux sauvages. On retrouve tous ces aspects dans la personnalité des différents dieux auxquels il a été associé et à travers lesquels peuvent se lire les diverses influences culturelles qui ont touché la région de Séleucie.

L'héronyme Sarpédon est attesté dans la région d'Oura/Séleucie sur une période d'un millénaire environ depuis le passage probablement du début du IVe siècle avant J.-C. de

[759] Dalaison, Rémy 2013, p. 40.
[760] Voir notamment Özsait, Labarre, Özsait 2004.
[761] Martin 2000.
[762] Mac-Mahon 1991.

Skylax mentionnant la cité déserte Sarpédon[763] et le δαίμων Sarpédon consulté par les habitants de Séleucie à l'époque de sainte Thècle.

Certains points restent toutefois difficiles à expliquer car le *double nom cultuel*[764] « Apollon *Sarpédonios* », qui désigne le dieu de Séleucie dans la majorité des sources, est lui-même quelque peu surprenant. Ce théonyme associe le nom d'une divinité panhellénique à une épiclèse évoquant le héros Sarpédon. Dans le système complexe de la construction du nom divin, l'épiclèse détermine le dieu et lui confère une nature particulière. Elle peut être de nature diverse : toponymique, topographique, fonctionnelle ou historique[765].

Le plus évident consisterait à penser que l'épiclèse « Sarpédonios » est historique : selon un processus bien connu par ailleurs, une divinité mineure originairement indépendante (Sarpédon) aurait été absorbée par une divinité majeure jouissant d'un plus grand prestige dans le monde grec (Apollon) et réduite au statut d'une épithète de celle-ci[766]. Sarpédon serait ainsi le nom ancien de la divinité de la région d'Oura/Séleucie. Ce théonyme serait antérieur à « Apollon *Sarpédonios* », soit la plus ancienne mention de ce dieu qui nous a été transmise dans sa version grecque par Diodore relatant une consultation de l'oracle au milieu du IIe siècle avant J.-C. Au Ve siècle après J.-C., son nom tendrait à réapparaître. Le dieu mentionné dans les récits relatifs à sainte Thècle n'est en effet plus dénommé Apollon mais Σαρπηδόνιος, d'après l'épiclèse qualifiant précédemment le dieu grec, ou simplement Σαρπηδών[767] et l'on constate donc que ses liens avec le grand dieu grec de la mantique tendent à s'estomper. Un passage des *Miracles de sainte Thècle* témoignerait même d'une distanciation effective entre Sarpédon et Apollon à cette époque puisque l'hagiographe déclare, face à l'incrédulité d'un païen guéri par la sainte : « puisse ton âme être guérie par la martyre, même si tu devais en attribuer la responsabilité à Sarpédon, à Apollon, ou au démon que tu voudras »[768].

La coïncidence fonctionnelle qui explique le plus souvent ce type de construction théonymique double n'est pourtant pas flagrante entre Apollon et Sarpédon. On perçoit mal pourquoi un dieu oraculaire, guérisseur et chasseur porte une épiclèse évoquant un héros qui n'est pas connu dans la littérature pour ses pouvoirs iatriques ou ses aptitudes cynégétiques et contrairement à d'autres héros de la guerre de Troie faisant l'objet d'un culte oraculaire en Cilicie, tels les réputés devins Amphilochos et Mopsos, il ne présente aucun lien particulier avec la mantique. Un culte héroïque consacré à Sarpédon est par ailleurs attesté en Lycie et

[763] Skylax, 102.
[764] Parker 2005, p. 219. Voir également Brulé 1998.
[765] Belayche 2005a, p. 211. Sur ces questions voir aussi Parker 2003 et plus généralement Belayche *et alii* (éd.) 2005.
[766] Parker 2005, p. 224.
[767] Dagron 1978, p. 86-87.
[768] *Miracles de sainte Thècle*, 40, 29-31 : traduction de Dagron 1978. Cf. Nissen 2001, p. 121.

notamment à Xanthos où des jeux étaient organisés en son honneur encore à l'époque romaine[769]. Un dème de la cité y porte son nom de même qu'à Tlôs mais rien n'indique qu'il y ait fait l'objet d'un culte thérapeutique ou oraculaire[770].

Il faut en outre souligner que le dieu honoré à Séleucie n'est pas « Apollon Sarpédon » mais bien « Apollon *Sarpédonios* » et ce type de théonyme double associant les noms de deux dieux ou héros masculins sous la forme d'un substantif (« Apollon ») et d'une forme adjectivale (« Sarpédonios ») ne se rencontre guère dans le monde grec[771]. Pour expliquer cette forme originale, on pourrait avancer qu'on la rencontre dans un milieu culturellement mixte aux marges du monde grec où ce type de construction est parfois peu lisible. Comme dans d'autres cas du même type, l'épiclèse servirait ici « de butte témoin à une histoire dense et complexe, conjuguant selon un processus obscur le nom du dieu à celui de son prédécesseur »[772]. Toutefois, le nom du dieu Sarpédon (Σαρπηδών) à Séleucie n'est attesté seul que dans les textes hagiographiques tardifs relatifs à sainte Thècle dans lesquels il y est même parfois encore nommé « le Sarpédonien » (Σαρπηδόνιος)[773]. Cette identification avec le héros Sarpédon ne pourrait donc être que très tardive.

On pourrait alors supposer que l'épiclèse Σαρπηδόνιος renvoie non pas directement au héros Sarpédon mais à un toponyme, éventuellement la cité mentionnée par Skylax ou le cap qui porte son nom : le dieu serait ainsi l' « Apollon de Sarpédon », le dieu « de Sarpédon ». Cette hypothèse paraîtrait plus logique qu'un théonyme composite inédit formé par l'association de deux divinités présentant peu de similitudes.

Quelques autres toponymes relatifs à Sarpédon sont connus hors de Cilicie[774]. On connaît en particulier une île « Σαρπηδονία » mentionnée par Stésichore[775] au VIe avant J.-C. et deux siècles plus tard par Palaiphatos[776] située dans l'archipel des Purpuraires au large de l'actuelle Essaouira. L'archipel et principalement sa plus grande île Mogador, étaient une colonie phénico-punique vraisemblablement liée au commerce de l'or[777]. Un abondant

[769] Raimond 2013, p. 290 avec réf. ; Robert 1978, p. 35.
[770] Il est vrai que les quelques sources à disposition sur le culte de Sarpédon en Lycie ne permettent pas de connaître la nature du culte dont il faisait l'objet et rien n'indique non plus qu'il ne disposait pas de tels pouvoirs en Lycie. Sa renommée ne devait toutefois pas dépasser le cadre de la stricte Lycie.
[771] Parker 2005. À propos de ce type de théonyme double, R. Parker remarque que « dans tous les cas, il y a une différence de genre entre les deux divinités qui sont ainsi associées : si le substantif est un dieu, c'est bien une déesse qui figure dans la forme adjectivale, et inversement ». Il cite toutefois une exception, « Zeus *Areios* », qui ne serait qu'un développement tardif de Zeus Arès : cf. Parker 2005, p. 220.
[772] Belayche 2005b, p. 323.
[773] Les deux formes y sont employées indistinctement pour désigner le δαίμων de Séleucie.
[774] Wathelet 1988, p. 975-976.
[775] *Pap. Oxyr.* 2617, 6.
[776] Palaiphatos, 31.
[777] Lopez Pardo, Mederos Martin 2008, p. 381-382.

matériel épigraphique y a été mis au jour, le plus riche et le plus varié de tout le corpus épigraphique phénico-punique du Maroc, essentiellement constitué d'*ostraka* gravés à la pointe sur fragments de plats ou d'amphores[778]. Datés probablement du VIIe siècle avant J.-C., ces tessons sont d'un intérêt remarquable du point de vue de l'histoire des religions puisque certains portent quelques noms théophores composés sur le nom du grand dieu de Sidon Ešmun, constituant ainsi les plus anciennes mentions épigraphiques indirectes du dieu très rarement attestées avant le VIe siècle dans les sources phéniciennes[779]. Un autre anthroponyme, vraisemblablement composé sur le nom de la déesse Tanit, constituerait en outre la première mention de la future grande déesse de Carthage qui n'est attestée en Phénicie que par une seule dédicace à « Tanit-Astarté » gravée sur une plaque en ivoire et datée probablement de la toute fin du VIIe siècle qui a été mise au jour dans la ville sidonienne de Sarepta[780]. À la suite de P. Xella, « on ne peut pas échapper à l'impression donnée par les théophores d'Ešmun et de Tanit qui ne suggèrent pas seulement une origine phénicienne des graveurs, mais nous semblent aussi orienter (avec toute la prudence requise) vers l'aire culturelle sidonienne »[781]. On pourrait même penser que ceux-ci étaient plus particulièrement liés à la cité de Sarepta, dépendance sidonienne située sur la côte levantine à mi-chemin entre Sidon et Tyr, si l'on se fie aux références à la fois à Ešmun et à Tanit attestés ensemble en Phénicie uniquement à Sarepta jusqu'à présent[782]. Le nom même de l'île « Sarpédonia » pourrait également suggérer un lien avec la cité de Sarepta puisque ces deux toponymes paraissent particulièrement proches. Le nom de la ville phénicienne, peut-être mentionné dès le IIIe millénaire notamment dans un document administratif d'Ebla (*Ṣa-ar-pá-at*^ki^), en phénicien *Ṣrpt*[783], rappelle en effet fortement « Sarpédon ». Le nom « Sarpédonia », qui nous est transmis par un auteur grec, découle probablement du nom phénicien de cette île culturellement proche de Sarepta. Peut-être rappelait-il le nom d'une éventuelle métropole et aurait évoqué le nom du héros de l'*Iliade* à l'auteur ou à quelques voyageurs grecs avant lui qui l'auraient restitué par euphonie en « Sarpédonia », selon leur cadre culturel hellénique de référence. Si nous poussons davantage l'hypothèse en faisant un parallèle phonétique et sémantique avec les noms grec et phénicien de la cité de Carthage Καρχηδών/*Qart-ḥadašt* (« ville nouvelle »), nous pourrions en outre penser que le toponyme « Σαρπηδών » découle du phénicien *Ṣrpt-ḥadašt* qui signifierait « nouvelle Sarepta »[784]. Ainsi, faudrait-il voir dans la

[778] Xella 1992, p. 141.
[779] *Ibid.,* p. 142.
[780] *Ibid.,* p. 143 ; Pritchard 1982, p. 85-92.
[781] Xella, *ibid.*
[782] Pritchard 1975.
[783] TM.75.G.1557, recto, col. V. Cf. Lipinski 1995, p. 193.
[784] Nous souhaitons remercier ici les évaluateurs externes de la revue Kernos pour nous avoir suggéré ce parallèle phonétique et sémantique avec « Carthage » pour approfondir notre hypothèse d'une proximité entre

cité de Sarpédon évoquée par Skylax à l'est d'Holmoi en Cilicie[785], une « nouvelle Sarepta », un éventuel comptoir commercial phénicien établi près de l'embouchure du Kalykadnos qui présente un intérêt stratégique indéniable ? L'hypothèse est certes conjecturale mais plusieurs éléments pourraient inciter à poursuivre dans ce sens.

Le héros Sarpédon lui-même pourrait en effet être lié à Sarepta. Nous avons vu plus haut les différentes légendes attribuant au héros Sarpédon soit une origine lycienne, soit une origine crétoise. Les *Miracles de sainte Thècle* rapportent toutefois une version cilicienne du mythe de Sarpédon qui tendrait à attribuer au dieu une origine phénicienne :

« Il n'est personne qui ne connaisse notre Sarpèdonios : très ancienne est la légende qui le concerne et que nous ont apprise récits et livres. Certains savent même - parce qu'ils ont le tort d'être encore impies, mais comme on peut l'être de génération en génération - que cet homme fut jadis un étranger, venu loin de chez lui, errant à la recherche de sa sœur et déposé par la mer sur les côtes de ce pays; ils savent que, ne connaissant pas les lieux et ignorant qui régnait alors (c'était Kilix, son oncle, le frère de son père), il fut mis à mort pour avoir causé quelque dommage aux gens du cru et s'être attiré leur hostilité, et fut enterré sur cette avancée au bord de la mer »[786].

Par l'allusion au rapt d'Europe par Zeus que sous-entend l'errance de Sarpédonios mentionnée ici, la version locale du mythe que nous relate l'hagiographe se rattache à la tradition conférant une origine crétoise au héros de l'*Iliade*[787]. Cependant, ce passage rappelle fortement l'épisode rapporté notamment par Apollodore qui fait de Kilix et non de Sarpédon comme ici, le frère d'Europe parti à la recherche de sa sœur[788]. En considérant Sarpédon comme le frère d'Europe fille d'Agénor, roi de Phénicie, la tradition cilicienne tendrait donc à attribuer à Sarpédon une origine phénicienne, même si l'épisode relaté par l'hagiographe de sainte Thècle n'évoque qu'un « étranger, venu loin de chez lui ».

La fille d'Agénor passe dans les versions les plus courantes pour une princesse sidonienne et Lucien de Samosate rapporte même que le temple sidonien dédié à Astarté était en fait consacré à Europe[789]. L'enlèvement d'Europe est du reste très fréquemment représenté sur les monnaies de Sidon (**pl. III.35.a**) pendant près de cinq siècles (IIe siècle avant J.C. - IIIe

« Sarpédon » et « Sarepta ».

785 Voir *supra.*

786 *Miracles de sainte Thècle*, 1, 1-10, trad. de Dagron 1978.

787 *Corpus hésiodique,* fr. 140 Merkelbach-West ; Eschyle, *Les Cariens* ou *Europe*, fr. 99 Nauck/Snell ; Hérodote, 1.173 ; Strabon, 12.8.5 ; 14.1.6 ; 14.3.10 ; Apollodore, 3.1.1-2. Cf. *supra.*

788 Apollodore, 3.1.1-2. Cilix est, chez Apollodore, l'un des trois frères d'Europe partis à la recherche de leur sœur après son enlèvement par Zeus. Il est le fils d'Agénor, roi de Phénicie. Ce dernier ayant interdit à ses fils de rentrer en Phénicie sans leur sœur, les trois frères qui n'ont pu la retrouver s'établirent à l'étranger. Cilix s'installa dans la région qui prit son nom, la Cilicie.

789 Lucien, *De la Déesse syrienne*, 4. « On voit aussi, en Phénicie, un grand temple que possèdent les Sidoniens, consacré, disent-ils, à Astarté. Astarté, selon moi, c'est la lune. Mais, si l'on s'en rapporte à ce que m'a dit un des prêtres de ce temple, il est dédié à Europe » (trad. Eugène Talbot).

siècle après J.C.) et l'on retrouve au IIe et IIIe après J.-C. à Séleucie des types monétaires très semblables (**pl. III.35.b**) qui illustrent ainsi l'ancrage local du mythe de Sarpédon et son rattachement à la tradition phénicienne.

Mais d'après le poète grec du IVe siècle avant J.-C. Lycophron, Europe est plus précisément originaire de la ville sidonienne de Sarepta et c'est sur les plages de cette cité qu'elle aurait été enlevée par Zeus[790]. Dépendance de Sidon d'après la *Bible*[791], la cité de Sarepta, à mi-chemin entre Sidon et Tyr, est à l'époque impériale sous contrôle tyrien[792] ce qui pourrait expliquer que les Anciens aient parfois donné comme cadre au mythe d'Europe la cité de Tyr. S'il est bien évidemment délicat d'accorder une réalité historique aux mythes relatifs à Europe et Sarpédon qui ont fait l'objet de maintes recompositions en fonction des objectifs de leurs auteurs, cette version locale du mythe du Sarpédonien (Σαρπηδόνιος), frère d'Europe, garderait peut-être le souvenir d'un lien entre ce dieu topique et la Phénicie, voire Sarepta. Cet « étranger, venu loin de chez lui, […] et déposé par la mer sur les côtes de ce pays » pourrait-il rappeler la mémoire de marins sidoniens/sarepténiens venus s'établir à Sarpédon, la cité déserte mentionnée par Skylax ou le cap du même nom, comme l'ont fait d'autres phéniciens ailleurs en Cilicie[793] ? La mise à mort du dieu « pour avoir causé quelque dommage aux gens du cru et s'être attiré leur hostilité » pourrait-elle évoquer le souvenir de rapports conflictuels entre ces Phéniciens et les populations locales ? Il est bien entendu difficile de conclure en l'absence d'autres éléments.

Les similitudes importantes que l'on peut observer entre le dieu d'Oura/Séleucie et la divinité principale de Sarepta peuvent toutefois inciter à poursuivre dans ce sens.

Dans les *Miracles de sainte Thècle*, Sarpédonios/Sarpédon est évoqué à plusieurs reprises et il est consulté par ses fidèles souffrant de maux divers pour ses compétences médicales[794]. Il est le principal concurrent de sainte Thècle réputée elle aussi pour ses guérisons et il est qualifié de « ὁ βέλτιστος καὶ ἰατρισκώτατος ὥς φασι Σαρπηδόνιος »[795], c'est donc un dieu essentiellement médecin au Ve siècle après J.-C. On remarque pourtant que sa fonction de médecin n'est jamais évoquée par les historiens païens antérieurs qui ne mentionnent le dieu qu'à l'occasion d'une consultation de l'oracle par des personnalités célèbres. C'est donc dans une perspective historique que le dieu est cité par les historiens antiques que n'intéressent pas des phénomènes touchant à la sphère du privé comme la

790 Lycophron, *Alexandra*, 1300.
791 *III Rois,* 17.9 ; Luc, 4, 26.
792 Achille Tatius, 2.17.
793 Xénophon, *Anabase,* 1.4.5 ; Skylax, 102.
794 *Miracles de sainte Thècle,* 11 ; 18 ; 40. Cf. Nissen 2001, p. 118-121.
795 *Miracles de sainte Thècle,* 11.

guérison miraculeuse de quidams. À l'inverse, ses fonctions oraculaires ne sont pas évoquées dans les récits hagiographiques relatifs à sainte Thècle car elles devaient moins susciter l'intérêt de leurs auteurs avant tout soucieux d'exalter la sainte et ses pouvoirs de guérison qui devaient davantage toucher les populations locales dans leur quotidien et gagner des âmes parmi les fidèles du dieu[796].

Comme à Séleucie, la divinité principale de Sarepta est un dieu guérisseur, d'après une dédicace digraphe en grec alphabétique et syllabique mise au jour dans la cité, datée du IVe siècle avant J.-C. et dédiée par un Chypriote à Asklépios[797]. L'inscription y atteste à cette époque de l'existence d'un sanctuaire dédié à un dieu guérisseur dont la renommée dépassait les frontières de la Phénicie. Ce dieu est sans doute identique au « Θεὸς ἅγιος Σαραπτηνός » connu par deux inscriptions grecques d'époque romaine provenant de Sarepta ainsi que deux bilingues gréco-latines du port de Pouzzoles en Italie. L'épithète « dieu saint », s'applique à diverses divinités orientales, mais sa qualification indique qu'il s'agit du dieu principal de Sarepta[798]. On se demande ainsi s'il ne pourrait pas y avoir quelque rapport, dont il est difficile de définir la nature, entre le dieu « Sarpédonien » (Σαρπηδόνιος) et le « dieu saint Sarepténien »[799] (Σαραπτηνός), tous deux juvéniles et guérisseurs, qui d'un point de vue linguistique s'expliquerait aisément (métathèse *arpe/arep* ; dentale *d/t)* à partir du phénicien *Ṣrpt* et que l'on pourrait facilement comprendre dans le passage aussi délicat d'une langue sémitique à la langue grecque aux sonorités très éloignées l'une de l'autre et difficiles à restituer.

Selon E. Lipinski, « deux divinités guérisseuses sémitiques entrent en ligne de compte à Sarepta : Ešmun, le grand dieu sidonien, et Šadrapha, qui est attesté à Sarepta même »[800]. Ce sont deux dieux juvéniles protecteurs et guérisseurs qui ont été associés dans différents contextes à Apollon ou Asklépios. À Chypre par exemple, de nombreux théophores composés sur Ešmun sont attestés auxquels succéderont à l'époque hellénistique d'autres théophores formés sur Asklépios[801]. Dieu médecin comme Apollon, Ešmun semble également lié à la chasse, comme Runta, Rešeph et dans une certaine mesure l'archer Apollon, si l'on en croit Damascius qui décrit le dieu phénicien comme un chasseur « accoutumé à pratiquer la chasse dans ces vallées boisées »[802]. Šadrapha est quant à lui attesté à Sarepta par une dédicace retrouvée sur un fragment de jarre du Ve-IVe siècle avant J.-C.[803]. Son nom *Šdrp'* aurait le sens

[796] Cf. Nissen 2001, p. 130.
[797] Masson 1982.
[798] Lipinski 1995, p. 194-195 avec réf.
[799] Le nom de la cité phénicienne est le plus souvent transcrit en « Sarepta », parfois « Sarapta ».
[800] Lipinski, *ibid.*
[801] Lipinski 1995, p. 162.
[802] Damascius, *Vie d'Isidore*, 302.
[803] Lipinski, *ibid.* p. 195 avec réf.

de « génie guérisseur » et il serait peut-être à Sarepta « une forme locale d'Ešmun, identique au "dieu saint" »[804]. Šadrapha serait également connu en Anatolie méridionale puisqu'il y est peut-être mentionné dans la trilingue de Xanthos, bien que la lecture du passage en araméen pose problème, et son équivalent dans la version grecque du texte serait Apollon[805].

Si l'on peut comprendre l'association Runta/Rešeph/Apollon, il est toutefois délicat d'appréhender à Séleucie Apollon *Sarpédonios* perçu, d'après les témoignages tardifs dont nous disposons, essentiellement comme un dieu médecin et qui pourrait peut-être avoir quelques liens avec des divinités elles aussi guérisseuses mais également chasseresses de la région de Sidon/Sarepta.

Comment expliquer en outre que le dieu anatolien d'Oura/Séleucie ait été associé à deux divinités syro-phéniciennes différentes, Rešeph et Ešmun/Šadrapha ? Deux pistes qui ne s'excluent pas l'une de l'autre peuvent être envisagées.

Premièrement, Rešeph et la divinité guérisseuse de Sidon/Sarepta pourraient être arrivés dans la région d'Oura/Séleucie à des périodes très éloignées l'une de l'autre. Rešeph aurait pu gagner l'embouchure de l'actuel Göksu dès l'âge du Bronze Récent depuis les régions où le dieu est honoré telles qu'Ougarit ou Chypre qui entretiennent d'étroites relations avec Oura dès cette époque[806]. Le dieu de Sarepta, quant à lui, se serait peut-être implanté dans la région à l'époque néo-assyrienne quand une forte présence phénicienne commence à se faire sentir, voire plus tardivement encore, à l'époque achéménide par exemple quand des colonies phéniciennes sont attestées en Cilicie[807].

Deuxièmement, il n'est pas exclu que ces deux divinités syro-phéniciennes aient été honorées ensemble à une période donnée. E. Puech dans son étude sur les dieux guérisseurs du sanctuaire d'Amrit/Marathos observe en effet que Rešeph, Ešmun et Šadrapha notamment pouvait être vénérés dans un même complexe religieux[808], même s'il regrette qu'« il n'est pas possible de se faire une idée quelque peu précise sur l'assimilation effective ou l'association de toutes ces figures divines, aux caractères somme toute très proches »[809]. Peut-être que comme

[804] Lipinski, *ibid.* Voir aussi Puech 1986, p. 33. Il est par ailleurs intéressant de noter que plusieurs toponymes « Sarpédon » sont des caps et l'on pourrait faire le rapprochement avec le « Cap d'Ešmun » (*R'š 'šmn*), le « Cap d'Apollon » des Romains et des Grecs, l'actuel cap Sidi Ali el-Mekki dans le golfe de Tunis, qui annonçait l'importance du culte d'Ešmun à quiconque s'approchait des côtes puniques : cf. Lipinski 1995, p. 162.

[805] Puech, *ibid*. p. 342.

[806] Voir *supra*.

[807] Voir *supra* note 155.

[808] Pour expliquer le rapprochement entre Rešeph et Šadrapha, E . Puech souligne notamment que l'on connaît à Pyla à Chypre une dédicace du VIIe siècle avant J.-C. au dieu Rešeph-Shed (KT 1143). Rešeph est ici associé au dieu Shed qui est lié à la racine *rp'* «guérir» dans le théonyme *šdrp'* (Šadrapha) en Phénicie et qui, en Égypte, a les fonctions d'un dieu protecteur et guérisseur. Cf. Puech, *ibid.* p. 337.

[809] Puech, *ibid.* p. 338-339.

à Marathos, pérée d'Arados elle-même fondée par des exilés de Sidon d'après Strabon[810], Oura/Séleucie aurait connu « une divinité polymorphe ou à plusieurs facettes, [...] toutes aux attributs de dieux guérisseurs »[811].

Ainsi, on peut vraisemblablement penser qu'Apollon *Sarpédonios* est probablement à l'origine une divinité tutélaire anatolienne locale fortement marquée par des traditions louvite, syro-phénicienne et grecque. Si l'on pense habituellement, et peut-être dès l'Antiquité tardive, que le héros Sarpédon était honoré dans la région d'Oura/Séleucie antérieurement à Apollon *Sarpédonios*, nous verrions plutôt dans l'épiclèse du dieu grec une indication toponymique se rapportant au cap Sarpédon ou à la cité évoquée au Ve siècle avant J.-C. par Skylax située elle aussi à l'est d'Holmoi.

Sur la base d'indices philologiques, historiques et religieux, nous pourrions en particulier émettre l'hypothèse, avec toutes les précautions d'usage, que la divinité principale de la région de l'embouchure du Kalykadnos classique témoignerait d'une présence phénicienne au Sud d'Oura/Séleucie où se serait implanté un éventuel comptoir phénicien fondé par des marchands de Sarepta. La position stratégique de la région aurait ainsi pu attirer ces commerçants dont la tradition locale aurait gardé le souvenir jusque dans les textes chrétiens tardifs évoquant un « étranger, venu loin de chez lui […] déposé par la mer sur les côtes de ce pays ».

7. Autres divinités de la micro-région

Bien d'autres divinités étaient honorées en Cilicie Trachée orientale et dans la moyenne vallée du Kalykadnos. La documentation est toutefois peu abondante et donne peu d'informations sur des divinités qui paraissent ainsi moins importantes.

Héraklès

Héraklès est très présent sur les types monétaires de plusieurs cités de la région. On trouve son image sur les monnaies d'Olba et de Diocésarée. Son buste de profil est représenté avec une massue sur l'épaule (parfois massue seule), tandis qu'une tour défensive figure au

[810] Strabon, 16.2.13. Nous remarquons ici que nous restons toujours dans la sphère culturelle sidonienne.

[811] Puech, *ibid.* p. 338. À propos des divinités guérisseuses qu'il étudie, E. Puech « se demanderait même si Amrit - Marathos n'a pas joué un rôle dans la diffusion de ce culte à Chypre (Kition et environs) puisque le site d'Amrit par ses témoignages archéologiques pourrait avoir servi de relai, géographiquement et chronologiquement ». Avec Chypre, le cap Sarpédon ou la cité du même nom auraient-ils pu constituer des étapes ultérieures dans la diffusion de ce culte ?

revers (**pl. III.36**). Le dieu/héros apparaît ici comme une divinité protectrice de la cité. La tour qui figure au revers, qui a donné son nom au site moderne d'Uzuncaburç (« la longue tour »), donne une image de l'édifice qui se dresse toujours aujourd'hui non loin du temple de Zeus *Olbios* à l'extrémité de l'enceinte sacrée dont elle devait assurer la protection. Cette tour hellénistique érigée par Teuker fils de Tarkyaris au IIIe-IIe siècle avant J.C. comporte un « symbole olbien », la massue d'Héraklès, gravée en relief près de l'entrée[812], ce qui devait suggérer qu'elle était placée sous la protection du dieu, tout en affirmant le rôle protecteur de celui-ci. Les données onomastiques de la région, qui fournissent plusieurs exemples de théophores formés sur le théonyme louvite Sandas[813], dieu protecteur et guerrier, laissent penser qu'Héraklès était l'*interpretatio graecae* de ce dieu dans la région d'Olba, comme c'est clairement le cas à Tarse[814]. Aux IIIe et IIe siècles avant J.C., on peut citer les noms de *Sandatis* ou de *Sandon* à Korykos. D'autres formes sont attestées à l'époque romaine[815] comme *Sandazamis* à Olba (Ier siècle avant J.C.) ; *Sandaios* à Kanytela (IIe siècle après J.C.) ou *Sandas* dans les environs d'Elaioussa-Sébastè[816]. Héraklès est aussi présent sur le monnayage des cités de Séleucie, d'Elaioussa-Sébastè et de Dalisandos, un toponyme qui pourrait du reste être en partie basé sur le théonyme « Sandas ».

Les Dioscures

Les Dioscures sont aussi attestés dans la région et ils étaient probablement associés à Héraklès comme divinités protectrices du territoire. Les *piloi*, nous l'avons vu, font aussi partie des « symboles olbiens » apposés sur des bâtiments du territoire d'Olba, en particulier à vocation défensive. C'est par exemple le cas d'une tour de surveillance située à deux kilomètres à l'est d'Olba dans le village moderne de Yeğenli, dont le linteau comporte une massue en relief encadrée par deux *piloi*[817]. Un édifice défensif près du Lamos comporte également ces mêmes symboles. *Piloi* et lance figurent aussi sur le monnayage d'Olba (**pl. III.1.a**), de même que les *piloi* seuls sont représentés sur des monnaies d'Elaioussa-Sébastè. Diocésarée montre quant à elle sur son monnayage les jumeaux divins brandissant une épée

[812] Hicks 1891, p. 262, n°45.
[813] Houwink ten Cate 1961, p. 136-137 ; Jasink 1991. Des exemples de noms théophores sur Sandas se trouvent dans des inscriptions de la zone du sanctuaire (ex : Keil, Wilhelm 1931, p. 87, 89 n°s 103, 106 : Hicks *ibid.* p. 268 n°67 ; Dagron, Feissel 1987, n°11, A46 ; B33 ?).
[814] cf. *infra* (Cilicie Centrale, Divinités de Tarse).
[815] Voir aussi Houwink ten Cate 1961, p. 136-137.
[816] Feissel 1991, p. 53. Jusqu'au VIe siècle après J.C. Des noms théophores basés sur Sandas sont connus en Cilicie, comme à Anazarbos où est par exemple attesté un *Sandogénès.* Voir aussi *LGPN* 5B*,* p. 377-378 (Fraser, Matthews 2013).
[817] Mac Kay 1990, pl. VI.11.

avec leurs chevaux (**pl. III.37**), tandis qu'une inscription de Séleucie du IIIe-IVe siècle après J.C. mentionne une prêtresse des Dioscures[818].

Dionysos

Dionysos semble également une divinité relativement importante dans cette partie du territoire cilicien, comme il l'est du reste dans d'autres contrées ciliciennes. Plusieurs cités de la région (Séleucie, Korykos, Elaioussa-Sébastè, Olba, Klaudiopolis, Philadelphia) montrent son image sur leurs monnayages à l'époque romaine. Le dieu est représenté de façon conventionnelle avec son *thyrse* et un *kantharos*, parfois avec une panthère ou conduisant un bige de panthères. Quelques inscriptions témoignent également d'un culte à Dionysos. Sur un mur près des tombes à proximité du théâtre de Séleucie, une dédicace du Ier-IIe siècle après J.C. a ainsi été adressée à « Διονύσῳ Ἀρχε[β]άχῳ καὶ τοῖς μύσταις »[819]. Deux inscriptions sur les deux faces d'une base de statue mise au jour à Uzuncaburç/Diocésarée mentionnent d'un côté Dionysos *Kallikarpos*[820], qui devait être le sujet de la statue à laquelle la pierre servait de support, et de l'autre un prêtre de Dionysos[821].

Apollon

Si Apollon *Sarpédonios* est le dieu principal d'Holmoi et de Séleucie, le dieu Apollon est aussi représenté sur des monnaies d'autres cités comprises entre Kalykadnos et Lamos (Korykos, Koropissos, Philadelphia). Ces images monétaires ne sont toutefois pas l'assurance qu'un culte au dieu archer était réellement pratiqué dans ces cités. Le dieu qui figure sur le monnayage de Koropissos est plus précisément Apollon *Smintheus* représenté debout de face, vêtu d'un manteau et tenant une branche de laurier au-dessus d'un autel sur lequel grimpe une souris (**pl. III.38**). La présence du dieu peut interroger dans cette cité montagnarde relativement reculée. La souris accompagnant le dieu peut premièrement rappeler celle qui se trouve sous le trône d'Aphrodite sur des monnaies achéménides de Nagidos[822]. On pourrait aussi songer à un dieu protecteur des récoltes contre les nuisibles, à l'instar d'Apollon *Sarpédonios* à Holmoi/Séleucie où ce dieu est invoqué contre le fléau des sauterelles.

On peut néanmoins se demander si la présence d'Apollon *Smintheus* sur le monnayage de Koropissos ne pouvait pas avoir un rapport avec la légende monétaire qui l'accompagne :

818 Hagel, Tomaschitz 1998, Seleukeia 118.
819 Hagel, Tomaschitz 1998, Seleukeia 62. Le thiase mentionné avec Zeus *Epikarpios* dans l'inscription de Gedikpınarı (*SEG* 57, 1701, cf. *supra*), pourrait aussi faire allusion à une association cultuelle de Dionysos à Diocésarée.
820 Hicks 1891, p. 265, n°53.
821 *ibid.*, n°56.
822 cf. *supra.*

« KOPOΠICCƐѠN THC KHTѠN MHTPO ». La cité revendique en effet sur ses monnaies son statut de Métropole de Kètide, un titre qui est aussi affichée à la même époque par la cité d'Olba sur son monnayage portant la légende AΔP ANT OΛBEΩN MH KH[823]. Les deux cités devaient donc être en concurrence pour ce titre et ce statut de capitale d'une région qui devait recouvrir une grande partie de la Cilicie Trachée[824] et probablement correspondre à tout ou partie de ce qu'avait été le royaume louvite de Pirindu à l'âge du Fer. Même si elle n'avait pas le prestige d'Olba, Koropissos avait quelques arguments à faire valoir : sa position stratégique à proximité du col de Sertavul sur une route importante et très ancienne reliant le plateau anatolien à la vallée du Kalykadnos, de même que son nom actuel, Dağ Pazarı, « le marché de montagne » en turc, laissent penser que la cité pouvait être une sorte d'*emporion* pour les populations montagnardes alentours, un centre de rassemblement et d'échange de biens et de marchandises provenant aussi bien du plateau anatolien, de l'intérieur du Taurus que du delta du Kalykadnos. Il pouvait néanmoins être utile d'élaborer un discours sur ses origines dont la cité aurait pu tirer quelque prestige pour exister face à sa concurrente Olba et, à ce titre, le mythe d'Apollon *Smintheus* aurait facilement pu être mobilisé. Le culte du dieu aurait en effet été fondé en Troade par Teukros, ancêtre éponyme des Teukroi. Dès le Ve siècle avant J.C. ceux-ci sont assimilés aux Troyens et le nom de Teukride devient même synonyme de Troade[825]. Il s'agit cependant d'un Teukros différent de celui qui est revendiqué comme ancêtre par la dynastie sacerdotale d'Olba à partir de l'époque de Strabon, ou un peu avant comme nous l'avons vu. Selon la tradition, le fondateur du culte d'Apollon de Troade est en effet soit un Crétois, soit un autochtone, fils du fleuve Scamandre et de la nymphe Idaia[826]. On peut donc se demander si Koropissos n'a pas élaboré un récit concurrent et parallèle à celui d'Olba sur ses origines, centré autour de la figure de Teukros, fondateur du culte d'Apollon *Smintheus* en Troade. Il aurait pu être aisé de rattacher ce personnage aux origines des Ciliciens telles qu'elles sont évoquées par Strabon qui rapporte les témoignages de certains auteurs racontant « comment les Ciliciens de la Troade vinrent chercher une nouvelle demeure en Syrie et détachèrent de cette contrée, pour s'y établir, ce qui forme actuellement la Cilicie »[827]. Ce récit sur les origines troyennes des Ciliciens est du reste toujours bien en vogue au milieu du IIe siècle après J.C. comme le laisse entendre l'inscription du médecin Lucius à Hiérapolis-

[823] Stafferi 59 (Septime Sévère) ; 61 (Caracalla).
[824] Ptolémée, *Géo* 5.7.3 et 6 place en Kètide Anémourion, Arsinoè, Kélendéris, Aphrodisias, les caps Sarpédon et Zéphyrion, l'embouchure du Kalykadnos et Olba. Le toponyme pourrait être un dérivé de « Qedi » (ou « Qode ») qui dans les documents égyptiens du second millénaire désigne une région d'Anatolie méridionale et des populations louvitophones (Casabonne 2004a, p. 84).
[825] Hérodote, 2.118 ; Eschyle, *Agamemnon*, 112.
[826] Sur le culte d'Apollon *Smintheus* et ses origines : Palamidis 2019.
[827] Strabon, 13.4.6. ; Quinte-Curce, 3.4 ; Voir aussi Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 52-53.

Kastabala[828] et il pouvait en être toujours de même au milieu du IIIe siècle au moment où sont frappées à Koropissos les monnaies au type de l'Apollon *Smintheus*.

Un autre mythe avait vraisemblablement été aussi mobilisé par la cité de Koropissos pour s'affirmer comme la Métropole de Kètide. Un type monétaire de la même époque et portant la même légende représente en effet Persée debout avec une *harpè* et la tête de Méduse, faisant face à Andromède. Entre les deux personnages, se trouve à leurs pieds la tête du monstre marin Kètos (κῆτος) (**pl. III.39**). Le nom de la région, la Kètide, avait donc dû être rapproché de celui du monstre mythique, peut-être là encore pour élaborer un discours parallèle à celui d'Olba et du monstre marin Typhon. Afficher un monstre marin sur les monnaies de cette cité reculée dans les montagnes à plus de 1400 mètres d'altitude pouvait toutefois surprendre. Cela faisait néanmoins sens si elle s'affirmait comme la métropole d'une vaste région qui s'étendait jusqu'à la mer comme le suggère le géographe Ptolémée dans sa courte description de la Kètide[829].

Divinités marines

La cité de Korykos figure sur son monnayage une déesse marine qui semble être avec Hermès, la principale divinité de la cité. La déesse est présente dès les premières frappes de la cité au Ier siècle avant J.C. jusqu'au IIIe siècle après J.C. Elle est représentée debout à gauche portant une coiffe de pinces de crabe, tenant dans la main gauche un sceptre et dans la droite un *aphlaston* (**pl. III.40.a**). L'*aphlaston* attribut de la déesse est même représenté à l'avers de petites dénominations de bronze portant au revers le *caducée* d'Hermès, l'autre grande divinité de la cité (**pl. III.14.b**). On trouve également son portrait avec dans le champ l'*aphlaston* sur des monnaies à l'effigie de Tibère (**pl. III.40.b**).

Elaioussa-Sébastè figure également au Ier siècle avant J.C. sur son monnayage une déesse marine dont l'allure rappelle celle de Korykos à la même époque : la robe tout comme la position des déesses sont strictement identiques. Elle ne tient pas de sceptre mais une barre dans la main droite ; l'*aphlaston* apparaît dans le champ à droite. Elle ne semble pas porter la coiffe en pinces de crabe mais une proéminence parait sortir du sommet de sa chevelure, vers l'avant, évoquant peut-être la pince droite de crabe qui orne la coiffe de la déesse korycienne (**pl. III.41**).

La documentation, exclusivement numismatique, ne permet malheureusement pas d'en dire davantage sur ces déesses. Il n'est toutefois pas surprenant que des divinités marines aient pu être honorées dans ces deux cités portuaires relativement importantes, qui, à partir du

[828] cf. *infra ;* Dupont-Sommer, Robert *ibid.* p. 53.
[829] Ptolémée, *Géographie,* 5.7.3 et 6.

règne de Commode pour Elaioussa-Sébastè et un peu plus tard pour Korykos, portent le titre de cités « navarques » pouvant accueillir la flotte de guerre romaine[830]. Rappelons en outre qu'Elaioussa-Sébastè était une île dans l'Antiquité, aujourd'hui rattachée au continent par une bande de sable.

Ces deux cités ont aussi frappé monnaie au motif de Poséidon au IIIe siècle après J.C. mais il semble que ces images monétaires doivent plutôt être mises en relation avec le séisme destructeur qui a frappé Antioche en 245[831] et aurait pu être ressenti jusque dans ces cités ciliciennes, qu'avec un culte civique voué à un dieu marin.

Artémis

Artémis est aussi représentée sur les monnaies de plusieurs cités de la région. À Séleucie, qui en donne une image monétaire classique, on peut supposer qu'elle faisait l'objet d'un culte si l'on se fie à un passage des *Actes de Paul et de Thècle* qui relate comment des médecins païens de la cité à qui les miracles de la sainte faisaient concurrence, avaient envoyé des jeunes gens à Thècle pour la violer, pensant que vierge, elle servait Artémis, et que pour cette raison elle avait le pouvoir de guérir les malades[832].

Elaioussa-Sébastè donne une autre image monétaire de la déesse au IIIe siècle après J.C. Il s'agit vraisemblablement d'une statue de culte représentant la déesse de face coiffée d'un *kalathos* et flanquée par deux supports et deux cerfs (**pl. III.43**). L'allure de la statue et les animaux qui l'accompagnent peuvent évoquer l'Artémis d'Ephèse. On peut aussi se demander si cette image monétaire ne doit pas être mise en relation avec un *xoanon* qui apparaît sur le monnayage de la cité sous Marc Aurèle et dont la représentation monétaire connaît quelques variations au fil du temps vers une représentation moins abstraite de la divinité (**pl. III.44 et 45**). L'image de la déesse avec ses animaux attributs pourrait ainsi indiquer que l'on a voulu rapprocher au IIIe siècle cette idole locale, réellement archaïque ou bien archaïsante, de l'Artémis d'Ephèse.

Déméter

Un culte de Déméter est attesté à Kanytella où un sarcophage comportant des torches, une couronne et un kalathos gravés, porte une inscription indiquant que le destinataire de la tombe était une prêtresse de Déméter[833]. Une dédicace fragmentaire à la déesse a aussi été

[830] Guerber 2013.
[831] Güney 2015.
[832] *Actes de Paul et de Thècle* XLIV (manuscrits A, B, C).
[833] Hagel, Tomaschitz 1998, Kanytelis 22 ; Heberdey, Wilhelm 1896, p. 56, n°128.

mise au jour à Olba-Diocésarée[834] et quelques cités montrent des images monétaires de divinités féminines voilées qui pourraient être Déméter (Koropissos, Philadelphia), mais qui pouvait peut-être parfois se confondre avec Tychè qui, quant à elle, est honorée dans toutes les cités de la région.

Autres cultes et divinités de la micro-région

D'autres divinités paraissent encore plus anecdotiques au regard de la rareté de la documentation qui s'y rapporte.

Isis et Sérapis sont représentés en bustes affrontés sur des monnaies de Séleucie du IIIe siècle après J.C.[835], reprenant le type local associant les bustes d'Apollon et de Tychè/Artémis. On peut également relever une monnaie de la cité d'Olba comportant à l'avers Septime Sévère à cheval et au revers le dieu Sérapis avançant à droite[836], qu'il faut expliquer ici par la dévotion personnelle de l'empereur envers ce dieu.

D'autres monnaies de la région figurent ponctuellement diverses divinités telles qu'Asklépios ou Cybèle à Elaioussa, Aphrodite ou le Kalykadnos à Séleucie. Le dieu fleuve apparaît aussi sur des monnaies d'Olba[837], ce qui témoigne que le territoire de la cité, dont le cœur était pourtant bien éloigné du fleuve, pouvait s'étendre jusqu'à celui-ci encore au IIe siècle après J.C. Le dieu fleuve pouvait aussi faire l'objet d'un culte comme en témoigne un autel du IIe-IIIe siècle après J.C. qui lui a été dédié, mis au jour sur la rive du fleuve à Séleucie[838]. On trouve aussi Némésis sur des monnaies d'Olba du IIe siècle après J.C. et une inscription de Philadelphia la mentionne[839]. Une inscription de Séleucie témoigne aussi d'une prêtrise de la déesse Εὐετηρία[840] dans la cité et à Klaudiopolis, une inscription atteste la présence d'un temple des Muses[841].

Il convient de mentionner également des inscriptions de la région qui témoignent de la pratique de cultes mal renseignés et qui restent à ce jour énigmatiques.

La liste de rhabdouques d'Olba du IIe siècle après J.C. évoquée plus haut[842] mentionne un « *satabara* » exerçant une charge à vie. Ce titre, unique dans la documentation, paraît

834 Hagel, Tomaschitz, *ibid.,* Olba-Diokaisareia 9b.
835 *SNG* vA 5850 .
836 *SNG* Levante Suppl. 177.
837 *SNG* Levante 658.
838 *SEG* 44, 1228 : Θεῷ Ποτ[α]||μῷ Καλυ|κάδνῳ | Θεόδω||ρος [κατ᾽] | εὐχή[ν].
839 Hagel, Tomaschitz, *ibid.,*İmsiören 4.
840 Keil, Wilhelm 1931 n°6.
841 Bean, Mitford 1970, p. 236.
842 Dagron-Feissel, 1987 p. 36 n° 11.

d'origine iranienne et pourrait donc renvoyer au passé achéménide de la Cilicie[843]. Sa fonction n'est toutefois pas connue.

À quelques kilomètres à l'ouest de Kanytella/Kanlıdivane sur le site de Kızılbağ qui devait dépendre d'Elaioussa, un décret a été inscrit à même la roche par les Sabbatistes (« Σαββατίσται ») qui mentionne un dieu du même nom appelé Sabbatistès (« Σαββατίστης ») , également orthographié Sambatistès (« Σαμβατίστης ») dans une deuxième inscription très fragmentaire à proximité de la précédente[844]. Les deux inscriptions évoquent également le dieu(?) Aitheibèlos/Aithibèlios (« Αἰθιβήλιος » /« Αἰθειβῆλος »), formé semble-t-il sur le sémitique « Baal ». Ces deux inscriptions ont fait couler beaucoup d'encre autour de la question de l'identité du dieu Sabbatites/Sambatistes et de son possible lien avec le sabbat et le judaïsme.

D'autres inscriptions de Lydie et de Naukratis concernent aussi un dieu Sabathikos, avec des variantes orthographiques, qui pourrait être lié au dieu des inscriptions de Kızılbağ. Comme le souligne Ph. A Harland, aucune pratique culturelle, aucune croyance ou symbole judéen spécifique et bien identifiable n'est attesté dans ces inscriptions comme dans celles de Cilicie[845]. Le rapprochement avec le sabbat et le dieu du judaïsme ne s'appuie que sur une similitude phonétique et, en attendant de nouvelles découvertes, il est plus prudent de considérer ce groupe comme une association cultuelle consacrée à un dieu nommé Sabbatistes, peut-être également identifié avec un dieu sémitique Aithibèlos[846].

[843] *Ibid.* p. 36 note 9 : le nom de personne Σατιβάρας est celui d'un eunuque dans la légende de Sémiramis.
[844] Hagel, Tomaschitz 1998, Kızılbağ 8 et 9.
[845] Sur la présence d'une communauté juive en Cilicie Trachée orientale, attestée surtout sur la période 350-500 après J.C., cf. Durugönül , Mörel 2012.
[846] Harland 2014.

V. La Cilicie Centrale

Introduction

La micro-région que nous définissons comme la Cilicie Centrale occupe la partie occidentale de la Cilicie Plane. Le petit fleuve Lamos marque à l'ouest son extrémité. En voyageant vers l'est depuis ce fleuve, l'étroite plaine côtière s'élargit progressivement pour s'ouvrir sur la vaste plaine d'Adana. La micro-région s'étend jusqu'aux frontières orientales du territoire de la cité de Tarse, entre les contreforts du Taurus et la mer. Cette partie du territoire tarsiote, constituée notamment de marais à l'approche du littoral entre le Kydnos, le Saros et le Pyramos, est cependant délicate à délimiter avec précision. Ces terres marécageuses faisaient du reste l'objet de conflits récurrents entre Tarse et sa voisine Mallos qui devait contester les empiétements et les revendications territoriales de sa puissante voisine[847]. Le port de Tarse se situait dans la lagune de Rhêgma, probablement à proximité des embouchures du Kydnos et du Saros[848].

C'est dans cette partie de la Cilicie qu'aboutit, avant la barrière du Taurus, la route arrivant du cœur des empires mésopotamiens. Celle-ci rejoint à Tarse la route nord-sud qui relie le centre du plateau anatolien à la Méditerranée via les célèbres Portes Ciliciennes. Cette position de carrefour explique certainement que plusieurs établissements humains se soient constitués ici depuis la Préhistoire.

Diverses cités au statut parfois important se sont ainsi développées sur un espace relativement restreint, depuis Soloi à l'ouest, située à l'actuelle Viranşehir/Mersin et qui marque pour Strabon la première cité de Cilicie Plane[849], jusqu'à Tarse, la capitale historique de la Cilicie, pourtant toutes deux distantes d'à peine plus d'une vingtaine de kilomètres

[847] Dion, *Discours,* 34.11-15.
[848] Wallinga, 1991, p. 280, identifie la lagune de Rhêgma à l'actuel Dipsiz Göl situé entre les actuelles embouchures du Tarsus (Kydnos) et Seyhan (Saros).
[849] Strabon, 14..5.8.

seulement. Entre ces deux cités qui sont les plus importantes et les mieux documentées de la région, quelques sites de moindre importance sont connus telles la cité de Zéphyrion, située à l'embouchure de l'actuel Deliçay et essentiellement renseignée par quelques types monétaires émis à partir du Ier siècle avant J.C.[850], ou la cité d'Anchialè mentionnée par Strabon[851] et Arrien[852] et qui doit correspondre à Ingirâ[853], dont Soloi était peut-être le port[854], et qui était connue à l'âge du Fer pour être l'une des cités en révolte contre l'Empire néo-assyrien au tournant du VIIe siècle avant J.C. et détruite à ce titre par Sennachérib[855]. D'autres établissements, à l'instar de Zéphyrion ou de Soloi, se sont également développés dans l'actuelle agglomération de Mersin, mais ils ne sont renseignés que par l'archéologie. Il s'agit de sites occupés dans l'Antiquité depuis parfois plusieurs millénaires comme Yumuktepe, Kazanlı Höyük ou Tırmıl Höyük.

À cet ensemble de cités proches de la côte était aussi connectée la cité d'Illubru, connue dans la documentation hittite sous le nom d'Ellipra[856] et entrée plus tard en rébellion contre l'Empire néo-assyrien avec les autres cités de la région. Il s'agit probablement de la forteresse médiévale de Lampron (actuelle Çamlıyayla-Namrun) qui se dresse au nord de Mersin et à l'ouest des Portes Ciliciennes à proximité des Bolkar Dağları[857]. La cité est mal connue mais elle devait jouer pour les dynastes tarsiotes le même rôle que jouait la ville royale de Kiršu (Meydancıkkale) pour les souverains d'Oura[858] : une forteresse refuge servant également de centre relais pour l'exploitation des richesses environnantes. Ellipra-Illubru devait peut-être ainsi être impliquée dans l'exploitation des richesses convoitées des mines des Bolkar Dağları, éventuellement pour le stockage ou le transit des minerais vers Tarse ou Soloi.

Ces deux cités étaient en effet connues pour leur rôle dans l'exploitation et le commerce du fer et de l'argent. Tarse, et non la lointaine Tartessos, était vraisemblablement la Taršîš dont l'Ancien Testament évoque les navires détenteurs du monopole pour le trafic des métaux[859]. En outre, le nom même de « Soloi » pourrait signifier « masse de fer/métal » et c'est du reste dans cette cité qu'a été mis au jour à la fin du XIXe siècle un vase rempli d'objets

[850] Levante 1988. Des ruines étaient encore visibles au XIXe siècle mais l'aménagement urbain a achevé leur destruction.
[851] Strabon, 14.5.9.
[852] Arrien, *Anabase,* 2.5.2.
[853] Casabonne, Forlanini, Lemaire 2001.
[854] Casabonne 2004a, p. 122.
[855] *ARAB* II.2286-289.
[856] *CTH* 628.
[857] Casabonne *ibid.* p. 185.
[858] cf. *supra.*
[859] Lemaire 2000b.

en bronze de la fin du IIIe ou du début du IIe millénaire avant J.C., témoignant de l'ancienneté des activités liées à la métallurgie dans cette partie du territoire cilicien[860].

C'est probablement la position centrale qu'occupent ces cités en Cilicie et leur rôle dans le transit des richesses qui expliquent leur importance. C'est particulièrement vrai pour Tarse, dont les fouilles dirigées par H. Goldman ont révélé l'importance dès l'âge du Bronze, malgré la rareté des références à la ville de *Tarsa* dans les textes hittites[861]. Tarse est ensuite probablement le principal lieu de résidence des dynastes de Cilicie Plane dès le IXe siècle au plus tard[862] et c'est depuis Tarse, lieu de concentration des richesses, que s'organisait l'exploitation des ressources pour le versement du tribut aux pouvoirs centraux assyro-babyloniens. Les minerais de plomb argentifère des Bolkar Dağları, vraisemblablement la « montagne d'argent » et le mont Tunni des annales assyriennes[863], étaient ainsi, semble-t-il, exploités principalement à Tunna/Zeyve Höyük-Porsuk[864] pour être acheminés essentiellement vers Tarse. La capitale de Qué, où siégeait le gouverneur néo-assyrien, jouait en outre un rôle important pour l'Empire à partir de la fin du VIIIe siècle face à la menace phrygienne et à l'insoumission des pouvoirs locaux aux marges de Qué.

Le début du VIIe siècle semble dans une certaine mesure marquer un tournant pour les cités de la région, après la campagne de Sennachérib en 696 et la soumission de Kirua, le gouverneur d'Illubru qui avait entraîné dans la révolte le Hilakku mais aussi Ingirâ et Tarse[865]. Cette dernière a alors particulièrement été investie par Sennachérib qui prétend avoir construit la cité à l'image de Babylone[866]. Dans la mesure où la cité existait au moins depuis l'âge du Bronze, l'expression cache probablement un programme ambitieux de reconstruction et d'embellissement et traduit la volonté du pouvoir central d'en faire un pôle de la culture assyrienne aux marges de l'Empire.

La cité portuaire de Soloi, pourtant toute proche, a semble-t-il suivi une trajectoire assez différente à partir de cette période troublée du tournant du VIIe siècle pour s'imposer comme un centre commercial cosmopolite du commerce en Méditerranée aux VIIe et VIe siècles. Si la région est depuis la fin de l'âge du Bronze fréquentée par des communautés hellénophones, les « Ioniens » que l'on a voulu identifier dans les sources assyriennes parmi les adversaires des Assyriens à la fin du VIIIe et au début du VIIe siècle sur les côtes ciliciennes et levantines comme à Chypre, pouvaient renvoyer, non pas à des Grecs à

860 Casabonne 2004a, p. 42.
861 Lebrun, 2001, p. 92-93 ; Goldman, 1956.
862 Casabonne, 2004, p. 183.
863 *ARAB* I. 682.
864 Pelon, Kuzucuoğlu 1999.
865 *ARAB* II.2286-289.
866 Dalley 1999.

proprement parler, mais à des populations maritimes au sens large aussi bien de Chypre que de l'Anatolie méridionale dans son ensemble, jusqu'à Rhodes[867]. La Cilicie n'est pas à cette époque, nous l'avons vu, une terre de colonisation grecque. Néanmoins, il semble que Soloi fasse quelque peu exception puisque, parallèlement à des quantités relativement importantes de céramiques grecques orientales témoignant d'échanges commerciaux, c'est dans cette cité, et là seulement à ce jour en Cilicie, qu'ont été mises au jour en 2006-2007 sur l'acropole des terres cuites architecturales d'époque archaïque spécifiques au monde grec pouvant avoir appartenu à un temple. Les décors relevés sur ces éléments architecturaux reprennent aussi bien des motifs orientaux (sphinx ou rosaces) que des sujets typiquement grecs (Thésée contre le Minotaure), faisant apparaître la Soloi des VIIe et VIe siècles avant J.C. comme l'avant-poste du monde grec en Orient[868]. L'expansion et la consolidation de la domination assyrienne en Cilicie après la campagne de Sennachérib semblent avoir favorisé l'installation de marchands grecs de l'est en Cilicie et au Levant, dont le pouvoir assyrien pouvait tirer profit en organisant les réseaux d'échanges, au détriment des Phéniciens et des Chypriotes qui contrôlaient jusqu'alors l'essentiel du commerce en Méditerranée orientale[869]. Soloi, toute proche de Tarse capitale de la province néo-assyrienne, avait donc un emplacement privilégié sur la Méditerranée, et si aucune preuve archéologique n'est à ce jour venue confirmer l'origine grecque revendiquée par un certain nombre de cités de la côte de Cilicie Trachée, les sources littéraires témoignant des origines rhodiennes de Soloi, plus spécifiquement de Lindos[870], trouvent ici, dans une certaine mesure, confirmation par l'archéologie. Il est du reste significatif que la cité soit mentionnée par des auteurs grecs de l'époque archaïque tels Hésiode ou Hécatée[871]. Tarse ne semble quant à elle revendiquer que bien plus tardivement une origine grecque, non pas rhodienne mais argienne[872], contrairement à ce que suggère J.D. Bing qui voit dans la capitale cilicienne « a forgotten colony of Lindos »[873], probablement fréquentée toutefois elle aussi très tôt par des marchands hellénophones.

Avant même la conquête macédonienne et plus que tout autre cité en Cilicie, Soloi a dès lors cultivé ses relations avec Rhodes et le monde hellénique plus généralement, pour affirmer son statut de cité du monde grec. La « Chronique de Lindos » enregistre par exemple une dédicace de la cité de Soloi au temple d'Athéna *Lindia* aux alentours de 400 avant J.C.,

867 Casabonne 2004a, p. 77-89.
868 Yağcı 2012.
869 Graslin 2012.
870 Tite-Live, 37.56 ; Polybe, 21.24.10 ; Strabon, 14.5.8, parle lui d'une colonie d'Achéens et de Rhodiens de Lindos. Pomponius Mela, 1.13 : évoque une colonie de Rhodiens et d'Argiens.
871 Hésiode *apud* Strabon, 14.5.17 ; Hécatée *apud* Étienne de Byzance, s.v. *Soloi.*
872 Strabon, 14.5.12.
873 Bing 1971.

une dédicace qui accompagne celle de la cité lycienne de Phasélis, elle aussi colonie de Lindos, ainsi que d'autres dédicants provenant pour la plupart de cités de Sicile ou d'Italie du Sud censées avoir été colonisées également par les Lindiens[874]. C'est aussi à Soloi qu'ont été mises au jour deux épitaphes funéraires inscrites sur deux stèles atticisantes de la deuxième moitié du Ve siècle[875], qui constituent à ce jour les seules inscriptions grecques de Cilicie datant de l'époque classique[876]. On peut également souligner que, dès les années 440, les légendes monétaires des types de Soloi sont exclusivement en grec quand sa voisine Tarse, et peut-être aussi Ingirâ[877], émettent à la même époque des monnaies avec des légendes en araméen. Le Pseudo-Skylax qualifie quant à lui la cité de Soloi de « cité grecque » (πόλις Ἑλληνίς), la seule qui, pour le périégète, soit digne de ce qualificatif en Cilicie avec Holmoi plus à l'ouest[878].

La Tarse d'époque achéménide est quant à elle très mal connue et les fouilles de la cité n'ont révélé aucun niveau d'occupation d'époque perse. Elle était le siège de la dynastie locale des Syennésis et la capitale du dème de Cilicie mais l'organisation et l'administration de la cité du VIe au IVe siècles restent particulièrement mal documentées. La documentation reste ainsi essentiellement numismatique et la cité jouait vraisemblablement un rôle central dans l'organisation de la frappe monétaire en Cilicie. Les types tarsiotes témoignent quoiqu'il en soit du caractère très cosmopolite de la cité. Celle-ci semble néanmoins perdre de son importance après la conquête d'Alexandre, en particulier après la rupture de l'unité administrative de la Cilicie au début du IIIe siècle et la perte de son statut de capitale d'une vaste région.

Soloi semble en revanche profiter des reconfigurations géopolitiques nées de la conquête macédonienne pour affirmer encore davantage son statut de cité grecque. Après l'expédition d'Alexandre, d'autres documents mettent en effet encore en lumière les réseaux diplomatiques mis en place par Soloi pour légitimer sa place dans le monde grec. À la fin du IVe siècle, un important texte épigraphique mis au jour à Némée en Argolide[879] nous informe que Soloi, comme la pamphylienne Aspendos, cherchait à établir de solides liens avec la cité des Héraklides dont Alexandre se réclamait l'héritier. Les citoyens des deux cités du sud de l'Asie Mineure obtinrent ainsi le droit de revendiquer la citoyenneté d'Argos en tant que colons argiens. Cette filiation avec Argos était permise par l'intermédiaire de Rhodes, elle aussi colonie argienne, et c'est du reste cette parenté qu'ont fait valoir les Rhodiens à la veille

[874] Massar 2006.
[875] Dagron, Feisseil 1987, appendice III ; Salmeri 2011, p. 193.
[876] Datation basse du milieu du IVe siècle (*SEG* 37, 1332).
[877] Casabonne 2004a, p. 122-123.
[878] Pseudo-Skylax, *Périple* 102.
[879] *SEG* 34, 282 ; Stroud 1984, p. 201-202.

d'Apamée en 189 avant J.C. pour tenter d'obtenir des Romains l'ἐλευθερία pour la cité de Soloi et affranchir celle-ci de la domination séleucide, sans toutefois y parvenir[880].

L'apport des ressortissants de Soloi à culture hellénique et en particulier la vie intellectuelle athénienne de la fin du IVe et du IIIe siècle avant J.C. est en outre remarquable au regard des autres cités ciliciennes. La cité s'enorgueillit en effet de compter notamment parmi ses citoyens le poète comique Philémon, qui reçut la citoyenneté athénienne vers la fin du IVe siècle, ou encore le poète Aratos et le philosophe Chrysippe, disciple de Zénon ou de Cléanthe, auquel il succéda comme scholarque du Portique[881]. Cette connexion prestigieuse avec Athènes pourrait en outre expliquer l'étymologie du toponyme Soloi proposée à la fin du IIIe siècle par Euphorion qui explique dans son poème *Alexandre* comment la cité tirait son nom de Solon[882]. C'est probablement aussi à Athènes qu'est née l'expression « soléciser », attestée pour la première fois chez Strabon (τὸ σολοικίζειν)[883], qui bien que renvoyant à la mauvaise maîtrise du grec des ressortissants de Soloi, n'en est pas moins venue enrichir le vocabulaire grec lui-même, peut-être au IIIe siècle quand enseignait à Athènes Chrysippe, connu à la fois comme auteur d'un ouvrage sur les solécismes dans le domaine de la logique[884] et pour sa maîtrise douteuse de la langue grecque que ses détracteurs ne devaient pas manquer de souligner[885].

Il nous semble significatif que les grandes figures intellectuelles de Soloi mentionnées par Strabon soient toutes antérieures (des IVe et IIIe siècles avant J.C.)[886] à celles citées plus loin par le géographe parmi les personnalités de Tarse (du IIe siècle avant J.C. au Ier siècle après J.C.)[887]. Quand Soloi apparaît comme pourvoyeuse d'intellectuels et de lettrés pour le monde grec de la fin du IVe siècle et du début de l'époque hellénistique, Tarse rayonne davantage par sa culture et ses personnalités à partir du IIe siècle avant J.C. pour ne s'imposer réellement dans le monde gréco-romain qu'à l'époque impériale[888]. C'est en effet à l'époque de Strabon un grand centre intellectuel et commercial renommé et prestigieux. Le géographe souligne notamment que la « cité a fini par éclipser Athènes, Alexandrie et toutes les autres villes connues comme celles-ci pour avoir donné naissance à quelque secte ou école

880 Tite-Live, 37.56.7-10.
881 Strabon, 14.5.8.
882 Diogène Laërce, 1.51.
883 Strabon, 14.2.28.
884 Chrysippe, *Des Solécismes.*
885 Salmeri 2011.
886 Strabon, 14.5.8.
887 *Ibid.* 14.5.14 : On peut aussi ajouter le philosophe académicien Crantor actif aux IVe et IIIe siècles que ne mentionne pas Strabon.
888 *Ibid. :* à Tarse, Strabon mentionne les stoïciens Antipatros, Archédème et Nestor ainsi qu'Athénodore le Cananite et Athénodore Cordylion ou encore Diogène de Tarse.

philosophique »[889]. Les Tarsiotes mettent en avant le prestige de leur cité et ont conscience de sa haute antiquité. Saint Paul, natif de la ville, se présente lui-même comme «...juif de Tarse, en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans renom »[890]. Les inscriptions impériales insistent sur le caractère sacré de Tarse et sa fonction de métropole des Ciliciens. Sous Sévère Alexandre, elle est notamment présentée comme « Alexandrianè, Sévèrianè, Hadrianè, la première, la plus grande et la plus belle métropole, qui préside aux trois provinces de Cilicie, Isaurie, Lycaonie, deux fois *néocore*, sacrée... »[891].

Soloi a quant à elle lourdement subi les guerres des IIe et Ier siècles avant J.C. et fut détruite et dépeuplée par Tigrane. Après sa victoire contre les pirates, Pompée la fit rebâtir pour y installer un grand nombre des pirates vaincus et elle fut rebaptisée Pompéiopolis[892]. Si elle reste mal documentée à l'époque romaine et en grande partie encore enfouie sous la ville moderne de Mersin, la cité a bénéficié des largesses de Rome, notamment pour l'aménagement du port lors de la visite d'Hadrien en 130 et peut-être également pour la construction d'une grande voie à portiques de quelques 450 mètres de long dont on peut encore admirer les vestiges aujourd'hui.

Ainsi, malgré la proximité géographique des deux principales cités de Cilicie Centrale que sont Soloi et Tarse, les trajectoires historiques et culturelles relativement divergentes qu'elles ont suivies ont largement contribué selon nous à l'élaboration de panthéons bien différents que nous allons maintenant étudier plus en détail.

1. Divinités de Tarse

Le passé prestigieux de Tarse est mis en scène dans les récits mythologiques qui font notamment référence aux dieux fondateurs de la cité. Sous le règne de Trajan, Dion de Pruse y fait allusion dans son *Premier discours à Tarse*[893]. S'adressant aux Tarsiotes, il évoque au début de son discours les principales divinités honorées par la cité et mentionne « Persée, Héraklès, le trident d'Apollon, les oracles rendus, le fait que vous êtes Grecs, Argiens, mieux encore, et que vous avez pour fondateurs des héros, et des demi-dieux, ou plutôt des

[889] Strabon, 14.5.13.
[890] *Actes* 21, 39.
[891] Dagron et Feissel, 1987, 74.
[892] Plutarque, *Vie de Pompée,* 29 ; Strabon, 14.5.8.
[893] Dion de Pruse, *Discours,* 33.

Titans »[894]. Ce passage quelque peu obscur du rhéteur bithynien vise avant tout à souligner, avec ironie, l'étrangeté du panthéon de Tarse et à mettre en exergue le paradoxe entre d'une part, un label de parfaite grécité revendiqué par la cité, et d'autre part, un panthéon et des mythes fondateurs qui s'inscrivent difficilement dans le cadre conceptuel grec canonique du monde divin.

D'autres récits nous sont aussi parvenus sur les mythes de Tarse et quand ce ne sont pas Persée ou Héraklès qui sont mentionnés, Triptolème[895] ou Bellérophon[896] sont parfois évoqués dans la littérature antique comme fondateurs de la capitale cilicienne. De fait, le panthéon de Tarse, que les monnaies de la cité laissent entrevoir comme foisonnant et bigarré, a suscité la curiosité de nombreux érudits et a fait l'objet de beaucoup d'études proposant des analyses souvent divergentes. L'état de la documentation et la nature même du panthéon de la capitale d'une région cosmopolite et multiculturelle telle que la Cilicie n'autorisent malheureusement aucune étude définitive ni avis tranché sur l'organisation d'un panthéon qui paraît, à travers la documentation, particulièrement complexe. Nous voudrions ici toutefois reprendre ces études et apporter quelques compléments ou pistes nouvelles.

Héraklès-Sandas

Le dieu principal de Tarse

Héraklès est la principale divinité de la capitale cilicienne à l'époque de Dion de Pruse. Il est le personnage divin le plus présent sur les monnaies de la cité. Il y figure à différentes époques évoquant notamment divers épisodes de la geste hérakléenne. À l'époque romaine, on représente son buste de profil portant sa massue sur l'épaule (**pl. IV.1.1**). Sous Caracalla, il affronte l'Hydre (**pl. IV.1.2**). Sous Maximin Ier il est simplement nu en pied, s'appuyant sur sa massue avec peau de lion (**pl. IV.1.3**) quand sous Gordien III le héros porte dans la main gauche cinq pommes du jardin des Hespérides (**pl. IV.1.4**) ou affronte le lion de Némée (**pl. IV.1.5**). Des monnaies tarsiotes frappées sous Balbin et Philippe l'Arabe figurent Héraklès combattant Antée (**pl. IV.1.6**) et sous Trajan Dèce, il est accompagné de Télèphe et de la biche (**pl. IV.1.7**). Les monnaies hellénistiques de Tarse ne le représentent pas directement mais de petites monnaies de bronze figurent la massue dans une couronne de feuilles de chêne (**pl. IV.1.8**). Déjà à l'époque achéménide, des statères émis à Tarse par Pharnabaze dans les années 370 montrent le buste d'Héraklès de trois quarts arborant la *léonté* (**pl. IV.1.9**).

[894] *Ibid.* 1.
[895] Strabon, 14..5.12 ; 16.2.5.
[896] Denis le Périégète, 866-876.

Confirmant le passage de Dion de Pruse qui sous-entend qu'il est, avec Persée, le fondateur de la cité, la mention *ktistès* ou sa forme abrégée en KTIC accompagne Héraklès allongé sur la peau du lion de Némée, appuyant sa main droite sur sa massue, sur des monnaies émises sous Macrin (**pl. IV.1.10**). Un type figurant les deux héros fondateurs couronnant la Tychè de Tarse frappé sous Valérien tend à exprimer la même idée (**pl. IV.1.11**). Sa qualité de fondateur comme sa présence sur les monnaies de la capitale cilicienne depuis l'époque achéménide suggèrent que c'est une divinité ancienne bien ancrée à Tarse.

On peut déduire de plusieurs sources littéraires tardives que le nom local d'Héraklès était « Sandès », « Sandas » ou « Sandan » et cette association fait aujourd'hui consensus[897]. Ammien Marcelin rapporte au IVe siècle après J.C. que Tarse « passe pour une fondation de Persée, fils de Jupiter et de Danaé, ou du moins d'un certain Sandan, un homme riche et noble venu d'Éthiopie »[898]. Eusèbe de Césarée indique également qu'Héraklès, sous le nom de Sandas, était bien connu en Phénicie, et qu'il était encore appelé « Sandès » par les Cappadociens et les Ciliciens[899]. Nonnos de Panopolis évoque quant à lui dans son poème épique *Les Dionysiaques* l' « Indien » Morrheus[900], conquérant de la Cilicie et que « c'est de là qu'aujourd'hui encore, au pays de Cilicie, on invoque Morrheus sous le nom d'Héraklès-Sandès »[901]. L'historien du VIe siècle après J.C. Agathias rapporte en outre que dans les temps anciens, les Perses adoraient les mêmes dieux que les Grecs avec des noms différents : Bèlos pour Zeus, Sandès pour Héraklès et Anaïtis pour Aphrodite[902]. L'auteur de *la Vie et des Miracles de Sainte Thècle* indique également que « Sandas - Héraklès, fils d'Amphitryon » était présent en Cilicie[903]. Étienne de Byzance évoque lui aussi « Sandès » dans l'entrée pour Adana de son lexique mais il laisse entendre qu' il était considéré comme un Titan. Il indique en effet que la ville a été fondée par Saros, éponyme du fleuve qui traverse la cité, et Adanos dont il développe ensuite la généalogie. Ce dernier est ainsi « fils d'Ouranos et de Gê » comme « Ostatos, Sandès, Kronos, Rhéa, Japet et Olymbros »[904]. Sandès est ici fils du Ciel et de la Terre, c'est donc un Titan et ce passage trouve un écho dans le discours à Tarse de Dion de Pruse cité plus haut qui mentionne Héraklès, le dieu des Tarsiotes qui ont « pour fondateurs des héros, et des demi-dieux, ou plutôt des Titans »[905].

---

[897] Pour la période gréco-romaine, voir notamment les travaux récents de Pohl (Ehling *et al.* 2004) ; Mastrocinque 2007 ; et surtout la synthèse de Rutherford 2017.

[898] Ammien Marcelin, 14.8.3. Traduction E. Galletier-J. Fontaine : son origine « d'Éthiopie » est toutefois une correction de « ex aithio » ou « ex aichio » dont le sens est inconnu.

[899] Eusèbe de Césarée, *Chronique II.* Pour les questions autour de ce passage, voir Rutherford 2017, note 110.

[900] Sur ce nom, voir *infra.*

[901] Nonnos, *Dionysiaques,* 34, 180-192.

[902] Agathias, *Histoires,* 2.24.8.

[903] *Miracles* 30. Cf Dagron 1978.

[904] Sur les Titans en Cilicie, cf. Ehling *et al*. 2004, p. 157 *sqq.*

[905] Dion, *Discours,* 33.1.

Pour H. Goldman[906], Héraklès n'avait pas atteint Tarse avant le passage d'Alexandre en 333 mais nous avons vu que Pharnabaze frappait déjà monnaie à l'effigie du héros à la *léonté*. Entre 389 et 375 avant J.C., la cité voisine de Mallos représente elle aussi sur son monnayage le portrait canonique de l'Héraklès grec ainsi qu'une scène inspirée des monnaies d'Hérakléia en Grande Grèce où ce dernier étouffe le lion de Némée[907]. On retrouve également ce thème un peu plus tôt sur le monnayage tarsiote avec une imitation d'un type syracusain[908]. Héraklès est aussi présent dès la fin du Ve siècle avant J.C. sur les monnaies d'Issos[909]. Les rapprochements entre le grec Héraklès et une divinité locale avaient donc déjà été faits en Cilicie à l'époque achéménide même s'il n'est pas possible d'affiner davantage la datation du processus en l'état actuel de la documentation. La nature même d'Héraklès, dieu ou héros, en qui les Grecs reconnaissaient divers personnages, pouvait faciliter toutes les associations. À Tarse, il avait donc été associé à une divinité locale que nous appellerons Sandas[910].

Cette divinité a suscité l'intérêt de nombreux érudits depuis plus d'une centaine d'années et on lui a cherché les origines les plus diverses telles que l'Arménie, la Crète minoenne ou l'Inde, parmi les plus exotiques[911].

Sandas et Marduk

E. Laroche a bien présenté la documentation attestant l'existence dans le sud de l'Asie Mineure, d'un dieu Sandas dès le IIe millénaire avant J.C.[912]. Dans la littérature, sa statue est décrite comme celle d'un homme debout, accompagnée de celle assise de sa parèdre probable Iyaya[913]. Il est ailleurs décrit comme un dieu archer[914] et la littérature religieuse témoigne du rang éminent de ce dieu régional. Un fragment évoque en outre, dans un contexte hourrite kizzuwtnéen, une fête pour le dieu Sandas où il est associé à la « Grande Mer »[915], c'est donc bien au IIe millénaire un dieu important dans cette région littorale qu'est la Cilicie.

Le « Rituel de Zarpiya »[916], un médecin du Kizzuwatna, indique que, en cas de mauvaise année ou de peste, un sacrifice est accompli pour apaiser le dieu Sandas et ses

906 Goldman 1949, p. 152.
907 Lacroix 1949, p. 252.
908 Casabonne 2004a, p. 126 type I.1.
909 Casabonne 2004a, p. 135.
910 Si la forme « Sandès » est davantage citée dans les sources littéraires tardives (voir *supra*), la forme « Sandas », elle aussi attestée, est plus proche du louvite « Santa » (voir *infra*). Nous adopterons cette dénomination pour désigner le dieu.
911 Ruherford 2017, p. 81.
912 Laroche 1973. La bibliographie sur le dieu est abondante. Outre Laroche qui reste une référence, voir notamment Kammenhuber 1990, Dalley 1999, Polvani 2002, Melchert 2002b, Haider 2006.
913 *CTH* 510.
914 *CTH* 767.
915 *CTH* 669.22.
916 *CTH* 757.

acolytes, les *Innarawantes* (« les violents, brutaux »), considérés comme responsables de ces calamités. Le texte s'adresse ainsi aux dieux : « Holà, Sandas ! Et qu'avec toi viennent aussi les Violents, ceux qui sont revêtus de robes sanglantes – ceux qui sont liés par des « cordons de bédouins –, ceux qui ont un poignard à la ceinture, qui tirent de l'arc et portent des flèches ! »[917]. Plus loin dans le rituel, les mêmes divinités sont invoquées comme suit : « Sandas roi, et vous les Violents, qui revêtez des robes sanglantes ». Ainsi, le dieu Sandas, comme sa suite, est au IIe millénaire une divinité sombre, maléfique et belliqueuse, comme en témoigne également son association avec les « dieux de l'armée » dans un traité international dit « de Hukkanna »[918].

Le nom divin de Sandas est généralement noté à l'aide du sumérogramme AMAR.UTU qui désigne le dieu babylonien Marduk dans la tradition mésopotamienne. C'est toutefois ici une simple pratique de scribe qui ne permet pas d'affirmer l'équivalence entre les deux divinités dans le culte[919]. Ce sumérogramme indique néanmoins que des similitudes étaient constatées entre le Sandas cilicien et le Marduk babylonien : ce sont deux jeunes dieux mâles dont la principale caractéristique est la force physique ; ils sont associés à l'exorcisme et à la magie[920]. La documentation du IIe millénaire permet donc d'affirmer que Sandas est un maître des batailles qui se distingue par sa puissance physique, un dieu violent et archer qui peut déchaîner la peste.

Il est également attesté au Ier millénaire avant J.C. à partir du début de la période néo-assyrienne. Une inscription hiéroglyphique louvite de Cappadoce (KULULU 2) notamment, datant du milieu du VIIIe siècle, mentionne « les divinités sombres (*Marwainzi*) de Sandas »[921], qui doivent être proche des *Innarawantes* et dont le nom pourrait être rapproché de l'autre appellation tardive de Sandas en Cilicie selon Nonnos : « Morrheus »[922].

Sandas dans l'onomastique

L'onomastique apporte en outre les meilleures attestations indirectes de la présence du dieu Sandas en Cilicie jusqu'à l'époque byzantine[923].

Au VIIe siècle avant J.C., plusieurs théophores basés sur le nom du dieu Sandas sont attestés. Une tablette assyrienne de Tarse fait par exemple connaître le nom d'un certain

[917] *Ibid.* Laroche 1973, p. 110.
[918] *CTH* 42.
[919] Laroche 1973, p. 111.
[920] Polvani 2002.
[921] *CHLI* 1.2, 488 (X.21), ligne § 6.
[922] Nonnos, *Dionysiaques,* 34, 180-192. Voir Rutherford 2017, note 111.
[923] Voir *LGPN* : Fraser, Matthews 2013. À Anazarbos, le nom *Sandogénès* est attesté au VIe siècle après J.C. *Sandokos*, le nom du fondateur légendaire de Kélendéris n'est pas pour nous un nom théophore basé sur le théonyme Sandas. Cf. *supra* sur Kélendéris.

Sandapi[924]. Les annales assyriennes évoquent en outre la révolte contre Assarhaddon d'un dynaste local de Kastabalide, *Sanduarri* (« Sanda est mon aide »)[925] qui a sous son autorité les villes de Sizzû et Kundi[926], de même que les annales d'Assurbanipal mentionnent le roi de Ḫilakku *Sandasarme,* théophore basé sur la contraction des noms des dieux Sandas et Šarruma[927].

À l'époque gréco-romaine, les exemples de théophores sont nombreux et se rencontrent dans toutes les régions de l'Asie Mineure méridionale[928]. Aux IIIe et IIe siècles avant J.C., on peut citer à Tarse les noms de *Sandatis* ou de *Sandon*. Strabon mentionne également un certain *Sandon*, père du précepteur d'Octave Athénodore né dans les environs de la capitale cilicienne au Ier siècle avant J.C.[929].

Images divines du dieu

La représentation la plus constante et la plus fréquente du monnayage de Tarse à partir du IIe siècle avant J.C. jusqu'au troisième quart du IIIe siècle après J.C., soit pendant plus de quatre cents ans, est la statue de profil d'un dieu barbu. Il est habillé d'une longue tunique debout sur un lion cornu ailé[930], coiffé d'un *kalathos* ou d'un *polos* plus ou moins haut. Il tend la main droite[931] et tient dans la gauche une bipenne ainsi qu'une couronne, et porte un équipement composé de différentes armes parfois difficilement identifiables, dont un arc et un carquois (**pl. IV.1.12-13**). Cette composition se retrouve ainsi, avec quelques variantes dues probablement à l'interprétation des graveurs successifs, sur les monnaies de Tarse lorsque la ville se nommait temporairement Antioche-du-Kydnos, puis sur le monnayage pseudo-autonome de la cité où le dieu paraît être nu pour le rendre vraisemblablement plus conforme aux canons religieux helléniques (**pl. IV.1.12**), et enfin sous l'Empire, en particulier sous Hadrien (**pl. IV.1.13**), jusqu'aux monnaies tarsiotes émises sous Gallien (260-268 après J.C.). La longévité comme la permanence de la représentation de cette statue divine témoignent sans conteste de l'importance de cette divinité pour la capitale cilicienne. La statue n'est jamais

[924] Goetze 1939, n° 7.5.
[925] Melchert 2013, p. 38.
[926] Pour la localisation de ces « villes royales de Sanduarri » à Kozan et Anavarza, cf Casabonne 2004a, p. 186-187.
[927] Melchert 2013, p. 36.
[928] *LGPN* 5B, p. 377-378 (Fraser, Matthews 2013).
[929] Strabon, 14.5.14.
[930] Les ailes de l'animal, fermées, sont toujours présentes mais plus ou moins visibles selon les types. Des monnaies frappées sous Antiochos VII par exemple ne laissent aucun doute quant aux ailes de l'animal hybride à Tarse (*SC* 2058.1c ; *HGC* 9, 1081).
[931] Sur quelques types, il semble tenir un objet non identifié dans la main droite. Certains y ont vu une fleur mais ce n'est pas très convaincant (ex : *SNG* Levante 969). Il pourrait parfois s'agir simplement de la main ouverte du dieu (ex : *SNG* Levante 1140).

nommée mais un quasi-consensus scientifique[932] l'identifie comme la statue cultuelle du dieu Sandas de Tarse[933].

L'iconographie est ici très clairement de style assyrien[934]. La posture du dieu sur son animal attribut trouve également des parallèles hittites et néo-hittites mais le caractère hybride de l'animal oriente vers l'Assyrie. St. Dalley a rapproché ce dieu des représentations de Marduk, reconnaissant notamment dans l'animal attribut des ressemblances avec le mušhuššu, le dragon rouge de Marduk. Bien qu'à notre connaissance le rapprochement n'ait jamais été fait, le parallèle le plus évident semble cependant pouvoir être effectué avec une stèle datée du VIIe siècle avant J.C. conservée au Vorderasiatisches Museum de Berlin (inv. VA 08750)[935] (**pl. IV.1.14**). Il s'agit d'un bas-relief provenant d'une maison privée d'Aššur. Le dieu n'est pas clairement identifié mais il a été suggéré qu'il pourrait s'agir du dieu principal de la capitale assyrienne Aššur[936]. Les similitudes avec la statue cultuelle de Tarse sont frappantes : la composition est strictement semblable, la coiffe et la tenue du dieu sont proches, l'animal attribut est bien un lion cornu ailé comme à Tarse. Quelques différences sont observables toutefois comme l'arme brandie dans la main gauche : à Tarse, il s'agit d'une bipenne qui peut être de tradition anatolienne mais trouve aussi des parallèles en Orient puisque c'est l'arme du dieu Nergal[937] ; à Aššur, il s'agit d'une masse d'arme-sceptre qui peut être rapprochée de la massue d'Héraklès[938]. À Tarse, le dieu tient dans la même main une couronne qui fait défaut dans l'image divine de la maison d'Aššur.

Ces similitudes peuvent poser question et l'on peut se demander comment une image divine néo-assyrienne s'est imposée à Tarse comme modèle pour la statue cultuelle d'un dieu majeur de la cité jusqu'au IIIe siècle après J.C. au moins.

Il convient tout d'abord de ne pas écarter a priori une première hypothèse : la maison dans laquelle se trouvait la stèle à Aššur était peut-être celle d'un Tarsiote installé dans la capitale de l'Empire – un fonctionnaire ou un commerçant par exemple - qui honorait chez lui la divinité principale de sa ville natale. Il n'est évidemment pas possible de le savoir en l'état

[932] Laroche 1973, p. 113 émet un doute. L'iconographie du dieu s'est précisée depuis.

[933] Voir *infra* pour le monument et le bûcher d'Héraklès-Sandas qui apportent des arguments pour l'identification du dieu. La mention ΣAN (*SNG* Switzerland 1 n° 938) qui apparaît sur un type, interprété comme une évocation du nom du dieu n'est pas convaincante. Nous y verrions plutôt le nom du graveur ou du magistrat car de nombreuses autres inscriptions apparaissent sur les pièces figurant le dieu.

[934] Ehling *et al.* 2004, p. 77 ; Goldmann 1940, p. 550 ; Dalley 1999, p. 74-75.

[935] Voir également Schmökel 1957, pl.104.

[936] *Ibid.* qui propose aussi Šamaš, sans conviction. La notice du musée de Berlin propose aussi Aššur.

[937] Pour Héraklès et Nergal voir *infra.*

[938] Boardman 1998 : « the club at least being also a late acquisition for the hero and an extremely rough equivalent to an eastern metal mace, although there are early Herakles clubs that look slim and metallic. In Greece a wooden club was more familiar as a rustic weapon and not on the battlefield. In Iliad 7, 138-44 Nestor's knowledge of a warrior with an iron club belonged to the distant past, but the eastern metal mace was known, if not used, in orientalizing Greece. ».

actuel de la documentation. Cela n'expliquerait pas toutefois, à Tarse, le style assyrien de l'image d'une divinité majeure de la cité.

La Cilicie Plane, et en particulier Tarse, entre dans l'orbite politique et culturelle assyrienne dès le IXe siècle avant J.C. À partir de la fin du VIIIe siècle, le pays de Qué occupe une place capitale pour l'Assyrie[939]. Tarse est ainsi très probablement le siège du gouverneur néo-assyrien de Qué, dont le poste est occupé par un personnage éminent de l'Empire. Deux fragments de texte attribués au prêtre babylonien Bérose, qui a vécu à Babylone sous Antiochus Ier, relatent les actes de Sennachérib dans la région après sa campagne contre les dynastes de Qué. Il y est dit que le roi assyrien a construit la ville de Tarse à l'image de Babylone et qu'il y aurait laissé une statue de lui-même avec le récit de ses actes inscrits en écriture « assyrienne »[940]. Selon St. Dalley, l'expression « à l'image de Babylone » est une formule habituelle, bien attestée par ailleurs dans la documentation akkadienne, utilisée notamment pour évoquer la construction de temples. Elle souligne que les sources impliquent qu'un énorme investissement assyrien a été engagé dans les travaux de (re)construction de Tarse et que l'on ne peut guère douter que la rénovation ou la construction d'un temple nouveau aurait impliqué l'intégration d'éléments stylistiques et architecturaux assyriens ainsi que de rituels et de concepts religieux mésopotamiens[941].

On peut donc légitimement se demander si l'image du dieu de Tarse n'a pas été créée à ce moment de l'histoire de la capitale cilicienne. La stèle d'Aššur date elle aussi du VIIe siècle et l'impact du pouvoir assyrien qui pratiquait une politique religieuse active dans les régions conquises de l'Empire aurait pu impliquer la création d'une image assyrienne pour ce dieu majeur de la cité. St. Dalley a soutenu que l'équivalence attestée au IIe millénaire entre Sandas et Marduk, le principal dieu de Babylone, avait conduit Sennachérib à promouvoir le culte de Sandas-Marduk à Tarse après avoir été informé par des prophètes que la mort de son père Sargon II au combat dans le sud-est de l'Anatolie était la conséquence de sa négligence des dieux de Babylone au profit de ceux de l'Assyrie[942]. Si l'hypothèse n'est pas à écarter *a priori*, il convient toutefois de rester prudent car les sources concernant directement Tarse sont ténues. Du reste, les similitudes avancées par St. Dalley, qui visiblement ne connaissait pas la stèle du Vorderasiatisches Museum de Berlin, entre l'image de Marduk sur son dragon et le dieu de Tarse ne sont en outre pas si convaincantes d'un point de vue iconographique. Il n'en

[939] Lemaire 1991a, p. 273.

[940] Voir Dalley 1999. Ces fragments indiquent aussi que Sennachérib a vaincu « les Ioniens » en Cilicie et qu'il aurait construit un « temple des Athéniens » et érigé « des piliers de bronze ». Ces passages ont été souvent commentés. Les Ioniens ici ne renverraient pas à des Grecs mais à des populations maritimes comme nous l'avons vu (cf *supra* : Prolégomènes). La mention d'un « temple des Athéniens » a souvent été mise en doute (ex : Burnstein 1978).

[941] Dalley 1999, p. 74.

[942] Livingstone1989, p. 77-79. « Le péché de Sargon ».

reste pas moins que c'est probablement au VIIe siècle avant J.C. que l'image divine du dieu majeur de Tarse a été créée dans le cadre d'une politique religieuse impériale, ou par imitation des élites locales désireuses d'intégrer la cité à l'Empire, et s'est imposée ensuite durablement dans le culte tarsiote.

Le « monument de Sandas »

La statue du dieu est fréquemment représentée sur les monnaies tarsiotes, à partir du IIe siècle avant J.C. dans une structure pyramidale qualifiée généralement de « monument de Sandas »[943].

Les fouilles menées à Tarse sur le site Gözlükule en 1936 ont mis au jour des fragments de plaques de terre cuite datées approximativement du milieu du IIe siècle avant J.C., dont aucune n'était complète mais qui représentaient toutes, avec quelques variantes, le même monument (**pl. IV.1.15**). Les plaques sont interprétées comme des offrandes bon marché adressées au dieu qui y est représenté. Il est raisonnable de supposer que les plaques représentent un monument réel qui était situé quelque part à Tarse ou à proximité de la cité.

Sandas était associé en Cilicie à Héraklès et il est intéressant de noter que sur le même site, mais dans un secteur différent du lieu où ont été mises au jour ces plaques, un grand nombre de figurines en terre cuite, parmi lesquelles une majorité représentant Héraklès, ont été retrouvées au-dessus de l'emplacement du temple de type hittite datant des XIVe-XIIIe siècles avant J.C. Toutefois, aucune figurine pouvant évoquer la statue du dieu Sandas n'a été mise au jour parmi les centaines de fragments de ce secteur. Des fragments architecturaux en marbre et des morceaux d'inscriptions brisés indiquaient qu'un temple d'époque romaine tardive se trouvait à proximité mais la partie supérieure de la colline a été arasée pendant la Première Guerre mondiale et le bâtiment a été détruit[944].

La structure représentée sur les plaques semble solide et permanente. Les glaives et les boucliers qui ornent le socle renvoient à la fonction guerrière du dieu de Tarse. Sur les monnaies, la structure est quelque peu différente et présente certaines variantes (**pl. IV.1.16-17**)[945]. Les armes sont absentes et sont remplacées par des guirlandes. À partir du règne de Marc Aurèle, les monnaies de la cité figurent une structure additionnelle, un arc en plein cintre soutenu par deux atlantes, au sens architectural du terme, qui sont toutefois représentés dans différentes positions selon les types, ce qui pourrait indiquer qu'ils pouvaient jouer un rôle dans le culte. Leurs bonnets phrygiens rappellent les Castores dolichéniens ou les

[943] Goldman 1940.
[944] *Ibid.*
[945] Pour une étude du « monument de Sandas » et sa description à partir des monnaies : voir Ehling *et al.* 2004, p. 141 *sq.*

personnages de Cautes et Cautopates qui encadrent la tauroctonie. Ils n'ont toutefois pas de torche mais brandissent parfois une grande palme[946].

De nombreuses hypothèses ont été élaborées au sujet du « monument de Sandas ». Pour A. B. Cook, la structure triangulaire évoquait une montagne sacrée[947]. H. Seyrig, rapprochait cette structure de petits reliquaires syriens en bronze qui, en trois dimensions, pouvaient donner une idée de la structure monumentale de Sandas que nous ne connaissons qu'en image. Pour lui, le monument de Tarse aurait pu être un type particulier de sanctuaire[948]. Plus récemment, K. Ehling a suggéré qu'il s'agissait de la partie centrale d'un autel[949]. Il pourrait aussi s'agir tout simplement d'une représentation de la structure où se trouvait la statue à l'intérieur du temple de la divinité. À quelques 600 mètres au nord-est de Gözlükule à vol d'oiseau, le site connu localement sous le nom de Donuk Taş (« la pierre gelée) a fait l'objet de deux campagnes de fouilles en 2012 et 2013[950]. Les premières investigations systématiques n'avaient pas été concluantes[951] pour un site qui avait été identifié en 1853 par V. Langlois comme le tombeau de Sardanapale[952]. Les dernières campagnes ont montré qu'il s'agissait en réalité d'un temple gigantesque, le plus important du monde antique par ses dimensions, dont il ne reste plus que les fondations. Tarse avait érigé ce temple provincial pour le culte d'Hadrien et en 132, la cité avait reçu le titre de « *néocore* » de l'empereur et avait créé le concours des *Hadrianeia Olympia*[953].

Les derniers résultats archéologiques ont révélé qu'une petite structure architecturale avait été construite à l'arrière de la cella et que la statue de culte était placée dans un naiskos comme dans les temples de la période romaine en Syrie. L'intérieur du temple de Bacchus à Baalbek (**pl. IV.1.18**) peut ainsi donner une idée de la cella du temple d'Hadrien à Tarse[954] et par extrapolation, on peut émettre l'hypothèse que le « monument de Sandas » était bien l'espace de la cella du temple accueillant la statue, avec une partie supérieure pyramidale ou triangulaire. Les indices restent ténus mais cette structure aurait pu se trouver à l'intérieur d'un éventuel temple de Sandas-Héraklès situé sur la colline de Gözlükule.

946 *SNG* Aulock 5992 ; *SNG* Levante 1451.
947 Cook 1940.
948 Seyrig 1959, p. 48.
949 Ehling *et al.* 2004, p. 141 *sq.*
950 Held, Burwitz, Kaplan 2014.
951 Les premières fouilles systématiques à Donuk Taş ont été effectuées sous la direction de N. Baydur de l'Université d'Istanbul en 1982-1992.
952 Langlois 1853. L'explorateur n'avait pas hésité à faire dynamiter le monument de nuit à la recherche d'un trésor...
953 Held, Burwitz, Kaplan 2014, p. 212. La façade du temple décastyle est représentée sur des monnaies frappées sous Hadrien avec la mention « KOINOC ΚΙΛΙΚΙΑC » sur l'entablement.
954 *Ibid.,* p.217.

Le bûcher d'Héraklès : Melqart et Sandas

J. Frazer, comme beaucoup d'autres après lui, soutenait que le « monument de Sandas » représentait le « bûcher d'Héraklès » par lequel le dieu subissait chaque année une immolation rituelle[955] rappelant le bûcher mythique que celui-ci avait fait élever sur le mont Oeta pour y périr par les flammes. Il n'y a toutefois rien dans l'image du « monument de Sandas » qui puisse permettre de rapprocher cette structure d'un bûcher funéraire. Dans son *Premier discours à Tarse,* Dion Chrysostome fait en revanche une rapide allusion au bûcher d'Héraklès et atteste donc qu'un tel rituel existait bien dans la capitale cilicienne. Le rhéteur de Pruse dit en effet aux Tarsiotes : « si donc votre propre fondateur, Héraklès, se présentait – oui, alors que vous auriez allumé un feu, ce que vous faites de façon fort belle en son honneur »[956]. On peut également trouver dans un passage des *Amores* de Lucien de Samosate, une allusion à un festival annuel en l'honneur d'Héraklès où un bûcher était élevé rappelant la mort de celui-ci sur le mont Oeta[957]. Lucien indique que ce bûcher était dressé sur l'agora, mais la cité dans laquelle se déroulait ce festival n'est pas mentionnée. Ch. Jones a cependant montré de façon assez convaincante que ce rituel mentionné par Lucien pouvait bien se dérouler sur l'agora de Tarse[958]. Nous aurions donc grâce à Dion et Lucien, les témoignages qu'un festival annuel avait lieu à Tarse aux Ier et IIe siècles après J.C. en l'honneur d'Héraklès-Sandas au cours duquel on élevait un bûcher sur l'agora rappelant l'immolation du dieu sur le mont Oeta. Rien ne permet de l'affirmer mais l'allusion à l'épisode du mont Oeta chez Lucien peut laisser penser qu'il ne s'agissait pas simplement d'allumer un feu et l'on peut supposer qu'un holocauste y était pratiqué ou que des effigies du dieu étaient mises au feu.

Ce bûcher rituel a été rapproché du rituel annuel du « réveil » (ἔγερσις) dont le dieu Melqart est l'objet à Tyr et qui très vraisemblablement implique aussi un bûcher[959]. On sait depuis Hérodote que le dieu-roi de Tyr avait été associé à Héraklès[960] et ce rapprochement a probablement été effectué dès le VIe siècle avant J.C. en Phénicie[961]. La nature du dieu de Tyr reste encore quelque peu énigmatique. Ce rite de l'ἔγερσις semble être la résurrection d'un dieu mourant et renaissant chaque année au printemps par la vertu du feu et l'on tend à admettre que Melqart est un dieu protecteur de la cité ainsi qu'un dieu agraire, un dieu ressuscité dont la force vitale est garante de la fertilité et de la fécondité de la nature[962].

---

955 Frazer 1927.
956 Dion de Pruse, *Discours,* 33,47.
957 Lucien, *Amores* 1, 54.
958 Jones 1984.
959 Bonnet 1988, p. 104-112.
960 Hérodote, 2.44-5.
961 Malkin 2011, p. 119-141.
962 Jourdain-Annequin 1989, p. 124.

Le poids culturel et commercial de la Phénicie est très important en Cilicie avant l'arrivée d'Alexandre. L'emploi courant de l'écriture phénicienne dans les inscriptions monumentales de la région dès le IXe siècle probablement[963], ainsi que la présence attestée de Phéniciens en Cilicie, au moins dans ses franges orientales comme en témoignent Skylax[964] et Xénophon[965] encore à l'époque achéménide, laissent penser que des rapprochements avaient été effectués entre Héraklès-Sandas de Tarse et Melqart de Tyr. À l'époque achéménide, le dieu de Tyr lui-même est représenté sur des statères tarsiotes du dernier quart du Ve siècle avant J.C. (**pl. IV.1.19**), reprenant le type tyrien de Melqart bandant son arc et chevauchant l'hippocampe ailé. Il pourrait s'agir de la représentation de Sandas-Héraklès à la manière phénicienne, une *interpretatio* en image du dieu de Tarse[966].

D'autres indices iconographiques pourraient appuyer l'idée d'une association du Melqart de Tyr et de Sandas de Tarse. On remarque en effet dans la représentation de la statue cultuelle du dieu sur les plaques votives hellénistiques en terre cuite comme sur les images monétaires de la statue divine dans son « monument », la présence de deux petites formes qui encadrent la statue, évoquant de petites stèles plus ou moins arrondies à leur sommet selon les types (**pl. IV.1.15-16**). Nous pourrions ainsi faire un parallèle avec les roches ambrosiennes qui figurent sur les monnaies de Tyr du IIIe siècle après J.C. (**pl. IV.1.20 à 23**). Elles ressemblent tantôt à deux rochers arrondis, tantôt à deux stèles. Elles rappellent le mythe de fondation de Tyr tel qu'il nous est rapporté notamment par Nonnos de Panopolis[967] : un oracle d'Héraklès avait invité les futurs habitants de Tyr à prendre la mer à la recherche des roches ambrosiennes, ces deux roches errantes nageant sur les flots, sur lesquelles pousse un olivier et au sommet duquel se trouvent un aigle, une coupe enflammée et un serpent. Le sang de l'aigle sacrifié sur les roches ambrosiennes devait enraciner celles-ci pour pouvoir y bâtir la cité de Tyr. Les roches ambrosiennes qui apparaissent parfois comme deux bétyles ou deux stèles ont été rapprochées de celles qu'Hérodote[968] rapporte avoir vus dans le temple d'Héraklès à Tyr[969]. E. Will[970] avance en outre que le sanctuaire d'Héraklès à Tyr abritait ces deux stèles, un olivier et un feu sacré, que l'on trouve également sur les monnaies tyriennes sous la forme d'un thymiatérion (**pl. IV.1.22-23**).

On observe ainsi sur la composition cultuelle du dieu fondateur de Tarse certaines correspondances avec les éléments cultuels du sanctuaire du fondateur de Tyr Héraklès-

963 Voir *supra :* Introduction.
964 Skylax, *Périple,* 102.
965 Xénophon, *Anabase,* 1.4.5.
966 Contra Chuvin 1981.
967 Nonnos, *Dionysiaques,* 60.
968 Hérodote, 2.44.
969 Jourdain-Annequin 1989, p. 127.
970 Will 1950-1951.

Melqart. Les deux stèles de Tarse, comme à Tyr, pourraient ainsi avoir un lien avec le mythe de fondation de la cité et l'aigle au sommet du monument tarsiote (**pl. IV.1.15**) pourrait être rapproché de l'oiseau sacrifié perché sur l'arbre sacré de Tyr[971].

On peut donc se demander si à Tarse et à Tyr, deux cités qui entretiennent d'étroites relations, des mythes locaux de fondations autour de divinités fondatrices semblables n'avaient pas en partie été élaborés sur la base d'éléments communs et adaptés localement à des époques qui restent difficiles à déterminer.

Sandas-Heraklès-Nergal

La proximité d'Héraklès-Sandas de Tarse avec Héraklès-Melqart de Tyr trouve par ailleurs un argument supplémentaire dans l'association de Melqart et d'Héraklès avec Nergal.

Des monnaies de Tarse de la fin du Ve siècle avant J.C. représentent une divinité qui est identifiée par la légende en araméen NRGL TRZ : « Nergal de Tarse ». Le dieu barbu est debout sur un animal attribut qui semble être un lion ; il tient un arc dans la main gauche et une lance dans la main droite ; un arbre se trouve derrière lui (**pl. IV.1.24**). Avec la même légende, le dieu est aussi représenté à gauche tenant une bipenne dans la main droite et levant la main gauche. Il semble entouré d'une végétation luxuriante et un arbre se trouve devant lui (**pl. IV.1.25**). Le sanctuaire de la divinité semble avoir joué un rôle prépondérant dans la frappe monétaire à en juger par la légende LNRGL « à Nergal » apposée sur un type de la fin du Ve siècle avant J.C.[972], témoignant ainsi de l'importance du dieu dans le panthéon de Tarse.

Nergal est un dieu mésopotamien qui a pénétré le monde hittite aux XIIIe et XIIe siècles avant J.C. par l'intermédiaire hourrite, notamment en Cilicie où il devait être associé à un dieu kizzuwatnéen[973]. C'est un dieu archer lié au monde des Enfers, associé à la destruction, aux épidémies de peste et aux maladies. C'est un dieu violent, un dieu de la guerre, de la mort et de la chasse aux grands fauves. Nergal présente également un aspect agraire et pastoral. Il participe au renouveau des plantes et à la reproduction des animaux et détermine le cycle de la Nature en descendant chaque année aux Enfers au solstice d'été, pour revenir au jour lors du solstice d'hiver[974]. C'est probablement cette fonction qui est suggérée

[971] L'olivier sacré, le serpent et le thymiatérion sont absents dans la composition cultuelle tarsiote mais on peut peut-être les retrouver sur d'autres types de Tarse où ils sont associés au dieu fondateur de la cité : cf. *infra.* L'aigle de Sandas pourrait aussi évoquer l'aigle de l'apothéose du dieu.
[972] Casabonne 2004a, p. 131 : type E3.
[973] Lebrun 1987, p. 31-32.
[974] Seyrig 1944, p. 71-72.

sur la monnaie de Tarse où le dieu, face à l'arbre sacré, est entouré d'une nature luxuriante (**pl. IV.1.25**).

On retrouve d'autres références à Nergal sur le monnayage d'époque perse de Tarse. Le lion couché surmonté d'un arc au revers de statères de Mazaios est probablement une évocation du dieu (**pl. IV.1.26**). Le portrait de face d'un dieu barbu sur une tête de lion pourrait également être une image de Nergal (**pl. IV.1.29**). La tête casquée et barbue qui figure au droit de monnaies de Pharnabaze et de Tarkumuwa[975] (**pl. IV.1.28**), que l'on décrit habituellement comme le portrait de Pharnabaze coiffé d'un casque grec ou parfois comme le dieu Arès, dans la mesure où ce portrait est également repris pour les propres monnaies de Tarkumuwa[976], pourrait selon nous être plutôt le portrait hellénisé du dieu Nergal. Arès est en effet absent de Cilicie, d'autres divinités occupant ses fonctions localement. Le coq accompagné de deux étoiles au revers de certains types, qui fait pendant à la chouette d'Athéna sur d'autres monnaies à la tête casquée, pourrait en outre être aussi une référence au dieu Nergal. C'est premièrement la seule apparition du coq sur les monnayages ciliciens, toutes époques confondues. Une épithète du dieu exprimant son aspect martial est deuxièmement « le coq de combat » et le dieu lui même est parfois représenté sur plusieurs sceaux-cylindres accompagné d'un coq. Plus rarement, le dieu est lui-même parfois figuré avec des pattes et une queue de coq[977].

L'image du dieu Nergal de profil levant la main et tenant dans l'autre une bipenne a été rapprochée de la statue cultuelle du dieu de Tarse Sandas telle qu'elle apparaît à partir du IIe siècle avant J.C dans notre documentation[978]. Nergal présente de fait de nombreux traits communs avec le dieu Sandas de l'âge du Bronze. Ce dernier est en effet accompagné des divinités Innarawantes, comme Nergal, dieu archer de la peste et de la guerre, a dans son entourage les Sibitti, sept divinités démoniaques[979]. La stèle mise au jour dans une maison d'Aššur (**pl. IV.1.14**) pourrait du reste bien être une image du dieu Nergal. L'équipement martial qu'il porte en fait un dieu guerrier et le lion cornu ailé, son animal attribut similaire à la monture du dieu sur l'image cultuelle de Tarse, est souvent considéré comme l'animal de Nergal. Le *kudduru* de Meli-Shipak[980], où sont évoquées les principales divinités du panthéon babylonien par leurs symboles ou leur animal attribut, évoquerait du reste le dieu Nergal par le lion ailé et son arme qui rappelle la bipenne (**pl. IV.1.27**).

[975] Sur l'attribution de ce monnayage à Tarkumuwa ou à Datamès, cf. Casabonne 2004a, p. 177 *sqq.*
[976] Debord 1999, p. 58. P. Debord mentionne Datamès et non Tarkumuwa.
[977] Lenormant 1871, p. 122-123.
[978] Contra Ehling *et al.* 2004, p. 92-93.
[979] *Ibid.,* p. 83-84 ; Mastrocinque 2008, p. 204.
[980] Louvre : Inv. SB 22.

L'association à Tarse de Nergal et de Sandas est d'autant plus probable que, comme Sandas à Tarse, Nergal a été associé à Héraklès en Syrie hellénistique et romaine, notamment à Palmyre[981], ainsi qu'en Mésopotamie et par exemple à Hatra où le dieu porte une hache[982]. La proximité de Nergal et de Melqart, tous les deux associés à Héraklès, a du reste été soulignée par H. Seyrig qui avance que les Assyriens associaient eux-même Nergal et Melqart, les scribes désignant le dieu Melqart par l'idéogramme de Nergal[983]. L'arbre associé à Nergal sur les monnaies tarsiotes d'époque achéménide de Tarse pourrait-il rappeler l'arbre sacré du culte tyrien de Melqart ? Toutefois, les fonctions agraires de Melqart ou de Nergal ne transparaissent pas dans la documentation de la fin de l'âge du Bronze relative à Sandas. R. Lebrun souligne cependant que la documentation sur cette divinité reste limitée. Quelques documents attesteraient en outre que Sandas peut aussi être un ^{d}KAL, un dieu protecteur de la nature sauvage[984].

Au Ier millénaire, la fonction agraire de Sandas-Héraklès à Tarse n'est pas directement attestée. Seul le bûcher annuel au printemps en l'honneur du dieu suggère une divinité aux fonctions agraires. L'hypothèse voulant que Sandas-Héraklès soit identique au Baal de Tarse, dont la vigne et le blé comptent parmi ses attributs, viendrait néanmoins appuyer cette idée.

Sandas et Baal de Tarse

Les avis divergent quant à l'identification du Baal de Tarse qui apparaît systématiquement sur les monnaies achéménides de la capitale cilicienne à partir des années 380 (**pl. IV.1.30-31-32**). C'est vraisemblablement la divinité la plus importante de la cité si l'on se fie aux monnaies. Le dieu est assis en majesté et son nom « BʿLTRZ » inscrit dans le champ en araméen l'identifie. Sous Tarkumuwa, le dieu présente un cep de vigne chargé d'une grappe et un épi barbu, probablement d'orge ; un thymiaterion apparaît souvent devant le dieu ; il porte de la main gauche un long sceptre sur lequel se tient un oiseau. Sous le trône, des symboles variables sont figurés : croix ansée, osselet, tête de lion, bucrane, bœuf etc. Sur le monnayage de Mazaios, différents types au Baal de Tarse sont frappés. Si son apparence varie, le dieu est toujours identifié par son nom inscrit en araméen. Un aigle est parfois posé sur le cep de vigne et le dieu trônant à gauche est lauré. Baal de Tarse est parfois représenté selon une iconographie persianisante[985] (**pl. IV.1.26**). Il est coiffé d'une tiare[986] et vêtu d'une

[981] Seyrig 1944.
[982] Al-Salihi 1971 ; 1973.
[983] Seyrig 1944, p. 70.
[984] Lebrun 1987, p. 31.
[985] Casabonne 2004a, p. 218 y verrait le Baal de Tarse en costume achéménide.
[986] La coiffe du dieu est énigmatique. Chuvin 1981, p. 314 y voit un pschent égyptien. Casabonne 2004a, p. 217 la décrit comme une tiare ou un casque phrygien qu'il rapproche de la coiffe de l'Amazone des monnaies de

robe plissée ; il est assis à droite sur un trône de type perse et tient dans la main droite une fleur de lotus, dans la gauche un sceptre se terminant en fleur de lotus. Dans le champ est inscrit la légende araméenne « BʿLTRZ », parfois rétrograde.

Des différentes émissions au Baal de Tarse peuvent être déduites les caractéristiques principales de la divinité. Le trône, le sceptre et parfois sa coiffe l'identifient comme un dieu-roi. Ses attributs les plus récurrents sont la vigne et l'épi ainsi que l'aigle et, dans une moindre mesure, le thymiaterion. Ce ne sont assurément pas des symboles secondaires telles la croix ansée, la petite tête de lion ou de bœuf qui pourraient être la marque d'un graveur ou d'un atelier monétaire. Orge et vigne ont souvent été perçus comme les attributs d'une divinité rappelant le dieu louvite Tarhunt du Vignoble tel qu'il apparaît au VIIIe siècle avant J.C. sur le relief d'İvriz chargé de grappes et présentant des épis au roi de Tabal Warpalawa II (**pl. IV.1.33**). La divinité d'İvriz est le maître du pain et du vin, c'est un dieu-paysan, une divinité bienveillante et agraire. C'est un dieu de l'Orage qui dispense la pluie garante de la croissance de la végétation. P. Chuvin[987] suggère ainsi que le Baal de Tarse est un dieu de l'Orage et qu'il est la même divinité que le « Zeus *Tersios* » évoqué au IIIe siècle avant J.C. à Tarse par Ératosthène[988].

Nous suivrons plutôt O. Casabonne qui avance que le Baal de Tarse est le dieu Sandas[989]. Sandas de Tarse est avant tout un dieu-roi, comme Melqart, Nergal ou Marduk. Le terme de « Baal » serait ici à prendre littéralement, au sens de « Seigneur » : Sandas serait ainsi le « Seigneur » de Tarse. Du reste, la légende en araméen BLTRZ n'est inscrite que lorsque le dieu est représenté trônant pour insister sur sa nature de divinité supérieure du panthéon de la cité. Trône et sceptre sont parfois ses seuls attributs (**pl. IV.1.30**). L'arbre ou l'épi, qui apparaît en outre dans le champ devant le Nergal de Tarse (**pl. IV.1.25**), pourrait aussi être *«* l'arbre de vie » de tradition mésopotamienne, qui trouve un parallèle dans le ^{GIŠ}*eya,* ou chêne vert, symbole du roi et de la fondation dans la tradition anatolienne[990]. Cela évoquerait ainsi le rôle de fondateur du dieu de Tarse, comme plus tard Héraklès est *ktistès* sur des monnaies de la cité, et l'on remarquera dans le même sens que la massue d'Héraklès est entourée d'une couronne de feuilles de chênes sur les monnaies tarsiotes d'époque hellénistique (**pl. IV.1.8**), semblable à celle qui ceint la tête du dieu sur les monnaies frappées sous Hadrien (**pl. IV.1.1**). C'est de plus une hache, l'arme de Sandas, qui figure dans le champ

Soloi.

987 Chuvin 1981 associe Baal de Tarse à Tarhunt comme Lebrun 1987. Ce dernier assimile Sandas à Héraklès, Nergal et Melqart, mais pas au Baal de Tarse.

988 Étienne de Byzance s. v. Ταρσός. Chuvin 1981, p. 314 (notamment pour la forme « Tersios ». Lebrun 2001, p. 92-93.

989 Casabonne 2004a, p. 126. Aussi Dalley 1999, p. 75.

990 Freu, Mazoyer 2012, p. 294 ; 352 avec réf.

devant le dieu trônant sur des monnaies tarsiotes émises sous Mazaios et qui pourrait donc identifier le Baal de Tarse comme Sandas (**pl. IV.1.30**).

Un parallèle avec le Grand Roi était en outre probablement suggéré : le dieu trônant est parfois représenté « à la perse » (**pl. IV.1.26**) et des monnaies de Cilicie représentent le Roi perse combattant un griffon (**pl. IV.1.34**), reprenant le thème achéménide très courant du Roi chasseur de fauves et de monstres, une image qui, à Tarse, pouvait facilement faire écho à la principale divinité de la cité associée plus tard à Héraklès, maîtrisant le lion ailé cornu, et qui devait ainsi participer à asseoir localement l'autorité du Grand Roi. C'est aussi cette idée de dieu-roi de la cité qui transparaît dans la couronne crénelée qui ceint la divinité barbue de face sur une tête de lion (**pl. IV.1.29**)[991].

Grappe et épi ne sont par ailleurs pas forcément les attributs d'un dieu proche de Tarhunt du Vignoble ou du Baal sémitique. Le dieu de Tarse a été associé à Melqart et à Nergal qui ont des fonctions agraires marquées. Ce sont aussi les symboles du dieu-Grain et du dieu-Vin tels qui apparaissent par exemple sur les stèles d'Arsuz dans les mains de Suppiluliuma fils de Manana, roi du pays de Walastin, qui correspond à la région de l'Oronte au sud-est de la Cilicie[992]. Ces dieux sont invoqués par le roi, de même qu'ils sont mentionnés à plusieurs reprises dans la bilingue de Karatepe deux siècles plus tard ou encore à İvriz. Vigne et grain symbolisent aussi le rôle du roi, et donc *a fortiori* du dieu-roi de la cité, en tant que garant de l'abondance, pourvoyeur des richesses et protecteur de son domaine dans la droite ligne de l'idéologie royale néo-hittite et de sa conception de la fonction royale[993].

Le lion cornu ailé, animal attribut de Sandas de Tarse, qui figure sur des hémioboles d'époque achéménide accompagné de la légende en araméen « BL » (**pl. IV.1.35**), indiquant manifestement qu'il s'agit de l'animal du Baal de Tarse, laisse en outre peu de doute sur l'équivalence du Baal de Tarse et de Sandas. De même, la légende monétaire LNRG « à Nergal » évoquée plus haut sur des types de la fin du Ve siècle renforce l'idée du statut supérieur du dieu Nergal-Sandas dans la cité par le rôle prépondérant que son sanctuaire semble jouer dans la frappe monétaire[994].

Le « minuscule bœuf à bosse, galopant, que le dieu tient en laisse » selon P. Chuvin[995] qui pourrait laisser penser qu'il s'agit de l'animal attribut conventionnel d'un Baal de type sémitique ou d'un dieu de l'Orage néo-hittite, n'est en fait selon nous qu'un symbole secondaire comme on en trouve de nombreux autres sous le trône du Baal de Tarse. Ce que

[991] L'exemplaire reproduit en planche à la fig. 29 est décentré sur son revers et la couronne est hors champ, mais ce type présente bien une couronne crénelée sur la tête du dieu de face (voir Casabonne 2004a, pl. 4.25).
[992] Dinçol *et al.* 2015.
[993] Freu, Mazoyer 2012, p. 179-180.
[994] Casabonne 2004a, p. 131 : type E3.
[995] Chuvin 1981, p. 314 (fig.3b).

prend P. Chuvin pour une laisse n'est d'ailleurs que la partie inférieure du sceptre que brandit le dieu.

L'aigle accompagnant Baal, qui pourrait faire penser que ce dernier est une divinité proche du Zeus grec, est aussi intégré à la composition cultuelle du dieu sur son animal attribut puisque le volatile surplombe la structure du « monument de Sandas » et pourrait tout aussi bien suggérer l'apothéose d'Héraklès[996]. C'est vraisemblablement Héraklès nu qui est aussi représenté avec un aigle dans la main gauche et reposant sa massue sur l'épaule droite au revers d'oboles tarsiotes émises sous Tiribaze (**pl. IV.1.36**).

Un « Zeus *Tersios* » serait néanmoins attesté à Tarse, d'après Ératosthène, au IIIe siècle avant J.C.[997]. Comme le souligne P. Chuvin, « le vocalisme *e* de l'ethnique n'a de parallèles que sur les monnaies des années 370 »[998] où l'on trouve la forme ΤΕΡΣΙΚΟΝ, parfois abrégée en ΤΕΡΣΙ qui accompagne alors la légende araméenne TRZ sur le même type[999]. On peut néanmoins questionner la fiabilité du témoignage d'Ératosthène qui n'est rapporté que par des sources très tardives. L'existence d'un Zeus *Tersios* aurait pu être déduite des monnaies anciennes de la cité de Tarse où l'image du grand dieu trônant aurait pu évoquer à des Grecs un culte de Zeus dans la capitale cilicienne, monnaies sur lesquelles est précisément inscrite cette forme particulière de l'ethnique. Les monnaies hellénistiques d'Antioche-du-Kydnos/Tarse représentent toutefois un dieu trônant *Niképhoros* qui présente toutes les caractéristiques du Zeus hellénique (**pl. IV.1.37**) et, s'il ne brandit ni cep, ni épi, ni aigle, son allure est proche du Baal de Tarse. Cette même image apparaît encore parfois sur le monnayage de Tarse à l'époque romaine, notamment sur des monnaies de Valérien ou d'Élagabal au IIIe siècle après J.C. (**pl. IV.1.38**). Pourtant Dion de Pruse ne mentionne pas Zeus parmi les dieux de la cité tarsiote et l'on peut se demander si le dieu trônant des monnaies hellénistiques ne pouvait pas reprendre le Zeus trônant des monnaies royales séleucides ou celui, aétophore, des alexandres. Un culte de Zeus existait peut-être à Tarse mais si c'est bien le cas, il devait être secondaire dans le panthéon de la cité.

Un parallèle avec le monnayage de la cité lykaonienne de Laranda pourrait aussi appuyer l'idée d'une équivalence entre Sandas et le Baal de Tarse dans la capitale cilicienne. Laranda émet un faible monnayage uniquement composé d'oboles en argent au IVe siècle avant J.C difficilement datables avec précision mais émises probablement sous Mazaios[1000]. À l'époque achéménide, cette cité de Lykaonie méridionale est culturellement proche de la

[996] Cumont 1910 p. 136.
[997] Étienne de Byzance s. v. Ταρσός.
[998] Chuvin *ibid.*
[999] Casabonne 2004a, p. 126 : type I1 et J1.
[1000] Casabonne 1999, p. 81-85.

Cilicie à laquelle elle a pu être administrativement rattachée[1001]. La divinité la plus représentée sur les monnaies de Laranda est Héraklès et l'on trouve également un type imité du Baal de Tarse trônant (**pl. IV.1.39**) et qui, selon nous, pourrait être comme à Tarse l'image d'un dieu local, une représentation en majesté d'Héraklès-Sandas, le Baal de Laranda. Zeus est visiblement absent du monnayage de la cité et l'on retrouve sous Marc Aurèle un type représentant Héraklès assis sur des rochers (**pl. IV.1.40**) qui pourrait évoquer le motif du dieu trônant que l'on trouvait plus tôt sur les oboles achéménides et suggérer ainsi que la divinité supérieure du panthéon local était bien Héraklès au IVe siècle avant J.C. comme au IIe siècle après J.C. À Laranda comme à Tarse, Baal, le Seigneur de la cité, était donc vraisemblablement Sandas-Héraklès.

Pour R. Lebrun, chaque dénomination du dieu s'adressait « à une des composantes ethniques de ce centre cosmopolite, mais aussi traditionaliste, qu'était Tarse »[1002]. Mais le dieu de Tarse n'était-il pour autant qu'une divinité louvite « traduite » dans d'autres langues pour d'autres cultures ? Il est évident, comme le souligne E. Pohl[1003], que Sandas est toujours resté un dieu dont l'essence ne pouvait pas totalement fusionner avec celle d'une divinité du panthéon hellénique. Néanmoins le cas semble plus complexe encore. Car si le nom louvite du dieu persiste à une époque tardive - ce qui laisse d'ailleurs supposer qu'il l'a toujours conservé - l'iconographie de sa statue cultuelle n'est pas de tradition anatolienne mais bien assyrienne pour l'essentiel. Seule la bipenne pourrait être une adaptation locale mais elle pouvait aussi être l'arme traditionnelle de Nergal. Et il ne s'agit pas d'une mode iconographique qui s'inscrirait dans la modernité du moment. Peut-être était-ce le cas lors de sa création, mais cette image cultuelle est restée particulièrement stable sur près de quatre cent cinquante ans, si l'on s'en tient aux représentations attestées du dieu, voire pendant près d'un millénaire si l'on accepte le rapprochement de cette composition avec la stèle d'Aššur et l'hypothèse d'une image cultuelle créée à Tarse au début du VIIe siècle avant J.C. au moment de la mainmise de Sennachérib sur la cité.

À supposer que le dieu concerné était déjà honoré à Tarse, le choix d'une telle statue a dû s'accompagner d'une modification du culte et de l'intégration d'éléments et de pratiques de tradition assyrienne[1004]. Conserver cette image cultuelle après la domination assyrienne puis babylonienne de Tarse n'est pas anodin non plus. Aux IIe et IIIe siècles après J.C, la statue du

[1001] *Ibid.*
[1002] Lebrun 1987a, p. 31. R. Lebrun n'évoque ici que les dénominations de l'équation Melqart = Héraklès = Sandas de Tarse.
[1003] Ehling *et al.* 2004, p. 145 qui parle d'un « inkommensurabler Gott ».
[1004] *Supra* et Dalley 1999, p. 74.

dieu n'est pas une reconstruction archaïsante, comme beaucoup d'autres représentations divines en Anatolie selon la mode du moment. Cela signifie que le culte était bien ancré à Tarse et qu'il s'agissait d'un dieu majeur pour la cité. Afficher une telle statue cultuelle sur les monnaies visait aussi à marquer une différence, à afficher une singularité, une originalité. Revendiquer peut-être aussi l'ancestralité du dieu et l'ancienneté de Tarse parmi les cités grecques, puisqu'elle se définissait aussi comme telle et que l'image canonique de l'Héraklès grec existait aussi en parallèle et participait à inscrire Tarse dans le monde hellénique.

Le rapport du dieu avec Melqart de Tyr est plus délicat à mesurer. Les points de ressemblances que nous avons pu entrevoir (association avec Nergal et Héraklès, bûcher annuel, stèles, aigle, peut-être arbre sacré) découlaient-ils d'un fond commun, de l'influence commune de Nergal ou de la présence à Tarse de populations phéniciennes, attestée par ailleurs, qui auraient reconnu dans Sandas-Héraklès le Melqart de Tyr et auraient ainsi contribué à modifier le culte tarsiote ?

Il est difficile d'y répondre et cela repose, en passant, la délicate question de l'origine de l'Héraklès grec. Nous pensons néanmoins que le dieu de Tarse était une divinité singulière et syncrétique[1005] , davantage née de l'intervention politico-religieuse néo-assyrienne et de son impact sur un Sandas tarsiote et anatolien que sur la rencontre de Sandas et de l'Héraklès grec plus tardivement. Autrement dit, le processus syncrétique relatif à cette divinité tarsiote était, selon nous, déjà largement entamé, voire achevé, sans empêcher toutefois la possibilité d'évolution au fil du temps, quand s'est imposée à Tarse la modernité gréco-romaine.

Apollon de Tarse

Les *Discours à Tarse*[1006] de Dion de Pruse servent de point de départ à un remarquable article de P. Chuvin[1007] pour étudier les divinités de Tarse en insistant plus particulièrement sur l'inédit « Apollon au trident » et ses rapports avec le grand dieu d'Argos, Apollon *Lykeios*, honoré à Tarse à partir du règne d'Hadrien d'après les monnaies émises par la cité cilicienne.

Dans cet article, dont les résultats ont largement été repris tels quels depuis, P. Chuvin conclut notamment sur la continuité remarquable du panthéon de Tarse, qui n'exclut pas un certain nombre de glissements et d'adaptations, ainsi que sur la vraisemblable « pérennité d'Apollon au trident, patron des marins de Tarse, distinct du dieu des Séleucides comme de celui d'Argos et éclipsé définitivement par ce dernier au début du IIe siècle p.C. »[1008].

[1005] Selon la définition que nous avons posée en introduction.
[1006] Dion de Pruse, *Discours,* 33.
[1007] Chuvin 1981.
[1008] *Ibid.* p. 325-326.

Si nous partageons les conclusions de P. Chuvin sur la continuité du panthéon tarsiote, nous voudrions ici réexaminer le cas de « l'Apollon au trident » en le replaçant dans son contexte cilicien sur le temps long.

Apollon au trident, un dieu des marins ?

Le dieu est généralement perçu comme un dieu des marins. Son attribut, mentionné par Dion de Pruse, pourrait effectivement le laisser penser et un statère émis à Tarse vers 410 avant J.C. pourrait nous donner l'image de cette divinité à l'époque achéménide[1009] (**pl IV.1.19**). Une dédicace trouvée à Athènes adressée probablement au Ier siècle avant J.C. par l'équipage d'un navire à Apollon *Tarsios* pour une heureuse traversée, appuierait également l'hypothèse d'un dieu protecteur des marins[1010]. Ces arguments présentent cependant, selon nous, plusieurs faiblesses.

Premièrement, si la fonction de divinité tutélaire des marins n'est pas inhabituelle pour Apollon, il convient toutefois de rester prudent sur l'identification d'Apollon *Tarsios*. Comme le souligne P. Chuvin lui-même, un Apollon *Tarsios*, souvent associé à la *Mètèr Tarsènè* et à Mèn Artemidôrou Axiottènos, est davantage connu en Lydie/Méonie et dans la vallée du Caïque[1011]. Ce dieu n'a, *a priori*, rien à voir avec l'Apollon de Tarse et pour P. Chuvin, « ce bateau arrivé à bon port au Pirée n'avait sûrement pas un équipage de paysans méoniens » : il s'agit sans aucun doute selon lui de marins de Tarse de Cilicie qui ont remercié Apollon de les avoir protégés sur la mer[1012] . Pourtant, il n'existe aucune attestation d'un « Apollon *Tarsios* » qui ferait clairement référence à un dieu de Tarse, quand près d'une dizaine d'inscriptions font explicitement référence à cet Apollon lydien bien identifié.

Deuxièmement, le dieu barbu au trident représenté sur la monnaie d'époque perse ne serait pas nécessairement, selon nous, une divinité marine. La fonction marine du dieu a été déduite de son attribut, nous l'avons vu, mais également de l'avers de la monnaie sur laquelle il figure, représentant le dieu Melqart sur un hippocampe ailé, copié des monnaies de Tyr[1013]. Or, rien n'indique qu'il faille faire le lien entre l'iconographie de l'avers et du revers, d'autant plus que le Melqart de Tyr de l'avers a parfois pour pendant, au revers d'autres monnaies tarsiotes de la même période, un garde perse avec arc, carquois et javelot[1014]. L'iconographie du dieu est d'autre part tout à fait conforme aux canons assyriens en matière de représentation

[1009] Chuvin 1981, p. 307.
[1010] *IG*, II^2^, 3003 : [οἱ] συνπλέοντες ναῦται Ἀπόλλ[ωνι] Ταρσίῳ χαριστήριον.
[1011] Chuvin 1981, p. 309, avec références.
[1012] *Ibid.* p. 309-310.
[1013] Pour Kraay 1962, il existe un lien entre le type iconographique et la destination militaire des monnaies. On a déduit de la prétendue symbolique marine de l'avers et du revers que ces monnaies servaient à payer des marins phéniciens.
[1014] von Aulock, n°5909.

divine : il est de profil, vêtu d'un long manteau recouvrant une tunique courte laissant entrevoir sa jambe droite avançant, dont le genou et le mollet sont soigneusement représentés ; sa longue barbe et sa coiffure sont également typiquement assyriennes, tous ces éléments s'inscrivant parfaitement dans la lignée des génies ailés et autres divinités de l'époque néo-assyrienne. Dans ce contexte, le trident n'a pas nécessairement la symbolique marine que la convention hellénique le suggérerait.

Le « trident hors de proportion » pour P. Chuvin[1015] ressemblerait davantage selon nous à une fourche bien proportionnée, pointée vers la terre. S'il faut bien faire le lien entre le personnage de la monnaie perse et ce passage de Dion, faudrait-il plutôt traduire le terme « τριαίνα » du passage du rhéteur bithynien[1016], non par « trident » mais par son deuxième sens : « fourche de laboureur » ? Dion évoquerait ici la fourche d'Apollon, attribut qui pourrait bien convenir à ce dieu qui semble tenir de la main droite un épi de blé.

Apollon au trident, un dieu de la foudre

Il faut cependant envisager que Dion, pétri de culture hellénique, ait pu lui-même voir dans l'attribut du dieu un trident et donc employer le terme « τριαίνα » dans ce sens puisque la fourche de labour ne sied guère à une divinité hellénique. L'introduction de son discours verse largement dans l'ironie, il y souligne l'étrangeté du panthéon tarsiote qui ne colle qu'imparfaitement avec les traditions d'Homère et d'Hésiode, quand bien même la cité revendiquait des origines parfaitement grecques. Le trident, qui pour lui revient à Poséidon, est étrangement brandi à Tarse par Apollon.

En contexte cilicien et du point de vue des Tarsiotes, le trident peut toutefois se comprendre différemment. Il est en effet avec la double hache, l'attribut traditionnel des dieux de l'Orage de l'époque néo-hittite. La stèle de Cekke, trouvée à environ 42 kilomètres au nord d'Alep et datée du milieu du VIIIe siècle avant J.C. nous en fournit un premier exemple (**pl. IV.2.1**) : un dieu de l'Orage debout sur un taureau tient dans sa main droite un foudre symbolisé par un trident. Les stèles 1 et 2 d'Arsuz, la classique Rhosos en Cilicie orientale, conservées au musée archéologique de Hatay et datées de la fin du Xe siècle avant J.C., figurent également un trident-foudre dans la main des dieux de l'Orage représentés également sur un taureau (Arsuz 2) ou sur une palmette (Arsuz 1)[1017] (**pl. VII.30**). Ce dernier élément insiste sur la fertilité et l'abondance que prodigue la divinité incarnant les phénomènes naturels célestes tels que la pluie, le tonnerre ou l'éclair. Avec toute la prudence requise,

[1015] Chuvin 1981, p. 307.
[1016] Dion de Pruse, *Discours,* 33.1 : « τοῦ Ἀπόλλωνος τῆς τριαίνης ».
[1017] Dinçol, Dinçol, Hawkins, Peker, Öztan 2015.

l'Apollon au trident de Tarse pourrait donc être issu d'une divinité néo-hittite de ce type pour laquelle le trident évoque le foudre et n'a aucune signification marine.

En Cilicie, le trident est relativement rare dans l'iconographie monétaire. Il apparaît tardivement avec Poséidon sur certaines monnaies d'époque romaine. À l'époque achéménide, il figure sur les monnaies évoquées plus haut, brandi par une divinité, mais également au premier quart du IVe siècle avant J.C. sur des contremarques de monnaies, associé à un oiseau, à droite ou à gauche, habituellement identifié comme un aigle. F. de Callataÿ a mis en évidence que cette contremarque concernait les monnaies de quatre cités (Tarse, Nagidos, Kélenderis, Issos) où elle figure seule. Elle concerne également les monnayages de trois autres cités (Aspendos, Mallos, Lapéthos) sur lesquels elle apparaît en combinaison avec une autre contremarque[1018]. L'emploi de ces contremarques est difficile à interpréter. Il s'agirait pour F. de Callataÿ d' « estampilles appliquées par un vérificateur officiel très peu de temps après l'émission des pièces ainsi contremarquées. […] pour garantir la validité de celles-ci avant leur mise en circulation »[1019], dans les cas par exemple de « la présence de monnaies fourrées ou de surfrappes faisant douter de la qualité de l'aloi »[1020] . De plus, « l'existence d'une et d'une seule contremarque en activité à la fois pour un ensemble d'ateliers fait songer à une centralisation du contrôle qui dépassait le cadre d'une cité spécifique »[1021] et l'on peut légitimement penser que ce contrôle s'exerçait dans la capitale Tarse, connue pour un monnayage particulièrement abondant, au moins lorsque ces monnaies concernaient des cités ciliciennes. Les symboles associés du trident et de l'aigle pourraient donc concerner avant tout Tarse. L'iconographie des contremarques ciliciennes reste cependant délicate à interpréter elle aussi. Avec toute la prudence requise, on pourrait penser que la contremarque aigle + trident fait référence à un culte précis, probablement de Tarse, et l'on pensera en particulier au trident figurant sur les monnaies tarsiotes quelques décennies plus tôt brandi par la divinité barbue. L'association de l'animal-attribut des divinités de l'Orage, l'aigle, avec le trident, pourrait en outre indiquer que l'objet symbolise bien ici le foudre à l'époque achéménide en Cilicie, du moins à Tarse, comme ce pouvait être le cas aux périodes antérieures.

Apollon au trident, un dieu de l'Orage

Qu'il évoque une fourche de labour ou un foudre, l'instrument du dieu ne doit pas être interprété comme le symbole de fonctions divines trop différentes. La fourche a très clairement une signification agricole et évoquerait un dieu agraire. Le foudre quant à lui, s'il

[1018] De Callataÿ 2000, p. 113.
[1019] *Ibid.,* p. 123.
[1020] *Ibid.*, p. 122.
[1021] *Ibid.,* p. 123.

évoque la puissance, fait aussi largement référence, à la période néo-hittite, à la fonction fécondatrice du dieu qui dispense la pluie et favorise l'épanouissement de la végétation dans le monde sauvage comme dans le monde civilisé[1022]. Cette caractéristique est du reste particulièrement bien évoquée sur la stèle de l'âge du Bronze dite du « Baal au foudre » d'Ougarit conservée au Louvre représentant le dieu Baal plantant dans le sol une lance se terminant par un rameau végétal (**pl. IV.2.2**). Cette tradition pourrait donc se perpétrer encore au début du IVe siècle avant J.C. en Cilicie.

Le dieu au trident de Tarse est donc probablement une divinité de l'Orage dont les fonctions agraires seraient passées au premier plan, comme pourrait l'indiquer l'épi de blé associé à la divinité barbue, et l'on comprend ainsi son association à l'époque gréco-romaine à Apollon puisque celui-ci est notamment honoré dans la cité voisine de Séleucie-du-Kalykadnos comme un dieu protecteur des récoltes comme nous l'avons vu[1023]. Dans le même sens, il paraîtrait significatif que d'après une inscription gravée au plus tôt dans la deuxième moitié du IIe siècle après J.C., le « Panégyriarque d'Apollon *Ancestral* et *Argien* » qui exerce également la plus haute magistrature de Cilicie en tant que Cilicarque, soit aussi le « président-patron » de la corporation des portefaix de l'agora au blé de Tarse qui lui ont érigé une statue en son honneur, association qui ne devait pas être sans importance dans la capitale d'une région particulièrement renommée pour sa richesse agricole[1024].

Quel Apollon ?

Il convient cependant de se demander si ces divinités et les différentes mentions d'Apollon à Tarse font référence à un même dieu. L'Apollon *Tarsios* remercié à Athènes dans une inscription du Ier siècle avant J.C. n'est premièrement pas assurément une divinité de Tarse, nous l'avons vu, et le caractère marin du dieu est donc incertain. À l'époque de Dion Chrysostome, soit à la fin du Ier ou au début du IIe siècles après J.C., Apollon possède un trident et l'on pourrait avoir à la période achéménide une image plus ancienne de ce dieu.

Mais c'est surtout l'origine « argienne » de ce dieu « ancestral » évoquée dans l'inscription de l'agora au blé mentionnée ci-dessus, qui a été mise en récit particulièrement à partir du règne des Antonins. À travers ce dieu, on a en effet voulu matérialiser les liens entre Tarse et la cité d'Argos. « La communauté de culte est le signe de la parenté, la *syngéneia,* des deux cités et de la noblesse, l'*eugéneia,* de Tarse » souligne ainsi P. Chuvin[1025]. L. Robert et P.

[1022] Freu, Mazoyer 2012, p. 224-225.
[1023] Voir *supra* (La Cilicie Trachée orientale et la moyenne vallée du Kalykadnos : Apollon *Sarpédonios* ; voir aussi Berthou 2017).
[1024] Robert 1977, p. 88.
[1025] Chuvin 1981, p.307.

Chuvin après lui ont bien montré que la recherche de parentés helléniques ont conduit les Tarsiotes à revendiquer une origine argienne, parmi les plus prestigieuses du monde grec. Les cités d'Asie avaient en effet à justifier de leurs origines helléniques notamment pour être admises au Panhellénion institué par Hadrien à Athènes. Pour sanctionner ces origines argiennes, des oracles ont dû être cherchés, le plus souvent à Delphes qui offrait les meilleures garanties, et le passage du discours de Dion adressé aux Tarsiotes, évoquant « les oracles rendus et le fait que vous êtes Grecs, Argiens et mieux encore »[1026] pourrait le laisser penser. C'est du reste peut-être à cette occasion, suggère P. Chuvin, que Plutarque, contemporain de Dion et originaire de Chéronée près de Delphes, a été informé que les Tarsiotes conservaient le « couteau sacré d'Apollon » et que, d'après un certain Démétrios, « le Kydnos ne nettoie aucun autre fer que celui-là et que ce couteau n'est nettoyé par aucune autre eau que celle-là »[1027]

Les monnaies émises par la cité d'Hadrien à Gallien illustrent particulièrement bien le discours que la capitale cilicienne souhaitait diffuser quant à ces origines illustres. Dès le règne d'Hadrien, elles mettent en effet en scène l'Argien Persée, fondateur de Tarse, serrant la main de l'Apollon delphien portant une branche de laurier devant le trépied **(pl. IV.2.3**). Mais c'est surtout la statue d'Apollon *Lykeios*, le grand dieu d'Argos « aux loups », qui est représentée, très souvent associée à Persée. Un seul loup accompagne parfois le dieu qui brandit l'arc dans la main gauche mais le plus souvent, le dieu tient dans ses deux mains les pattes avant de deux loups dressés sur leurs pattes arrières (**pl. IV.2.4-5**). C'est cette idole que présente Persée sur d'autres émissions, matérialisant le lien entre le héros argien et le dieu qu'accompagne parfois la mention *Patrôos*[1028]. Une autre mention est également associée à la statue du dieu dans la main de Persée : ΒΟΗ/ΘΟΥ[1029]. Comme le remarque L. Robert, le génitif est gênant mais il se justifie s'il se rapporte à la statue du dieu : (ἄγαλμα Ἀπόλλωνος) βοηθοῦ[1030]. Ce qualificatif de « secourable » conviendrait du reste parfaitement à une divinité qui est par ailleurs honorée comme ἐπήκοος sur un autel de la cité du Ier siècle après J.C.[1031].

Les loups sont bien ici une référence à l'Apollon *Lykeios* d'Argos dont « le sanctuaire est le plus illustre de ceux qui se trouvent dans la ville » d'après Pausanias[1032]. Les décrets de

[1026] Dion de Pruse, *Discours,* 33.
[1027] Plutarque, *De def. orac.,* 41 (433 B).
[1028] Nous renvoyons à l'étude ancienne d'Imhoof-Blumer 1898, n° 30 à 38 et 41 à 49 sur les monnaies de Tarse où figure Apollon *Lykeios*.
[1029] Imhoof-Blumer 1898, n°41-42. L'attribution de cette mention à Persée ou à la statue d'Apollon est discutée. Cf. Robert 1977, p. 105-106.
[1030] Robert *ibid*, note 91.
[1031] Dagron, Feissel 1987, 28. Robert, *ibid*, note 84, mentionne par exemple une inscription de Méonie où les deux qualificatifs sont associés. Elle honore Anaïtis ἐπήκοος καὶ βοηθὸς.
[1032] Pausanias, 2.19.3. Pour les autres attestions de l'épiclèse « Lyk(e)ios », en particulier en Asie Mineure, voir : Casabonne, Marcinkowski 2004, p. 146-147.

la cité étaient gravés dans le sanctuaire de l'Apollon au loup, et l'animal apparaît bien comme l'emblème d'Argos dès les premières émissions monétaires de la cité au Ve siècle avant J.C.[1033]. La nature du dieu aux loups d'Argos pourrait expliquer la scène quelque peu énigmatique figurant sur des monnaies de Tarse qui met en scène Persée présentant de la main gauche la statue d'Apollon *Lykeios* à un pêcheur reconnaissable aux poissons qu'il tient, à sa canne à pêche ou à son panier de pêcheur (**pl. IV.2.6**)[1034]. Pour C.-F. De Roguin qui a étudié la personnalité du grand dieu d'Argos dans la tragédie, « Apollon *Lykeios* [...], peut être considéré comme un “dieu de l'initiation”, qui guide les jeunes gens lors de leur passage de l'enfance au statut d'adulte »[1035] et l'on pourrait donc faire un parallèle ici avec le pêcheur Dictys, père adoptif de Persée, qu'il a recueilli à Sériphos, et qui pourrait donc être le pêcheur représenté avec le héros et la statue d'Apollon *Lykeios* sur ces monnaies de Tarse. De même qu'Apollon était peut-être « secourable », le personnage qui avait lui-même secouru le jeune Persée et sa mère avait peut-être été intégré à ce moment-là dans quelques légendes locales tarsiotes.

D'autre types de la cité associant Apollon *Lykeios* et Persée montrent, sous Sévère Alexandre, Gordien et Dèce, plusieurs variantes d'une composition particulièrement complexe que nous ne nous garderons bien d'interpréter en l'absence d'autres éléments (**pl. IV.2.7**). Pour reprendre les descriptions de L. Robert, la scène montre, sous Dèce*,* « un autel avec un bœuf à bosse gisant devant lui ; à gauche, près de lui, une autre colonne avec la statue d'Apollon aux loups ; derrière l'autel une figure debout appuyant la droite sur un épieu et qui paraît tenir un bouclier sur le bras gauche ; à droite de l'autel, Persée tenant dans la gauche la harpè et la chlamyde et dans la droite une *phiale* ; à gauche de la colonne la Tychè tourelée, les deux bras levés »[1036].

Sous Gordien, un « type comporte au centre la colonne avec l'Apollon aux loups ; de part et d'autre, et derrière l'autel avec le taureau, le haut du corps de deux femmes drapées; à droite de l'autel, Persée aux pieds ailés, avec la harpe et la *phiale*; à gauche la Tychè, qui semble tourelée, tend les bras vers le dieu ».

Sous Sévère Alexandre, un « autel orné de guirlandes avec taureau sacrifié ; à gauche, déesse en vêtement long, debout à droite ; en face d'elle, trois personnes, debout vers la gauche ; à l'arrière-plan statue d'Apollon *Lykios* sur colonne ; Αλεξαν Αντωνι Σευη Αδρια μητρο Ταρσεων ΑΜΚΓΒ πατρωος. C'est encore la scène à quatre personnages, et non trois. La très belle qualité de l'exemplaire permet de préciser, outre la guirlande de l'autel : la femme

[1033] Robert 1977, p. 108, avec références.
[1034] Imhoof-Blumer *ibid.*, n°48-50.
[1035] De Roguin 1999, p. 122.
[1036] Robert *ibid.,* p. 104, avec réf. à Imhoof-Blumer *ibid.,* n°47.

à gauche fait le geste d'adoration de la main levée vers la statue et ne tient pas de torche; dans le personnage de droite, buste nu, on reconnaît Persée avec, près de l'épaule gauche, le croc de la *harpè* tenue près du corps ; la main droite abaissée doit faire le geste de la libation. »[1037]

Statues du dieu

Deux statues de l'Apollon *Lykeios* de Tarse semblaient donc exister d'après les monnaies à l'époque impériale : celle représentant le dieu accompagnée d'un loup et tenant l'arc, et surtout celle figurant le dieu sur l'omphalos saisissant un loup dans chaque main. C'est cette dernière qui semblait être la plus officielle, celle dont l'image a été la plus diffusée, celle que l'on expose sur une colonne comme celle que brandit Persée.

L. Robert suppose que cette dernière scène devait propager l'idée que c'est le héros argien qui avait apporté la statue du dieu à Tarse. Il s'appuie pour cela sur une inscription gravée entre 160 et 230 retrouvée à Argos et qui d'après le texte devait être exposée dans le sanctuaire d'Apollon *Lykeios*. On y apprend qu'un rhéteur d'Aigeai en Cilicie a séjourné dans la cité et s'est présenté devant l'assemblée d'Argos pour renouveler la parenté entre les Argiens et les Aigéens, en se fondant sur la légende de Persée qui selon lui, s'était rendu en Cilicie et avait apporté à Aigeai « la statue de la déesse ancestrale »[1038]. On ignore de quelle déesse d'Aigeai il s'agit mais il est évident que la cité ne pouvait revendiquer la statue d'Apollon *Lykeios* de Tarse d'autant plus que Dion de Pruse[1039] nous apprend que les deux cités ciliciennes étaient en conflit et que ce type de récits mythologiques relatifs aux origines argiennes de chacune d'entre elles devait conduire à des stratégies de différenciation pouvant passer par le culte et l'histoire de leurs divinités respectives. De même qu'il avait apporté « la statue de la déesse ancestrale » d'Argos à Aigeai, Persée avait également apporté à Tarse, devaient probablement raconter les Tarsiotes, l'idole d'Apollon *Lykeios* d'Argos. L'inscription d'Argos précise qu'il s'agit d'une ἀφίδρυμα de la déesse, c'est-à-dire vraisemblablement d'une réplique de la statue de culte d'Argos, et il devait en être de même pour l'idole d'Apollon *Lykeios* à Tarse.

La statue de Tarse n'était pourtant pas une copie à l'identique de celle d'Argos. Aucune image d'Apollon aux loups ne figure sur les monnaies d'Argos et, souligne L. Robert, on n'avait même pas de modèle à suivre[1040]. Pausanias précise en effet que la statue d'Apollon *Lykeios* conservée de son temps dans le temple d'Argos était l'œuvre plus ou moins récente

[1037] Robert 1977, p. 104 avec références.
[1038] Robert 1977, p. 120 et sv.
[1039] Dion de Pruse, *Discours,* 33.51 ; 34.10.
[1040] Robert *ibid.*, p. 110.

d'un sculpteur athénien et il ne peut qu'imaginer l'apparence de l'antique statue, un *xoanon* selon lui, consacré à l'origine par Danaos[1041].

Il ne devait donc pas être aisé pour les Tarsiotes de présenter un dieu ancestral local qui puisse être aussi argien et l'on a dû créer à une époque délicate à définir mais probablement pas avant l'époque romaine, une image composite de la divinité. Le dieu lui-même présente une allure grecque : il est nu, debout sur l'omphalos et possède toutes les caractéristiques d'un kouros archaïque. L'Apollon d'Argos étant « *Lykeios* », il a fallu ensuite matérialiser deux loups dont les pattes avant sont saisies par le dieu. Le geste n'est pas grec, le dieu est un « maître des animaux » tel que l'on peut en voir de nombreux exemples dans la glyptique proche-orientale notamment, dont la Cilicie a donné de nombreux exemples[1042]. Le motif du loup pourrait du reste avoir été importé spécialement dans ce contexte puisque les oboles à protomé de loup d'époque achéménide traditionnellement attribuées à Tarse, sur lesquelles s'appuie P. Chuvin pour affirmer l'ancienneté d'un dieu aux loups dans la capitale cilicienne, pourraient dorénavant être attribuées à Laranda, en Lycaonie[1043]. Il est donc possible que les loups associés à Apollon à l'époque impériale aient pu avoir été précédés par d'autres fauves aux périodes plus hautes, comme des lions voire des créatures hybrides selon un schéma plus conforme aux canons orientaux particulièrement présents à Tarse depuis l'époque du Kizzuwatna hourrite.

On peut ainsi se demander si l'image de Bellérophon sur Pégase combattant la Chimère qui figure sur des sicles d'époque achéménide des années 440-420 (**pl. IV.1.25**) n'est pas une représentation antérieure de cette même divinité de Tarse. Bellérophon est en effet considéré par Denys le Périégète comme le fondateur de la cité[1044] et il est possible que le poète ait repris une tradition ancienne antérieure à l'introduction de Persée dans les mythes fondateurs de Tarse. L'insertion du héros argien pouvait en effet s'avérer fort utile lorsqu'il s'est agi de revendiquer la parenté de Tarse et d'Argos pour légitimer la place de la capitale cilicienne dans le monde grec. Cela pourrait du reste confirmer la nature du dieu de Tarse, dieu de l'Orage lié à la fertilité du sol et au monde agraire, dans la mesure où la monture de Bellérophon, le cheval ailé Pégase, a elle-même été identifiée comme une interprétation tardive du dieu *Tarḫunt Piḫaššašši,* « Tarhunt à la foudre »[1045]*,* particulièrement populaire en Cilicie à la fin du IIe millénaire. Selon M. Hutter, l'épiclèse « *Piḫaššašši »* du dieu de l'Orage louvite du Kizzuwatna et du Tarḫuntašša du IIe millénaire pourrait en effet être à l'origine

[1041] Plutarque, 2.19.3.
[1042] On pensera également à la stèle du Louvre (AO 22247) dite « d'Amrit » ou de « Šadrapha » du IXe ou du VIIIe siècles avant J.C. représentant un dieu tenant dans la main gauche un lion par les pattes arrières.
[1043] Casabonne 1999, p. 82-84 et 2002a, p. 27-28.
[1044] Denys le Périégète 866-876.
[1045] Singer 1996.

même du nom du porteur de l'éclair de Zeus : « Pégase »[1046], et partant, Bellérophon sur Pégase pourrait être une image « à la grecque » de cette divinité.

Également peu conformes aux canons helléniques, les deux protomés de taureaux sur lesquels s'appuient les loups, figurant de part et d'autre de l'omphalos sur certaines monnaies (**pl. IV.2.8**)[1047], rappellent les groupes statuaires néo-hittites de Çineköy ou de Karatepe représentant des dieux de l'Orage portés par deux taureaux. Deux étoiles scintillent ensuite de part et d'autre de la tête de la statue d'Apollon. Elles rappellent celles qui accompagnent de la même manière la statue d'Athéna *Magarsia* sur les monnaies hellénistiques de Mallos[1048]. Les deux étoiles comme les deux taureaux évoquent de plus la représentation du « Baal de Rhosos » qui tient dans ses mains des épis de blé sur les monnaies émises par cette cité de Cilicie orientale aux I^ers^ siècles avant et après J.C. (**pl. VII.31**) Même s'il est délicat d'établir un lien direct entre les deux divinités, on soulignera que c'est à Rhosos (act. Arsuz) qu'ont été mises au jour les deux stèles de la fin du Xe siècle avant J.C. offrant deux représentations du dieu de l'Orage brandissant un trident-foudre[1049].

Il s'agit donc bien d'une idole syncrétique qui a été forgée probablement vers le début de l'époque impériale à Tarse. Elle met en image le discours sur les origines grecque et argienne d'une divinité présentant par ailleurs de nombreuses caractéristiques locales.

Ninurta, Télipinu et Apollon

Car c'est en creux l'image d'une divinité présentant de fortes similitudes avec le dieu mésopotamien Ninurta qui se dessine également. Tout comme l'Apollon grec, celui-ci est un dieu complexe et protéiforme et les fonctions multiples comme les mythes variés qui les mettent chacun en scène constituaient autant de points d'accroche facilitant à Tarse, particulièrement imprégnée de culture mésopotamienne, les phénomènes d'*interpretatio* ou d'association rapprochant le dieu de Tarse à la fois de l'Apollon grec et du mésopotamien Ninurta.

« Leur jeunesse, leur force remarquable, leur rapport au père et le fait qu'ils expriment tous deux sa volonté, leurs pulsions meurtrières et leur maîtrise de l’arc, leur rapport à l'établissement du culte, leur capacité à découper et limiter l'espace, leur maîtrise de l'eau, leur

[1046] Hutter 1995.
[1047] Imhoof-Blumer 1898, n° 30, 38, 45.
[1048] Cf. *infra* (chapitre V).
[1049] Voir *supra.*

caractère protecteur et guérisseur, ou encore leur capacité à ouvrir le chemin, sont tout autant de qualités que les deux divinités partagent », souligne J. Pace [1050].

le foudre-trident

Selon Dion, Apollon *Lykeios* de Tarse possède premièrement un trident. Nous avons vu plus haut que l'attribut perçu par l'auteur du discours à Tarse comme un trident pouvait avoir été la représentation locale d'un foudre qui dans les traditions néo-hittites prenait parfois cette apparence dans les mains des divinités de l'Orage.

Th. Jacobsen avance que Ninurta était quant à lui à l'origine un dieu du tonnerre dont la forme préanthropomorphique était l'oiseau-tonnerre, personnification du nuage orageux. Dans les textes sumériens ultérieurs, cet oiseau mythique a été appelé Anzud/Anzû[1051]. L'*Epopée de Ninurta* met en scène le combat entre le dieu et ce monstre qui prend le plus souvent l'apparence d'un aigle léontocéphale. C'est cet affrontement qui est représenté sur un bas-relief du temple du dieu Ninurta à Kalḫu/Nimroud au début du IXe siècle avant J.C. (**pl. IV.2.9**). On soulignera que le dieu combat ici l'oiseau-tonnerre avec deux tridents doubles symbolisant des foudres.

un maître des animaux

Ce combat mythique contre Anzû, tout comme les autres combats que Ninurta a livrés contre des animaux ou des créatures monstrueuses font de lui un maître des animaux au même titre que l'Apollon *Lykeios* de Tarse ou d'Argos, tous deux maîtres des loups, ou l'Apollon de Delphes vainqueur de Python. Les deux taureaux servant de base à la statue de l'Apollon de Tarse, rappellent, nous l'avons vu, les taureaux portant les statues des dieux de l'Orage néo-hittites, mais ils peuvent également évoquer dans une certaine mesure Ninurta qui est notamment lui-même comparé à « un taureau sauvage terrifiant » dans une prière qui lui est adressée par le roi d'Isin au début du IIe millénaire[1052]. La geste de Ninurta voit par ailleurs le dieu dompter des taureaux parmi d'autres animaux terribles[1053].

étoiles et arc

Le dieu de Tarse partage également l'arc avec Ninurta (**pl. IV.2.4**) auquel on associait notamment Sirius, la principale étoile de la constellation du Grand Chien dans la tradition

[1050] Pace 2014, p. 203-204.
[1051] Jacobsen 1987, p. 235.
[1052] Musée du Louvre, AO 5384.
[1053] Annus 2002, p. 111.

gréco-romaine, que l'on nommait « flèche » en sumérien comme en akkadien[1054]. Or Sirius, comme Procyon l'étoile majeure de la constellation du Petit Chien, étaient le nom des deux chiens accompagnant le chasseur mythique Orion, qui a lui-même sa constellation à proximité immédiate de ses chiens. Peut-être y a-t-il un rapport avec les deux étoiles flanquant le dieu de Tarse situées au dessus de chacun des deux loups sur les monnaies de la cité (**pl. IV.2.5**). On pourrait ainsi supposer qu'un télescopage des traditions relatives aux chasseurs Ninurta, Orion[1055] et Apollon ait influé à Tarse sur la conception du grand dieu Lykeios local.

La dimension astronomique induite par ces deux étoiles peut également être liée aux loups. Le poète cilicien Oppien a en effet établi une description détaillée des variétés de *canis lupus* sévissant particulièrement en Cilicie et dans la région du Taurus[1056]. Oppien rapporte que l' « on compte jusqu'à cinq espèces de loups au poil gris, et les bergers, dont les meutes sont les implacables ennemis, ont observés leurs différents aspects ». Parmi ces espèces, le poète rapporte que :

> « sur les sommets enneigés du Taurus, dans la région de Cilicie et dans les montagnes de l'Amanus, on trouve un loup d'une beauté supérieure aux autres bêtes sauvages que l'on appelle le doré ; sans doute à cause des reflets brillants de son épaisse fourrure. Ce n'est pas vraiment un loup mais une bête féroce de haute taille qui l'emporte de beaucoup sur cette espèce. Ses dents sont tranchantes comme l'airain et sa force est immense. Souvent il perce le bronze résistant, brise la pierre et la pointe en fer du javelot. Il connaît la constellation de Sirius et redoute son approche caniculaire : dès lors, il se glisse dans les crevasses ou quelques cavernes obscures jusqu'à ce que le soleil et la maléfique étoile du Chien aient calmé la violence de leurs feux ».

L'étoile Sirius, la plus brillante du ciel nocturne, était en effet associée aux périodes de grandes chaleurs pendant lesquelles elle se lève et se couche en même temps que le soleil, de la fin du mois de juillet à la fin du mois d'août. Elle pouvait donc être perçue comme protectrice contre ces canidés anatoliens impressionnants qui, d'après Oppien, se retiraient pendant cette période particulière de l'année pendant laquelle ils devaient être moins menaçants[1057]. La première espèce que décrit le poète est par ailleurs nommée d'après lui par les bergers locaux « l'intrépide archer » ce qui pouvait encore expliquer le rapprochement du loup et d'Apollon dans l'imaginaire de l'époque.

[1054] *Ibid.*, p. 133.
[1055] *Ibid.*, p. 138.
[1056] Oppien, *Cynégétique,* 3.293-334 (traduction M. Belin de Ballu) ; voir aussi Casabonne, Marcinkowski 2004, p. 148-149.
[1057] La description que donne Oppien de ce canidé qui selon lui n'est pas vraiment un loup, évoque le chien de berger Kangal originaire d'Anatolie, classé parmi la catégorie des chiens géants (jusqu'à 81 cm au garrot pour 65 kg), doté d'un poil double et dense couleur sable, réputé être aussi fort que le lion et présentant une forte musculature tout en restant svelte et élancé. S'il protège aujourd'hui les troupeaux contre les loups, son ancêtre était peut-être encore sauvage à l'époque d'Oppien. Certaines races de chien d'Arménie et du Caucase, particulièrement impressionnantes elles aussi, peuvent être rapprochées de la description d'Oppien.

un dieu agraire

Ces aspects astronomiques pourraient également avoir un rapport avec les calendriers agricoles. Dans le calendrier cultuel de Nippur, Ninurta était invoqué comme « le Fermier » et sa mythologie conduisait les cycles agricoles[1058]. Des prières d'incantation à Ninurta en tant que Sirius l'invoquaient comme « le fermier véritable qui accumule les monceaux de grains »[1059]. Il est le « Laboureur divin », inventeur de l'agriculture, qui pourrait donc correspondre au dieu à la fourche et à l'épi figurant sur des monnaies achéménides de Tarse, dont nous avons supposé qu'il pouvait être la divinité associée à l'époque romaine à l'Apollon *Lykeios* d'Argos.

Faudrait-il rapprocher également le dieu de Tarse du « dieu du champ du Kizzuwatna » pour lequel le grand roi de Mira Kupantakuruntas a fait construire un temple au début du XIIe siècle avant J.C., comme il le mentionne dans l'inscription Beyköy 2[1060] ? Dans l'affirmative, cette divinité kizzuwatnéenne, honorée aussi loin à l'ouest aurait pu avoir à la fin du IIe millénaire un grand rayonnement, bien au-delà des frontières de la future Cilicie Plane qui était déjà célèbre pour sa fertilité. Il convient toutefois de rester très prudent car Beyköy 2 pose de nombreuses questions et son authenticité est discutée[1061].

Tous ces aspects du dieu Ninurta, que l'on peut retrouver dans le dieu de Tarse, à travers l'image que nous en donnent les monnaies de la cité, la littérature antique et dans une moindre mesure l'épigraphie, nous inciteraient à voir la représentation hellénisée du dieu mésopotamien sur une monnaie incertaine émise en Cilicie au IVe siècle avant J.C. (**pl. IV.2.10**). L'avers figure le portrait d'un jeune dieu à gauche portant sur la tête une couronne d'épis, ce qui indiquerait qu'il s'agit d'un dieu fils lié à l'agriculture. Le revers représente une massue vers le bas devant un aigle sur le dos d'un lion à gauche. Cette scène pourrait faire référence à l'Anzû, l'oiseau-tonnerre, représenté le plus souvent par un aigle léontocéphale, être hybride composé des deux animaux qui à l'origine, selon Th. Jacobsen[1062], constituaient les deux formes thériomorphiques du pouvoir de Ninurta. La massue quant à elle évoquerait Šarur, l'arme mythique du dieu, « la massue concasseuse » qui met la montagne en feu, « son arme, à l'impitoyable denture » qui pulvérise les crânes[1063]. Cette monnaie pourrait ainsi indiquer que le dieu Ninurta était honoré au IVe siècle avant J.C. en Cilicie.

[1058] *Ibid*., p. 152.
[1059] *Ibid*., p. 153 avec références.
[1060] Beyköy 2, § 30. Voir Zangger, Wouhuizen 2018.
[1061] *Ibid.*
[1062] Jacobsen 1987, p. 235.
[1063] Bottéro, Kramer 1989, p. 349-350.

Il est d'ailleurs significatif que Ninurta, dont nous venons de voir qu'il pouvait avoir précédé l'Apollon *Lykeios* à Tarse, ait été identifié par les Hittites avec leur dieu agraire et fondateur Télipinu dont M. Mazoyer a par ailleurs montré les nombreux points communs qui le rapprochaient de l'Apollon grec[1064].

C'est bien à Tarse que ces différentes cultures se sont croisées : le *Mythe de Télipinu* a été transféré dès le milieu du IIe millénaire dans la littérature du Kizzuwatna[1065] de culture hourrite et donc déjà très largement ouverte aux traditions mésopotamiennes qui ont pu véhiculer la figure divine de Ninurta. La présence de ce dieu à Tarse a ensuite pu être vivifiée quand la cité, sous domination néo-assyrienne puis néo-babylonienne, abritait le siège des gouverneurs locaux des empires mésopotamiens. Apollon quant à lui était présent en Cilicie au moins depuis l'époque perse et il s'est finalement imposé à Tarse au début de l'époque impériale romaine quand la recherche de parentés helléniques entre cités a conduit les Tarsiotes à l'associer à l'Apollon *Lykeios* d'Argos.

La plasticité et la fluidité des conceptions des puissances divines, telles que nous pensons pouvoir les déceler à Tarse, nous conduiraient donc à ne pas forcément considérer trois divinités distinctes, trois Apollon concurrents comme le suggère P. Chuvin. Il s'agirait plutôt, selon nous, de l'enrichissement et de l'adaptation de la conception locale d'un dieu dans lequel on pouvait reconnaître l'Apollon hellénique, que ce soit l'Apollon des Séleucides ou celui d'Argos.

On observe plus généralement à Tarse un panthéon foisonnant qui semble autoriser toutes les adaptations aux différentes cultures qui se croisent dans cette cité cosmopolite et qui offre dans le même temps une riche matière permettant l'élaboration de récits complexes et modulables aux circonstances et aux enjeux du moment. C'est dans la capitale cilicienne que se croisent et dialoguent Sandas, Nergal, Melqart et Héraklès, ou encore Apollon au trident, Apollon *Lykeios*, Bellérophon, Persée, peut-être Ninurta et Tarhunt *Piḫaššašši.*

Autres divinités de Tarse

D'autres divinités sur lesquelles on est malheureusement très mal renseigné peuplaient également le panthéon de Tarse. Aux côtés d'Héraklès, de Persée et d'Apollon, Dion de Pruse mentionne Athéna parmi les divinités honorées par les Tarsiotes[1066]. On pourrait penser que la

[1064] Mazoyer 2003.
[1065] *Ibid.*
[1066] Dion, *Discours,* 33.45.

déesse est ici liée à Persée mais son image figure déjà à l'époque achéménide sur des sicles des années 389-375, bien avant l'introduction de Persée dans l'iconographie monétaire tarsiote. Elle est représentée trônant devant un olivier (**pl. IV.2.11**) et l'on retrouve ce même type sur des émissions de Mallos à la même époque. La déesse est ensuite régulièrement présente sur le monnayage de Tarse jusqu'au milieu du IIIe siècle après J.C.

Les autres divinités du panthéon de Tarse ne sont documentées que par les sources monétaires. Aux côtés des divinités déjà évoquées, Dionysos apparaît sur les monnaies de Tarse d'époque romaine, essentiellement au IIIe siècle après J.C. On trouve également Aphrodite, Tychè, Artémis, les Dioscures, Asklépios et Hygie, Hélios, Séléné, Scylla, Isis et Sérapis, Mithra[1067], Elpis, Némésis, le Kydnos personnifié. Il est malheureusement délicat d'en dire davantage sur ces divinités de Tarse.

2. Divinités de Soloi-Pompéiopolis

Le panthéon de Soloi-Pompéiopolis, lui-aussi connu essentiellement par la documentation numismatique, offre en comparaison de celui de sa voisine Tarse, une variété plus restreinte de divinités. Un nombre plus faible d'émissions monétaires pourrait fournir une explication. Le panthéon de Soloi-Pompéiopolis semble cependant structuré autour de quelques figures divines seulement, que l'on trouve de manière constante de l'époque achéménide au IIIe siècle après J.C. Le dépeuplement de la cité suite à la déportation de sa population par Tigrane, puis son repeuplement par Pompée par l'installation des pirates vaincus ne semblent manifestement pas avoir eu d'impact sur les puissances divines honorées par la cité, dans la mesure où l'on ne peut pas constater de changement significatif entre les divinités représentées sur les monnaies de Soloi et celles qui figurent sur les émissions de Pompéiopolis. On peut donc s'interroger sur l'ampleur réelle des déportations infligées par Tigrane et sur la proportion de nouveaux habitants implantés à Pompéiopolis par Pompée, telles qu'elles nous sont rapportées par Strabon et Plutarque de façon allusive[1068].

Athéna

Si les toutes premières émissions de Soloi, datées des années 440-410, figurent une Amazone agenouillée vérifiant la rectitude de sa flèche[1069], les types à l'effigie de la déesse

[1067] Sur Mithra en Cilicie, cf Appendice (*infra).*
[1068] Plutarque, *Vie de Pompée,* 29 ; Strabon, 14.5.8.
[1069] L'Amazone n'aurait pas une signification religieuse. Nous suivons Casabonne (2004a, p. 120-121), pour qui ce serait une allusion indirecte au pouvoir perse. Le type de l'Amazone se trouve également sur les rares

Athéna s'imposent par la suite dans le monnayage de la cité. Son buste de profil casqué est représenté sur les émissions de l'époque achéménide à partir des années 410 et fait office de principal sujet de l'iconographie monétaire solienne (**pl. IV.3.1**). La déesse est également omniprésente sur les monnayages d'époques hellénistique et romaine. À l'époque hellénistique, on figure toujours son buste casqué, elle est parfois représentée comme Athéna *Alkidemos* ou trônant *Niképhoros* (**pl. IV.3.2**), et quand elle n'est pas directement représentée, sa chouette ou son égide (**pl. IV.3.3**) sont là pour l'évoquer. À l'époque romaine, elle est le plus souvent représentée debout en armes et *Niképhoros*.

C'est la déesse rhodienne de Lindos qui est honorée à Soloi. Une inscription des IIe et IIIe siècles après J.C. mise au jour dans la cité mentionne en effet un prêtre de « *Polias* et *Lindia* » [1070], désignant la déesse Athéna honorée à Lindos qui, d'après les auteurs anciens, était la métropole de Soloi[1071]. On pourrait penser que ce sacerdoce a été créé ou revivifié à l'occasion d'une commémoration nostalgique d'une prétendue fondation mais l'ancienneté et l'importance du culte d'Athéna à Soloi et les relations étroites entretenues avec Rhodes à différentes époques pourraient plutôt indiquer que la filiation du culte solien avec le temple d'Athéna *Lindia* avait quelques fondements historiques. L'offrande de la cité de Soloi au sanctuaire d'Athéna *Lindia*, enregistrée vers 400 avant J.C. parmi d'autres dons émanant de colonies lindiennes dans la « Chronique de Lindos », viendrait en témoigner dès la fin du Ve siècle avant J.C.[1072]. À l'époque hellénistique, on a même procédé à Soloi à une imitation des types rhodiens puisque le portrait d'Hélios ou la rose ont été choisis comme types pour les monnaies soliennes (**pl. IV.3.2 et 4**). Il est cependant délicat d'en déduire l'existence d'un culte d'Hélios à Soloi. Ce type monétaire de l'époque hellénistique est en effet la seule référence au dieu et s'il n'est pas précisément daté, on peut supposer que la cité de Soloi avait fait ce choix à un moment où les liens politiques avec Rhodes étaient particulièrement intenses, peut-être à l'époque où les Rhodiens étaient intervenus auprès des Romains pour obtenir l'indépendance de Soloi au moment des négociations ayant conduit à la paix d'Apamée[1073]. Hélios est de nouveau présent sur le monnayage solien au milieu du IIIe siècle après J.C. sur des monnaies à

émissions de la cité d'Ingirâ/Anchialè qui auraient précédé celles de Soloi, cité qui était peut-être le port d'Ingirâ (*ibid.* p. 122-123). Le type représentant Ahura Mazda « à la grecque » (le dieu est coiffé d'une *kidaris*, barbu, émergeant d'un disque solaire ailé, mais il est torse nu selon une facture et une conception tout à fait grecques : ex *SNG* Levante France 2, 263, 389-390) serait aussi une référence au pouvoir central ordonnateur de la frappe monétaire pour ses besoins militaires. Nous suivons ainsi Casabonne (2004a, p. 188-189) en ne considérant pas cette image divine comme celle d'une divinité locale. En représentant le dieu « à la grecque », l'image suivrait ainsi la mode du moment.

[1070] *BCH* 4 (1880), p. 76 ; *ZPE* 15 (1974), p. 68 (... τὸν ἱερέα [τῆ]ς Πολιάδος καὶ Λινδίας...).

[1071] Tite-Live, 37.56 ; Polybe, 21.24.10 ; Strabon, 14.5.8, parle lui d'une colonie d'Achéens et de Rhodiens de Lindos. Pomponius Mela, 1.13 : évoque une colonie de Rhodiens et d'Argiens.

[1072] Jacoby *FGrH* 532 C 33.

[1073] Tite-Live, 37.56.7-10.

l'effigie de Philippe l'Arabe[1074] mais il ne pourrait s'agir ici que d'une manifestation de la diffusion du culte solaire dans l'Empire à cette époque, sans lien particulier avec Rhodes[1075].

Un culte d'Athéna à Soloi est mentionné par Quinte-Curce lorsqu'il évoque le passage d'Alexandre dans la cité en 333. L'historien rapporte en effet que le conquérant macédonien avait donné à Soloi des jeux en l'honneur d'Esculape et de Minerve[1076]. Contrairement à O. Casabonne, nous ne pensons pas qu'il faille comprendre le passage de Quinte-Curce comme le témoignage d'une association dans le panthéon solien de la déesse et d'Asklépios[1077]. Le texte indique en effet qu'Alexandre « s'acquitta des vœux faits pour sa guérison dans un climat de fête et d'insouciance pour montrer aux barbares sa confiance et son mépris »[1078]. Le Macédonien avait subi peu de temps auparavant ce qui semble être une hydrocution en se baignant à Tarse dans les eaux glacées du Kydnos[1079]. À l'article de la mort quelques jours plus tôt, il fallait envoyer un message politique à la fois aux Perses et à ses propres troupes sur la bonne santé du conquérant et remercier dans la même temps la divinité pour sa guérison. Ainsi, le culte rendu à Asklépios en 333 ne serait que conjoncturel selon nous et il ne s'agirait pas « d'un dieu local lié au serpent » comme peut le suggérer O. Casabonne[1080]. Le dieu de la médecine apparaît cependant plus tard sur quelques types soliens émis sous les Antonins[1081] ainsi que sous Sévère Alexandre où il est représenté avec Hygie et Télesphore[1082]. Peut-être est-ce là le témoignage du succès du culte d'Asklépios dans l'Empire à cette époque, à moins qu'il ne s'agisse d'une référence à un culte local du dieu médecin qui se serait implanté à Soloi après la guérison d'Alexandre et les jeux en son honneur que le Macédonien y avait organisés, ou bien plus tard quand on aurait voulu commémorer cet événement dont la cité pouvait tirer quelque prestige. Quoi qu'il en soit et contrairement à celui d'Asklépios, le culte d'Athéna que mentionne Quinte-Curce à Soloi n'est pas conjoncturel et doit correspondre à un culte bien implanté dans la cité. Alexandre, comme à son habitude, devait ici honorer un culte local dans une cité nouvellement conquise pour mieux en prendre possession. Cicéron relate que la Macédonien avait déposé à Soloi une somme d'argent dans un sanctuaire (*delubrum*)[1083]. Il ne précise pas à quelle divinité ce sanctuaire était voué mais ce pourrait être celui d'Athéna, la principale déesse de la cité. De même que la cité sicilienne de Géla, elle aussi supposée être

[1074] *SNG* 1253.
[1075] On notera aussi la présence d'Apollon sur quelques types du IIIe siècle après J.C. de Soloi (ex : *SNG* Levante 890).
[1076] Quinte-Curce, 3.7.3.
[1077] Casabonne 2004a, p. 121.
[1078] Quinte-Curce *ibid.* (traduction Annette Flobert).
[1079] *Ibid., 3*.5.
[1080] Casabonne *ibid.*
[1081] Ex : *RPC* IV.3, 17500.
[1082] Ex : *SNG* 1242.
[1083] Cicéron, *De legibus,* 2.16.

une colonie rhodienne, possédait dès le VIIe siècle avant J.C. un temple d'Athéna, on peut penser que l'édifice de type grec oriental d'époque archaïque dont les vestiges ont été mis au jour en 2006-2007 sur l'acropole de Soloi[1084] pouvait être un temple de la déesse.

Dionysos

Après Athéna, Dionysos semble particulièrement honoré à Soloi-Pompéiopolis. Il est très présent sur le monnayage de la cité à l'époque romaine. Il est représenté, dès les Antonins, en pied imberbe avec une panthère, tenant un *kantharos* et un long *thyrse* (**pl. IV.3.5**). Le dieu ne figure pas sur le monnayage de la cité à l'époque achéménide mais la grande majorité des types de revers représentent une grappe de raisin, qui pourrait être une évocation de la divinité du vin (**ex : pl. IV.3.1**). À l'époque hellénistique, c'est une image quelque peu différente du dieu qui figure sur le monnayage solien. Dionysos est en effet représenté en pied, de face, avec *thyrse* et *kantharos* mais sa tête est celle d'un taureau (**pl. IV.3.6**). L'allure taurine du dieu est assez courante dans le monde grec. Plusieurs épiclèses du dieu dans les cultes, la littérature ou l'art y font référence telles *boukerôs, taurokêros, taurôpos, dikerôs, kerasphoros, taurometôpos*, *taurogenês, tauros*[1085]. À Argos, sur les bords du lac de Lerne, il est par exemple qualifié de *bougênes*[1086] et à Elis, seize femmes invoquent le dieu sous sa forme taurine dans un hymne le qualifiant de « Digne Taureau » au cours d'une fête en son honneur[1087]. D'après Plutarque, « la plupart des artistes grecs, qui ont exécuté des statues de Dionysos, ont représenté ce dieu sous la forme d'un taureau »[1088]. L'image monétaire de Soloi n'est donc pas surprenante mais elle pourrait aussi renvoyer, en contexte cilicien, à une divinité locale proche du dieu de l'Orage louvite, particulièrement lié à la vigne et plus généralement à la fertilité du sol, et possédant également le taureau pour animal attribut. C'est peut-être une référence directe au Dionysos de Soloi, voire le dieu lui-même qui est représenté sous la forme d'un taureau sur des monnaies de la cité à la même époque (**pl. IV.3.3**). Un personnage féminin portant une couronne crénelée monte l'animal. Ce pourrait être une déesse, dont on ne sait malheureusement rien par ailleurs à Soloi. Peut-être faut-il y voir, comme à Nagidos, un couple divin unissant Aphrodite et Dionysos. Cela pourrait venir éclairer les monnaies contemporaines figurant à l'avers de la vigne et au revers une étoile à six rayons qui symbolise bien souvent la planète Vénus et renvoie donc à la déesse Aphrodite (**pl. IV.3.7**). Ce pourrait être également la Tychè de la cité à laquelle serait liée, sur cette image,

[1084] Yağcı 2012.
[1085] Wyler 2013.
[1086] Pollux, 4.86.
[1087] Plutarque, *Moralia,* 299 a-b).
[1088] Plutarque, *ibid.,* 364e-365 (*Isis et Osiris*, 35).

une des principales divinités de la ville : Dionysos taurin. Quelle que soit l'identité de la déesse, la chouette dans le champ devant le taureau permettrait de connecter ces divinités avec Athéna, la déesse tutélaire de la cité ; de même que l'on retrouve l'oiseau d'Athéna avec le dieu à la tête de taureau versant du vin de son *kantharos* sur le type décrit plus haut (**pl. IV.3.6**).

D'autres divinités figurent de façon plus anecdotique sur les monnaies de Soloi-Pompéiopolis[1089]. À l'époque hellénistique, on trouve notamment le buste d'Artémis[1090], les *piloi* des Dioscures avec étoiles au revers de monnaies au buste de Tychè[1091], ou encore l'aigle de Zeus sur un foudre[1092]. Il convient aussi de mentionner une dédicace du IIe siècle avant J.C., trouvée au gymnase de Soloi, s'adressant « à Hermès, à Héraklès et au grand roi Antiochos » mais elle ne concerne manifestement pas des dieux de la cité, dans la mesure où aucune de ces divinités n'est représentée ni sur les monnaies de Soloi, ni plus tard sur celles de Pompéiopolis[1093]. À l'époque romaine, on trouve de rares types représentant Zeus trônant *Niképhoros*[1094], mais aussi Tychè trônant[1095], Nikè[1096], la nymphe Sounias du fleuve local[1097], Artémis[1098] ou Poséidon[1099].

3. Divinités de Zéphyrion

On connaît très mal les cultes de la petite cité de Zéphyrion-Hadrianopolis, voisine de Soloi-Pompéiopolis à une dizaine de kilomètres à l'est de celle-ci sur la côte et comprise elle aussi dans l'agglomération de l'actuelle Mersin. Seules les monnaies, frappées à partir du Ier siècle avant J.C., peuvent nous donner quelques informations sur le panthéon de la ville. La divinité principale est semble-t-il une Tychè. Elle est fréquemment représentée, à l'avers, en

[1089] Héraklès ou le Baal de Tarse qui figurent sur les monnaies karaniques et satrapiques frappées à Soloi comme dans d'autres cités ne sont pas pris en compte ici comme divinités de Soloi.
[1090] *SNG* Levante 860.
[1091] *SNG* Levante 868.
[1092] *SNG* Levante 862.
[1093] Dittenberger 1903 (*OGIS*), n° 230. Hermès et Héraklès sont invoqués ici en tant que divinités du gymnase par un allogène. Le dédicant, Ptolémée fils de Thraséas, a été identifié comme un des généraux de Ptolémée IV passé au service d'Antiochos III (Polybe, 5.65.3). L'inscription ne doit pas être antérieure à 197 quand Soloi fut enlevée par Antiochos à Ptolémée V Epiphane.
[1094] *SNG* 1229.
[1095] *BMC* 51 var.
[1096] *SNG* Levante 882 : surtout au revers de monnaies à l'effigie de Pompée, pour évoquer très probablement la victoire de ce dernier sur les pirates et la fondation de Pompéiopolis qui s'en est suivie.
[1097] *SNG* France 1236.
[1098] *BMC* 67.
[1099] Sous Gordien III seulement : *BMC* 62.

buste de profil portant une couronne crénelée, tandis que le revers montre la même déesse portant une coiffe similaire, trônant et s'appuyant sur un long sceptre dont l'extrémité supérieure forme un lotus (**pl. IV.3.8**). Athéna trônant et *Niképhoros* est aussi représentée sur le monnayage de Zéphyrion à la même époque (**pl. IV.3.9**). C'est en revanche une déesse quelque peu énigmatique que l'on trouve aussi sur des monnaies contemporaines des deux précédents. La divinité est elle aussi assise sur un trône, elle porte une couronne crénelée comme Tychè mais son bras gauche est appuyé sur un bouclier, à la manière d'Athéna (**pl. IV.3.10**). Elle brandit dans la main droite ce qui, selon E. Levante, pourrait être une branche de myrte, une plante qui était très abondante dans la région et qui a donné son nom à la ville moderne de Mersin (« myrte » en turc)[1100]. Cette image divine pourrait donc être celle d'une déesse de la cité combinant les attributs de Tychè et d'Athéna, dont on a voulu renforcer le caractère topique par la branche de myrte. L'image monétaire n'est pas très fréquente à Zéphyrion et ce pourrait être une simple adaptation locale de Tychè pour marquer une spécificité, une déesse que l'on retrouvera également sur un type du milieu du IIe siècle après J.C. assise sur un trône, coiffée d'un kalathos et portant des épis de blés et une corne d'abondance selon des conventions iconographiques plus habituelles (**pl. IV.3.11**).

D'autres divinités illustrent les monnaies de Zéphyrion-Hadrianopolis mais elles semblent secondaires. On peut trouver les images de Zeus trônant, Apollon, Dionysos, Dèmos ou Poséidon[1101].

[1100] Langlois 1861, p. 252.
[1101] Levante 1988.

VI. La plaine d'Adana et la basse vallée du Pyramos

Introduction

L'actuelle plaine d'Adana est l'une des trois plaines alluviales de la Cilicie Plane. C'est une zone basse formée par les apports alluviaux des trois fleuves côtiers, le Kydnos (act. Tarsus) à l'ouest traversant Tarse, le Saros (act. Seyhan) s'écoulant à Adana et le Pyramos à l'est (act. Ceyhan) qui pénètre dans la plaine au niveau de Mopsouestia (act. agglomération de Misis/Yakapınar) où les collines descendant du Nord rejoignent le piémont des Misis Dağları, formant un véritable seuil entre la Cilicie orientale et la plaine d'Adana[1102].

À l'est de Tarse se situait le centre de cette vaste plaine qui constituait le cœur de l'ancien royaume néo-hittite d'Adana d'après les sources phéniciennes (hiéroglyphes louvites « Ḥiyawa » ; sources néo-assyriennes : « Qué » ; sources néo-babyloniennes « Ḫumé ») et comportait vraisemblablement plusieurs villes royales.

Les cités de Mallos et de Mopsouestia revendiquaient une histoire glorieuse. Situées dans la basse vallée du Pyramos, entre les contreforts du Taurus au nord et la mer au sud, elles semblent avoir été particulièrement marquées par les figures royales d'Amphilochos et de Mopsos qui sont très présentes dans leurs traditions religieuses et mythiques[1103].

La cité d'Adana, qui donnait son nom au royaume, devait elle aussi s'enorgueillir d'un passé prestigieux mais son histoire reste mal connue et son statut réel pose question. Nous nous y intéresserons dans un second temps, de même qu'à sa voisine Augusta.

[1102] Casabonne 2004a, p. 31.

[1103] Mopsoukrénè doit également son nom à Mopsos. Située à environ 12 kilomètres au nord de Tarse sur le Kydnos, les traditions relatives à cette cité sont très mal connues. D'après la *Chronique-Canon* d'Eusèbe, son nom vient de Mopsos, comme Mopsouestia. Cf. Casabonne 2004a, p. 74 et Ruge 1933.

1. Divinités de Mallos et de Mopsouestia

Si la localisation de Mopsouestia à Misis/Yakapınar fait consensus, celle de Mallos est toujours sujette à débat. Mallos est la capitale de la Mallotide qui recouvrait probablement une grande partie de la plaine d'Adana. Sa grande fertilité en faisait l'une des régions les plus convoitées de Cilicie et le Pyramos, navigable de son embouchure jusqu'à Mopsouestia et dont Strabon[1104] souligne l'impressionnant débit, constituait une voie de communication vers le plateau anatolien ainsi qu'un très probable moyen de transport par flottage des grumes du Taurus destinées à la construction navale des ports de la plaine[1105].

Sans que l'on puisse précisément délimiter ses frontières, la Mallotide était limitrophe des territoires des cités de Mopsouestia et d'Adana au nord et elle partageait sa frontière orientale avec la cité d'Aigéai. La frontière occidentale de la Mallotide est tout aussi délicate à tracer. À l'ouest de l'actuel port de Karataş, le trait de côte jusqu'à Soloi devait être sensiblement en retrait de la côte actuelle[1106]. Un cordon de dunes constitué par l'accumulation des sédiments charriés par les fleuves et les cours d'eau côtiers a créé une vaste zone de marais et de prés salés entre les fleuves Saros et Pyramos. Homère[1107], Hérodote[1108] et Strabon[1109] mentionnent ici la « Plaine Alèienne » (Ἀλήιον πεδίον), la plaine « pauvre, sans moisson » qui contraste avec la grande fertilité du reste de la plaine[1110]. Dion Chrysostome[1111] nous apprend que cette zone marécageuse faisait l'objet de conflits récurrents entre Mallos et la cité de Tarse dont le port était situé dans la lagune du Rhêgma que H.T. Wallinga[1112] propose de localiser à l'emplacement de l'actuel Dipsiz Gölü, à l'embouchure du Kydnos.

Mallos, Antioche-du-Pyramos et Magarsos

Mais c'est bien la localisation de la cité de Mallos elle-même qui pose le plus question. De celle-ci dépend également l'identification de l'éphémère Antioche-du-Pyramos et de Magarsos/Magarsa. En l'absence de vestiges archéologiques probants, le dossier est particulièrement complexe et doit concilier les sources épigraphiques éparses aux études des géographes anciens délicates à interpréter car souvent imprécises, voire discordantes.

[1104] Strabon, 12.2.4.
[1105] Casabonne 2004a, p. 56 et note 159.
[1106] Arnaud 2020, p. 583.
[1107] Homère, *Iliade,* 6.201.
[1108] Hérodote, 6.95.
[1109] Strabon, 14.5.17.
[1110] Casabonne 2004a, p. 32.
[1111] Dion, 34.11-15.
[1112] Wallinga 1991, p. 280.

Depuis l'étude de Fr. Imhoof-Blumer[1113], la plupart des modernes perçoivent l'organisation de la Mallotide en deux pôles : d'une part le port de Magarsos/Magarsa, éponyme de la déesse Athéna *Magarsia* qui y avait son sanctuaire, situé au sud du territoire à l'actuel Karataş à l'embouchure de l'ancien cours du Pyramos ; d'autre part la capitale Mallos localisée à environ 25 kilomètres en amont du fleuve à Kızıltahta. Reprenant le schéma d'organisation territoriale proposé par Imhoof-Blumer, L. Robert s'était attaqué au dossier de l'identification de l'éphémère Antioche-du-Pyramos[1114] et soulignait la grande complexité de la question. Il avançait qu'Antiochos III ou Antiochos IV avait érigé en cité le port de Magarsos en le rebaptisant Antioche-du-Pyramos, au détriment de la cité de Mallos qui avait alors perdu son statut. À la faveur d'un bouleversement politique, Magarsos et Mallos avaient repris leurs statuts antérieurs respectifs et le nom d'Antioche-du-Pyramos avait alors disparu. Ses conclusions ont largement été reprises depuis[1115] jusqu'à ce que, récemment, P. Arnaud[1116] examine à nouveau le dossier comprenant des sources littéraires mieux comprises ainsi que des sources épigraphiques et numismatiques plus nombreuses et mieux publiées.

Avec des arguments convaincants, P. Arnaud conclut premièrement « que Mallos, Magarsos et Antioche-du-Pyramos pourraient avoir désigné une même réalité » et il souligne que « l'ensemble de la documentation disponible place aujourd'hui le lieu de l'activité politique et religieuse non seulement d'Antioche, mais aussi de Mallos à Karataş »[1117]. Ainsi, « il faudrait renoncer à l'idée de la déchéance civique temporaire de Mallos au profit de son port Antioche »[1118]. Pour l'auteur, « il apparaît clairement que Mallos se trouvait bien à proximité immédiate des bouches du Pyrame, utilisées comme port »[1119] et il suggère que « l'embouchure principale du Pyrame paraît s'être située au nord-ouest du cap Karataş, au fond de ce qui devait être alors un golfe »[1120].

Il est du reste possible que la cité de Mallos soit mentionnée dans une missive envoyée à l'un de ses serviteurs par une reine d'Ougarit navigant de sa capitale vers l'Anatolie[1121]. La reine indique avoir passé sa première nuit à *mlwm* avant de se rendre à *ʾAdaniya*/Adana. L'actuel cap Karataş étant situé à une journée de navigation d'Ougarit dans les conditions de navigations antiques[1122], l'équivalence *mlwm/Mallos* est donc probable et confirmerait par ailleurs que Mallos était bien un port.

[1113] Imhoof-Blumer 1883.
[1114] Robert 1951, p. 254-259.
[1115] Voir notamment Savalli-Lestrade 2006.
[1116] Arnaud 2020.
[1117] *Ibid,* p. 594.
[1118] *Ibid.*
[1119] *Ibid*, p. 590.
[1120] *Ibid.*
[1121] RS 94.2406.
[1122] Sauvage, Pardee 2015, p. 246 ; Freu 2006, p. 156.

Pour appuyer ensuite l'hypothèse d'un delta à l'époque antique, P. Arnaud avance notamment un argument numismatique. Plusieurs types monétaires de Mallos frappés à partir de Tibère représentent en effet la Tychè de la cité assise sur un rocher entre deux dieux-fleuves à ses pieds (**pl. V.1.1**). Nous pourrions également nous demander si, au IVe siècle avant J.C., la cité ne symbolisait pas déjà son delta sur ses monnaies à travers la tête janiforme frappée dans les années 440-390 (**pl. V.1.2**), le terme de κεφαλὴ étant à l'époque employé dans un usage poétique et littéraire pour désigner l'embouchure d'un fleuve[1123]. Quant à Magarsos/Magarsa, il ne s'agit probablement, selon P. Arnaud[1124], que d' « une reconstruction littéraire » reprise dans la tradition à la suite de Lycophron[1125]. Magarsos/Magarsa ne doit pas être considéré « comme un toponyme autonome à proprement parler, mais plutôt comme un nom forgé sur l'épiclèse de la divinité qui y avait son sanctuaire »[1126]. Le lieu aurait été nommé à partir d'Athéna *Magarsia*, homonyme de la fille de Pamphylos[1127].

Ces précisions de géographie historique nous permettent d'y voir plus clair dans l'organisation territoriale de la Mallotide et plus généralement dans cette partie centrale de la Cilicie Plane. S'il faut bien situer Mallos à l'emplacement de l'actuel Karataş, on mesure davantage le rôle d'interface entre cette plaine fertile et l'espace maritime qu'a dû jouer la cité de Mallos, située à l'extrémité sud de la Cilicie Plane, à l'embouchure du fleuve le plus important de la région. Cela nous permet en outre d'éclairer les récits mythologiques relatifs aux sanctuaires oraculaires d'Amphilochos et de Mopsos et d'appréhender également l'importance d'Athéna *Magarsia* et de son sanctuaire qui était au cœur même de la cité de Mallos.

Amphilochos et Mopsos : entre mythe et histoire

Plusieurs traditions lient particulièrement les figures d'Amphilochos et Mopsos à cette partie de la Cilicie. Celles-ci sont toutefois souvent confuses voire contradictoires comme aime à le souligner Strabon évoquant « ces deux héros sur qui tant de fables ont cours »[1128].

Descendant du devin Melampous[1129], fils du guerrier-devin argien Amphiaraos et lui-même « devin de naissance » [1130], Amphilochos participa à l'expédition militaire des Épigones

[1123] Callimaque, *Aetia* 2.46. Hérodote, 4.91, l'emploie dans le sens de « source » d'un fleuve ou d'une rivière. Le terme pourrait ainsi désigner l'extrémité d'un cours d'eau. Voir : Romerovski 2004. Pour une autre interprétation de cette tête janiforme, voir *infra.*
[1124] Arnaud *ibid*., p. 579.
[1125] Lycophron, *Alexandra,* 339-346.
[1126] Arnaud *ibid*., p. 578.
[1127] Demetrius, *FHG* 4. (= Tzetzes ad Lyc. 440). Sur Athéna *Magarsia*, voir *infra.*
[1128] Strabon, , 14.5.16.
[1129] Sur Melampous, cf. Homère, *Odyssée*, 15.222-256 ; Pseudo-Apollodore, 1.9.11 ; Hérodote, 9.34 ; Diodore de Sicile, 4.68.4.
[1130] Scholie à Lycophron, 440.9.

d'Argos contre la cité de Thèbes, avant de partir avec le devin Calchas pour Troie [1131]. Par prudence, Amphilochos et Calchas décidèrent après la chute de Troie de rester en Asie avec leurs compagnons, prédisant le naufrage de la flotte achéenne de retour vers la Grèce. Ils migrèrent alors vers le sud jusqu'à la cité de Claros où ils rencontrèrent Mopsos[1132], petit-fils du devin Tirésias, fils de Mantô et d'Apollon ou du Crétois Rhakios selon certaines traditions[1133].

Ayant provoqué la mort par désespoir de Calchas dans un duel de mantique, Mopsos se joignit à Amphilochos pour faire route vers le sud et l'est de l'Asie Mineure où ils fondèrent chacun plusieurs cités, principalement en Pamphylie et en Cilicie[1134]. Sur une hauteur près du Pyramos, ils fondèrent conjointement la cité de Mallos [1135] dont l'emplacement avait été déterminé conformément à un oracle qu'ils avaient reçu[1136]. Ils y instaurèrent une dyarchie et Amphilochos confia temporairement le pouvoir à Mopsos pour retourner à Argos, mais, mécontent de la situation qui y régnait, était parti fonder dans le golfe d'Ambracie la colonie d'Amphilochie[1137] avant de revenir à Mallos pour y reprendre ses droits. De retour en Cilicie, il s'était vu exclure par Mopsos de toute participation au pouvoir et s'engagea alors un duel à mort entre les devins qui y perdirent tous les deux la vie[1138]. Leurs corps furent enterrés de part et d'autre de la forteresse de Magarsos afin que leurs tombeaux ne soient pas placés en vue l'un de l'autre[1139]. Certaines traditions attribuent également aux deux héros la fondation de cités sur la côte levantine où Amphilochos aurait fondé Posidéion qu'Hérodote considère comme cité frontalière entre la Cilicie et la Syrie[1140]. Mopsos aurait même mené ses compagnons jusqu'à Ascalon, au sud de la Phénicie[1141].

Ces récits rapportés par les auteurs anciens ont trouvé un certain écho dans plusieurs textes épigraphiques en louvite hiéroglyphique et phénicien mis au jour en Cilicie ou dans les régions limitrophes et datés de la fin du Xe siècle à la fin du VIIe siècle avant J.C. (inscriptions

[1131] Sur l'expédition des Epigones, cf. Accius, *Fragments*, 590-592 ; scholie à Homère (Erbse), *Iliade*, 4.406. Sur l'expédition de Troie, cf. Pseudo-Apollodore, 3.10.8 ; Strabon, 14.1.27.4-8 ; Quintus de Smyrne, 14.365-369.
[1132] Strabon, 14.5.16 rapporte que Mopsos et Amphilochos sont partis ensemble de Troie.
[1133] Hésiode, *Melamp*. F 278-9 ; Strabon, 14.5.16 ; Pausanias, 9 (Béotie).33.2.
[1134] Quintus de Smyrne, 14.365-369 et Eustathe, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1.288, 1-7 ; Théopompe, *Fragments* (*FGrH*), 2b.115.F 351 ; Pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6.2 ; Lycophron, *Alexandra*, 426-430 et les scholies à Lycophron, 427.1-29 et 1047, 1-28 ; Strabon, 14.1.27. 3-8 et 14.4.3 ; Pseudo-Apollodore, *Épitomé,* 6.2.
[1135] Cicéron, *De la divination*, 1.88 ; Hérodote, 3.91. 1-5 et 7.91, 9-10 ; Strabon, 14.4, 3.
[1136] Eustathe, *Commentarium in Dionysii Periegatae Orbis Descriptionem*, 875.13-20 ; Euphorion, *Fragments*, 98.
[1137] Thucydide, 2.68.3 ; Strabon, 7.7.15.
[1138] Scholie à Lycophron, 980.28-34 ; Lycophron, *Alexandra*, 439-446.
[1139] Scholie à Lycophron, 440.23-25 ; Strabon, 14.5.16.
[1140] Hérodote, 3.91.1.
[1141] Strabon, 14.4.3 ; Xanthus *apud* Steph. Byz. s.v. Ασκάλων (765 F 17 Jacoby).

d'Arsuz 1 et 2 ; de Zincirli ; d'Incirli ; de Hasan Beyli ; de Çineköy ; de Karatepe ; de Cebel İreis Dağı)[1142]. Ces documents historiques, pour certains récemment découverts, ont fait couler beaucoup d'encre[1143] car ils éclairent l'histoire de la région après les bouleversements de la fin du IIe millénaire. La plupart des spécialistes admettent aujourd'hui qu'au phénicien *'dn* (Adana) et *dnnym* (Danouniens/habitants de la plaine d'Adana) mentionnés dans la majorité des documents, correspond dans la version en louvite hiéroglyphique des textes, le terme *Ḥiyawa* (ville ou pays) qui dériverait du terme *Aḫḥiyawa* désignant dans les textes hittites un royaume situé en Asie Mineure occidentale et/ou en mer Égée et qui pourrait donc se référer aux « Achéens » de la tradition homérique[1144]. Une hypothèse ancienne vise par ailleurs à rapprocher le terme *Aḫḥiyawa/ Ḥiyawa* du nom que donnent les Assyriens à la Cilicie Plane, Qué (ou Quauê ou encore Quwê). Tout ceci induirait donc une possible migration de population de l'ouest micrasiatique vers la Cilicie sans pour autant signifier une colonisation exclusivement grecque de la région à la fin du Bronze Récent[1145]. La mention d'Hérodote[1146] rapportant que l'ancien nom des Ciliciens était « Hypachéens », « sous-Achéens » (Ὑπαχαιοί), irait dans le même sens : les Ciliciens seraient à l'origine des Achéens métissés avec les populations locales[1147].

Dans l'inscription d'Incirli, le roi *Wrkys* prétend descendre « de la maison de *mp[š]*». Dans l'inscription de Çineköy, le roi *Warikas* mentionne qu'il est un descendant de *Muk]sas* (phénicien *: mpš*), tandis qu'à Karatepe, l'auteur de l'inscription *Azatiwandas* déclare que le roi *Awariku* (phénicien : *'wrk*) est un descendant de « la maison de *Muksas »* (phénicien : *bt mpš).* Le fait que ce ou ces rois de *Ḥiyawa/dnnym*, nommé(s) Awariku[1148] et également mentionné(s) dans les inscriptions de Cebel İreis Dağı et de Hasan Beyli ainsi que dans les annales assyriennes (*Urikki*), affirme(nt) descendre de la maison de Mopsos sans mentionner aucun de leur(s) prédécesseur(s), indique que Mopsos[1149] (*Muksas/mpš)* était considéré comme le

[1142] **Arsuz 1 et 2** : Dinçol *et al*. 2015 ; Hawkins 2016, p. 26 ; Oreshko 2015 ; Bryce 2016, p. 67-68 ; Dillo 2016, p. 40. **Zincirli** : Fales 1979, p. 6 n. 1–2 ; Brown 2008, p. 342 ; Tropper 1993, p. 27 ; Lipinski 2004, p. 115. **Incirli** : Kaufman 2007 ; Dodd 2012 ; Lipinski 2004, p. 118. **Hasan Beyli** : Lemaire 1983 ; Lipinski 2004, p. 117–118 ; Gander 2012, p. 296. **Çineköy** : Tekoğlu *et al.* 2000 ; Beckman *et al.* 2011, p. 263–266 ; Payne and Melchert 2012, p. 42–44 ; Gander 2012 ; Bryce 2016, p. 70 ; Oettinger 2008, p. 64. **Karatepe** : Bron 1979 ; Çambel *et al.* 1999 ; Hawkins 2000, p. 45–68 ; Schmitz 2008 ; Payne and Melchert 2012, p. 20-42 ; Lipinski 2004, p. 117–119 ; Winter 1979 ; Brown 2008, p. 342 n. 15 ; Bryce 2016, p. 3 ; Oettinger 2008, p. 64. **Cebel İreis Dağı :** Mosca and Russell 1987 ; Röllig 2008 ; Schmitz 2017.

[1143] Kopanias 2018 fait une bonne synthèse de la question avec de nombreuses références bibliographiques.

[1144] Casabonne 2004a, p. 74.

[1145] *Ibid.*, p. 75 avec des réserves sur le rapprochement des termes *Aḫḥiyawa* et *Qué,* lequel pourrait être employé déjà au IIe millénaire.

[1146] Hérodote, 7.91.

[1147] Casabonne 2004a, p. 74.

[1148] Forlanini 1996.

[1149] Sur l'histoire de Mopsos, voir notamment Vanschoonwinkel 1990.

fondateur de la dynastie royale et probablement aussi du royaume de *Ḥiyawa/ dnnym* sur le territoire de la classique Cilicie[1150]. Le nom Awariku a par ailleurs été rapproché « de la forme *Wrakios reconstituée pour l'autre nom dynastique conservé par la tradition locale de Colophon »[1151], soit le père mortel d'origine crétoise de Mopsos : Rhakios.

La *Chronique-Canon* d'Eusèbe mentionne un Mopsos qui règne en Cilicie en 1184 et qui a donné son nom aux villes de Mopsoukréné et Mopsouestia en Cilicie. Cela fait écho à un document hittite évoquant un certain Mukšuš pouvant être lié à l'Aḫḫiyawa, de même que des « Achéens » (Ekweš) figurent parmi les « Peuples de la mer » vaincus par Ramsès III dans sa huitième année de règne (vers 1190) d'après la stèle de Medinet Habu.

Il est donc légitime de se demander si des populations venant d'Asie Mineure occidentale, conduites par un personnage nommé Mopsos, ne se sont pas établies en Cilicie au XIIe siècle avant J.C.[1152]. Les fouilles archéologiques en Cilicie et en Pamphylie sont encore limitées et restreintes à quelques sites mais elles orientent elles aussi dans ce sens. Au Bronze Récent, alors que cette région faisait partie intégrante du royaume hittite, seule une faible quantité de céramiques HR IIIA – IIIB a été importée, principalement à Mersin, Tarse et Kazanlı. On constate un changement de situation après l'effondrement de l'Empire hittite. Des quantités non négligeables de poteries HR IIIC ont été découvertes dans plusieurs sites en Cilicie et un pourcentage substantiel de ces poteries a été produit localement[1153].

Plusieurs variantes du nom *Muksas/mpš* se retrouvent dans différents textes dès le IIe millénaire et l'on a voulu déterminer l'origine de ce personnage sur des éléments philologiques. Certains y voient un nom d'origine grecque[1154], tandis que d'autres en font un nom lydien ou phrygien[1155]. Il reste néanmoins délicat d'écrire une véritable épopée de Mopsos comme le fait R.D. Barnett[1156]. S'il s'agit d'un nom dynastique, comme ce pourrait également être le cas pour Rhakios/Awariku[1157], plusieurs personnages importants ont dû porter ces mêmes noms et quoi qu'il en soit, Mopsos/Mukšuš/Mukašaš est un anthroponyme si fréquent en Anatolie qu'il est vain de vouloir réunir toutes les données sur un seul personnage[1158].

[1150] Kopanias 2018, p. 75 ; Casabonne 2004a, p. 74.
[1151] Forlanini 1996, p. 15.
[1152] Casabonne *ibid.*
[1153] Kopanias 2018. Pour un catalogue des sites en Cilicie où ont été mis au jour des poteries HR III A, III B et III C : voir Yakar 1993, p. 14-18 ; Jean 1999, p. 27-31 ; Lehmann 2007, p. 498-500 ; Gür 2014-2015.
[1154] Oettinger 2008, p.64; Jasink and Marino 2007; Hawkins 2009, p. 166 ; Fowler 2013, p. 550 ; Yakubovich 2015, p. 36–38.
[1155] Forlanini 1996, p. 14. Liebhart and Brixhe 2009, p. 145-152 ; Zangger, Woudhuizen 2018, p. 42.
[1156] Barnett 1953.
[1157] Forlanini 1996.
[1158] Bron 1979, p. 175.

L'inscription de Beyköy 2[1159], publiée récemment, est toutefois venue relancer le débat. Longue d'environ 29 mètres, la stèle inscrite contient à elle seule près d'un tiers de tous les textes en hiéroglyphes louvites de l'âge du Bronze, soit la plus longue inscription du genre connue à ce jour. Cependant, son authenticité pose question et les informations qu'elle contient sont donc à prendre avec beaucoup de prudence. Sans revenir sur les circonstances de sa découverte qui laisse quelques zones d'ombres, ni sur les arguments pour ou contre son authenticité qui ont bien été exposés par ses éditeurs[1160], nous aurions tendance à admettre les arguments plaidant pour son authenticité et donc à considérer avec attention les éléments historiques qui y sont évoqués.

Le texte remonte environ aux années 1190-1180 avant J.C., soit au moment des bouleversements liés aux « Peuples de la mer ». Le commanditaire de l'inscription, Kupantakurantas III, le grand roi de Mira, domine alors une grande partie de l'Asie Mineure occidentale. Après la mort du souverain hittite Arnuwandas III, Kupantakurantas III déclare qu'il a lancé ses troupes sur le sud et le sud-est du royaume hittite. Il a organisé une offensive terrestre contre Kaska, Masa et Tarḫuntašša. Il a ensuite constitué une flotte dans le but de conquérir les villes côtières de Parha (classique Pergé), d'Oura, de Lamiya (classique Lamos) et de Philistia. Le terme Philistia correspondrait au pays des Philistins sur la côte sud du Levant (Palestine), mais le terme était aussi utilisé plus au nord et il pourrait également désigner la plaine de la classique Antioche-sur-l'Oronte limitrophe de la Cilicie au sud de l'Amanus[1161]. Quoi qu'il en soit, le texte indique que les forces navales de l'Anatolie occidentale se sont rendues jusqu'à Ascalon, dans le sud de la Palestine, à la frontière de l'Égypte.

Kupantakuruntas déclare que cette campagne maritime vers le sud-est de l'Asie Mineure et le Levant a été menée non pas par lui-même mais par quatre grands princes : Muksus, Kulanamuwas, Tuwatas et Piyakuruntas. Parmi ceux-ci, Muksus y est clairement mentionné comme le plus important. Siégeant à Apassawa ou Apaisos (classique Paisos) sur les Dardanelles, Muksus de Troade exerçait le pouvoir au nom du roi de Mira, « sur les terres et les villes de Mira (et) Wilusa »[1162].

Croisé avec les textes néo-hittites ciliciens et les données archéologiques, ce document, s'il est authentique, confirmerait encore davantage que la mémoire de ces événements s'est transmise jusque dans la littérature classique et notamment chez Strabon qui

[1159] Zangger, Woudhuizen 2018.
[1160] *Ibid.* p. 43-45.
[1161] Dinçol *et al*. 2015.
[1162] Zangger, Woudhuizen 2018, p. 25 : Beyköy 2 §26.

évoque non seulement Mopsos et Amphilochos partis de Troie pour fonder Mallos[1163] mais qui rapporte aussi le témoignage de certains auteurs racontant « comment les Ciliciens de la Troade vinrent chercher une nouvelle demeure en Syrie et détachèrent de cette contrée, pour s'y établir, ce qui forme actuellement la Cilicie »[1164]. La Troade peut en effet, sous le nom de Wilusa, faire partie de ce que les Hittites appelaient *Aḫḫiyawa*, comme peut-être l'île de Rhodes[1165]. La mémoire de ces pérégrinations de populations venues de l'ouest vers la côte levantine se retrouvent aussi dans le passage d'Hérodote sur la fondation par Amphilochos de Posideion[1166] située au débouché de la plaine d'Antioche, soit au cœur du pays des Palastin/Walastin évoqué sur les stèles d'Arsuz à la fin du Xe siècle avant J.C.[1167] ou encore chez l'historien Xanthos de Lydie qui rapporte comment un puissant général a mené les armées lydiennes jusqu'au sud de la côte palestinienne. Le même Xanthos rappelle également le rôle que Mopsos a joué dans le culte d'Atargatis à Ascalon[1168].

S'il faut évidemment rester prudent, et en particulier avec les informations contenues dans l'inscription de Beyköy 2, il semble néanmoins que les données historiques à disposition entrent en résonance avec la tradition rapportée par les auteurs classiques : des populations venues de l'ouest de l'Asie Mineure se sont installées en Cilicie au tournant du Ier millénaire avant J.C. ; un personnage important nommé Muksus/Muksas/Mopsos a joué un rôle majeur dans cette entreprise et une dynastie se réclamant de son héritage et dont le cœur du pouvoir se situait dans la plaine d'Adana, a régné en Cilicie dans la première moitié du Ier millénaire avant J.C.

L'oracle de Mallos

Cependant, si Mopsos a laissé quelques traces dans la documentation historique, Amphilochos, pourtant considéré avec Mospos comme le co-fondateur de la cité, n'est mentionné en lien avec Mallos que dans les textes classiques et pas avant Lycophron[1169]. Hésiode, cité par Strabon, n'évoque que les liens d'Amphilochos avec Soloi[1170] et Hérodote ne le mentionne que dans le cadre de la fondation de Posideion nous l'avons vu. Lycophron, le premier, fait référence aux tombeaux des deux fondateurs mais aucun texte ne témoigne d'un

[1163] Strabon, 14.5.16.
[1164] Strabon, 13.4.6. Traduction Amédée Tardieu.
[1165] Casabonne 2004a, p. 75.
[1166] Hérodote, 3.91. Voir *supra.*
[1167] Dinçol *et al*. 2015.
[1168] Xanthos, *apud.* Athenaeus, 7 : 346e-f.
[1169] Lycophron, *Alexandra*, 439.
[1170] Strabon, 14.5.17.

culte de Mopsos à Mallos quand Arrien[1171], Pausanias[1172] et Dion Cassius[1173] attestent que c'est bien Amphilochos qui faisait l'objet d'un culte oraculaire à Mallos.

Le témoignage le plus ancien d'un culte rendu à Amphilochos nous vient d'Arrien qui lui-même puiserait sa source dans les *Mémoires* d'Aristobule et de Ptolémée. L'auteur rapporte qu'Alexandre en 333 « alla à Mallos et offrit à Amphilochos le sacrifice convenant à un demi-dieu. Il trouva les habitants en proie à une guerre civile, à laquelle il mit fin. De plus, il leur fit remise des taxes qu'ils payaient au roi Darius, parce que Mallos était une colonie d'Argos, et qu'il se considérait comme un descendant des Héraclides d'Argos »[1174]. Les causes des dissensions internes à la cité ne sont pas connues mais peut-être que les Mallotes s'opposaient « sur l'attitude à adopter face au conquérant macédonien, certains restant favorables aux Perses, comme à Soloi, d'autres optant pour un accueil à bras ouverts »[1175]. Les Mallotes, d'après Arrien, ont quoi qu'il en soit tiré un avantage certain de l'origine prétendument argienne du fondateur de la cité Amphilochos et il est probable que les liens revendiqués de Mallos avec Amphilochos l'Argien soient postérieurs à la conquête macédonienne « tant elle permet le rapprochement escompté entre la cité cilicienne et Alexandre le Grand »[1176].

Strabon nous informe que de son temps, la tombe du héros argien était encore visible sur les bords du Pyramos[1177]. Le scholiaste à Lucien précise quant à lui qu'Amphilochos rendait des oracles sur sa propre tombe[1178]. Arrien comme Strabon indiquent qu 'y était pratiqué le rituel de l'*enagismos,* soit un sacrifice par le feu lié à une tombe dans le cadre d'un culte funéraire ou héroïque. Cependant, comme le souligne V. Pirenne-Delforges, « la combustion intégrale d'un animal pour un héros est une rareté aux époques anciennes. L'augmentation des occurrences du verbe *enagizein* dans la documentation hellénistique et surtout romaine peut, certes, être liée à une modification des pratiques. Mais elle peut être aussi le résultat de la réflexion menée par des antiquaires sur des rituels particuliers. La mention du verbe *enagizein* dans les lexiques tardifs et les scholies relève d'un tel souci exégétique »[1179]. À partir de l'époque hellénistique surtout, les cités entament une réflexion sur leurs origines. Elles promeuvent les traces de leur passé et cherchent à reconstituer les étapes

[1171] Arrien, *Anabase*, 2.5.9.
[1172] Pausanias, 1.34.3.
[1173] Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72.7.1-3.
[1174] Arrien, *Anabase*, 2.5.9. Traduction P. Savinel. Voir aussi Strabon, 14.5.17.
[1175] Casabonne 2004a, p. 132.
[1176] *Ibid*. n. 548.
[1177] Strabon, 14.5.16.
[1178] scholie à Lucien, 77.10 (éd. H. Rabe, *Scholia in Lucianum,* Leipzig, Teubner, 1906).
[1179] Pierre-Delforges 2008, p. 229. Sur l'emploi du terme *enagizein/enagismos,* voir Ekroht 2002.

de leur histoire. Ainsi, l'emploi du terme par les deux auteurs tendrait à confirmer que le culte d'Amphilochos était postérieur à la conquête macédonienne.

Ce qui ne signifie pas pour autant qu'Alexandre n'a pas offert un sacrifice à une divinité locale de Mallos. Car comme le fait remarquer O. Casabonne, « nous constatons qu'Alexandre passe par les principales métropoles ciliciennes dont il honore à chaque fois les divinités et héros locaux. Il respecte par là la règle voulant "que la conquête d'un territoire grand ou petit donne aux nouveaux occupants le droit de disposer des sanctuaires, à charge d'y faire célébrer, autant que possible les cérémonies accoutumées "[1180]. En passant par les sanctuaires, en y organisant des jeux et en y respectant les rites ancestraux, la Macédonien prend légitimement le contrôle d'autant de pouvoirs locaux et de sources de richesse »[1181].

Il est toutefois surprenant qu'aucune mention ne soit faite de Mopsos, dont on a pourtant vu l'importance dans la région de Mallos et dont la tombe était réputée se trouver près de celle d'Amphilochos. L'attention portée à la figure d'Amphilochos s'est peut-être imposée à ce moment-là pour les avantages que le héros et ses origines argiennes apportaient dans cette période de bouleversements. Il est clair dans cette perspective qu'Amphilochos présentait plus de garanties que le personnage de Mopsos que la tradition rattache davantage à Claros, voire à Thèbes via son grand-père Tirésias, plutôt qu'à Argos. Du reste, les liens de Mopsos avec la Grèce ne sont pas aussi évidents dans la tradition : sa mère Mantô n'est pas mentionnée avant le IIIe siècle avant J.C. par Philostephanos[1182] et son père Apollon n'apparaît pas comme tel avant Strabon[1183].

Si Amphilochos n'est apparemment pas représenté sur les monnaies de la cité à l'époque achéménide, les numéraires émis à Mallos entre 385 et 333 (**pl. V.1.3-4**[1184]) suggèrent qu'Héraklès pouvait y être honoré au moment de l'arrivée d'Alexandre ce qui a pu favoriser les accointances entre la cité et le conquérant macédonien qui s'en prétendait le descendant. Héraklès y est représenté selon des canons parfaitement helléniques[1185], ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ne s'agissait pas à Mallos de l'*interpretatio graeca* d'un dieu local, possiblement Sandas comme dans d'autres cités de Cilicie[1186].

[1180] Thucydide, 4.98.3.

[1181] Casabonne 2004a, p. 224.

[1182] Philostephanos *apud* Athenaeus 7.297.

[1183] Bremmer 2008, p. 141.

[1184] **pl. V.1.4**, même composition d'Heraklès contre le lion sur les monnaies contemporaines de Tarse. Cf. Casabonne 2004a, type J1.

[1185] Sur l'influence de l'iconographie des monnaies de Grande Grèce sur les monnaies ciliciennes du IVe siècle, voir notamment Lacroix 1943 (en particulier pour les types de Mallos figurant Héraklès) et Casabonne 2004a, p. 91-92.

[1186] D'autres divinités figurent sur les monnaies de Mallos mais on ne connaît malheureusement rien sur les cultes éventuels dont ils faisaient l'objet dans la cité. Un portrait de femme de profil qui semble être celui d'Aphrodite apparaît à l'époque achéménide (ex. : *SNG* Levante 193). La déesse accompagne également Hermès sur une image monétaire (*SNG* Levante 155 ; *SNG* France 403).

Si le culte d'Amphilochos à Mallos est donc probablement tardif, il n'en reste pas moins qu'à l'époque romaine, la cité est célèbre pour son oracle qui, semble-t-il, était à son apogée vers le début du IIe siècle après J.-C. Pausanias[1187] et Plutarque[1188] en font l'un des plus crédibles de son temps. Lucien[1189] quant à lui s'insurge contre Amphilochos, ce charlatan qui rend des oracles pour la somme de deux oboles[1190] et qui avait par ailleurs inspiré le fondateur du sanctuaire du serpent Glykon pour mettre en scène des consultations truquées dans son temple d'Abonoteichos[1191].

Amphilochos figure sur les monnaies de la cité aux IIe et IIIe siècles après J.C. Son culte y apparaît comme majeur pour la cité et, en tant que fondateur, il intègre notamment des compositions célébrant le statut de colonie romaine de Mallos. Sous Sévère Alexandre et sous Dèce, il est par exemple associé à la Tychè qui reçoit une statue de Marsyas des mains de l'empereur représenté en toge et conduisant une charrue tirée par deux bœufs (**pl. V.1.5).** La légende « ΜΑΛΛΟΥ ΙΕΡΑ ΠΟΛΙΣ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ » qui l'accompagne parfois l'identifie clairement comme un dieu et insiste sur l'importance de son culte pour la cité[1192]. D'autres compositions le montrent avec Tychè et Athéna *Magarsia*, l'autre divinité majeure de Mallos (**pl. V.1.6**). Lorsqu'il est représenté seul, la branche de laurier qu'il brandit comme le tripode au serpent qui l'accompagne affirme sa dimension apollinienne et oraculaire (**pl. V.1.7**)[1193]. Le sanglier qui lui est systématiquement adjoint est en revanche délicat à interpréter. Peut-être s'agit-il aussi d'une allusion au rôle fondateur d'Amphilochos, dans la mesure où, « symboliquement la chasse au sanglier, en définissant les rapports des hommes avec la nature sauvage, permet de délimiter l'espace civique mais aussi le corps politique »[1194]. Car aucun élément de la légende relative à Amphilochos n'évoque l'animal. Mopsos en revanche est parfois associé à un sanglier : le mythe de fondation de la cité pamphylienne d'Aspendos fait en effet intervenir le héros qui aurait promis à Aphrodite *Kastniétis* de lui offrir le premier animal capturé lors d'une chasse, en occurrence un sanglier[1195]. La chasse au sanglier de Mopsos a bien ici une dimension fondatrice et civilisatrice, ce qui confirmerait l'interprétation avancée pour Mallos mais peut-être est-ce aussi l'indice une nouvelle fois en Cilicie d'un amalgame des traditions concernant les deux héros.

[1187] Pausanias, 1.34, 3.
[1188] Plutarque, *De defectu oraculorum*, 434D. Voir aussi Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563C-E où est relatée la consultation de l'oracle par le cupide Ardiée de Soloi.
[1189] Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38.
[1190] Lucien, *Le conseil des dieux*, 12.1-5.
[1191] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 19.
[1192] *SNG* France 1927 ; Hill 1964, CXXIV et Imhoof-Blumer 1883, 35-38.
[1193] Sous Hadrien, Commode, Septime Sévère, Caracalla et Diaduménien.
[1194] Thelamon 2019.
[1195] La légende se trouve sur un papyrus de Callimaque annoté, cf. éd. Pfeiffer, I, p. 198. Les monnaies de la cité d'Aspendos illustrent aussi cette chasse mythique. cf. Robert 1960.

Quant à la nature de l'oracle, nous pouvons glaner quelques informations dans la littérature antique[1196]. Nous apprenons premièrement chez Tertullien que l'oracle d'Amphilochos à Mallos, comme celui de Mopsos en Cilicie, était rendu par les songes[1197]. Rien n'indique en revanche qu'il ait existé dans la cité, comme le suggère A. Bouché-Leclerq et beaucoup d'autres après lui, un oracle jumeau d'Amphilochos et de Mopsos où les « consultants pouvaient choisir, suivant leur dévotion, entre les deux révélateurs ou même, au besoin, les contrôler l'un par l'autre »[1198]. Dion Cassius nous informe que l'oracle fonctionnait par incubation et rapporte l'expérience d'un certain Sextus qui aurait reçu une prophétie d'Amphilochos, lequel, en guise de réponse à la question posée, lui aurait remis une tablette inscrite où figurait un dessin[1199]. Enfin, nous pouvons lire chez Lucien que la consultation de l'oracle de Mallos était singulière et dépassait la simple expérience oniromantique. L'auteur rapporte le témoignage d'un certain Eucratès relatant sa consultation de l'oracle. Celui-ci décrit une conversation directe avec le dieu en vision éveillée[1200]. L'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus sur les modes de consultations de l'oracle conduisent à penser qu'à Mallos, « chaque pèlerin recevait une prophétie en état de veille où les "hallucinations" auditives et visuelles se couplaient pour lui offrir la sensation de vivre une communion intime avec la divinité, confinant parfois à la révélation métaphysique »[1201].

Un culte oraculaire avant la conquête macédonienne lié à Mopsos ?

Un culte oraculaire d'Amphilochos à Mallos avant l'époque hellénistique est donc peu probable comme nous l'avons vu. Cela signifie-t-il pour autant qu'il n'existait pas dans la cité à l'époque achéménide un culte oraculaire ?

monnaies d'époque achéménide

Les seuls documents dont nous disposons pour la période sont les sources numismatiques. Mallos bat monnaie dès le dernier quart du Ve siècle. Elle fait partie des rares cités ciliciennes à émettre des numéraires à l'époque perse. Ses monnaies présentent un répertoire iconographique original et très varié dont on peut tenter de tirer quelques informations sur la cité à cette période.

[1196] Sur la nature de l'oracle, cf. Labadie 2014 ; Mac Kay 1990, p. 2113-2115.
[1197] Tertullien, *De l'âme*, 46, 11.
[1198] Bouché-Leclercq 1880, p. 342-343. Comme le fait remarquer Labadie 2014, n. 22, « cette hypothèse n'est étayée par aucun texte et semble provenir d'une mauvaise lecture des sources à propos de l'oracle de Mopsos » .
[1199] Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72.7.1-3.
[1200] Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38.
[1201] Labadie 2014, p. 143-144.

Le thème le plus fréquent de l'iconographie monétaire mallote est le cygne. D'autres thèmes sont souvent représentés : une divinité ailée tenant le disque solaire de ses deux bras, un buste de personnage barbu diadémé ou lauré, un protomé de taureau androcéphale pour les plus petites divisions…

-le personnage ailé au disque solaire

Le personnage figure fréquemment sur les avers des premières émissions de Mallos et est représenté barbu (**pl. V.1.8**) ou imberbe (**pl. V.1.9**), à deux ou quatre ailes, parfois janiforme (**pl. V.1.10**). Différentes interprétations de ces avers ont été tentées[1202].

P. Debord pense que « ce personnage pourrait avoir quelque rapport avec Ahura Mazda ou plutôt [qu'] il ouvrait la porte à une assimilation syncrétique »[1203]. Le dieu perse est en effet représenté nu, « à la grecque » sur des monnaies de Tiribaze frappées dans plusieurs cités ciliciennes dont Mallos au début du IVe siècle.

E. Babelon hésite à l'appeler Kronos quand il est représenté barbu. Le rapprochement est en effet tentant avec les monnaies de Byblos du Ier siècle avant J.C. figurant Kronos avec quatre ou six ailes. Il propose d'y voir un androgyne quand il est imberbe[1204].

O. Casabonne[1205] pense à l'image d'un dieu local connu par les inscriptions phéniciennes et araméennes de la région. Sur la bilingue de Karatepe, au phénicien « Šamaš-des-Cieux » correspond le louvite hiéroglyphique « Soleil-des-Cieux »[1206], le dieu louvite Tiwad, dont le nom se retrouve dans le nom théophore du commanditaire de l'inscription Azatiwada[1207.] Dans des inscriptions araméennes de Cilicie du IVe siècle ensuite, le dieu-soleil « Šamaš » est mentionné de façon certaine sur les inscriptions de Kesecek Köyü et de Gözne[1208], et peut-être aussi à Meydancıkkale[1209].

On pourrait de plus rapprocher le personnage de Mallos de la divinité ailée à tête d'oiseau tenant un disque solaire ailé au-dessus de sa tête (**pl. V.1.11**) qui apparaît sur une orthostate à Karatepe[1210.] Cette divinité évoque les génies protecteurs qui occupent une place importante dans la mythologie assyrienne et sont fréquemment représentés dans l'art

[1202] Casabonne 2004a, p. 132-134 fait le point de ces différentes analyses.
[1203] Debord 1999, p. 327.
[1204] Babelon 1910, p. 869-878.
[1205] Casabonne 2004a, p. 132-134.
[1206] Bron, 1976, p. 187-188.
[1207] Cf. Hutter 2003, p. 277.
[1208] Cf. Casabonne 2000, p. 31, avec références. Les inscriptions araméennes de Cilicie sont répertoriées sur le site internet consacré aux Achéménides, associé à la chaire de Pierre Briant au Collège de France (http://www.achemenet.com/).
[1209] Restitution proposée par Lemaire et Lozachmeur 1998.
[1210] Voir également Bron 1979, p. 184-185, et Winter 1979.

monumental. Ce ne sont pas des divinités importantes mais des êtres dotés de pouvoirs supérieurs à ceux des humains, à mi-chemin entre les hommes et les dieux.

J. Boardman, quant à lui, met en relation ces représentations mallotes avec un sceau chypriote sur lequel un personnage ailé tenant un disque solaire est probablement féminin[1211]. O. Casabonne rappelle qu'à Ougarit la divinité solaire Šapaš, la « lampe divine », est une déesse[1212] et A. Caquot et M. Snzycer qualifient la place de Šapaš dans les documents cultuels comme dans le « Panthéon d'Ougarit », « d'assez honorable »[1213]. Il faut également rappeler que les Louvites ont au IIe millénaire, comme les Hittites, deux divinités solaires dans leur « panthéon » : un dieu masculin (Tiwad) et une Déesse-Soleil de la Terre qui est probablement originaire du Kizzuwatna.

Cependant le genre féminin du personnage au disque solaire imberbe des monnaies de Mallos est loin d'être évident, tout comme son caractère androgyne, et il pourrait aussi s'agir tout simplement d'une divinité tantôt jeune, tantôt plus âgée, évoquant le soleil levant et le soleil couchant qui naît et meurt chaque jour. Celle-ci est quelquefois représentée janiforme, c'est une divinité double dont on trouve peut-être le buste bifrons figuré sur d'autres types de la cité (**pl. V.1.2**)[1214].

Certains types mallotes montrent un traitement bien différent du même thème. Le personnage est représenté de face et l'on discerne à la place des jambes une queue d'oiseau (**pl. V.1.12**), ce qui correspond davantage aux canons de l'Orient ancien pour la représentation symbolique de l'astre solaire comme un simple disque muni d'ailes, parfois muni d'une queue d'oiseau. Il est ici barbu, comme tous les grands dieux proche-orientaux et un passage de Lucien, à ce titre, est éloquent :

« tous les autres peuples représentent Apollon comme un jeune homme à la fleur de l'âge ; les Syriens seuls ont donné à sa statue un visage barbu. Ils s'applaudissent beaucoup de cette idée, et blâment les Grecs et tous ceux qui croient se rendre Apollon propice en lui donnant des traits imparfaits, car, dans leur opinion, la jeunesse est encore imparfaite. Une autre innovation se remarque encore dans leur Apollon : ce sont les vêtements dont il est paré, ce qui ne se voit point ailleurs»[1215].

[1211] Boardman 1970, 143 et n° 286.
[1212] Cf. Casabonne 2004a, avec référence à Caquot et Sznycer 1970.
[1213] Caquot et Sznycer 1970, p.374. Cependant « son rôle, dans les poèmes mythologiques, est beaucoup moins important. ». De par la proximité géographique et la forte influence hourrite en Cilicie (Plane surtout) comme à Ougarit au IIe millénaire, des influences mutuelles, religieuses et culturelles, ont pu se transmettre d'une région à l'autre. Sur l'influence hourrite au Kizzuwatna cf. Hutter 2003, p. 214, avec réf. ; Sur l'influence hourrite à Ougarit cf. Malbrant-Labat 2002.
[1214] Pour une autre interprétation des têtes janiformes des monnaies de Mallos, cf. *supra.*.
[1215] Lucien, *De Dea Syria*, 35. Traduction d'E. Chambry, 1934, *Lucien de Samosate, œuvres complètes,* 3. 47-81, Garnier, Paris.

Nous pourrions donc avoir ici une divinité solaire représentée tantôt barbue « à l'orientale », tantôt jeune et imberbe « à la grecque ».

D. Metzler y voit quant à lui l'image de Mopsos[1216] et rapproche notamment le personnage d'une représentation du devin Calchas sur un miroir étrusque de la fin du Ve siècle avant J.C., soit environ de la même époque que ces monnaies de Mallos datées du début du IVe siècle (**pl. V.1.13**)[1217]. Le devin y figure en effet ailé en plein examen hépatoscopique. Selon P. Wolters[1218], les ailes sont une caractéristique de la représentation des devins dans l'art étrusque et grec. Il paraît donc probable que la cité de Mallos représente sur ses monnaies l'image d'un devin muni d'ailes, figure intermédiaire entre les hommes et les dieux, divinité secondaire ou humain supérieur comme l'homme-oiseau de Karatepe, et si la figure d'Amphilochos est bien postérieure à la conquête macédonienne, il s'agit peut-être ici bien de Mopsos dont on a vu l'importance dans la région dès la fin du IIe millénaire. Le disque solaire entre ses mains se comprendrait du reste aisément pour Mopsos qui tient ses pouvoirs oraculaires du dieu Soleil Apollon. Le personnage est toutefois représenté parfois barbu, parfois imberbe. S'il s'agit bien de Mopsos, peut-être est-il représenté tantôt jeune, tantôt plus âgé comme c'est le cas pour Héraklès.

Qu'il s'agisse d'un génie protecteur ou de Mospos portant le soleil ou encore l'astre céleste lui-même, ce thème iconographique majeur des monnaies mallotes montre bien l'importance pour la cité de la symbolique solaire à l'époque achéménide.

-le protomé de taureau androcéphale (**pl. V.1.14**)

O. Tekin, dans son étude numismatique des dieux fleuves ciliciens[1219], classe le protomé de taureau androcéphale des monnaies de Mallos parmi les représentations de dieux fleuves. Des taureaux androcéphales figurent fréquemment sur les monnaies de Grande Grèce, par exemple sur le monnayage de la cité sicilienne de Géla du début du Ve siècle avant J.C., où le fleuve Gélas est ainsi représenté. Une imitation à Mallos des monnaies de Géla est ici très probable. Des types monétaires inspirés de modèles siciliens ou d'Italie du Sud sont en effet nombreux en Cilicie. À Nagidos, à Mallos et dans d'autres cités de la région, l'Aréthuse

[1216] Metzler 1990.
[1217] Vulci, fin du Ve siècle avant J.-C. Bronze fondu, haut. Cm 18.5 ; diamètre cm 14.8. Musées du Vatican : Inv. 12240.
[1218] Wolters 1928. Voir Metzler 1990, p. 236.
[1219] Tekin 2001.

est copiée pour représenter les grandes déesses locales ; à Mallos également, Héraklès affrontant le lion néméen **(pl. V.1.4)** est imité de types d'Hérakleia de Lucanie[1220].

Cependant, O. Tekin souligne que « Pyramos is the only Cilician river depicted as a man-faced bull on the coinage of a Cilician city, e.g. Mallus »[1221], et l'interprétation de ce thème comme étant l'image d'un dieu fleuve ici n'est donc pas certaine, d'autant plus que, contrairement aux monnaies de Géla, aucune mention épigraphique n'en précise l'identité. Nous proposerions d'y voir une autre signification.

Sur certains types où figure la divinité ailée au disque solaire apparaît sous celle-ci un protomé de taureau androcéphale (**pl. V.1.10**) que l'on reliera naturellement aux autres monnaies où le taureau androcéphale est représenté seul. La divinité est ici à deux têtes barbues janiformes, munie de deux ou quatre ailes, et tient des deux mains un disque solaire[1222]. Plutôt qu'un dieu fleuve, le taureau androcéphale pourrait avoir à Mallos un lien avec l'astre solaire. Le taureau androcéphale est en effet un thème très courant de l'Orient ancien et l'on a vu par ailleurs la forte influence culturelle de la Mésopotamie en Cilicie, dès le IIe millénaire. Ed. Dhorme, qui identifie sur une tablette de pierre de Sippar de Nabû-apla-iddin (**pl. V.1.15**) « une triple représentation du dieu-soleil » Šamaš, fait remarquer que « le trône du dieu est soutenu par deux êtres hybrides, mi-hommes, mi-taureaux », comme à « Tell Halaf, [où] deux génies, mi-hommes, mi-animaux, soutiennent dans le ciel le disque ailé » dans une composition d'époque néo-hittite (**pl. V.1.16**)[1223]. Sur nos monnaies, le taureau androcéphale supporterait donc la divinité solaire comme à Tell Halaf ou sur la tablette de Sippar, et c'est donc bien une référence au culte solaire qu'il faut voir sur les types au protomé de taureau androcéphale seul. Il n'y a pas lieu de songer à un dieu fleuve ici. Les monnaies mallotes emprunteraient donc simplement dans ce cas l'image des monnaies siciliennes et non sa signification, pour exprimer une réalité locale. Animal attribut du dieu soleil Šamaš en Mésopotamie, le taureau androcéphale serait « une personnification de la Montagne de l'Est » d'où le dieu sort[1224]. Pourrait-il s'agir à Mallos d'une évocation des actuels

[1220] Il est intéressant de noter que la tradition fait parfois du Rhodien Antiphémos, fondateur de Géla, le frère de Lakios/Rhakios, père de Mopsos et fondateur de Phasélis (cf. Vanschoonwinkel 1990, p. 192-193). Mopsos serait donc parfois considéré comme le neveu du fondateur de Géla. D'après Thucydide, (6.57.6 et 9) et Diodore (8.23) Géla fut fondée en 689-688 avant J.C. par des colons rhodiens-crétois sous les ordres d'Entimos de Crète et d'Antiphémos de Rhodes. Hérodote (7.153) ne mentionne qu'un seul contingent rhodien dirigé par Antiphémos. Ces relations traditionnelles entre les cités de Grande Grèce et le sud de l'Asie Mineure pourraient donc expliquer les imitations ciliciennes des monnaies de l'Occident grec.

[1221] Tekin 2001.

[1222] Le disque solaire que tient le dieu ailé serait orné d'une tête de taureau, mais la photographie et l'état de la monnaie ne permettent pas de l'affirmer.

[1223] Dhorme, Dussaud 1949, p. 61-62. Rappelons la forte influence hourrite en Cilicie au IIe millénaire. Pour la transmission des concepts religieux mésopotamiens en Anatolie, par le biais des Hourrites : Laroche, 1981.

[1224] Amiet 1977, fig. 1053. Voir aussi Barrelet 1950, p. 15-16.

Misis Dağları situés précisément à l'Est du territoire de la cité, d'où le soleil se lève chaque jour ?

Le personnage ailé au disque solaire de Mallos comme le taureau androcéphale auquel il est associé, pourraient donc attester qu'il existait à Mallos un culte lié à l'astre solaire. Deux thèmes iconographiques parmi les plus fréquents des émissions de la cité sous domination achéménide y font référence, laissant supposer que le Soleil revêt une grande importance à Mallos, tout du moins à l'époque de la frappe des monnaies.

Cela pourrait bien être un indice de la présence d'un culte oraculaire dans la cité avant l'époque hellénistique. La croyance en l'ubiquité de Šamaš, le dieu solaire assyro-babylonien est très répandue en Mésopotamie. Au même titre qu'Adad, le dieu de la foudre et du tonnerre, il est perçu comme « le maître de vision »[1225]. De plus, « la caste des voyants, *bârûti*, qui sont les devins par excellence, se rattache aux dieux Šamaš et Adad »[1226] et « il existe dans les sanctuaires un lieu de vision et d'oracle »[1227]. Dans une Cilicie fortement ouverte aux influences assyro-babyloniennes au IIe et au début du Ier millénaires, il est probable qu'il existe des pratiques divinatoires liées au soleil.

À propos de la mantique, O. Casabonne souligne que la Cilicie, essentiellement louvite mais « fortement hourritisée au IIe millénaire, a pu jouer un grand rôle dans la transmission de la pratique divinatoire du pays d'Astata (Emar) aux Hittites et donc aux sociétés d'Asie Mineure »[1228]. Il verrait ainsi dans la jeune fille aux osselets des monnaies de Tarse sous Tiribaze, une allusion à quelques pratiques divinatoires (**pl. IV.2.11**). L'astragale représenté sur les monnaies de Mallos (**pl. V.1.17**) pourrait de ce fait être également une allusion à la divination et à l'astragalomancie qui est considérée comme la méthode primaire des divinations par les dés particulièrement bien attestées en Asie Mineure méridionale aux époques plus tardives[1229]. Mopsos est du reste reconnu comme un expert aussi bien en ornithomancie qu'en cléromancie, ce qui constitue une originalité au regard des autres devins célèbres de la tradition grecque[1230].

L'astragale des monnaies mallotes est d'ailleurs parfois associé au cygne (**pl. V.1.18**) le thème iconographique emblématique de la cité sur les monnaies de l'époque achéménide. L'oiseau attribut du dieu Soleil de la mantique Apollon est parfois associé à des hommes

[1225] C'est ainsi que Nabonide dans ses inscriptions (d'après Dhorme, Dussaud 1949, p. 274) désigne Šamaš et Adad « d'accord en cela avec la plus ancienne tradition ».
[1226] *ibid*, p. 64.
[1227] Dhorme, Dussaud, 1949, p. 272.
[1228] Casabonne 2004a, p. 129. Voir Lebrun 1990.
[1229] Nollé 2007.
[1230] Bremmer 2008, p. 139.

exceptionnels, tel le θεῖος ἀνήρ Apollonios de Tyane qui grandit en Cilicie et dont la naissance miraculeuse en Cappadoce, parfois attribuée à Apollon, est accompagnée par des cygnes : sa mère sur le point d'accoucher, nous dit Philostrate, s'endormit dans une prairie et « pendant son sommeil, des cygnes, que nourrissait cette prairie, formèrent un chœur autour d'elle : battant des ailes, comme c'est leur coutume, ils faisaient entendre un chant mélodieux, qu'accompagnait un doux souffle de zéphyr. Réveillée par ce chant, elle se leva précipitamment et elle fut délivrée »[1231]. Au cygne est également parfois associé sur les monnaies mallotes un petit autel (**pl. V.1.19**), ce qui pourrait suggérer l'existence d'un culte important.

-la tête barbue laurée ou diadémée (**pl. V.1.4** et **pl. V.1.20**)

La tête barbue aux cheveux en mèches ondulées et rayonnantes qui figure sur les émissions des années 385-375 de Mallos est là encore délicate à interpréter.

E. Babelon pense à une représentation de Kronos par comparaison avec une « petite *litra* d'argent de la ville de Himère, en Sicile, [qui] a pour type la même tête accompagnée de son nom, ΚΡΟΝΟΣ »[1232]. Le nom du dieu n'est pas mentionné sur les monnaies mallotes et il s'agirait plutôt selon nous ici d'un nouvel emprunt iconographique aux monnaies de Grande Grèce. O. Tekin y voit la personnification du Pyramos[1233]. Le traitement de la coiffure pourrait faire pencher pour une telle interprétation. L'ondulation de la chevelure permet en effet, par convention, de symboliser les dieux fleuves et c'est ainsi qu'est évoquée la coiffure du Gélas sur les monnaies siciliennes. Toutefois, l'ondulation de la coiffure est quelque peu différente sur les monnaies de Mallos, mais surtout, les cornes qu'arbore le Gélas sont absentes sur le personnage mallote. Le portrait du Pyramos figure bien sur les monnaies mallotes mais le dieu est imberbe. La mention ΠΥ précise son identité (**pl. V.1.21**).

À la suite d'E. Babelon ou d'O. Casabonne, nous verrions ici un portrait de la divinité ailée. La tête du personnage barbu est ceinte d'un diadème ou d'une couronne de laurier. Le diadème est un signe d'autorité, de pouvoir. C'est un attribut royal achéménide qui peut aussi symboliser l'autorité satrapale[1234]. La tête du même personnage est parfois laurée : il s'agirait ici d'une convention davantage grecque qui symboliserait son caractère apollinien et pourrait indiquer qu'il s'agit d'un devin ou d'un prêtre. Elle rappelle les bustes colossaux chypriotes du temple d'Apollon d'Idalion datés du Ve siècle avant J.C. et interprétés comme des

[1231] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 1.5 (traduction A. Chassang).
[1232] Babelon 1910, p. 879.
[1233] Tekin 2001.
[1234] Briant 1996, p. 229 ; Debord 1999 ; Shahbazi 1992.

représentations de prêtres (**pl. V.1.22**)[1235]. Ces deux attributs, diadème et couronne de laurier, indiqueraient donc qu'il s'agit à Mallos de l'image d'un roi-prêtre/devin et l'on pensera naturellement à Mopsos dont ce sont les principales caractéristiques en Cilicie.

L'absence d'éléments explicites attestant l'existence d'un culte d'Apollon à Mallos à l'époque achéménide comme aux époques postérieures nous conduit donc à penser qu'une partie du répertoire iconographique des monnaies de Mallos à l'époque achéménide (personnage ailé au disque solaire / taureau androcéphale / portrait probable de Mopsos / cygne / astragale / autel) indique l'importance pour la cité d'un culte oraculaire lié au soleil, centré sur la figure tutélaire d'un roi-devin divinisé incarné par le héros semi-légendaire Mopsos, fils du dieu Soleil dont il tient ses pouvoirs.

sceaux dit « du Joueur de lyre »

L'originalité du répertoire iconographique des monnaies mallotes au regard des autres monnayages ciliciens contemporains peut interroger.

Certains parallèles peuvent être trouvés avec des orthostates de Karatepe figurant notamment un homme-oiseau portant disque solaire ailé, nous l'avons vu. De plus, les monnaies mallotes rappellent étonnamment le motif de plusieurs sceaux appartenant au groupe dit du « Joueur de lyre »[1236] et en particulier ceux conservés au musée d'Adana[1237]. Confectionné en serpentine rouge sombre ou verdâtre, cet ensemble de sceaux ciliciens a été daté « de la seconde moitié du VIIIe siècle, peut-être même plus précisément vers 740-720 […] et pourrait correspondre au règne prospère du roi de Quwé, Urikki »[1238] de la dynastie de Mopsos. Ces sceaux seraient donc à peu près contemporains des reliefs de Karatepe[1239]. Les motifs de ce groupe de sceaux au « Joueur de lyre » sont constitués de représentations végétales, animales et humaines. Un thème fréquent, que l'on ne retrouve toutefois pas dans les collections d'Adana, figure des scènes de banquets royaux, où le souverain trônant reçoit l'hommage de ses sujets. Une scène similaire est illustrée sur les orthostates de Karatepe.

Parmi les parallèles pouvant être opérés entre les monnaies achéménides de Mallos et cet ensemble de sceaux, on constate premièrement que le « Joueur de lyre » est parfois représenté ailé comme le personnage au disque solaire des monnaies de Mallos. De plus, le

[1235] British Museum, Inv. :1917,0701.233.
[1236] Boardman 1990.
[1237] Poncy *et al.* 2001.
[1238] *Ibid.*
[1239] La datation du site de Karatepe fait débat : environ 745 pour Lipinski 2004, p. 117-119 / fin du VIIIe siècle pour Winter 1979 ; Brown 2008, p. 342 n.15 ; Payne et Melchert 2012, p. 20 ; Bryce 2016, p. 3 / début du VIIe siècle pour Oettinger 2008, p. 64.

motif du disque solaire ailé est récurrent sur les sceaux et le Joueur de lyre lui est particulièrement associé (**pl. V.1.23)**. Comme le cygne de Mallos ensuite, les volatiles sont omniprésents sur les sceaux ciliciens et l'on constate parfois que leur sont juxtaposées ce que les éditeurs des sceaux d'Adana décrivent comme des « ankhs à double ou triple barres horizontales »[1240] et qu'ils sont associés au disque solaire ailé. Il est frappant de retrouver sur les monnaies mallotes portant le disque solaire ailé à l'avers, cette combinaison oiseau (cygne)-croix ansée à double ou triple barres horizontales au revers (**pl. V.1.24-25**). On retrouve également sur les sceaux comme sur les monnaies le motif original et délicat à interpréter de l'oiseau posé sur le dos d'un fauve (**pl. V.1.26-27**) et l'on notera que le motif de l'oiseau sur la croupe d'un bouc se retrouve aussi bien sur ces sceaux que sur les monnaies de la cité cilicienne d'Oura[1241]. Le sphinx est aussi commun aux deux supports (**pl. V.1.28-29**). C'est au Proche-Orient ancien un symbole ancien de protection tout particulièrement lié aux souverains locaux[1242] ce qui tendrait à confirmer, comme nous le supposons, que le répertoire iconographique de Mallos s'articule au moins en partie autour de la figure royale de Mopsos. Enfin, on peut aussi rapprocher la Chimère figurant sur un sceau du musée d'Adana (**pl. V.1.30**), de Bellérophon sur Pégase représenté sur les premières monnaies de Mallos (**pl. V.1.31**). Le héros figure également sur des monnaies de Tarse frappées elles aussi dans la deuxième moitié du Ve siècle avant J.C. Or c'est précisément dans la plaine Aléienne, sise entre Tarse et Mallos, qu'Homère situe la fin de Bellérophon. L'aède rapporte en effet que « quand Bellérophon eût encouru la haine de tous les dieux, il erra seul dans la plaine Aléienne, rongeant son cœur, évitant les traces des hommes »[1243]. On rappellera également que si la Chimère est traditionnellement attachée à la Lycie, ses parents Typhon et Echidna sont bien ciliciens[1244] et nous aurions avec ce sceau l'image classique la plus ancienne de la Chimère dont on trouve des prototypes dans la région syro-hittite de Karkamiš au IXe siècle avant J.C.[1245].

L'origine des sceaux « au Joueur de lyre » a été discutée car ces artefacts ont été retrouvés dans de nombreux sites dispersés en Méditerranée, de la côte syro-phénicienne à l'Italie en passant par les îles égéennes et la Grèce continentale. L'hypothèse d'une production cilicienne semble néanmoins aujourd'hui acceptée. Les arguments prenant en compte le matériau de ces artefacts sont venus fortement appuyer l'hypothèse cilicienne déjà ancienne.

[1240] Poncy *et al.* 2001.
[1241] *Supra* (chapitre III : Apollon *Sarpédonios*)
[1242] Petit 2011, p. 50.
[1243] Homère, *Iliade,* 6.200-201.
[1244] Hésiode, *Théogonie,* 297-307 *;* Homère, *Iliade,* 2.781-783 ; Pindare, *Pyth.,* 1.16-17, 8.16 et *Fragments* 18. L'antre de Typhon est habituellement située dans le « gouffre du Paradis » {Cennet Deresi) près de l'ancienne Korykos. Cf. notamment Casabonne, Porcher 2003, p. 131-132 ; et *supra* (chapitre III).
[1245] Casabonne, Porcher 2003, *ibid.*

La plupart des sceaux et en particulier ceux des collections du musée d'Adana sont en effet en serpentine, une roche métamorphique que l'on trouve en abondance en Cilicie Plane et notamment dans la région de Toprakkale et des Misis Dağları[1246]. Or il est intéressant de noter qu'une partie des Misis Dağları se trouvait sur le territoire de Mallos et que, nous l'avons vu, cette montagne pouvait revêtir une importance symbolique particulière pour la cité qui, à titre d'hypothèse, la représentait peut-être sous les traits d'un taureau androcéphale sur son premier monnayage[1247]. Les roches utilisées sont inemployées en Grèce pour la taille des sceaux et le matériau même de ces artefacts pouvait avoir une charge symbolique importante. Il est certain que ces sceaux ciliciens revêtaient une importance symbolique et avaient une fonction votive car la majorité des exemplaires mis au jour proviennent de sanctuaires grecs où ils semblaient faire office d'ex-voto[1248].

Or, il semble bien que tout ou partie des Misis Dağları dont est très probablement extraite la pierre de ces artefacts, avait un caractère sacré au IIe millénaire. Nombreuses sont les montagnes faisant l'objet de dévotion en Cilicie et plus généralement en Anatolie. Néanmoins M. Forlanini[1249] a rapproché le nom du mont « Kurkuttunni », mentionné parmi les montagnes sacrées de la fête kizzuwatnéenne de l'(*h)isuwa*, du territoire des « Kirkoteis » dont la limite est indiquée sur une roche inscrite du Ve-VIe siècles après J.C. servant de borne entre ce territoire et celui de Lôandos (ὅροι Λωάνδου ; ὅροι Κιρκοτέω[ν])[1250]. L'inscription trouvée 5 kilomètres à l'est de Misis-Yakapınar près du village de Kızıldere, semble indiquer que le dème des Kirkoteis débutait à partir du piémont de l'actuel Cebelinur et M. Forlanini suggère ainsi que cet ethnique pourrait être un dérivé du nom de cette montagne qu'il identifierait comme l'ancien Kurkuttunni[1251].

Pour J.C. Franklin, le groupe de sceaux « au Joueur de lyre » offre le témoignage iconographique le plus précis de la représentation d'une Lyre divine, une figure connue aussi bien par Kinnaru, la lyre divinisée de l'Ougarit de l'âge du Bronze récent, que par le héros Kinyras de Chypre qu'un ensemble de traditions reliait à la Cilicie et la Syrie[1252].

Ces sceaux mettent ainsi en évidence au VIIIe siècle, le motif de la Lyre divine, à la fois instrument des prêtres-poètes pour le rituel et motif centré sur la royauté dans sa

[1246] Poncy *et al.* 2001.
[1247] Voir *supra.*
[1248] Huber 1998, p. 114-115.
[1249] Forlanini 2001, p. 555.
[1250] Dagron et Feissel 1987, p. 150, n°94.
[1251] Forlanini 2001, *ibid.* Se pourrait-il que le nom actuel de la montagne « Cebelinur », « la montagne de la lumière » en arabe, soit un indice tardif que son caractère sacré était lié au Soleil ?
[1252] Franklin 2015. Il est selon les mythographes fils de Sandokos, fondateur de Kélenderis. Voir *supra.*

dimension sacerdotale[1253]. L'étendue géographique de cette diffusion n'est surprenante ni pour Kinyras, qui est d'ascendance cilicienne, ni pour l'iconographie de ces sceaux étant donné la confluence de plusieurs facteurs : l'existence de la Lyre divine Kinnaru à Ougarit et probablement dans d'autres régions où l'influence culturelle syrienne est forte ; le substrat culturel syro-hourrite en Cilicie/Kizzuwatna ; la persistance de l'idéologie royale hittite dans les États néo-hittites ; l'influence phénicienne en Cilicie au Ier millénaire[1254].

Si l'on suit J.C. Franklin, on pourrait dans une certaine mesure voir dans la figure de Mopsos en Cilicie une manifestation locale d'une idéologie royale issue d'un archétype dont découlerait également d'autres rois-prêtres mythiques ou semi-légendaires de cette partie orientale du bassin méditerranéen comme Kinyras, roi de Chypre, ou David, roi d'Israël et Juda que J.C. Franklin prend en exemples.

L'étymologie de Kinyras vient de κινύρα qui est un emprunt au sémitique *Knr* (kin(n)aru en accadien, *kinnôr* en hébreu, *kinnûr* en phénicien[1255] : « la lyre ». Le héros Kinyras, roi de Chypre est considéré à l'époque classique comme le fondateur de la dynastie sacerdotale de l'oracle d'Aphrodite à Paphos[1256]. Apollodore nous indique qu'il est originaire de Cilicie et qu'il est le fils de Sandokos, fondateur de Kélendéris, et de la fille du roi d'Hyria/Oura[1257], quand Hésykhios[1258] en fait le fils d'Apollon lui-même. On le voit bien, les parallèles avec Mopsos sont nombreux : comme lui, il est attaché à la Cilicie, il est également roi-prêtre et à l'origine d'un oracle. Il est aussi fils d'Apollon et son étymologie le relie à la Lyre divine syro-hourrite, comme les sceaux ciliciens du « Joueur de Lyre » produits sous le règne d'un membre de la « Maison de Mopsos ».

J.C. Franklin avance aussi l'idée que la figure biblique du roi David, comme dans une certaine mesure son fils Salomon, comporte des aspects similaires hérités de concepts religieux et idéologiques antérieurs. En particulier, il voit dans la figure du roi guerrier, intermédiaire entre Dieu et les hommes, du roi-poète auteur de nombreux psaumes considérés comme prophétiques, lui-même joueur de lyre divinement inspiré à la cour du roi Saül son prédécesseur, une incarnation de l'idéal du Grand Roi hérité particulièrement de l'Ougarit de l'âge du Bronze récent[1259].

[1253] Franklin 2006.
[1254] Franklin 2015, p. 406.
[1255] Baurain 1980, p. 304.
[1256] Tacite, *Histoires*, 2.3.
[1257] Apollodore, 3.14.3.
[1258] Hésykhios s.v. Κινύρας.
[1259] Franklin 2016, p. 149-186 ; Franklin 2006.

A. Lemaire a par ailleurs souligné « un certain parallélisme entre les dynasties de Mopsos et de David à l'époque du Fer »[1260]. Il relève notamment pour les deux dynasties l'emploi dans l'épigraphie du syntagme "maison de + nom propre de personne" relativement rare ("Maison de David"/"Maison de Mopsos")[1261]. De plus, « si l'on accepte l'historicité de la notice d'Eusèbe de Césarée sur le début du règne de Mopsos sur la Cilicie, la dynastie de Mopsos aurait régné de 1184 à 696, soit pendant quelque 488 ans, c'est-à-dire quelque 65 ans de plus que la "maison de David" »[1262]. Les deux dynasties semblent en outre avoir eu la même attitude vis-à-vis de l'Assyrie et l'on constate dans les sources à disposition des formules de déférence similaires vis-à-vis du puissance voisin assyrien qui fait figure de « parent protecteur »[1263]. Par ailleurs, A. Lemaire suggère par rapprochement philologique que « les "Hiwites/Hivvites", une des "sept" nations figurant dans seize des listes bibliques d'anciens habitants de la Terre Sainte "à côté des Cananéens, des Amorites et des Hittites" pouvaient désigner des ressortissants de Qué/Cilicie[1264]. Les liens diplomatiques et commerciaux entre les deux royaumes sont d'autre part évoqués dans l'Ancien Testament qui mentionne que « les chevaux de Salomon venaient de Muçur et de Qué (Cilicie) ; les coursiers du roi les importaient de Qué à prix d'argent »[1265].

La figure semi-légendaire de Mopsos telle qu'elle nous apparaît à partir de l'époque classique en Cilicie semble donc avoir été forgée dans la première moitié du premier millénaire dans cette culture néo-hittite héritière de concepts culturels et idéologiques de l'âge du Bronze Récent de cette partie du bassin oriental de la Méditerranée. Elle incarne en Cilicie le modèle du roi-prêtre, investi de fonctions oraculaires, intermédiaire entre les dieux et les hommes, ancêtre fondateur de royaume et de dynastie, comme dans une certaine mesure les figures de Kinyras à Chypre ou de David en Israël, issues en partie d'un substrat commun.

La symbolique solaire des monnaies de Mallos est probablement héritée de cette même idéologie néo-hittite. La formule « Mon Soleil » fait partie de la titulature des souverains hittites et néo-hittites. Le dieu Soleil confie l'administration du royaume au roi hittite[1266]. Au IIe millénaire à Boğazköy ou à Yazilikaya, le roi est représenté comme un double du dieu Soleil.

[1260] Lemaire 2004, p. 310.
[1261] *Ibid.* p. 305-308.
[1262] *Ibid.* p. 310.
[1263] *Ibid.* p. 308.
[1264] *Ibid.* p. 310-312.
[1265] 1 *Rois* 10,28 ; 2 *Chroniques* 1.16. Lemaire, *ibid.*
[1266] *CTH* 414. Freu, Mazoyer 2012, p. 232.

C'est cet héritage idéologique que nous pensons donc déceler dans le discours iconographique mis en œuvre par la cité de Mallos sur ses monnaies frappées à l'époque achéménide et que nous supposons être lié à la figure de Mopsos, roi-devin fondateur et intermédiaire entre son père Apollon et les hommes dans ses fonctions oraculaires. C'est bien le roi de *Ḥiyawa* qui est à l'origine de l'oracle de Mopsos en Cilicie et comme nous le supposons, de celui de Mallos également puisque, comme nous l'avons vu, il semble bien que les monnaies de la cité d'époque achéménide témoignent de l'existence d'un oracle dans la cité avant l'arrivée d'Alexandre, la figure d'Amphilochos l'ayant remplacé à Mallos postérieurement à l'arrivée du conquérant macédonien.

Un problème demeure néanmoins : le sujet central de cet ensemble de sceaux ciliciens de la fin du VIIIe siècle avant J.C. est bien le Joueur de lyre. Or, si les parallèles sont nombreux avec les monnaies mallotes d'époque achéménide, il semble que l'instrument ait disparu du répertoire iconographique de celles-ci, comme de l'ensemble du monnayage cilicien contemporain. Mopsos lui-même n'est du reste pas spécialement associé à la lyre dans la tradition grecque. Peut-être l'instrument avait-il perdu à l'époque achéménide la charge symbolique qu'il avait à l'époque néo-hittite. On peut toutefois se demander si la tortue que l'on retrouve comme thème principal ou secondaire sur les monnaies de Mallos ne pouvait pas symboliser une lyre (**pl. V.1.32**). Le terme χελώνη désigne en effet en grec aussi bien la « lyre » que la « tortue », la carapace de l'animal ayant servie au dieu Hermès pour confectionner l'instrument de son invention[1267]. C'est du reste bien une lyre en carapace de tortue que certains éditeurs ont parfois identifiée sous le cygne au revers des oboles mallotes figurant Bellérophon (**pl. V.1.31**)[1268]. Il est intéressant de noter que le motif de la tortue n'apparaît dans l'iconographie monétaire en Cilicie qu'à l'époque achéménide et uniquement sur les émissions de Mallos entre environ 440 et 333.

Le discours iconographique des monnaies mallotes s'articule donc semble-t-il autour de la figure oraculaire du roi Mopsos à l'époque achéménide mais il convient de se demander pourquoi cette cité cilicienne souhaitait revendiquer et afficher cet héritage qui paraît commun à toute la région voire au-delà puisque la Pamphylie voisine avait gardé aussi le souvenir du héros. On aurait pu attendre davantage de Tarse, centre de pouvoir sous la domination perse, voire dès l'époque néo-assyrienne, qu'elle revendique l'héritage prestigieux du fondateur du royaume cilicien du premier âge du Fer. C'est peut-être du reste le statut prestigieux de Tarse comme capitale qui poussait Mallos à affirmer un passé glorieux d'autant plus que l'on sait par

[1267] Homère, *Hymnes,* À Hermès, 24-53.
[1268] Demeester, Daubersy 2002, n°145.

Dion de Pruse[1269] que les deux cités étaient régulièrement en conflit, au Ier siècle après J.C. du moins, pour des questions d'intérêt et de prestige[1270]. Car Mallos avait probablement des arguments à faire valoir quant à la noblesse réelle ou présumée de son passé. C'est à l'époque achéménide, entre Tarse et Issos, la cité battant monnaie la plus centrale de la Cilicie Plane qui était le cœur de l'ancien royaume de la dynastie de Mopsos. Sa position stratégique d'interface entre d'une part la mer, d'autre part la riche plaine cilicienne et Adana ou certaines des anciennes cités royales de l'intérieur telle la classique Mopsouestia (la cité royale de Paḫri?)[1271], devait en faire une cité importante. Surtout, sa situation à l'embouchure du Pyramos, fleuve dont l'importance avait valu à la Cilicie Plane l'appellation de « Pays du Fleuve » d'après la version louvite de l'inscription de Çineköy[1272] en faisait certainement une cité charnière entre l'ouverture méditerranéenne et cet axe de circulation majeur qu'est le Pyramos qui traverse le territoire des grandes cités de Cilicie orientale.

L'oracle de Mopsos

La localisation précise de l'oracle de Mopsos n'est pas connue. Plutarque[1273] comme Tertullien[1274] évoquent simplement l'oracle de Mospsos « en Cilicie ». Peut-être se trouvait-il également à Mallos où sa tombe était censée se trouver[1275]. Néanmoins, l'oracle de Mospsos nous l'avons vu n'est jamais associé à Mallos dans la littérature[1276]. L'oracle n'était semble-t-il pas aussi célèbre que celui d'Amphilochos à l'époque romaine car il a laissé moins de traces dans la littérature. Plutarque, toutefois, nous donne quelques informations sur les modalités de consultation de l'oracle en rapportant les paroles d'un certain Démétrios qui évoque une anecdote dont il a été témoin :

> « J'ignore, répondit Démétrios, où les choses en sont aujourd'hui, attendu que depuis longtemps déjà, comme vous le savez, je suis le plus habituellement hors de mon pays. Lorsque je m'y trouvais, l'oracle de Mopsos et celui d'Amphilochos florissaient encore. Je puis même citer, à propos de celui de Mopsos, un fait des plus étonnants et dont j'ai été témoin. Le gouverneur de Cilicie avait été jusque-là irrésolu à l'égard des choses divines : ce qui tenait, je pense, au peu de fondement de son incrédulité même. Homme d'ailleurs familiarisé avec l'injustice et le mal, il avait, de plus, autour de lui un certain nombre d'Épicuriens répandant sur ces sortes de questions religieuses les sarcasmes de ce qu'ils appellent leur sublime raison naturelle. Il s'avisa d'envoyer un affranchi pourvu d'instructions comme on en aurait donné à un espion qui pénètre chez des ennemis ; et il l'avait fait porteur d'un billet cacheté où

[1269] Dion, *Discours,* 34.
[1270] Heller 2006, p. 114-120.
[1271] Voir notamment Borgia *et al.* 2002, p. 187. Voir *infra.*
[1272] Casabonne, Lebreton, Lebrun 2013, p. 87.
[1273] *Ibid.*
[1274] Tertullien, *De l'âme*, 46.11.
[1275] Scholie à Lycophron, 440.23-25 ; Strabon, 14.5.16.
[1276] Tertullien, *De l'âme*, 46.11 mentionne à la suite l'oracle d'Amphilochos « à Mallos » et de Mopsos « en Cilicie ».

était écrite une question que personne ne savait. Cet envoyé passa la nuit dans le temple comme c'est la coutume; et, après s'y être endormi, il raconta le lendemain le songe qu'il avait eu. Un homme d'une beauté merveilleuse s'était présenté, lui avait dit ce seul mot : « Noir », et sans rien ajouter avait aussitôt disparu. La chose nous sembla des plus bizarres, et nous embarrassait fort; mais le gouverneur en question fut frappé d'un tel saisissement qu'il tomba à genoux et adora le Dieu. Puis ayant ouvert le billet il nous montra la question qui s'y trouvait écrite :

"Est-ce un taureau blanc que je t'immolerai, ou bien un taureau noir ? "

Aussi les Épicuriens eux-mêmes étaient-ils confondus. Notre homme accomplit le sacrifice, et ne cessa plus d'avoir Mopsos en grande vénération.» [1277]

Il est probable que l'oracle de Mopsos se trouvait à Mopsouestia réputée être une fondation du héros qui lui avait donné son nom, de même qu'à la cité de Mopsoukrénè dont les toponymes sont attestés après le IVe siècle avant J.C.[1278]

Une inscription métrique du IIIe ou IVe siècle après J.C. mise au jour à Misis (Mopsouestia) et conservée au musée d'Adana, nous indique que le dieu y était honoré comme un héros guérisseur. Le dédicant y remercie en effet « Mopsos, Paeon des mortels, rejeton illustre d'Apollon » (βροτῶν Παιῆον, Ἀπόλλωνος κλυτὸν ἔρνος), pour avoir soigné à plusieurs reprises ses enfants[1279].

La cité bat monnaie à partir de l'époque hellénistique[1280]. Un personnage lauré et barbu en pallium brandissant une branche de laurier, un petit autel enflammé derrière lui, est supposé représenter Mopsos sur des monnaies de la cité du IIIe siècle après J.C.(**pl. V.1.33**). Le même personnage apparaît à la même époque sur des monnaies avec une figure féminine, tenant également dans la main droite une branche de laurier pour symboliser son lien avec la mantique apollinienne, tandis qu'elle brandit dans la gauche la statue d'un homme nu (**pl. V.1.34**). Si le premier personnage est bien Mopsos, nous proposerions d'identifier la figure féminine comme la prophétesse Mantô, la mère de Mopsos qui tiendrait dans sa main une statue d'Apollon, le père de celui-ci. Ce dieu est en effet souvent représenté sur les monnaies de Mopsouestia dans la même posture que Mopsos mais à demi nu et s'appuyant sur un tripode (**pl. V.1.35**). Le culte d'Apollon n'est pas attesté à Mopsouestia et peut-être que la

[1277] Plutarque, *De defectu oraculorum*, 434d. (Traduction : Ricard).

[1278] *RE* 16.1 (1933) 243–251; cf. Theopompos *FGrH* 115 F 103 (cité par Photius). Voir Astour 1967, p. 54–57 ; Finkelberg 2005, p. 151, Lane Fox 2008, p. 236 ; Bremmer 2008, p. 141.

[1279] Doblhofer, 1965. Datation : cf. Robert, Robert 1966, n°464.

[1280] von Aulock 1963. Plusieurs divinités sont représentées sur les monnaies de la cité mais au-delà de quelques images monétaires, on ne connaît rien de ces divinités à Mopsouestia. On y trouve Zeus (ex : *SNG* Levante 1341) ; Artémis (ex. *SNG* Levante 1327) ; Athéna (ex. *SNG* Levante 1328) ; Hermès (ex. *SNG* Levante) ; Héraklès (ex. *BMC* 23) ; Tychè (ex. *SNG* Levante 1321) ; Dionysos (ex. *EPC* IX 1445.2) ; Pyramos (ex. *SNG* Levante Supp. 315). Isis et Sérapis apparaissent aussi sur une monnaie de la moitié du IIIe siècle après J.C. (*SNG* Levante) et le culte des deux divinités dans la cité est attesté déjà vers 85 avant J.C. par deux lettres de Sylla et Lucullus qui confirment l'octroi de l'asylie au sanctuaire d'Isis et Sérapis (*SEG* 51-1860). Le culte était donc implanté avant cette époque et s'est probablement implanté sous l'impulsion des Lagides.

présence du dieu sur les monnaies visait à rappeler la filiation apollinienne du culte de Mopsos. C'est du reste ce qui transparaît de l'inscription mentionnée ci-dessus où Mopsos est bien « Ἀπόλλωνος κλυτὸν ἔρνος ».

Une dédicace à « Hélios et au Peuple »[1281] des IIe-Ier siècle avant J.C. nous indique par ailleurs que l'astre solaire pouvait faire l'objet d'un culte dans la cité et peut-être y-a-t-il un lien avec le culte de Mopsos dont nous avons vu les accointances avec l'astre divinisé à des périodes antérieures.

Un rapprochement probable avec le culte de Mopsos doit certainement expliquer aussi le thème iconographique récurrent de l'autel circulaire enflammé, comme sujet principal ou secondaire, que l'on retrouve depuis les tout premiers monnayages de la cité à l'époque hellénistique jusqu'au IIIe siècle après J.C. sous Diaduménien (**pl. V.1.36-37**). L'autel, que l'on retrouve également associé au personnage identifié comme Mopsos (**pl. V.1.33**) est ici à rapprocher de l'étymologie de la cité « Mopsouestia » : « le foyer/autel de Mopsos » (Mopsou-Hestia)[1282]. Si l'on suit R. Lane Fox, le terme « hestia » pourrait être ici une réinterprétation grecque du hittite « hesti », désignant un espace rituel[1283] plus particulièrement lié au culte de souverains défunts[1284]. L'hypothèse est intéressante et si le tombeau de Mopsos se trouvait dans la cité, son oracle y était très probablement associé, comme l'oracle de Mallos sur le tombeau d'Amphilochos ou de nombreux autres cas de cultes oraculaires rendus sur les tombeaux présumés de héros.

L'archéologie a révélé que le site de Misis Höyük (Mopsouestia/Séleucie-du-Pyramos) était particulièrement important à l'époque néo-hittite[1285]. Situé sur la rive droite du Pyramos, le site était le seul centre urbain important le long du cours inférieur de la rivière traversant la plaine cilicienne jusqu'à la côte méditerranéenne. Occupé dès le Néolithique, il jouait un rôle clé dans le contrôle de voies de communication importantes : il contrôlait la route sud reliant le plateau anatolien à la région syro-mésopotamienne ainsi que l'accès à l'embouchure du Pyramos. La découverte des vestiges de la citadelle néo-hittite compte parmi les résultats les plus significatifs des fouilles. Le bâtiment monumental qui remonte au VIIIe siècle avant J.C. n'a été que partiellement fouillé mais il témoigne de l'importance politique de la cité dans les premiers siècles du Ier millénaire avant J.C.[1286].

[1281] *CIG* 444, 3b. ; Dagron et Feissel 1987, n°83.
[1282] Ruge 1933. De même, Mopsoukrénè, « la fontaine/source de Mopsos ».
[1283] Lane Fox 2008, p. 230.
[1284] Groddek 2001.
[1285] Trémouille, 2001, p. 65 à la suite de Forlanini, 1979, p. 170, identifie le site de Misis Höyük avec la cité kizzuwatnéenne de Zunnaḫara au IIe millénaire.
[1286] D'Agata 2019.

Il est très probable que le site de Misis corresponde à la cité royale de *Paḫri* mentionnée dans les Annales néo-assyriennes et que Salmanasar III se vante d'avoir détruite, vraisemblablement en 837[1287]. Le toponyme est l'équivalent de Paḫara/P'R mentionné dans les inscriptions bilingues de Karatepe, dont Azitiwada, le dynaste local, se vante d'avoir assuré l'abondance pour le compte de son maître le roi mopside de Qué. Or ce toponyme a été rapproché de l'oronyme ancien Παγρικὰ ὄρη désignant les Misis Dağları, les deux chaînes de montagnes parallèles au sud-est de Mopsouestia/Misis[1288]. Ce serait donc la « montagne de Paḫri » comme de nos jours ce sont les « montagnes de Misis » (« Misis Dağları »). Il est donc probable que la cité de Mopsouestia revendiquait l'héritage de Mopsos comme siège historique du pouvoir de la dynastie Mopside. Un oracle de Mopsos associé à un tombeau présumé ne pouvait que renforcer de telles revendications.

Nous nous demandons par ailleurs si le site de Sirkeli Höyük ne pourrait pas aussi être une autre localisation probable pour situer l'oracle de Mopsos.

On ignore quels rapports pouvaient entretenir à différentes époques le site de Misis à celui de Sirkeli. Les deux sites comptent parmi les plus importants de Cilicie et leurs centres ne sont pourtant situés qu'à peine 10 kilomètres l'un de l'autre sur le Pyramos. Des liens de dépendance les ont peut-être unis à différentes époques car il serait surprenant qu'ils aient été totalement indépendants tout au long de leurs histoires respectives quand on sait par exemple que Tarse et son port situé dans la lagune du Rhêgma étaient eux distants de 15 à 20 kilomètres environ[1289].

Sirkeli Höyük, l'un des plus grands monticules ayant été occupé en Cilicie Plane, est situé sur la rive gauche du Pyramos. La cité siège en plein centre de la Cilicie Plane, au seuil entre la Yukarıova et la Çukurova, à l'endroit même où le fleuve traverse les Misis Dağları. L'intérêt stratégique du lieu est évident : il contrôle en Cilicie l'artère principale de circulation menant de l'Anatolie centrale à la Syrie depuis les Portes ciliciennes ou la vallée du Göksu à l'ouest, aux Portes amaniques et syriennes à l'est. De même, la cité était probablement un port fluvial important et elle était placée à une cinquantaine de kilomètres de l'embouchure du Pyramos au sud-ouest. Le site n'a pas encore été identifié mais son importance et son emplacement notamment ont fait supposer qu'il pourrait s'agir de l'ancienne Kummanni, la

[1287] *ARAB* I : n°682 ; Jasink, Marino 2007, p. 412.
[1288] Bossert 1950-51, p. 290-294 ; Bron 1976, p. 170 ; Jasink, Marino 2007, p. 412. Contra : Forlanini 2001, p. 557-560.
[1289] Wallinga, 1991, p. 280. H.T. Wallinga propose de localiser le port de Tarse à l'emplacement de l'actuel Dipsiz Gölü, à l'embouchure du Kydnos.

capitale du Kizzuwatna au IIe millénaire[1290]. Le site a été occupé depuis le Chalcolithique jusqu'à l'époque hellénistique et peut-être est-il devenu une dépendance de Mopsouestia par la suite ou a-t-il été intégré à son territoire. Sa phase d'occupation la plus importante correspond à l'âge du Bronze et en particulier à l'époque impériale hittite[1291].

C'est de cette période que date le complexe mis au jour à Sirkeli à l'angle nord-est du plateau sur lequel repose la citadelle, au bord du Pyramos. Cet ensemble associe un bâtiment monumental en pierre (« Steingebäude ») situé au sommet de l'affleurement rocheux où se trouve également deux petites dépressions creusées au sol dans la roche (« Shallow cups ») chacune située au-dessus d'un bas-relief gravé sur la paroi rocheuse de cet affleurement qui forme le flanc est du monticule de Sirkeli. Ces deux bas-reliefs représentent chacun un souverain hittite dont un figurant Muwatalli II (environ 1290–1272 avant J.C.) qui est le plus ancien bas-reliefs rupestre hittite connu à ce jour. Les trois composantes de cet ensemble (« Steingebäude »-« Shallow cups »-reliefs impériaux) ont des fonctions clairement interdépendantes et l'hypothèse d'un complexe cultuel dédié aux défunts rois hittites divinisés est aujourd'hui privilégiée[1292]. Les cupules (« Shallow cups ») sont en effet fréquemment associées non seulement aux statues et aux tombes, mais aussi aux reliefs rocheux hittites. D. Ussishkin a fait valoir de façon convaincante qu'elles étaient utilisées dans le cadre d'activités cultuelles, en particulier pour les libations[1293] et Ch. Burney avance qu'elles sont plus spécifiquement liées au culte des ancêtres[1294]. La représentation de Muwatalli II (**pl. V.1.38**) est par ailleurs significative : le roi est en habit de prêtre et son image est en tout point comparable à celle du dieu Soleil hittite tel qu'il est notamment figuré dans la Chambre B du palais royal (« Südburg ») de Boğazköy. Ceci pourrait indiquer une déification du roi[1295].

Si des traces d'occupation datant de l'époque hellénistique sont bien attestées sur le site de Sirkeli, il est toutefois difficile de savoir si cet ensemble cultuel était encore utilisé au Ier millénaire. Il est cependant hautement probable que le relief de Muwatalli ait été encore connu, voire qu'il n'ait jamais cessé de l'être jusqu'à aujourd'hui : dominant le paysage dans le secteur de la porte orientale de la cité, il était visible pour toute personne entrant dans la ville

[1290] Si la capitale Kummanni doit maintenant être localisée en Cilicie, plusieurs sites ont été proposés sans qu'aucun argument décisif n'ait été avancé. C'est notamment la proposition de Forlanini 2013, p. 78 qui voyait auparavant dans Sirkeli l'antique Arušna : cf. Forlanini 1979, p. 169. Si l'on suit Trémouille 2001, l'équivalence Sirkeli-Arušna semble plus convaincante dans la mesure où Arušna et Zunnaḫara semblent très proches d'après les textes. Cela correspondrait bien aux sites de Sirkeli et de Misis. Nous pensons que Kummanni doit plutôt être localisée sur le site de Hiérapolis-Kastabala (voir *infra*).
[1291] Novák *et al.* 2019.
[1292] Novák, Kozal 2017.
[1293] Ussishkin 1975.
[1294] Burney 2004, p. 19-21.
[1295] Novák, Kozal 2017. Van den Hout 1995.

par l'est arrivant par la route principale venant de Syrie[1296]. Les dynastes néo-hittites locaux, soucieux de s'inscrire dans la continuité de l'Empire hittite, se sont du reste probablement réapproprié cet espace.

Ainsi, nous pouvons nous demander si ce site visiblement dédié au culte de souverains hittites divinisés au Bronze Récent, n'aurait pas pu être réinterprété à une époque plus tardive, qu'il est délicat de déterminer, pour donner naissance à un lieu de culte oraculaire de Mopsos en Cilicie, probablement associé comme pour Amphilochos à Mallos à ce qui aurait pu être perçu comme un lieu de sépulture ou un monument funéraire du héros.

Nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses mais cela pose la question de la réception des monuments hittites et néo-hittites à des époques plus tardives en Cilicie. Nous ne disposons pas de témoignages explicites et directs sur cette question mais il est très probable qu'en Cilicie, la mémoire que l'on avait du passé local récent ou plus ancien était plus vivante qu'en Asie Mineure occidentale où les monuments hittites étaient totalement incompris à l'époque classique[1297]. Pour autant, mythes et légendes s'amalgamaient aux faits historiques et chaque époque réinterprétait le passé local à partir de ce qui lui avait été transmis et selon les exigences du moment.

On a vu l'importance de Mopsos dans cette partie de la Cilicie et bien qu'ils ne soient pas à Mallos, il est frappant de constater plusieurs correspondances entre ces reliefs et certains éléments de la légende relative à Amphilochos et Mopsos rapportés par Lycophron et Strabon :

-Premièrement, le principal relief gravé de Sirkeli figure un roi en habit de prêtre à la manière du dieu Soleil ce qui, si ces conventions iconographiques étaient encore comprises, conviendrait au roi-devin Mopsos, fils du Soleil Apollon, intermédiaire entre les hommes et les dieux.

-Deuxièmement, Strabon rapporte qu'on avait pris soin que les tombeaux d'Amphilochos et de Mopsos ne fussent pas placés en vue l'un de l'autre et qu'on les montrait encore de son temps debout sur les bords du Pyramos[1298]. Or non seulement les deux reliefs de Sirkeli, dont on a vu qu'ils étaient probablement au centre d'un culte de souverains défunts divinisés, sont bien

[1296] Le cours actuel du Ceyhan ne correspond pas au cours du Pyramos tel qu'il était au moment de l'occupation du site. L'ancien cours du fleuve passait loin au nord du méandre plus récent et approchait le monticule directement de l'est. Voir Novák, Kozal 2017.

[1297] La description par Hérodote d'un relief hittite d'Ionie est à ce titre éloquent. Il s'agit probablement du relief de Karabel A, situé à environ 25kilomètres à l'est d'İzmir. Pour l'historien, il s'agissait en effet d'une représentation du pharaon Sésotris et l' inscription en hiéroglyphes louvites qui l'accompagne étaient pour lui des caractères sacrés égyptiens. L'auteur rapporte par ailleurs que « quelques-uns de ceux qui ont examiné cette figure conjecturent qu'elle représente Memnon ; mais ils sont fort éloignés de la vérité ». Hérodote, 2.106 (traduction Larcher).

[1298] Strabon, 14.16.

placés au bord du Pyramos mais on remarque surtout que le deuxième relief a été gravé à environ 14 mètres au nord de celui de Muwatalli II et qu'ils sont séparés par une paroi rocheuse en escalier. Mieux encore, les deux reliefs sont identiques à la différence que ces deux images sont en miroir, de sorte que les deux personnages regardent dans des directions opposées et qu'ils ne sont ainsi pas en vue l'un de l'autre en se tournant le dos[1299].

-Troisièmement, les deux reliefs sont placés au pied de la citadelle de Sirkeli[1300] et c'est bien une citadelle qui est mentionnée par Lycophron (ὄχμος) en lien avec les tombeaux des deux héros à Magarsos[1301].

-Quatrièmement, Strabon analyse la querelle ayant entraîné la mort des deux héros comme une lutte politique qui les aurait opposés pour l'exercice du pouvoir à Mallos[1302]. Or il semble que les reliefs de Sirkeli aient été directement concernés par les troubles politiques et les luttes de pouvoirs nés de la succession de Muwatalli II. Le deuxième relief a en effet été soigneusement ciselé dans l'Antiquité pour en effacer la trace et il s'agit probablement d'une représentation du premier fils de Muwatalli II, Urḫi-Teššup/Muršili III, qui a fait l'objet d'une *damnatio memoriae* officielle après le coup d'État fomenté par son oncle Hattušil III. Reprenant H. Otten, Th. van den Hout avance même l'idée que le ^{NA4}*ḫegur*SAG.UŠ de Muwattalli II, le monument funéraire du roi mentionné dans le traité entre le deuxième fils de celui-ci Kurunta, roi de Tarḫuntašša, et son neveu Tudḫaliya IV sur la Tablette de Bronze de Hattuša, pourrait être le complexe cultuel de Sirkeli incluant le relief du Grand Roi déifié. D'après Th. van den Hout, le texte confirme que le monument faisait l'objet de contestation entre les deux souverains et Kurunta se voit ainsi garantir, par le traité, l'accès au mémorial (^{NA4}*ḫegur*SAG.UŠ) de son père qui se trouvait en dehors de son territoire, supposément à Sirkeli[1303].

Par ailleurs, il nous semble que le relief de Muwatalli présente quelques ressemblances avec le portrait qui figure sur les premières monnaies de Mallos. Cette iconographie monétaire est inédite en Cilicie : le personnage est de profil à gauche, coiffé de la même calotte caractéristique du costume cérémoniel, imité de celui du dieu Soleil, revêtues par les souverains hittites sur les représentations figurées pour symboliser leur fonction de grand-prêtre du royaume (**pl. V.1.2 et pl. V.1.38**). La copie présumée du portrait de Muwatalli II sur les monnaies mallotes d'époque achéménide est d'autant plus probable que l'on retrouve à la même époque des monnaies à l'effigie de Bellérophon sur Pégase (**pl. V.1.31**) qui a été

[1299] Novák, Kozal 2017, p. 375.
[1300] *Ibid.*
[1301] Lycophron, *Alexandra,* 339-346.
[1302] Strabon, 14.16
[1303] van den Hout 2002, p. 89-91.

identifiée comme l'interprétation tardive du dieu tutélaire de Muwatalli II : *Tarḫunt Piḫaššašši,* « Tarhunt à la foudre »[1304]. À la suite d'O. Casabonne qui avance cette idée pour le Bellérophon des monnaies tarsiotes de la même époque, on peut se demander si le Bellérophon chevauchant Pégase des monnaies de Mallos ne pourrait pas être « le dieu *Piḫaššašši* qui, dès le second millénaire et au début du premier, aurait joué un rôle dans quelque mythe cosmogonique anatolien, et plus précisément louvite et cilicien, dont bien des éléments apparaissent dans les légendes classiques relatives à Typhon et la Chimère »[1305].

Ainsi, on peut se demander si le monument de Sirkeli ne pourrait pas en partie avoir donné naissance à quelques légendes relatives à Amphilochos et Mopsos en Cilicie, voire être le siège de l'oracle de Mopsos. Celles-ci auraient pu tardivement se cristalliser à Mallos, point d'interface à l'embouchure du Pyramos entre la Plaine cilicienne et la mer, à la fois point d'aboutissement des traditions séculaires de la Cilicie orientale comme de la plaine d'Adana circulant par l'axe privilégié du Pyramos et port ouvert sur la Méditerranée et la culture internationale.

Athéna[1306]

Athéna *Magarsia* est l'autre grande divinité de Mallos. Nous avons vu, à la suite de P. Arnaud, que la cité de Mallos devait se situer sur le promontoire de Karataş que l'on identifiait précédemment comme le port de Mallos, Magarsos, où la déesse Athéna *Magarsia* avait son sanctuaire. Le toponyme serait une « construction littéraire » et aurait été forgé sur l'épiclèse locale d'Athéna, homonyme de la fille de Pamphylos[1307]. Magarsos et Mallos étant un seul et même lieu, le sanctuaire d'Athéna *Magarsia* était donc au cœur même de la cité de Mallos.

Il n'existe aucune source littéraire attestant un culte d'Athéna *Magarsia* excepté un passage d'Arrien qui témoigne qu'Alexandre, venant de Tarse, a sacrifié à la déesse[1308], conformément à son habitude d'honorer les cultes locaux les plus importants pour prendre le contrôle du territoire et des ressources des sanctuaires[1309].

Quelques documents épigraphiques mentionnent néanmoins la déesse, dont un décret d' Antioche-du-Pyramos[1310] (Mallos/Magarsos) daté du milieu du IIe siècle avant J.-C. Il s'agit

[1304] Singer 1996 ; Hutter 1995.
[1305] Casabonne, Porcher 2003, p. 131-133.
[1306] Nous traitons le cas d'Athéna *Oreia* mentionnée dans deux dédicaces trouvées dans les montagnes au sud de Misis-Yakapınar dans la partie consacrée à la déesse Athéna dans la micro-région de Cilicie Trachée orientale (*supra*).
[1307] Demetrius, *FHG* 4.1a (= Tzetzes ad Lyc. 440). Voir *supra.*
[1308] Arrien, *Anabase,* 2.5.9.
[1309] Casabonne 2004a, p. 224.
[1310] *SEG* 12, 511; Inscription découverte par H. Th. Bossert et publiée par S. et R. Werner, *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung,* 2 (1951), p. 325-327.

de rétablir de bons rapports avec la cité voisine de Tarse (Antioche-du-Kydnos) avec laquelle Antioche-du-Pyramos était vraisemblablement en conflit, comme elle le sera également à l'époque de Dion Chrysostome d'après les discours à Tarse du rhéteur de Pruse[1311]. Le décret stipule que la cité d'Antioche-du-Pyramos construira dans le sanctuaire d'Athéna un autel consacré à *Homonoia* sur lequel on fera des sacrifices mensuels et annuels. On fera également des vœux solennels pour les habitants des deux cités[1312]. Le sanctuaire d'Athéna occupe ici une place centrale dans le nouveau culte institué à *Homonoia.* C'était vraisemblable le sanctuaire le plus important pour la cité. Le décret indique en effet, que « le jour où l'autel sera consacré, que soit organisée, par le démiurge et les prytanes, une procession, la plus belle et la plus éclatante possible, du foyer du Conseil jusqu'au sanctuaire d'Athéna *Magarsia* ; que l'on sacrifie à Athéna et à *Homonoia*, à chacune une jeune génisse aux cornes dorées ; […] que les archontes et les stéphanites se réunissent dans le sanctuaire d'Athéna *Magarsia*... » (l.6-16).

Une autre inscription du IIe siècle après J.C. provenant de Mallos mentionne les prêtres d'Athéna *Magarsia* honorant un tribun de la *legio* XII et de la *legio* IV[1313]. La combinaison d'un théonyme grec (Athéna) avec un toponyme local (Magarsia) est un bon indice de l'ancrage local du culte de la déesse qui trouve très probablement ses racines dans des cultes préhelléniques en Cilicie.

Parallèlement au culte d'Athéna *Magarsia*, est attesté à Mallos au début du IIe siècle avant J.C. un temple d'Athéna *Polias*[1314]. La déesse est associée à Zeus *Polieus* au début du IIe siècle avant J.C. comme en témoigne une inscription honorifique pour un certain Anaxippos, prêtre de Zeus *Polieus* et Athéna *Polias*[1315]. Le culte conjoint des deux divinités est surtout connu dans les cités rhodiennes de Kamiros, Ialysos et Lindos[1316] et il pourrait avoir été introduit dans la cité cilicienne à l'époque hellénistique pour la rattacher à sa supposée colonisation argienne[1317]. Zeus est cependant rare dans l'iconographie monétaire de Mallos et son portrait n'apparaît que sur les monnaies frappées sous Antiochos IV avec sur l'épaule, ce qui pourrait être l'extrémité d'une lance ou d'un foudre (**pl. V.2.1**). Si l'on suit S. Lebreton pour le cas de l'association des deux divinités à Athènes, Zeus, à Mallos, pourrait seulement être, « en tant que *Polieus,* le garant de la qualité de *Polias* de sa fille : sa présence pérenne est

[1311] Dion de Pruse, *Discours* 33.
[1312] Robert 1951, p.258. Le texte est manquant et n'indique pas clairement que l'autel d'*Homonoia* sera dans le sanctuaire d'Athéna mais, à la suite de L. Robert, c'est très vraisemblable.
[1313] Heberdey , Wilhelm 1896, n°21.
[1314] *SEG* 56, 1797.
[1315] *SEG* 56, 1798.
[1316] Dagron, Feissel 1987, p. 119.
[1317] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 98 note 2.

nécessaire pour soutenir et légitimer la fonction tutélaire d'Athéna »[1318] qui est la divinité majeure de Mallos/Antioche-du-Pyramos.

Il faut néanmoins noter qu'un culte de Zeus *Olympios* est aussi attesté à Mallos par deux inscriptions du IIe siècle avant J.C. mentionnant deux prêtres du dieu[1319] et que L. Robert fait remonter au règne d'Antiochos IV en soulignant le zèle du roi pour la propagation de ce culte[1320].

L'image classique d'Athéna figure sur les monnaies de Mallos dès l'époque achéménide. Son portrait casqué de profil est représenté sur de petites subdivisions (**pl. V.2.2**) et la déesse est assise sur un trône à gauche avec lance et bouclier, devant le tronc d'un olivier (**pl. V.2.3**) selon un type que l'on trouve également à Tarse à la même époque. Il s'agit là de représentations très conventionnelles de la déesse grecque mais à partir de l'époque hellénistique apparaît sur les monnaies d'Antioche-du-Pyramos/Mallos une statue originale d'Athéna *Magarsia* (**pl. V.2.4**)[1321]. La statue qui figure sur les monnaies de la cité n'avait pas été identifiée comme telle avant Fr. Imhoof-Blumer à la fin du XIXe siècle qui fut le premier à y reconnaître la statue d'Athéna *Magarsia*[1322].

Cette statue figure au revers du monnayage royal inauguré par les ateliers de Mallos sous Démétrios Ier et maintenu sous Démétrios II, Antiochos VI, Antiochos VII, Antiochos VIII et Antiochos IX. L'image perdure toujours sur les monnaies d'époque romaine où elle apparaît régulièrement, avec quelques légères différences, jusqu'au début du IIIe siècle et notamment sur des monnaies de Diaduménien montrant la statue de culte dans un temple tétrastyle (**pl. V.2.5**), probablement celui qui se trouvait vraisemblablement au centre de la cité sur le promontoire. La mention ΜΑΛ ΙΕΡ ΠΟΛ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟ associée à cette image insiste sur la primauté du culte d'Amphilochos à cette époque pour la cité, ou du moins sur la renommée du culte du héros qui devait dépasser celle d'Athéna en dehors de la cité.

L'image de la statue reste très stable depuis les premières frappes où elle apparaît dans le deuxième quart du IIe siècle avant J.C. jusqu'au IIIe siècle après J.C. (**pl. V.2.6**)[1323]**.** La composition générale, sa pose et sa gestuelle, la forme générale du casque, son vêtement et l'emplacement des deux rosettes de chaque côté de sa tête, ne changent pas. Il semble donc

[1318] Lebreton 2015.
[1319] Dupont-Sommer, Robert *ibid.*
[1320] *Ibid.,* p. 98.
[1321] Pour la statue de culte de la déesse et sa description, voir Houghton 1984 et Sayar *et al.* 2004, p. 93-107.
[1322] Imhoof-Blumer 1883, p. 125-126.
[1323] La reconstruction de la statue de culte (**pl. V.2.6**) a été proposée par Houghton 1984 (13C). Elle n'est pas basée sur une seule pièce de monnaie mais c'est une image composite réalisée à partir des différents exemplaires qui montrent le plus de détails. Là où les détails diffèrent, des compromis ont été faits en faveur de la majorité des pièces connues.

évident que les graveurs qui se sont succédé à Mallos se référaient à la statue de culte. La déesse se tient de face, les jambes jointes, sur une base. Ses bras sont collés au corps mais ses avant-bras partent à angle droit vers l'extérieur pour matérialiser des bras ouverts. Sa main droite tient une lance dont le manche est orné d'un ruban noué qui flotte au vent, tandis que sa main gauche est ouverte et vide. La déesse est vêtue d'un long *péplos* d'où rayonnent vraisemblablement des serpents et au dessus de sa taille, au centre du corps d'Athéna, semble se trouver un médaillon ou ce qui pourrait matérialiser l'égide de la déesse. La déesse porte une coiffe ou un casque à triple panaches. Des rayons semblent partir de sa coiffe. Deux tresses de cheveux tombent de chaque côté de sa tête qui est encadrée de deux rosettes.

La posture de la déesse la rattache à la tradition anatolienne dont la manifestation la plus célèbre est l'Artémis d'Ephèse mais dont on peut trouver des exemples dans toute l'Anatolie dès la fin du IIe millénaire. Les éléments permettant de l'identifier comme une Athéna, comme son casque et l'égide par exemple, indiquent qu'il s'agit cependant d'une statue beaucoup plus récente créée peut-être à l'époque achéménide puisqu'Athéna figure déjà, sous une forme canonique, sur les monnaies mallotes de cette époque.

Les rosettes placées de chaque côté de sa tête et qui symbolisent deux étoiles sont en revanche inhabituelles pour la déesse grecque Athéna qui n'est pas associée à des astres dans la littérature grecque. Les rosettes peuvent être associées à un certain nombre de statues de culte de type anatolien mais elles ne sont en général qu'un élément décoratif parmi d'autres. Elles peuvent en revanche être plus souvent associées à la déesse Ištar dont la planète Vénus, représentée par une rosette, est la manifestation dans le ciel. Ces deux rosettes pourraient ainsi évoquer cet astre tantôt matinal, tantôt vespéral, évoquant la nature ambiguë de la déesse Ištar, tantôt mâle, tantôt femelle, à la fois déesse guerrière et déesse de l'amour[1324]. Adaptée chez les Hourrites en Šauška en soulignant principalement le caractère guerrier de la déesse, elle était particulièrement populaire en Cilicie et dans le sud-est anatolien au IIe millénaire et son culte avait pour centre le Kizzuwatna[1325]. Athéna *Magarsia* pourrait donc être une manifestation locale et tardive de la déesse Ištar/Šauška. C'est, elle aussi, une déesse guerrière, protectrice de la communauté.

Enfin, si la présence de serpents aux côtés de la déesse Athéna n'est pas surprenante, l'habit de la déesse de Magarsos composé d'une multitude de reptiles insiste très fortement sur le lien de la déesse à l'animal. Elle apparaît ainsi comme une déesse aux serpents et sur les monnaies d'époque romaine, elle brandit même un reptile dans sa main gauche à la manière de

[1324] Dhorme, Dussaud, 1949, p. 54.
[1325] Lebrun 1980, p. 49.

la déesse minoenne. Il s'agit probablement ici d'un héritage très ancien de divinités anatoliennes du Néolithique (**pl. V.2.7**).

Il nous semble que cette caractéristique de la déesse, comme son allure générale, n'est pas sans rappeler l'une des figures postérieures les plus remarquables de la mythologie anatolienne dont la légende est l'une des plus célèbres du folklore turc : Şahmeran[1326]. Symbole de fécondité, de prospérité et de sagesse, elle a reçu de nombreuses épithètes à travers le temps : « la déesse de la sagesse » rappelant la caractéristique d'Athéna, « la reine des serpents », « la gardienne des secrets », « la guérisseuse », etc. Son histoire peut être retracée de l'Anatolie à l'Inde avec différentes variantes mais elle habiterait principalement dans la ville de Tarse et dans la plaine cilicienne selon la tradition[1327].

Elle possède une tête de femme et un corps de serpent. Des reptiles émanent de son corps et sa queue se termine souvent par la tête d'un serpent couronné. Les représentations traditionnelles de la créature en Turquie et notamment dans l'art populaire de l'actuelle Tarsus (**pl. V.2.8**) présentent, nous semble-t-il, des caractéristiques communes avec la statue cultuelle de Mallos, ce qui pourrait laisser penser que la créature a pu emprunter à cette divinité antique qui l'a précédée dans la région. La coiffe de Şahmeran n'est en effet pas sans évoquer le casque au triple panache d'Athéna. Les bijoux de la créature et en particulier son grand médaillon central rappellent également la parure de la déesse et son égide sur la poitrine. Les rosettes stylisées qui encadrent la coiffe de Şahmeran pourraient également faire écho à celles associées à Athéna *Magarsia* sur les monnaies de Mallos et les têtes de reptiles sous la

[1326] Sur Şahmeran, cf. Biţună 2017 avec références. Il existe de très nombreuses variantes de l'histoire de Şahmeran. Elles racontent l'histoire d'un voyageur nommé Cansab qui, récoltant du miel dans un arbre, tomba dans un trou. Coincé sous terre, il fut accueilli par une multitude de serpents dont la reine, Şahmeran, était une très belle femme au corps de reptile. Elle accueillit l'étranger dans son monde et passa plusieurs années avec le voyageur à qui elle fit profiter de son savoir et de sa sagesse. Şahmeran et Cansab tombèrent amoureux mais vint le jour où ce dernier voulut retourner parmi les siens. La reine des serpents accepta de le laisser partir à la condition qu'il garde le secret sur son royaume. Cansab tint parole jusqu'à ce que son sultan tombât malade. Les médecins affirmèrent en effet que cette maladie ne pouvait être guérie que par la chair de Şahmeran. On ordonna donc de la retrouver ou de trouver quelqu'un qui sache où était son royaume. Pour confondre ceux qui étaient entrés en contact avec la reine des serpents, les sujets du sultan durent se rendre aux bains publics car la peau de tout individu ayant fréquenté la créature se transformerait en écailles de serpent au contact de l'eau. Cansab, contraint de se rendre aux bains, fût ainsi démasqué et dut révéler sous la torture où se cachait Şahmeran. Le sultan la fît capturer et la mit à mort mais avant de mourir, la reine des serpents affirma que quiconque mangerait de sa chair reptilienne retrouverait la santé et gagnerait les secrets du monde ; une bouchée de sa chair humaine donnerait en revanche la mort. Le sultan avala donc la chair de serpent tandis que Cansab, rongé par la culpabilité de sa trahison, mangea la chair humaine de Şahmeran. La reine des serpents avait néanmoins menti et le sultan mourut sur le champ. Cansab quant à lui gagna le pouvoir de guérison de sa bien-aimée ainsi que tout son savoir. Il devint alors Lokman Hekim, le célèbre médecin, et partit sur les routes accompagné de deux serpents pour apporter la guérison.

[1327] Des statues contemporaines de la créature se trouvent aujourd'hui dans le mobilier urbain de la ville de Mersin ou sur une place du quartier historique de Tarsus. Elle est abondamment illustrée dans l'art et l'artisanat turc, et notamment dans l'artisanat traditionnel de sous-verres. Elle est aussi très populaire à Nusaybin ou à Mardin.

créatures trouvent un parallèle très parlant dans les reptiles qui émanent du corps de la déesse de Mallos.

On peut donc supposer que la déesse de Mallos était, comme Ṣahmeran, à la fois déesse de la sagesse et déesse guérisseuse liée au serpent. Ce sont également des caractéristiques que l'on trouve dans la figure d'Athéna telle que nous l'avons décrite dans la région de Cilicie Trachée orientale, à la fois maîtresse des serpents et guérisseuse, et il ne serait pas surprenant qu'il en était de même à Mallos.

2. Divinités d'Adana et des environs

Divinités d'Adana

La cité d'Adana est située sur les rives du fleuve Saros (actuel Seyhan). L'histoire continue de la ville et de son développement urbain a cependant effacé presque toute trace archéologique des états antiques de la cité. Son noyau historique se situe sur la rive ouest du fleuve, sur le site de Tepebağ Höyük qui a fait l'objet de quelques fouilles limitées dirigées par le musée d'Adana sous la direction de K.S. Girginer[1328]. Les couches des périodes romaine et hellénistique ont été mises au jour et l'on peut emprunter encore aujourd'hui le pont romain qui traverse le Saros, construit probablement sous Hadrien. La cité est cependant attestée bien plus tôt sous le nom d'Adaniya dès le milieu du IIe millénaire dans la documentation hittite cunéiforme[1329]. Elle est également mentionnée dans les sources en hiéroglyphes louvites/phénicien à l'âge du Fer et donne son nom à la plaine, au royaume d'Adana et à ses habitants, les Danouniens[1330]. Elle apparaît donc à l'époque néo-hittite comme une cité royale qui domine la plaine du même nom, au nord de Mallos et à l'ouest de Mopsouestia/Misis. C'est aujourd'hui la capitale de la province turque d'Adana, la ville la plus importante de la région et la cinquième ville de Turquie avec plus 1,5 million d'habitants.

Pourtant, Adana n'apparaît jamais dans les sources assyro-babyloniennes et n'est que peu mentionnée dans la documentation hittite quand il est question du Kizzuwatna. L'importance de la cité, dont on aurait pu penser qu'elle avait un statut de capitale dans l'Antiquité dans la mesure où à l'époque néo-hittite le « royaume d'Adana » doit désigner la Cilicie Plane dans son ensemble, est donc à questionner.

[1328] Une statue égyptienne datant des premiers siècles du IIe millénaire avait été mise au jour jadis mais hors contexte, on ne peut rien en déduire sur l'importance de la cité à cette époque à partir de cette simple trouvaille.
[1329] Laroche 1958, p. 267.
[1330] *Ibid.*

A l'époque achéménide, Adana est mentionnée par Skylax qui la qualifie d'*emporion*[1331]. Mais comme le fait remarquer O. Casabonne, Alexandre le Grand ne semble pas y passer alors qu'il visite les principales métropoles de la région pour mieux prendre le contrôle de l'espace cilicien. La notion d'*emporion* ne désignerait pas ici un port car, dans l'acception des géographes grecs, le terme signifie « tout à la fois la place de commerce, le point de rassemblement des marchandises, le lieu où les choses s'échangent pour être réparties ensuite. L'*emporion* est purement un lieu-dit, où chacun sait que se font les échanges »[1332]. Adana, qui occupe une position centrale en Cilicie Plane, pouvait ainsi être un grand *emporion* régional, un lieu de rassemblement des habitants de toute la région qui auraient ainsi pris le nom de « Danouniens »[1333].

Cette caractéristique pourrait expliquer qu'aucun récit mythique lié à la cité, aucun mythe fondateur, ne nous soit parvenu. Car « l'*emporion* n'a pas besoin de mythe pour exister, précisément parce qu'il n'y a pas d'acte fondateur, pas de décision mais une pratique de vie commune et de fonctionnement »[1334]. Seul un passage tardif, à l'entrée pour Adana dans le lexique géographique d'Étienne de Byzance, précise que la cité a été fondée par le Titan éponyme Adanos et le fleuve Saros[1335]. Cette origine a probablement été mise en récit après la transformation de l'*emporion* en *polis* dont le statut n'a pas dû être obtenu avant l'époque hellénistique. C'est en effet vraisemblablement à partir de sa (re)fondation par Antiochos IV sous le nom d'Antioche-du-Saros[1336] qu'elle est devenue une cité.

Adana commence alors à frapper monnaie et, en l'absence de documentation écrite nous renseignant sur la vie religieuse de la cité, nous sommes tributaires des rares sources numismatiques pour nous faire une idée du panthéon local.

Adanos est représenté sur des monnaies du IIe siècle après J.C. portant au revers le portrait de Tychè, pour associer la cité personnifiée et son fondateur (**pl. V.3.1**).

La divinité principale d'Adana, d'après la récurrence de son image sur les monnaies, semble être Zeus. Son buste lauré[1337] figure parmi les premières émissions de la cité et il est aussi représenté trônant et *Niképhoros* à l'époque hellénistique (**pl. V.3.2**)[1338], une image que

[1331] Skylax, *Périple,* 102.
[1332] Counillon 1933, p. 52.
[1333] Casabonne 2004a, p. 182-183.
[1334] Gras 1993, p. 106.
[1335] La généalogie d'Adanos donnée par Étienne de Byzance en fait un Titan : « ἔστι δέ ὁ Ἄδανος Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς , καὶ Ὄστασος καὶ Σάνδης καὶ Κρόνος καὶ Ῥέα καὶ Ἰαπετὸς καὶ Ὄλυμβρος ». Cf. Ehling, Pohl, Sayar 2004.
[1336] Cohen 1995, p. 362-363.
[1337] *SNG* France 1856-8.
[1338] *SNG* France 1844-9.

l'on retrouve encore, avec quelques variantes, aux IIe et IIIe siècles après J.C.[1339]. Peut-être faut-il mettre le culte de ce dieu à Adana en rapport avec un autel votif orné de reliefs réputé provenir de la cité ou de ses environs. L'autel est cependant dédié à Zeus *Kéraunios* par un soldat de la XIIe légion *Fulminata*, dont l'emblème était un éclair[1340]. Stationnée aux Ier et IIe siècles après J.C. à Mélitène en Cappadoce, elle devait avoir un détachement en Cilicie Plane auquel appartenait vraisemblablement le soldat qui, très probablement, offrait une dédicace au dieu de sa légion plutôt qu'à un Zeus local, même s'il est possible qu'un rapprochement ait été fait par le soldat en détachement soucieux d'honorer la divinité des lieux.

D'autres divinités semblent relativement importantes. On trouve par exemple l'image de Déméter voilée sur les tout premiers monnayages d'Adana[1341]. Dionysos est également présent sous différentes représentations[1342]. Athéna, Apollon, Tychè, Artémis ou Hermès sont aussi présents dans une moindre mesure.

Divinités d'Augusta

À seulement 16 kilomètres au nord d'Adana, à proximité des premiers contreforts du Taurus, se situait la cité d'Augusta. Les ruines de la ville se trouvaient à l'origine sur la rive gauche du Seyhan, mais elles ont aujourd'hui totalement disparu sous les eaux depuis la construction du barrage du Seyhan. Les vestiges archéologiques d'Augusta ont été identifiés pour la première fois en 1955 mais la construction du barrage la même année n'a pas permis une étude approfondie du site[1343]. Pline l'Ancien[1344] mentionne la ville qui aurait été fondée en 20 après J.C.[1345]. Son nom comme son plan orthonormé organisé sur deux axes principaux et des bâtiments publics romains indiquent qu'il s'agissait d'une colonie romaine.

Quelques rares vestiges ont été conservés tels que des céramiques et des pièces de monnaies datant du Ier au IVe siècles après J.C. Comme à Adana, ces monnaies constituent notre seule source pour esquisser le panthéon local.

Dionysos paraît ainsi particulièrement important à Augusta. Son buste juvénile de profil à droite, coiffé d'une couronne de lierre avec le *thyrse* sur l'épaule et un *kantharos* derrière lui, figurent fréquemment sur les monnaies de la cité du Ier au IIIe siècle après J.C. **(pl.**

[1339] *SNG* Levante, Adana ou *SNG* France 1890.
[1340] Öztürk, Pilevneli 2013 ; *SEG* 63, 1389.
[1341] Par exemple *SNG* Levante 1201.
[1342] Par exemple *SNG* Levante 1226 debout avec *kantharos*, *thyrse* et panthère ; *SNG* France 1855 couronnant un athlète.
[1343] Gough 1956.
[1344] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* 5.22.
[1345] Gough, *ibid.* p. 169.

V.3.3). Le culte de Dionysos est aussi attesté dans la plaine d'Adana par une inscription mentionnant un prêtre à vie de Dionysos *Kallikarpos* mise au jour à Mopsouestia-Misis[1346].

D'autres divinités sont représentées telles Athéna, Zeus, Déméter, Artémis, Tychè ou Hélios mais on ne connaît malheureusement rien sur leurs cultes à Augusta.

Pérasia dans la plaine d'Adana ?

Une image monétaire d'une émission d'Augusta du milieu du IIIe siècle après J.C. présente une scène quelque peu énigmatique. Tychè est assise à droite sur un trône et, face à elle, un personnage féminin, portant une coiffe pointue recouverte d'un long voile et brandissant ce qui doit être une torche enflammée, semble l'honorer ; entre les personnages, un objet non identifié est posé au sol ; deux colonnes encadrent la scène sur lesquelles sont posés deux aigles ; un disque solaire ailé surplombe la scène (**pl. V.3.4**). La torche du personnage à gauche, sa coiffe spécifique et son association avec le soleil et l'aigle pourraient laisser penser qu'il s'agit ici de la déesse Pérasia telle qu'on peut la percevoir à Hiérapolis et plus largement en Kastabalide[1347].

Car la déesse est bien présente ailleurs dans la plaine d'Adana. Une inscription funéraire sur un autel cylindrique de la deuxième moitié du IIe ou du début du IIIe siècles après J.C. mis au jour dans un mur de remploi d'un bâtiment médiéval de Misis-Yakapınar, l'antique Mopsouestia, nomme une certaine Μητρείνη portant le titre de διαβήτρια Περασίας que l'éditeur traduit par « Durchschreiterin »[1348] en le mettant en rapport avec le passage de Strabon sur les prêtresses de Hiérapolis-Kastabala qui traversent des brasiers de charbons ardents[1349]. Μητρείνη pourrait ainsi être une prêtresse de la déesse Pérasia ou une de ses fidèles qui aurait traversé le brasier à Hiérapolis-Kastabala. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que le culte de la déesse rayonnait au moins jusqu'à Mopsouestia dans la plaine d'Adana, avec laquelle Kastabala était reliée par le Pyramos qui, déjà au IIe millénaire, offrait aux principales cités qu'il traverse en Cilicie une connexion particulière sur le plan religieux[1350]. La monnaie d'Augusta pourrait donc attester que le culte de Pérasia était aussi présent plus à l'ouest encore que Mopsouestia.

À la suite d'O. Casabonne, on peut en outre se demander si la déesse figurant à la fin du Ve et au IVe siècles avant J.C. sur les monnaies de Mallos (**pl. V.1.20**) n'est pas la même déesse que celle honorée à Kastabala : elle porte une torche dans une main et un épi de blé

[1346] Heberdey-Wilhelm 1896, p. 12, n°28.
[1347] Cf. *infra :* chapitre VI (Kastabalide) pour la description de la déesse.
[1348] Taeuber 1992.
[1349] Strabon, 12.2.7.
[1350] Cf. notamment Trémouille 2001 pour les festivals religieux du Kizzuwatna.

dans l'autre[1351], des attributs pouvant évoquer à la fois Hécate, Déméter, Séléné ou Artémis, soit les déesses du panthéon hellénique les plus proches de la déesse Pérasia[1352].

[1351] Casabonne 2004a, p. 134.
[1352] Cf. *infra* avec la description de la déesse Pérasia donnée par un certain médecin Lucius.

VII. La Kastabalide

Introduction

La Kastabalide est la région historique située à l'est de la Cilicie Plane et au nord du golfe d'Issos dont elle est séparée par les Misis Dağları. Elle comprend l'actuelle plaine de Ceyhan, constituée par les alluvions charriées dans une sorte de cuvette par le fleuve du même nom (l'ancien Pyramos) et ses affluents, ainsi que les premiers contreforts du Taurus et de l'Amanus.

La position stratégique de la Kastabalide est particulièrement intéressante. Elle se situe au carrefour de routes transcataoniennes, dont l'importance historique et l'ancienneté sont bien attestées (via les actuelles Kozan et Kadirli) et des routes venant de l'est reliant la Cilicie d'une part, à l'actuelle Karamanmaraş, capitale du royaume néo-hittite de Gurgum, via l'actuelle Düzici ; d'autre part, à l'Assyrie par voie directe à travers les Portes amaniques (les actuels cols de Bahçe et de Nurdağı) via Zeugma et l'ancien royaume de Sam'al[1353]. Cette micro-région est aussi traversée par le Pyramos, le fleuve le plus important de la Cilicie, qui constitue une voie de communication privilégiée avec la plaine d'Adana.

M.-C. Trémouille a bien montré que cette partie de la Cilicie constituait au IIe millénaire le cœur du Kizzuwatna hourrito-louvite où devaient être situées ses principales villes que sont Kummanni, la capitale, et Lawazantiya, centre religieux important de la région[1354], deux cités dont le prestige culturel et religieux rayonnait jusqu'au cœur du Hatti. L'influence de la reine Puduhepa, épouse de Hattušili III et mère de Tudhaliya IV, a probablement joué un rôle prépondérant dans la diffusion de la culture religieuse hourrite dans l'Empire hittite, en particulier au XIIIe siècle avant J.C. Elle était en effet originaire de Lawazantiya et était la fille de Pentipšarri, grand-prêtre du temple d'Ištar/Šauška de la cité.

[1353] Casabonne 2004a, p. 46-47.
[1354] Trémouille 2001.

La Kastabalide est toutefois particulièrement concernée par des problèmes de géographie historique car il est bien souvent délicat de faire concorder les sites classiques avec les toponymes connus par la documentation de l'époque néo-assyrienne ou de l'âge du Bronze.

La pluralité politique, qui semble avoir été la norme à différentes époques dans cette région cilicienne, rend en outre difficile une appréhension claire de l'histoire culturelle et politique locale. Strabon dresse en effet le portrait d'une Kastabalide gouvernée par une multitude de dynastes locaux avant l'émergence de la dynastie de Tarkondimotos alliée des Romains[1355]. Différents pouvoirs locaux semblent également avoir été présents à l'époque achéménide, de même qu'à l'époque néo-assyrienne où une pluralité de villes royales gouvernées par des roitelets ayant plus ou moins d'autonomie permettait vraisemblablement au dynaste de Tarse de contrôler le territoire du royaume de Qué[1356].

À partir de l'époque hellénistique, plusieurs cités d'importances diverses sont bien identifiées. La cité de Hiérapolis-Kastabala, située dans la boucle du Pyramos sur le site actuel de Bodrum Kalesi, semble jouer une rôle prépondérant, en particulier sur le plan religieux.

À une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Kastabala, Anazarbos qui s'étend au pied du Dilekkaya, un impressionnant îlot rocheux surmonté d'une acropole culminant à 220 mètres de haut et isolé dans la plaine, s'impose à l'époque impériale comme le centre politique et économique de la Cilicie orientale[1357].

Deux autres cités de moindre importance émergent dans nos sources à partir de l'époque impériale romaine essentiellement : Flaviopolis, qui doit correspondre à l'actuelle Kadirli au nord de Hiérapolis-Kastabala, et Eirénopolis-Néronias qui doit probablement être située à l'est de celle-ci au niveau de l'actuelle Düziçi et correspondre peut-être à l'ancienne ville royale Paḫri du royaume de Qué[1358]. L'histoire de ces deux cités reste largement mal connue et fortement tributaire d'une documentation numismatique relativement peu abondante. Leur emplacement aux débouchés des routes transcataoniennes et transamanique, stratégiques et anciennes, incite cependant à penser que des communautés y étaient installées bien avant l'époque romaine.

[1355] Strabon, 14.5.18.
[1356] Casabonne 2004a, p. 140-141 ; 185.
[1357] Sur Anazarbos, voir notamment Gough 1950 ; Posamentir 2011 ; De Giorgi 2011.
[1358] Forlanini 2001, p. 557-560. La cité de Paḫri pourrait plutôt être située près de l'actuelle Misis-Yakapinar.

Il en va de même de l'actuelle Kozan, elle aussi située au débouché d'une route transcataonienne au nord d'Anazarbos et à l'ouest de Kadirli, capitale du royaume de Petite Arménie à l'époque médiévale sous le nom de Sis, la Sission de l'époque romaine tardive et byzantine, et qui doit correspondre à la cité mentionnée en 677-676 avant J.C. dans les annales assyriennes sous le nom de Sizzû, ville royale du dynaste local Sanduarri[1359].

La Kastabalide semble ainsi s'organiser aux époques hellénistique et romaine autour de deux pôles majeurs situés à proximité du Pyramos : Hiérapolis-Kastabala, centre religieux, et Anazarbos, centre politique et économique, deux pôles autour desquels gravitent trois cités plus petites positionnées aux débouchés d'axes stratégiques dans la plaine.

1. La déesse Pérasia de Hiérapolis-Kastabala

La cité de Kastabala s'est développée sur la rive droite du Pyramos dans une vallée orientée ouest-est d'environ 915 km². Au nord-est de celle-ci s'élève un éperon rocheux surmonté d'un château médiéval, le Bodrum Kalesi, érigé sur ce qui devait être l'acropole de la cité antique dominant la plaine. Le Pyramos, descendant du Taurus pour devenir le principal fleuve de la région, forme ici une boucle. Il constitue une source d'eau majeure pour l'approvisionnement de Kastabala et offre une grande fertilité aux terres agricoles de la plaine. Le cours du fleuve, dont Strabon[1360] soulignait l'impressionnant débit, a cependant été maîtrisé depuis la construction du barrage d'Aslantaş achevée en 1984, à une quinzaine de kilomètres en amont. La perception que nous pouvons avoir des relations de la cité antique à son environnement a donc été quelque peu modifiée depuis.

Les ruines de Kastabala ont suscité l'intérêt des érudits voyageurs du XIXe siècle principalement attirés par les inscriptions visibles en surface. La première description détaillée du site a été produite en 1875 par le diplomate britannique E.J. Davis. Ces travaux ont attiré l'attention sur la cité et plusieurs investigations ont suivi avec notamment J. Th. Bent (1888–1890) puis R. Heberdey et A. Wilhelm (1892) qui se sont rendus sur place. Dans la première moitié du XXe siècle, G.L. Bell (1905), J. Keil et A. Wilhelm (1914) ont concentré leurs recherches sur les données épigraphiques. Au cours de trois missions successives en 1948, 1949 et 1956, M. et M. Gough ont effectué des relevés architecturaux et épigraphiques et mené des études numismatiques mais les résultats n'ont malheureusement pas été publiés.

[1359] Casabonne *ibid.* p. 186-187.
[1360] Strabon, 12.2.4.

L'exploratrice Fr. Stark a quant à elle visité le site en 1954 au cours d'un voyage sur les traces d'Alexandre en Asie Mineure. Ce n'est toutefois qu'en 1964 que la première étude approfondie sur la cité et le culte de la déesse Pérasia a été publiée par L. Robert[1361] qui s'appuyait sur les études antérieures et ses investigations sur le terrain. Ses travaux n'ont pas véritablement été repris depuis et les résultats de cette étude font toujours référence.

Des prospections épigraphiques ont ensuite été menées en Kastabalide et plus généralement en Cilicie orientale à partir de la fin des années 1980 sous l'impulsion de M.H. Sayar en particulier, mais ce n'est qu'en 2009 que les premières fouilles systématiques de la cité ont débuté sous la direction de T.H. Zeyrek. Elles se poursuivent aujourd'hui mais elles ont été confrontées à un certain nombre de difficultés administratives ainsi qu'à des fouilles clandestines qui ont endommagé le site. La majeure partie de la ville antique se situe de plus sur des terrains privés et des terres agricoles labourées par des engins modernes qui menacent potentiellement de futures fouilles. Les travaux se sont concentrés principalement sur les structures monumentales de l'époque romaine (rues à colonnades, cénotaphe, thermes, citernes, théâtre, nécropole, églises et temples). À notre connaissance, aucune synthèse d'ampleur n'a été publiée à ce jour[1362]. Les travaux récents se concentraient sur la préservation du site et des monuments.

Deux Kastabala ?

La cité de Kastabala est connue à l'époque romaine pour être le siège d'un culte original dont Strabon a donné une description succincte. Le géographe rapporte en effet que « non loin de Tyane, mais encore plus près de la montagne, s'élèvent deux autres villes, Kastabala et Kybistra, dont l'une (c'est Kastabala que je veux dire) possède un temple dédié à Artémis *Pérasia* et desservi par des prêtresses pouvant, dit-on, marcher impunément pieds nus sur des charbons ardents. Ici encore nous retrouvons la légende d'Oreste et de la déesse Tauropole, quelques auteurs se fondant sur ce nom de Pérasia donné à la déesse pour prétendre que l'introduction de son culte en cette contrée a été une importation "d'au-delà". »[1363].

Un premier problème, qui a fait l'objet de nombreuses discussions, se pose ici : un culte de la déesse Pérasia est bien attesté par l'archéologie, l'épigraphie et la numismatique

[1361] Dupont-Sommer, Robert 1964.

[1362] L'essentiel de ces informations proviennent cependant d'une thèse d'archéologie soutenue en 2016 à l'Université de Bologne par A.N. Zeyrek, *Hierapolis-Castabala : The Urban Development in A.D. 1st to 3rd Centuries*.

[1363] Strabon, XII.2.7 : Οὐ πολὺ δ' ἄπωθεν ταύτης ἐστὶ τά τε Καστάβαλα καὶ τὰ Κύβιστρα, ἔτι μᾶλλον τῷ ὄρει πλησιάζοντα πολίσματα· ὧν ἐν τοῖς Κασταβάλοις ἐστὶ τὸ τῆς Περασίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὅπου φασὶ τὰς ἱερείας γυμνοῖς τοῖς ποσὶ δι' ἀνθρακιᾶς βαδίζειν ἀπαθεῖς· κἀνταῦθα δέ τινες τὴν αὐτὴν θρυλοῦσιν ἱστορίαν τὴν περὶ τοῦ Ὀρέστου καὶ τῆς Ταυροπόλου, Περασίαν κεκλῆσθαι φάσκοντες διὰ τὸ πέραθεν κομισθῆναι.

dans la cité de Hiérapolis-Kastabala de Cilicie orientale au lieu-dit Bodrum Kalesi[1364], pourtant Strabon évoque ici un culte d'Artémis *Pérasia* dans une cité de Kastabala que le géographe situe près de Tyane et de Kybistra, c'est-à-dire en Cappadoce méridionale à proximité des actuelles Niğde et Ereğli[1365]. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer cette apparente contradiction. L. Robert, nourrissant « un si profond respect pour l'opinion de Strabon et sa maîtrise dans la géographie de l'Asie Mineure » se refusait de voir ici une confusion du géographe[1366]. De fait, dans un autre passage, le géographe situe encore la cité en Cappadoce[1367], de même que Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle*[1368]. Une erreur de Strabon, originaire d'Amasée, est donc ici peu probable d'autant plus que si sa bonne connaissance de la Cilicie a pu être mise en doute[1369], il n'en va pas de même pour la Cappadoce. O. Casabonne[1370], à la suite d'E.L. Hicks[1371], ne voit quant à lui aucune objection à l'existence de deux Kastabala, l'une au sud du Taurus, l'autre au nord. Ces localisations, de part et d'autre du Taurus, seraient selon lui à l'origine de l'étymologie de l'épiclèse *Pérasia* proposée, nous dit Strabon, par certains auteurs antiques : « Pérasia » viendrait de « πέραθεν », car la déesse aurait été importée « d'au-delà ». Cette étymologie tient probablement des nombreux jeux de mots qui foisonnent dans la littérature antique, « processus banal de l'étymologie dite "populaire", en réalité d'origine savante et raffinée »[1372]. Si cette étymologie semble donc une recomposition tardive, elle pourrait néanmoins refléter une réalité dans la mesure où dans l'esprit des Anciens et notamment des géographes tels que Strabon, le Taurus constituait une réelle frontière séparant l'Asie en deux régions Cis- et Trans-tauriques[1373]. L'existence de deux Kastabala et les liens entre ces cités partageant un culte commun, pourraient donc être la manifestation méridionale d'une tradition anatolienne identique à l'origine des deux villes saintes de Komana, l'une cataonienne, l'autre pontique, partageant le même culte de la déesse Mâ[1374]. D'autres exemples de migration de divinités sont par ailleurs connus en Anatolie ancienne[1375]. On peut donc supposer que la déesse Pérasia en Cappadoce, provenant d'au-delà du Taurus d'après la tradition, aurait été importée de la cité cilicienne de Kastabala.

[1364] Dupont-Sommer, Robert 1964.
[1365] Sur les deux Kastabala, voir Casabonne 2012.
[1366] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 36-38.
[1367] Strabon, 12.1.4.
[1368] Pline l'Ancien, *Hist. Nat.,* 6.3.
[1369] Voir notamment Casabonne 2004a, p. 141 n. 594.
[1370] Casabonne 2012.
[1371] Hicks 1890, p. 243-245.
[1372] Laroche 1985, p. 90.
[1373] Casabonne 2009.
[1374] Strabon, 12.3.32. Voir notamment Debord 2005, p. 19.
[1375] Voir notamment *infra.*

Qu'il ait existé une ou deux Kastabala, celle qui nous intéresse ici est bien la cité cilicienne, parfaitement identifiée dans la moyenne vallée du Pyramos par l'épigraphie, la numismatique et l'archéologie comme nous l'avons vu. Depuis au moins Antiochos IV, c'est une Hiérapolis, une « Ville Sainte » centrée sur le culte de la déesse Pérasia[1376]. La cité a droit au titre de ἱερὰ καὶ ἄσυλος comme l'indique notamment une inscription[1377] de l'époque de la dynastie Tarkondimotos qui règne sur une grande partie de la Cilicie Plane orientale aux I^ers^ siècles avant et après J.C.[1378].

La déesse

La déesse tutélaire de la « Ville Sainte » de Cilicie est honorée comme la Θεὰ Περασία d'après deux inscriptions trouvées sur le site et datées des IIe et IIIe siècles après J.C.[1379]. La première figure sur une petite colonne et s'adresse à la Θεᾷ Περασίᾳ Ἐπηκόῳ tandis que la seconde mentionnant également la déesse est inscrite sur une base de statue et fait connaître un « hiéromnémon », qui se rattachait certainement à son culte. Le nom théophore Περασιόδωρος est par ailleurs attesté sur une inscription honorifique ainsi que sur une stèle funéraire du IIIe siècle après J.C.[1380] Pérasia est donc bien le nom originel préhellénique ou l'épiclèse de la déesse. Car celle-ci n'est jamais mentionnée sous le nom d'Artémis en Cilicie et la déesse grecque n'est du reste que peu présente en Cilicie, en particulier en Cilicie Plane. Seul Strabon indique une telle association pour la déesse de Kastabala en Cappadoce et l'on peut se demander si la déesse Artémis y est effectivement associée à la déesse Pérasia dans le culte, association qui se manifesterait en particulier par le thénonyme composite « Artémis *Pérasia* » ou s'il s'agit plutôt ici du travail d'analyse de l'historien-géographe qui voit dans la déesse de Cappadoce une *interpretatio* locale de la grecque Artémis. L'absence de théonyme grec dans le culte de la déesse Pérasia en Cilicie orientale met ainsi en évidence un phénomène de résistance relative à l'hellénisation du culte à l'époque impériale.

Dans la même idée, un certain Lucius, médecin de la cité à l'époque d'Antonin le Pieux probablement, a consacré à la déesse la statue de son ami Dexter, gouverneur de Cilicie, avec une épigramme votive de huit vers destinée à attirer sur ce dernier la protection de la divinité qui est invoquée ainsi :

[1376] Sur le nom de la cité voir Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 17-22 et 94 pour le passage au nom de Hiérapolis sous Antiochos IV.
[1377] *IGR,* III, 901, 63 ; *OGI,* 752 ; Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 38. Voir aussi p. 94.
[1378] Sur Tarkondimotos voir notamment Casabonne 2004a, p. 140 avec réf. ; Pour Tarkondimotos et Kastabala : Andrade 2011.
[1379] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 33 et 35. Heberdey-Wilhelm, 1896, 27,59 ; *JHS* 11 (1890) 246, 16.
[1380] Dupont-Sommer, Robert 1964, p.50 ; *SEG* 39, 1514.

[Εἴτε Σ]ελεναίην, εἴτ' Ἄρτεμι[ν, εἴτε σ]έ, δαῖμον/πυρφόρον [ἐν τριό]δοις ἣν σεβόμεσθ' Ἑκ[ά]την/ εἴτε Κύπριν Θήβης λα[ὸς] θυέεσσι γεραίρει /ἢ Δηώ, κούρης μητέρα Φερσεφόνης/ κλῦθι :

« Si les gens de Thèbè (= Hierapolis Kastabala) vous honorent avec des offrandes comme Séléné ou Artémis ou, déesse, comme Hécate porte-flambeau que nous honorons à la croisée des chemins, ou Kypris ou Deo, mère de la jeune fille Perséphone, prête attention »[1381].

La déesse Pérasia n'est pas nommée ici. Elle est invoquée à travers le nom de cinq déesses du panthéon hellénique successivement nommées sans qu'aucune ne corresponde parfaitement, cinq associations « toutes également conjecturales, introduites par la formule « εἴτε... εἴτε »[1382]. La formule du médecin cilicien rappelle l'inconfort intellectuel à interpréter la déesse cappadocienne Mâ qui d'après Plutarque était « soit Séléné, soit Athéna, soit Enyô »[1383]. Elle fait également songer à la description que donne Lucien de la statue d'Héra à Hiérapolis de Syrie qui selon lui possède à la fois les attributs d'Athéna, d'Aphrodite, de Séléné, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Moires[1384].

L'inscription n'est cependant pas l'œuvre d'un écrivain tel Plutarque ou Strabon qui donnent pour le lecteur leur analyse. C'est ici un acte de piété : par son inscription, le médecin Lucius honore la grande déesse de Kastabala dont il reconnaît par conséquent la puissance et l'autorité. Il est donc parfaitement au fait des conceptions religieuses locales. Mais c'est aussi l'œuvre d'un lettré maîtrisant le cadre de référence de la culture internationale : l'inscription est bilingue, son épigramme en grec est précédée du cursus en latin de son ami Dexter, gouverneur de Cilicie repartant pour Rome afin d'y revêtir le consulat[1385].

Lucius tente ici de transposer une conception religieuse locale dans la culture internationale. Il s'agit bien de conjectures à Kastabala car il n'est pas possible de lui trouver un équivalent exact dans le panthéon grec. La déesse n'est pas identique à toutes ces déesses ni à la somme de celles-ci mais ressemble un peu à chacune d'entre elles par certains aspects. Le choix des déesses pour exprimer la nature de la Pérasia n'est pas le fait du hasard et ces cinq conjectures issues du cadre grec de référence aident à dresser en creux le portrait de la déesse de Hiérapolis-Kastabala qui ne rentrait que difficilement dans le cadre conceptuel hellénique en matière de divinité.

[1381] *Ibid.* p. 51. Parker 2017, note 8.
[1382] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 53.
[1383] Plutarque, *Sylla,* 9. Debord 2005, p. 20.
[1384] Lucien, *De Dea Syria,* 32.
[1385] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 52.

Comme le soulignait L. Robert, parmi les déesses évoquées, « la première est Séléné […]. Artémis ne vient qu'en second lieu, un aspect parmi les autres » contrairement à la déesse mentionnée par Strabon honorée à Kastabala en Cappadoce. « Puis Hécate, déesse nocturne, la déesse de la fécondité Aphrodite, et Déméter, qui assure la fertilité des champs de la région. Il n'est point question ici de Cybèle ou de Métèr »[1386].

Nous ajouterions que les trois premières déesses mentionnées forment ensemble la triade lunaire dans une phase décroissante, Séléné correspondant à la pleine lune, Artémis au croissant lunaire et Hécate à la lune noire, la nouvelle lune[1387]. La déesse Aphrodite, mentionnée après celles-ci, s'agrège à ce premier ensemble puisqu'elle est symbolisée par l'astre le plus brillant du ciel nocturne après la lune : la planète Vénus, c'est-à-dire l'étoile du berger, qui apparaît dans les lueurs de l'aube ou du crépuscule. Nous aurions donc ici une déesse de la nuit dans toute sa temporalité, Aphrodite/Vénus marquant le début ou la fin de la période nocturne et la triade lunaire évoquant les cycles de lunaison. Il est intéressant à ce titre de noter que la première déesse nommée est Séléné, l'évocation de la lune pleine qui symbolise la nuit dans sa manifestation la plus spectaculaire. Cet aspect prédominant de la personnalité de la déesse explique du reste que l'on en ait fait la parèdre du dieu Soleil Élagabal, unissant ainsi le Soleil et le Ciel nocturne, lors du passage dans la cité de l'empereur Élagabal en route pour Rome dont témoigne la numismatique, de même que l'on fit venir dans l'*Urbs* la déesse de Carthage Caelestis pour en faire la compagne du dieu d'Émèse[1388].

Aphrodite comme Déméter sont ensuite deux déesses de la fécondité-fertilité. En Cilicie orientale, Déméter est particulièrement qualifiée à l'époque romaine de « *Karpotrophos* » et associée à Dionysos *Kallikarpos*[1389]. Ajoutons, à propos d'Aphrodite, que dans la cité voisine d'Anazarbos, où d'après les monnaies de la cité la déesse Pérasia semble être aussi honorée[1390], on s'adresse à la Θεᾷ **Ἐπηκόῳ** Ἀφροδείτῃ[1391] comme pour la Pérasia à Kastabala[1392].

La déesse Pérasia possède aussi une dimension chthonienne et infernale puisqu'elle est semblable à Hécate. Déméter est aussi une déesse chthonienne et le poème de Lucius insiste sur son statut de mère de Perséphone, l'épouse d'Hadès. Quant à Séléné, elle est elle aussi une

[1386] *Ibid.*, p. 53.
[1387] Voir notamment : Schol. Eur. Med., 396.
[1388] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 81.
[1389] *SEG* 37, 1248 ; *IGR* III 924 ; *MUSJ* 3 (1908) 475, 71 ; Heberdey-Wilhelm 1896, 16 ; Heberdey-Wilhelm, 1896, 16, 44.
[1390] Voir *infra.*
[1391] Voir *infra*. sur Aphrodite *Kasalitis* à Anazarbos.
[1392] Heberdey-Wilhelm, 1896, 27, 59.

déesse infernale et une inscription de Klaudiopolis en Cilicie Trachée donne l'exemple d'une imprécation à « Katachthonia Séléné » comme nous l'avons vu[1393].

D'autre part, L. Robert souligne que le passage consacré à Hécate dans le poème est le plus long et il remarque la place particulière donnée à l'épithète πυρφόρος qui « se détache, dans la proposition, au début du premier pentamètre ; à cette place choisie elle accroche l'attention ». En plus d'être l'attribut de la déesse Hécate, la torche caractérise aussi Séléné, Artémis et Déméter[1394].

Culte et image de la déesse

L'iconographie de la déesse Pérasia telle que les monnaies de la cité nous la donnent à voir, indique du reste clairement que la torche est son attribut. L. Robert a particulièrement bien étudié la personnalité de la déesse à partir des émissions de la cité[1395]. Pour le détail de ses démonstrations, nous renvoyons à son étude à laquelle nous n'ajouterons rien de fondamental.

Hiérapolis du Pyramos-Kastabala émet un monnayage autonome ou pseudo-autonome à partir du règne d'Antiochos IV. Les monnaies attestent de la prépondérance de la déesse Pérasia dans la cité. On représente son buste voilé devant lequel figure une torche enflammée (**pl. VI.1.1**). La déesse prend parfois les traits de la Tychè et porte une couronne tourelée. Pour L. Robert, « l'action séleucide hellénisante paraît devoir expliquer [...] la présentation de la déesse indigène maîtresse de la région en une déesse poliade d'allure grecque et la métonomasie de l'antique Castabala en une “Ville Sacrée” au nom général, qui à la fois soulignait le caractère original de l'établissement et le faisait entrer dans une série analogue de façade grecque»[1396].

La déesse est également représentée trônant, vêtue d'un *chiton* et coiffée d'un haut *kalathos* (**pl. VI.1.2**). Le dieu-fleuve Pyramos, représenté parfois nageant à ses pieds sur le modèle de la Tychè d'Antioche, est aussi représenté seul brandissant la torche attribut de la déesse (**pl. VI.1.3**). La torche caractérise également la divinité tutélaire des grands concours de la ville célébrés en son honneur comme l'attestent les monnaies à la couronne agonistique flanquée de deux torches (**pl. VI.1.4)**. Un pin est aussi représenté derrière le trône de la déesse (**pl. VI.1.2**) et c'est également une couronne de pin avec ses aiguilles caractéristiques qui figure au revers d'émissions sous Nerva (**pl. VI.1.5**). Le pin, que l'on trouve en abondance en Kastabalide, est l'arbre de la déesse, ce qui la rapproche de Cybèle. Il symbolise également la

[1393] Bean et Mitford 1970, n°266 : « ἔστω δὲ (sic) ἡ καταχθονία (sic) Σελήνη ». cf *supra.*
[1394] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 53.
[1395] *Ibid*. p. 64 ss.
[1396] *Ibid*., p. 99.

torche puisque comme le fait remarquer L. Robert, « πεύκη » signifie à la fois « pin » et « torche »[1397].

La torche symbolise aussi le feu. On pourrait avoir un indice d'une déification du feu par une dédicace de Hiérapolis-Kastabala, non connue de L. Robert, datée de la première moitié du IIIe siècle après J.C. dédiée au « Théos Pyretos »[1398]. Le dieu « de la chaleur ardente » ou « de la fièvre » pourrait avoir un lien avec le feu de la grande déesse de la cité. S'il faut interpréter le théonyme comme le dieu de la fièvre, comme le suggère M.H. Sayar, ce pourrait être lié au paludisme qui touchait fortement encore récemment les populations locales dans cette région de marécages. Il n'est pas impossible que la déesse à la torche marchant sur des braises incandescentes ait été associée aux fièvres brûlantes provoquées par cette maladie[1399].

Torche, chaleur ardente ou fièvre... tout ceci renvoie au brasier évoqué par Strabon sur lequel les prêtresses de la déesse de Kastabala pouvaient marcher impunément pieds nus[1400]. Dans son étude sur Kastabala et la déesse Pérasia, L. Robert consacre un long développement sur ce court passage de Strabon en donnant une étude comparative très fournie de rituels antiques ou contemporains semblables et mieux connus de marche sur le feu[1401]. Ses conclusions s'appuient en particulier sur des comparaisons avec le rituel des « Anasténaria » qui ont lieu aujourd'hui encore dans certains villages grecs et bulgares de Thrace. Au cours de ces cérémonies qui se déroulent à la Saint Constantin, un petit nombre de fidèles issus de familles restreintes effectue des marches ou des danses pieds nus sur un foyer de charbon de bois en plein air d'où ils sortent indemnes. Les danseurs portent l'icône du saint qui, disent-ils, les protège du feu et joue ainsi un rôle capital dans le phénomène d'enthousiasme. Les danses sur le feu à proprement parler sont précédées de danses extatiques. Ces danses s'insèrent dans une grande fête dont la préparation implique plusieurs villages et dure plusieurs semaines. L'objectif de l'helléniste était de transposer les éléments du système des anasténarides dans le rite à Kastabala où deux faits essentiels sont attestés par le témoignage de Strabon : le brasier de charbon et l'immunité de ceux qui le traversent. Il s'agit clairement à Kastabala d'un phénomène d'enthousiasme n'ayant d'autre but que d'entrer dans l'état de possession divine pour L. Robert.

Pour reprendre ses conclusions, la marche sur le feu à Kastabala est le point culminant de ce qui doit être la grande fête de la déesse, une grande fête « qui doit s'étendre sur plusieurs

[1397] *Ibid*. p. 93.
[1398] Θεῷ Πυρετῷ εὐ[χήν] : Sayar *et al.,* 1989, 16.7 ; *SEG* 39, 1503.
[1399] Sayar 1999, p. 133 et 148.
[1400] Strabon, 12.2.7.
[1401] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 53-64.

jours où la préparation physique et spirituelle de la prêtresse va de pair avec la participation du clergé et des fidèles, préparant l'événement et s'y associant ; elle a lieu la nuit, dans une « pannychide » ; elle s'insère dans un ensemble de danses orgiastiques, de la prêtresse elle-même et de tout son entourage ; « "pas de marche sur le feu sans danses" prolongées »[1402]. La torche, emblème de la déesse, devait jouer le même rôle que peuvent tenir aujourd'hui les icônes sacrées avec lesquelles dansent les anasténarides. La marche sur le feu devait être essentiellement, mais peut-être pas exclusivement, le fait des prêtresses de la déesse Pérasia comme aujourd'hui en Thrace ou les danses sur les braises ne concernent que les membres restreints de la confrérie des anastéranides dont le statut se transmet avant tout dans le cercle de quelques lignées familiales.

L. Robert poursuit son analyse du rituel de Kastabala en exploitant un passage de Jamblique traitant de l'enthousiasme, de la possession divine et de l'inspiration[1403] dans lequel le philosophe néoplatonicien fait une allusion aux rites de Kastabala qui, dans les traditions sur l'enthousiasme, devaient donc être un cas célèbre dans l'Antiquité. Ce passage de Jamblique fait dire à L. Robert qu'il arrivait à la prêtresse de Kastabala de « traverser les fleuves », en l'occurrence le Pyramos, et de « franchir les lieux inaccessibles ». C'est entre ces deux performances qu'est insérée la marche de la prêtresse sur le brasier. « Après la danse sur le feu, au comble de l'extase, elle s'enfuit avec sa torche hors du sanctuaire, vers la montagne ; elle va errer, au nord, dans les ravins où le Pyrame se fraie passage et dans la forêt qui couvre les monts jusqu'à Karatepe »[1404].

Cette remarquable étude permet ainsi d'esquisser ce rituel particulier de Kastabala. Il convient toutefois de rester prudent et de ne pas tirer des conclusions trop définitives sur des pratiques rituelles qui ne sont évoquées que par quelques mots de Strabon s'intéressant, qui plus est, au culte de la déesse en Cappadoce, sans mentionner la Cilicie[1405]. Si L. Robert pousse, nous semble-t-il, la reconstitution du rituel antique un peu loin, il n'en reste pas moins que les mécanismes anthropologiques qui interviennent à Kastabala comme en Thrace de nos jours sont effectivement assez semblables dans la mesure où ils concernent un même phénomène d'enthousiasme se manifestant dans le cadre identique et spécifique d'une marche sur le feu sans dommage ni douleur.

[1402] *Ibid.* p. 60.
[1403] Jamblique, *De Mysteriis,* 3.4 ; pour l'explication de ce passage, cf. Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 62-64.
[1404] *Ibid*. p. 63.
[1405] Les modernes ont, nous semble-t-il, accepté trop systématiquement et sans réserve l'équivalence entre le rite décrit par Strabon et le culte de la déesse en Cilicie. Les références récurrentes à « Artémis *Pérasia* » en Cilicie, où la déesse n'est jamais mentionnée sous ce nom, sont à ce titre assez révélatrices.

Nous souhaiterions compléter cette étude de L.Robert en la croisant avec quelques éléments relatifs à la marche sur le feu qui a lieu de nos jours dans l'île de la Réunion en l'honneur de la déesse hindoue Pandialé. Les témoignages directs des fidèles de la déesse[1406] nous semblent intéressants car, comme pour l'étude des anasténaria avec lesquelles de nombreux recoupements peuvent être opérés, ils aident à comprendre les mécanismes psychologiques en jeu dans ce type de pratiques religieuses et par comparaison, permettent de donner quelques pistes pour comprendre davantage la déesse Pérasia et les rites accomplis en son honneur à Kastabala. L'exemple réunionnais est éclairant car bien qu'il s'agisse aussi de rituels hindous de la communauté tamoule de l'île, ils diffèrent dans leur signification des marches sur le feu évoquées rapidement par L. Robert telles qu'elles sont pratiquées en Inde du Sud[1407] où elles sont avant tout une forme de yoga et visent à éprouver la maîtrise du corps pour développer le mental, conformément à l'idéal hindou. Le sens de cette pratique à la Réunion est tout autre de l'aveu des fidèles : la marche est considérée comme un acte sacrificiel, elle est vécue comme le sacrifice de son corps, le sacrifice le plus important que l'on puisse offrir à la déesse. C'est un acte de piété en guise de remerciement à la déesse pour une prière exhaussée. On rappellera ici la dédicace de Kastabala à la Θεᾷ Περασίᾳ Ἐπηκόῳ[1408]. Les fidèles recherchent aussi la purification de l'esprit et du corps. Chaque fidèle, par cette marche, doit prouver sa pureté. Comme en Thrace, la marche sur le feu est l'aboutissement d'une longue préparation, ici de dix-sept jours, impliquant toute la famille. Comme en Thrace toujours, la cérémonie de la marche est précédée par de très nombreux rituels. Le prêtre, dans une sorte de transe, porte rituellement le feu sacré de la déesse jusqu'à l'aire rituelle où aura lieu la marche pour allumer le bûcher qui deviendra un champ de braise. On peut supposer que les prêtresses de Kastabala allumaient elles aussi, avec la torche de la déesse, le bûcher de l'aire sacrée. De plus, la marche dans le feu est considérée dans l'hindouisme comme le seul moment, avec la mort, où l'âme quitte le corps. L'âme s'en échappe à l'entrée dans le feu pour le réintégrer au dernier pas, ce dernier pas étant le moment où le marcheur ressent le feu.

Ainsi, par le phénomène d'enthousiasme et l'expérience de décorporation que la marche sur le feu induit, on peut concevoir que la traversée du brasier ait été conçue comme un passage entre deux mondes et pour faire le parallèle avec ce que l'on sait de la déesse Pérasia, cela pourrait expliquer dans une certaine mesure l'aspect infernal de la déesse que le poème du médecin Lucius laisse supposer. Peut-être peut-on trouver aussi dans cette marche

[1406] Les témoignages sont recueillis par Ph. Charlier dans le documentaire de ADT, D. (réalisateur), CHARLIER, Ph. (co-auteur) 2014, « La Réunion, la marche sur le feu », *Enquête d'ailleurs,* 2.1, Arte France, Scientifilms.
[1407] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 57 notamment n. 4 avec réf.
[1408] Heberdey, Wilhelm, 1896, 27.59.

rituelle qui permet d'atteindre un lieu inaccessible, une explication de l'étymologie recomposée du théonyme Pérasia indiquée par Strabon considérant que son nom viendrait de « πέραθεν »[1409].

Lieu de culte de la déesse

L'emplacement précis du sanctuaire de la déesse n'est pas connu. Des indices probants laissent cependant penser qu'il pouvait correspondre à la terrasse artificielle constituée de murs de maçonnerie de bonne qualité qui ont été élevés pour compenser le dénivelé dans le secteur est de la vallée. Deux bâtiments de culte ont été identifiés sur cette terrasse qui semble avoir été placée dans le prolongement sud-est de la rue principale de la cité et était ainsi reliée à la rue à colonnade monumentale à l'entrée ouest de la ville[1410]. Ce secteur a été dénommé « la terrasse du temple sud est » (« Güneydoğu Tapınak terası »)[1411]. Les activités agricoles et des fouilles illégales ont détruit en grande partie le sanctuaire et fortement perturbé le contexte archéologique. Le terrain est toujours situé sur une propriété privée et n'a pas pu être protégé des destructions qui se poursuivent. La terrasse du temple surplombe la cité antique et domine la plaine. Elle donne au temple, construit sur ce podium, un caractère monumental renforcé par le *peribolos* du sanctuaire qui le sépare des autres bâtiments de la cité.

Les vestiges d'un temple plus ancien, antérieur à l'époque romaine, ont été mis au jour mais la destruction des couches archéologiques ont rendu impossible sa datation précise. Du petit mobilier archéologique dans l'épais mur du *temenos* de la terrasse indiquerait que la première phase de sa construction date du Ve siècle avant J.C. Quelques vestiges architecturaux présentent de fortes similitudes avec des éléments du temple de Baal à Palmyre.

Du mobilier encore plus ancien mis au jour dans le même secteur et datant notamment de l'âge du Bronze et du IVe millénaire indique que cette zone était au centre du développement de la cité probablement depuis ses origines. De même à l'époque romaine, la terrasse du temple était l'une des principales composantes de la planification urbaine lors des grandes phases de constructions engagées dans la cité à l'époque impériale. Le secteur de la terrasse du temple était donc le centre névralgique de la Cité Sainte.

[1409] Cf. *supra* ; Strabon, 12.2.7. Pour l'interprétation par L. Robert de cette recomposition étymologique, voir Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 63-64. Plusieurs autre cultes de la région proposent aussi à l'époque romaine ce type d'étymologie « populaire ». Voir notamment *ibid.* p. 64, n. 1.

[1410] La rue à colonnade orientée ouest-est est prolongée vers l'est par une voie qui remonte légèrement vers le nord est, probablement pour s'adapter aux contraintes du terrain, avant de redescendre vers la terrasse. Le complexe cultuel, construit sur cette terrasse, se situe cependant bien dans l'axe de la rue à colonnade.

[1411] Les données archéologiques concernant le temple proviennent des quelques rapports publiés par T.H. Zeyrek, notamment Zeyrek 2011, ainsi que de la thèse de A.N. Zeyrek soutenue en 2016 à l'Université de Bologne *Hierapolis-Castabala : The Urban Development in A.D. 1st to 3rd Centuries.*

Des restes de mobiliers cultuels attestent de plus l'importance symbolique de la zone englobée dans le *temenos*. Des autels et des inscriptions votives révèlent le nom de la déesse Pérasia[1412]. Le complexe cultuel de l'époque romaine et les découvertes archéologiques mises au jour à son emplacement suggèrent que l'ensemble architectural était voué au culte de la déesse auquel avait été associé le culte impérial, ancrant symboliquement l'Empire dans l'espace cultuel de la cité.

Renommée et extension du culte de la déesse

La renommée de la déesse Pérasia et de son culte n'était pas seulement due au rite spectaculaire que Jamblique cite parmi les manifestations d'enthousiasme célèbres de son temps. Le culte de la déesse semblait rayonner sur toute la Kastabalide.

Une deuxième mention du théophore Περασιόδωρος est en effet attestée sur un cippe funéraire, probablement du IIIe siècle après J.C., retrouvé dans la mosquée Ala Camii à Kadirli, l'ancienne Flaviopolis, à un vingtaine de kilomètres à vol d'oiseau de l'antique Kastabala[1413]. C'est aussi ce même théophore que l'on trouve dans une dédicace des Ier-IIe siècles après J.C. mise au jour à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Flaviopolis/Kadirli, dans le village de Gafarlı. Il est intéressant de noter que ce Περασιόδωρος a offert ici une dédicace à la déesse Hécate, dont on a vu qu'elle pouvait être très proche de la déesse Pérasia[1414]. Non loin de Gafarlı, à environ 20 kilomètres au nord de Flaviopolis/Kadirli, a également été découvert une statue inscrite qui pourrait représenter la déesse Pérasia. Datée approximativement de la même époque que l'inscription précédente, la statue représente en effet un buste de femme portant les deux mains sur sa poitrine et tenant dans la droite un rameau d'olivier et dans la gauche un flambeau[1415].

À Anazarbos également, une monnaie de bronze de la cité des années 113-114 représente le buste de profil d'une déesse voilée portant un *kalathos* et devant laquelle figure une torche enflammée (**pl. VI.1.6**) donnant une image tout à fait semblable à la déesse des monnaies de Kastabala évoquée plus haut (**pl. VI.1.1**). Aux I^ers^ siècles avant et après J.C., la Kastabalide est contrôlée par la dynastie locale des Tarkondimotides dont le royaume s'étend vraisemblablement de l'Amanus à Anazarbos et probablement de Sision (act. Kozan) au golfe

[1412] Zeyrek 2011 indique qu'elles mentionnent « Artémis *Pérasia* » sans référencer ces inscriptions. Il doit s'agir probablement de mentions de la déesse Pérasia et non d'« Artémis ». La référence à Artémis *Pérasia* par le directeur des fouilles est significative du raccourci opéré par la grande majorité des modernes pour qui la déesse et le culte mentionnés par Strabon sont ceux de Cilicie, ce qui est possible mais qui, nous l'avons vu, n'est attesté de façon certaine nulle part dans la documentation et pose toujours question.

[1413] Feissel 1991, p. 54. Il ne faut pas écarter la possibilité que ce cippe ait été transporté à Kadirli depuis la site de Kastabala.

[1414] *SEG* 54, 1505. [Θ]ε̣ᾳ Εκάτῃ | Φιλόλογος v v | Φιλολόγου · ὁ καὶ | Περασιόδωρος ‖ v v χαριστήριον v v .

[1415] Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 193-194 (et p. 248, n°59). *SEG* 54, 1504.

d'Issos, englobant ainsi toute la moyenne vallée du Pyramos. Si le statut de Kastabala dans le royaume des Tarkondimotides n'est pas très clair, il semble que la cité ait eu un statut spécial[1416], peut-être en raison de sa qualité de ville sainte, à l'intérieur du royaume dont la capitale était vraisemblablement Anazarbos. Les dynastes de Kastabalide ne sont mentionnés nulle part dans la documentation comme prêtres ou grand-prêtres contrairement aux dynastes de Diocésarée-Olba en Cilicie Trachée avec lesquelles ils semblaient entretenir d'étroites relations[1417]. Néanmoins, comme le suggère O. Casabonne, « il reste plausible qu'à l'instar d'Archélaos de Cappadoce à Korykos au Ier siècle, Tarkondimotos et ses héritiers aient revêtu quelque fonction sacerdotale à Kastabala ou bien qu'ils contrôlaient le clergé local comme c'est le cas de Deiotaros à Pessinonte à la même époque »[1418].

À Eirénopolis-Néronias, une monnaie du milieu du IIIe siècle après J.C. montre au revers la déesse Cybèle trônant avec un *tympanum* et flanquée de lions **(pl. VI.1.7)**. Les traces de Cybèle en Cilicie sont extrêmement rares et il n'est pas anodin que cette représentation de la déesse ait été frappée sur les monnaies de cette cité de Kastabalide où aurait pu s'opérer dans la deuxième moitié du IIIe siècle après J.C., un rapprochement, au moins iconographique, avec la déesse Pérasia.

Au-delà de la Kastabalide, nous avons vu que la déesse Pérasia pouvait être honorée dans la basse vallée du Pyramos et la plaine d'Adana, d'après une inscription de Mopsouestia et une image monétaire d'une émission du IIIe siècle de la cité d'Augusta[1419].

Les monnaies de Kastabala à la couronne agonistique flanquée de torches avec la légende ἱερός (ex. **pl. VI.1.4**) attestent que l'on a célébré dans la cité un « concours sacré » panhellénique, placé sur le rang des grands concours « internationaux », tels qu'ils se répandent de plus en plus aux époques hellénistique et romaine[1420]. Une inscription du début du IIIe siècle après J.C. provenant de Sidè indique qu'il s'agissait de « Σεουήρεια Περάσεια »[1421] qui auraient été inaugurés dans la seconde moitié du règne de Septime Sévère et que ces jeux avaient un certain rayonnement au moins à l'échelle de l'Asie Mineure[1422].

[1416] Wright 2008 et 2012. Contra Casabonne 2004a, p. 140 ; Tobin 2001.
[1417] Dagron, Feissel 1987, p. 67-71.
[1418] Casabonne 2004a, p. 140.
[1419] Voir s*upra* (Chapitre V : La plaine d'Adana et la basse vallée du Pyramos).
[1420] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 89.
[1421] Nollé 2001, p. 437 n° 130, l. 10/11 : καὶ ἐν Κασταβάλοις Σεουήρεια / Περάσεια δὶς κ[ατὰ τὸ ἑξῆς, ἀγῶνας ἱεροὺς οἰκουμενικούς / εἰσελαστικούς..
[1422] Ehling, Pohl, Saya, 2004, p. 109.

Avant la « Pérasia » des sources classiques

En 333, Alexandre le Grand est en Cilicie. Avant de se rendre dans la plaine d'Issos depuis Mallos, il fait étape, d'après le seul Quinte-Curce[1423], à l'*oppidum Catabolum.* Il est raisonnable d'identifier ce toponyme avec la ville-sainte de Kastabala et non avec quelque lieu-dit homonyme situé à quelques kilomètres sur la côte au sud des Misis Dağları indiqué sur la *Table de Peutinger* (*Kastabolon*) comme il a pu être suggéré[1424]. L'importance de la ville-sainte comme son emplacement stratégique laissent penser que le conquérant s'est rendu dans la cité, de même qu'il est passé par les principales métropoles ciliciennes en y honorant à chaque fois les divinités et héros locaux pour en prendre légitimement et symboliquement le contrôle[1425]. Cela confirmerait l'importance de la cité à l'époque achéménide, avant l'arrivée du Macédonien.

Kubaba

Si Alexandre est bien passé à Kastabala, il n'a probablement pas manqué d'honorer la grande déesse locale comme à son habitude. Un fragment de borne-frontière en basalte découvert dans le village de Bahadırlı à environ 6 kilomètres au nord du site de Karatepe indique le nom de la déesse à l'époque achéménide, probablement au IVe siècle avant J.C d'après des critères paléographiques. L'inscription de huit lignes en araméen[1426] mentionne à deux reprises la déesse Kubaba en tant que propriétaire du territoire marqué par la borne. La déesse y est plus précisément « Kubaba de PWŠD/R, qui est à Kaštabalay » ce qui indique clairement Kastabala comme le lieu où résidait la déesse, sa ville-sainte. La déesse devait ainsi posséder de vastes domaines et son territoire devait s'étendre au nord, d'après cette borne-frontière, au moins jusqu'à l'actuel village de Bahadırlı situé à une vingtaine de kilomètres à vol d'oiseau du sanctuaire de Kastabala[1427].

Kubaba est une déesse d'origine pré- ou proto-sémitique. Au IIe millénaire dans la Syrie hourrite, elle est la « reine » de Karkemish, l'un des plus grands centres de l'Empire hittite au Bronze final. Son culte s'est ensuite diffusé dans la majorité des États néo-hittites et

[1423] Quinte-Curce, 3.7.5.

[1424] Hild, Hellenkemper 1986, p. 101-102. L'existence d'une route côtière entre Mallos et Aigeai n'est pas certaine dans la mesure où le trait de côte était sensiblement en retrait de ce qu'il est aujourd'hui. (Cf. notamment Arnaud, 2020). De plus, l'existence d'Aigeai avant l'époque hellénistique n'est pas non plus assurée.

[1425] Casabonne 2004a, p. 48 et 224-225.

[1426] Dupont-Sommer 1961 ; Dupont-Sommer, Robert 1964 ; *BÉS* : 20-21 (N°69) ; Lemaire 2000 : *Cilicie*, n°7 (en ligne sur *www.achemenet.com*).

[1427] La compréhension du texte n'est pas aisée mais selon Dupont-Sommer, Robert 1964, la deuxième phrase de l'inscription qu'A. Dupont-Sommer traduit par « Et (tout) homme qui fera le tour de cette frontière-ci devant Kubaba de PWRŠ... » pourrait faire référence à un rite de procession circulaire.

dès le début du Ier millénaire Kubaba a pris le dessus sur la plupart des autres divinités féminines de l'ancien panthéon hittite en Anatolie[1428].

Une stèle datée du IXe siècle avant J.C. mise au jour sur la rive est du Pyramos à Domuztepe, situé juste en face de Karatepe de l'autre côté du fleuve, nous donne l'image de la déesse à l'époque néo-hittite (**pl. VI.1.8**). La stèle est quelque peu érodée mais elle montre une représentation classique de Kubaba sous un disque solaire ailé et brandissant un miroir (comme à Malatya ; Karkemish ; Zincirli). Ailleurs la déesse a habituellement comme autre attribut une grenade (Bireçik ; Karkemish), un épi de blé (Karkemish) et siège parfois sur un trône porté par un lion (Karkemish ; Malatya).

Comme dans le poème de Lucius qui compare la déesse de Kastabala à cinq divinités grecques, il est probable que la divinité principale de la cité n'ait pas été exactement identique à la déesse Kubaba canonique de Karkémish. Les deux déesses devaient néanmoins présenter suffisamment de traits communs pour qu'on les ait associées.

Dans les inscriptions néo-hittites, la déesse apparaît dans des formules d'imprécation comme une déesse vengeresse et protectrice. Un « chien HASAMI de Kubaba » est mentionné dans l'inscription de Kululu 1 et il est chargé de pourchasser et de dévorer entièrement le contrevenant. L'animal attribut de la déesse Kubaba permettait probablement le rapprochement avec Hécate et Artémis qui ont toutes deux la torche et le chien comme attributs, notamment dans leur fonction de gardienne[1429], fonction qui est aussi celle de Kubaba à l'époque néo-hittite qui veille sur la maison et la cité[1430]. Cela pourrait suggérer que le chien était un des attributs de la déesse de Kastabala dont les habitants, nous rapporte par ailleurs Pline l'Ancien, avaient des cohortes de chiens dressés à la guerre[1431]. On peut ainsi supposer qu'il existait sur le territoire de la cité de grands élevages canins plus ou moins liés au culte de la déesse tutélaire de la ville-sainte.

Tout comme Déméter, Hécate et dans une certaine mesure Séléné, Kubaba est en outre liée aux enfers et au monde souterrain comme l'indique la grenade qu'elle porte parfois dans la main[1432] ainsi que l'inscription rupestre de Bulgarmaden où la déesse règne sur le sous-sol et semble avoir été associée avec la déesse des enfers Lelwani[1433].

[1428] Laroche 1960. Il faut noter que la déesse Kubaba est déjà mentionnée dans les tablettes hittito-hourrites relatives à la fête kizzuwatnéenne dite « *išuwa* » où elle semble toutefois n'être qu'une divinité secondaire formant une dyade avec Adamma : cf. Haas 1994, p. 850.
[1429] Zografou 2010.
[1430] Freu, Mazoyer 2012, p. 248.
[1431] Pline l'Ancien, 8.61.
[1432] Freu, Mazoyer 2012, p. 251.
[1433] Demanuelli 2015, p. 246 et 248.

Kubaba est également souvent aux côtés du dieu-lune, dans sa fonction de protectrice du droit[1434], des serments et des traités, comme la déesse de Kastabala est proche des différentes déesses lunaires du panthéon grec selon le médecin Lucius.

Sans revenir sur les liens possibles entre Kubaba et la phrygienne Cybèle[1435], il est intéressant de noter que si la déesse Kubaba est bien attestée à Kastabala, à l'époque achéménide dans l'inscription de Bahadırlı comme à l'époque néo-hittite sur la stèle de Domuztepe, il n'en va pas de même pour la déesse Cybèle qui ne semble pas avoir réellement pénétré la Cilicie. Le type monétaire de la cité d'Eirénopolis représentant Cybèle trônant dans le deuxième moitié du IIIe siècle après J.C. **(pl. VI.1.7)** pourrait faire exception, à moins qu'il ne s'agisse ici d'un témoignage qu'un rapprochement avait été fait entre Pérasia et Cybèle[1436].

Aucun culte de Kubaba n'est attesté aux époques hellénistique et romaine mais l'onomastique pourrait laisser penser que la déesse n'avait pas été totalement oubliée[1437]. Un théophore « Κουβαβα Λομιος » est ainsi mentionné sur une colonne d'époque impériale retrouvée en Cilicie Trachée, près du site de Meydan, entre Olba et Séleucie-du-Kalykadnos[1438]. Une épitaphe mise au jour en Isaurie sur le site d'Aydınkışla au sud d'Iconion comporte également un autre nom théophore composé sur le nom de la déesse Kubaba[1439].

Étymologie de « Pérasia »

L'étymologie du théonyme « Pérasia » est sujette à question. Elle n'était déjà plus comprise à l'époque de Strabon qui en rapporte une explication vraisemblablement recomposée, selon les habitudes de son époque.

Avec la découverte de la borne-frontière de Bahadırlı, A. Dupont-Sommer a fait le rapprochement entre l'épiclèse de Kubaba « PWŠD/R » et le nom de la déesse « Pérasia » qui présentent les mêmes consonnes avec seulement métathèse du r et chute du digamma[1440]. Plusieurs hypothèses ont été émises concernant le mot « PWŠD/R » inconnu par ailleurs. Par rapprochement avec « Pérasia », on a supposé une erreur du lapicide et restauré en « PWRŠ ». Il a été suggéré qu'il pouvait s'agir du nom d'un parèdre inconnu. A. Dupont-Sommer évoque la possibilité d'un toponyme et mentionne un ancien nom de lieu « Pirwaššuwa », non localisé

[1434] *Ibid.* p. 249.
[1435] Sur le sujet voir Laroche 1960. Contra Brixhe 1979. Plus récemment Munn 2008.
[1436] cf. *supra.* Une autre représentation de Cybèle en Cilicie est connue à Tarse au revers de monnaies à l'effigie de l'épouse de Gallien Salonine (*SNG* France 1833). Une stèle votive de Klaudiopolis/Mut datée du IIIe-IVe siècle après J.C. conservée au musée d'Anamur serait peut-être une représentation de Cybèle (Lafli, Christof 2015, n°11).
[1437] Masson 1979.
[1438] Bent 1891, p. 224.
[1439] Masson 1979, p. 244.
[1440] Dupont-Sommer 1961 ; Dupont-Sommer, Robert 1964.

mais qui pourrait être rapproché de l'épiclèse de la déesse, bien que cela pose quelques problèmes linguistiques[1441].

O. Casabonne propose quant à lui de voir « dans l'épiclèse Pérasia un dérivé du hittite/louvite *per(u)*- "pierre, roche". Pérasia pourrait être un dérivé de Pirwa »[1442], une divinité louvite mal connue, protectrice des chevaux et étroitement liée à la montagne et au rocher. Toutefois, si l'on peut supposer que certaines montagnes sacrées se trouvaient sur le territoire de la cité, rien n'indique que la déesse Pérasia ait été liée aux chevaux.

Pour R. Lebrun, enfin, « l'explication de la forme Περασία doit [...] se faire indépendamment de l'araméen *Pwšr ».* Selon lui, la déesse Pérasia, « constitue la continuité de l'Ištar *parassi* hittite/louvite », une « Ištar/Šauška de la promesse » mentionnée dans l'*Apologie* du roi hittite Hattušili III (1285-1250 avant J.-C.), qui aurait progressivement été supplantée par Kubaba[1443].

« La reine de Parasa »

L'inscription de Beyköy 2[1444], publiée récemment, est venue là encore apporter une nouvelle pièce au dossier, même si, comme nous l'avons vu, le document doit être pris avec prudence puisque son authenticité fait débat[1445].

Le texte a été daté des années 1190-1180 avant J.C. environ, lorsque Kupantakurantas III, le grand roi de Mira commanditaire de l'inscription, domine une grande partie de l'Asie Mineure occidentale. Dans son discours, il mentionne à trois reprises la déesse Kubaba, associée au dieu Tarhunt et au dieu du champ du Kizzuwatna (§ 18 ; 30 ; 36). Il est intéressant de noter tout d'abord que la déesse est ici associée à un dieu du champ, explicitement mentionné comme étant celui du Kizzuwatna, ce qui impliquerait qu'un dieu de l'Asie Mineure orientale était honoré comme tel à l'ouest à la fin du IIe millénaire et que la fertilité de la plaine cilicienne, dont ce dieu était le garant, était particulièrement connue. Le grand roi de Mira déclare avoir fait bâtir des temples pour ces divinités. Le qualificatif de la déesse est particulièrement intéressant : Kubaba est en effet désignée comme la « reine de Parasa » (§18), « Parasa » étant cité dans le paragraphe précédent parmi les dix citadelles que Kupantakurantas dit avoir fait construire dans le royaume de Mira. « Parasa » est bien ici un toponyme puisque le terme est associé au déterminatif *UMINA*. Il s'agissait vraisemblablement d'un centre du culte de Kubaba qui, d'après le contexte, devait se trouver

[1441] *Ibid.* 1964, p. 13-14.
[1442] Casabonne 2006, p. 196.
[1443] Lebrun 1989, p. 87-88.
[1444] Zangger, Woudhuizen 2018.
[1445] Cf *supra* (Chapitre V : La plaine d'Adana et la basse vallée du Pyramos).

en Asie Mineure occidentale, dans le royaume de Mira[1446]. Le rapprochement de « Kubaba, reine de Parasa » de l'inscription de Beyköy 2 avec la déesse Kubaba/Pérasia de Kastabala s'impose de lui-même.

Kupantakurantas dit avoir lancé une grande campagne maritime vers le sud-est de l'Asie Mineure et le Levant sous le commandement de quatre grands princes. Le plus important d'entre eux, Muksus de Troade, siégeait à Apassawa ou Apaisos (classique Paisos) sur les Dardanelles, et exerçait le pouvoir au nom du roi de Mira, « sur les terres et les villes de Mira (et) Wilusa » (§26)[1447]. Le personnage de Muksus ici mentionné a été rapproché de Muksas/Mopsos évoqué dans les inscriptions phéniciennes/néo-hittites de Cilicie comme le fondateur de la dynastie locale. Il fait aussi écho au témoignage de Strabon qui évoque non seulement Mopsos et Amphilochos partis de Troie pour fonder Mallos[1448] mais qui rapporte aussi le témoignage de certains auteurs racontant « comment les Ciliciens de la Troade vinrent chercher une nouvelle demeure en Syrie et détachèrent de cette contrée, pour s'y établir, ce qui forme actuellement la Cilicie »[1449]. On rappellera ici le poème du médecin Lucius qui évoque « les gens de Thébè » honorant la déesse de Kastabala[1450]. C'est ici la référence d'un lettré à Homère évoquant Thébè sous le Placos, la capitale d'Eétion, roi de Cilicie de Troade[1451], mais qui laisse penser qu'à Kastabala, « certains – dont le médecin et poète Lucius est l'écho – retrouvaient dans Hiérapolis Kastabala une Thébè de Cilicie » de Troade[1452].

Cela signifierait-il que le culte de la déesse de Kastabala a été importé de l'ouest de l'Asie Mineure à la fin du IIe millénaire avant J.C. ? La déesse Pérasia de Kastabala associée à Kubaba avant l'époque hellénistique serait-elle « Kubaba la reine de Parasa » de la fin du IIe millénaire ? « Περασία » serait alors une forme adjectivale toponymique donnant à la formule « Θεὰ Περασία » sous laquelle la déesse est invoquée à l'époque impériale romaine, le sens littéral de « déesse de Pérasa », à rapprocher évidemment de « Parasa », centre du culte de Kubaba dans l'ouest de l'Asie Mineure à la fin du IIe millénaire d'après Beyköy 2.

L'explication étymologique « populaire » du nom de la déesse Pérasia dont témoigne Strabon serait-elle ainsi une réinterprétation tardive d'une réalité historique ou du moins d'une tradition ancienne qui faisait venir la déesse « d'au-delà », en l'occurrence d'Asie Mineure occidentale si l'on fait le lien avec Beyköy 2 ? Il est évidemment délicat d'émettre un avis

[1446] Ces informations sur « Parasa » nous ont en grande partie été communiquées personnellement par Fr. Woudhuizen que nous remercions vivement.
[1447] Zangger, Woudhuizen 2018, p. 25.
[1448] Strabon, 14.5.16.
[1449] Strabon, 13.4.6. Traduction Amédée Tardieu. Sur les rapprochement antiques entre les Ciliciens de Troade et les Ciliciens de la plaine de l'Asie Mineure méridionale, voir aussi : Quinte-Curce, 3.4 ; Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 52-53.
[1450] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 50 ; *SEG* 39, 1514. Voir *supra.*
[1451] Homère, *Iliade*, 2.691 ; Strabon, 13.1.61.
[1452] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 53.

définitif sur cette question, d'autant plus que, comme nous l'avons vu, l'authenticité de Beyköy 2 pose question. Comme nous allons le voir, le culte d'une déesse locale était de toute façon déjà pratiqué sur place avant l'arrivée supposée de populations d'Asie Mineure occidentale à la fin de l'âge du Bronze.

La déesse de la Nuit (DINGIR.GE$_6$)

Ce que l'on sait de la déesse de Kastabala, qui est à la fois proche d'Artémis, d'Hécate, de Séléné, d'Aphrodite, de Déméter et de Kubaba en donne l'image d'une déesse-reine du Ciel nocturne, une déesse de la Nuit comportant également une dimension chthonienne et infernale et possédant également des fonctions liées à la fertilité. On peut ainsi se demander si la déesse de Hiérapolis-Kastabala ne pourrait pas être issue d'une déesse très populaire au Kizzuwatna au milieu du IIe millénaire : la déesse de la Nuit (sumérogramme DINGIR.GE$_6$)[1453]. La déesse est mal connue mais elle semble être originaire du Kizzuwatna d'où elle s'est propagée dès l'époque moyen-hittite dans différentes cités anatoliennes ainsi qu'en Mésopotamie. La grande majorité de la documentation religieuse dans laquelle la déesse est impliquée est constituée de rituels d'origine kizzuwatnéenne mais provenant d'Hattuša. L'image que nous pouvons avoir de la déesse est donc le fait de scribes et il existait probablement un décalage entre les pratiques religieuses locales et la religion savante de la capitale de l'Empire. Néanmoins, les sources en donnent l'image d'une déesse proche du cercle de l'Ištar/Šaušga hourrite, sans toutefois être confondue avec elle, mais qui comme Ištar (Vénus) présente un aspect astral. C'est bien une divinité du Ciel nocturne et G. Beckman a montré que l'effigie de la déesse confectionnée lors du rituel *CTH* 481 correspond au firmament et à ses lumières : la déesse de la Nuit est représentée avec «des étoiles d'argent et d'or »[1454]. La déesse est invoquée notamment dans des rituels d'exorcisme et de purification. Plusieurs séquences du « Rituel de Šamuḫa » « se déroulent d'ailleurs à la tombée de la nuit, quand la première étoile a fait son apparition dans le ciel. C'est à ce moment-là que l'on fait appel à la déesse de la Nuit »[1455].

La déesse est aussi liée au phénomène onirique, ce qui se conçoit aisément, et elle intervient également dans des rituels de naissance[1456], comme du reste certaines des déesses grecques mentionnées par Lucius, ce qui pourrait confirmer son lien avec la lune. L'astre est en effet réputé exercer une influence sur la gestation, la naissance et les cycles menstruels, ce qui explique que ce champ d'action ait été commun à plusieurs divinités lunaires. Enfin, la

[1453] Sur cette déesse, voir notamment Mouton 2008 et 2004 ; Miller 2008 et 2004 ; Haas 1994, p. 352-353 ; Lebrun 1976.
[1454] Beckman 2002, p. 38 ; voir aussi Miller 2004, p. 274.
[1455] Mouton 2008, p. 221.
[1456] *Ibid.*

déesse de la Nuit présente également une dimension infernale que ne possède pas l'Ištar mésopotamienne. C'est ce dont témoignent des exemples d'*evocatio* de la déesse hors du monde souterrain à travers une fosse à offrandes creusée dans la terre selon une tradition typiquement kizzuwatnéenne[1457]. On retrouve donc de nombreuses similitudes entre la déesse Pérasia et la déesse de la Nuit honorée au IIe millénaire en Cilicie orientale.

Au IIe millénaire, la cité de Kummanni/Kizzuwatna, la capitale de l'État du Kizzuwatna, est un des centres du culte de la déesse de la Nuit. KUB 32.133 i 1–4 en témoigne et indique que le roi Tudhaliya a installé un nouveau culte de la déesse de la ville de Kummanni/Kizzuwatna dans la ville de Šamuḫa, située dans l'Anatolie centrale dans la région du Haut Kızılırmak actuelle[1458]. J. Miller a bien montré que la déesse a ici été divisée et non transférée d'une ville à l'autre. Par conséquent, le culte est resté en vigueur à Kummanni[1459] et l'on peut supposer que cette division de l'entité divine, dont on connaît par ailleurs le rituel pour la déesse de la Nuit de Kummanni (KUB 29.4)[1460], devait peut-être avoir eu lieu dans des circonstances semblables pour d'autres divinités en Anatolie et expliquer par exemple les deux cultes de la déesse Mâ dans les deux Hiérapolis-Komana en Kataonie et dans la région du Pont[1461], de même qu'il pourrait s'agir du même processus si l'on doit considérer deux cultes de la déesse Pérasia dans deux cités de Kastabala de part et d'autre du Taurus.

La cité de Kummanni a un poids politique, religieux et intellectuel majeur au sein de l'Empire hittite et elle est elle-même une « Hiérapolis » si l'on suit l'étymologie proposée par R. Lebrun, composée d'un « thème hourrite *kumma-/kummi-*"sacré, saint" suivi du déterminatif singulier -ni, ce qui aboutirait à la traduction "la sainte (cité)" »[1462]. Kummanni était jusqu'à récemment identifiée par rapprochement toponymique avec la cité de Komana de Kataonie septentrionale. Cependant, plusieurs travaux, et notamment ceux de M.-C. Trémouille ont démontré avec de forts arguments que la cité devait désormais être localisée en Cilicie orientale[1463]. Le site de Bodrum Kalesi, où est située Hiérapolis-Kastabala de l'époque gréco-romaine, pourrait selon elle être l'emplacement soit de Kummanni, soit de Lawazantiya[1464]. Toutefois, Lawazantiya doit être plutôt localisée selon nous à l'emplacement de Tatarlı Höyük, situé à une quinzaine de kilomètres au nord-ouest d'Osmaniye et à environ

[1457] Miller 2008, p. 69. De la même façon au Kizzuwatna pour Ištar : Miller 2004, p. 374-376.
[1458] Miller 2004 et 2008 ; Lebrun 1999 ; Mouton 2004, p. 87 : KUB 32.133 i 1–4 « Ainsi (parle) Mon Soleil Muršili, grand roi, fils (de) Šuppiluliuma, grand roi, héros: lorsque mon parent Tutḫaliya, grand roi, a divisé la déesse de la Nuit du temple de la ville de Kizzuwatna, il l'a installée dans un nouveau temple dans la ville de Šamuḫa ».
[1459] Miller 2008.
[1460] Voir Miller 2004, p. 272-312.
[1461] Strabon, 12.3.32. Voir notamment Debord 2005, p. 19.
[1462] Lebrun 1999, p.87.
[1463] Trémouille 2001.
[1464] *Ibid*. p. 66.

10 kilomètres au sud de l'actuel cours du Ceyhan (anc. Pyramos). Les fouilles archéologiques concordent avec la documentation textuelle évoquant notamment l'introduction à Lawazantiya du culte de Tešub de Kizzuwatna/Kummanni sous le roi Palliya du Kizzuwatna dont le rituel implique en particulier le prélèvement « de l'eau pure des sept sources de Lawazantiya »[1465]. Or sept sources sont bien attestées sur le site de l'actuel village de Tatarlı Höyük qui était anciennement connu sous l'appellation Yedigöz (« Sept Yeux ») ou Yedioluk (« Sept Canaux »). Une importante quantité de céramiques rituelles à libation du IIe millénaire a par ailleurs été mise au jour sur le site[1466], ce qui confirmerait que Tatarlı Höyük est bien Lawazantiya qui était réputée pour le culte de l'eau sacrée et des sources. Au moins deux exemples de rituels impliquent en effet des prêtres de Kizzuwatna/Kummanni faisant le trajet en peu de temps de la capitale régionale jusqu'à Lawazantiya pour y puiser de l'eau des sources sacrées avant de faire le trajet inverse pour y poursuivre les cérémonies. La distance entre les deux cités devaient donc être réduite et il était facile d'aller de l'une à l'autre[1467]. Si comme nous le pensons, Lawazantiya est bien à Tatarlı Höyük, la cité sainte Kummanni/Kizzuwatna doit donc bien être située à Bodrum Kalesi/Hiérapolis-Kastabala puisque les deux sites ne sont distants que d'à peine 15 kilomètres, ce qui autorisait un trajet aller-retour à pied dans la journée sans difficulté.

M. Forlanini conteste l'identification de Kummanni avec Bodrum Kalesi/Kastabala et privilégie le site de Sirkeli dont il considère l'identification comme « idéale »[1468]. Son premier argument contre la localisation de Kummanni à Bodrum Kalesi/Kastabala est de nature religieuse : selon lui « Castabala avait une déesse et donc il est plus facile de la considérer comme l'héritière de Lawazantiya, la ville de Šawuška »[1469]. Cependant nous avons vu d'une part que la déesse de la Nuit faisait l'objet d'un culte ancien dans la cité, d'autre part que Lawazantiya devait plutôt être localisée à Tatarlı Höyük. M. Forlanini avance un autre argument « lié à l'itinéraire de Salmanasar III, qui dans son invasion de Ḫiyawa/Qué détruit dans l'ordre Lusanda (Lawazantiya), Abarnani et Kisuatni (Kummanni/Kizzuwatna) ; or Kastabala devrait se trouver au début, plutôt qu'à la fin de cet itinéraire » selon lui[1470]. Salmanasar III est vraisemblablement entré en Cilicie dans sa XXe année de règne (839-838)[1471] par le col de Bahçe[1472] et toujours d'après M. Forlanini, « le sens de sa marche était évidemment de l'est vers l'ouest, de l'Amanus vers le centre de Qawe/ue, probablement le long

[1465] Lebrun 1979, p. 201.
[1466] Girginer 2012, p. 111-112.
[1467] Trémouille 2001, p. 64-65.
[1468] Forlanini 2013, p. 78
[1469] *Ibid.*
[1470] *Ibid.*
[1471] *RIMA* 3, A.O.102.16 143'-151'.
[1472] Trémouille 2001, p. 66.

du Pyramos ; en tout cas, il a pris Lusanda (Lawazantiya) avant de prendre Kisuatnu (Kummanni) »[1473]. Toutefois, il nous semble que si l'ordre des cités prises doit être respecté, la direction est-ouest entre Lusanda (Lawazantiya), Abarnani et Kisuatni (Kummanni/Kizzuwatna) ne va pas forcément de soi. Compte-tenu de la nature du terrain, il pouvait en effet être stratégiquement intéressant pour Salmanasar III de conquérir en premier Lusanda (Lawazantiya-Tatarlı Höyük). Cette cité est en effet rapidement accessible sans difficulté depuis le col de Bahçe puisqu'aucun obstacle naturel ne vient entraver la route entre le débouché de l'Amanus et la ville. La prise de Lusanda (Lawazantiya) lui aurait alors assuré une base-arrière fortifiée avant de marcher vers Kisuatni (Kummanni-Kastabala-Bodrum Kalesi) dont le territoire est protégé non seulement par les premiers contreforts de l'Amanus au débouché du col de Bahçe mais surtout par le Pyramos dont le cours impétueux décrit par Strabon[1474] devait rendre la traversée délicate pour les troupes assyriennes et seulement possible en quelques points probablement défendus[1475]. Ceci pourrait aller dans le sens d'O. Casabonne qui propose d'identifier Abarnani, prise par Salmanasar après Lusanda et avant Kisuatni, avec le site d'Hemite[1476], qui devait défendre un point de passage sur le Pyramos et se situe à mi-chemin entre Tatarlı Höyük (Lawazantiya-Lusanda) et Bodrum Kalesi (Kummanni-Kisuatni) en remontant au nord depuis Tatarlı Höyük[1477]. Une fois ces trois cités contrôlées, la marche vers les cités ciliciennes plus à l'ouest pouvait se faire le long du Pyramos depuis Bodrum Kalesi (Kummanni-Kisuatni).

L'argument de M. Forlanini pour identifier Kummanni avec Sirkeli arguant que « son environnement avec des montagnes au profil particulier (comme celle du Yılanlı Kale) […] peuvent bien correspondre aux montagnes sacrées de Kummanni »[1478] n'est à notre avis pas plus probant puisqu'il faut considérer que le territoire de la cité ne se réduisait pas au seul site archéologique identifié et fouillé, que ce soit le Höyük à Sirkeli ou la ville gréco-romaine à Bodrum Kalesi, et que si Kummanni est bien à Bodrum Kalesi/Kastabala, son territoire devait recouvrir tout ou partie de la Kastabalide où se trouvent de nombreuses montagnes pouvant être investies d'un caractère sacré. De même, identifier Sirkeli à Kummanni en se référant à

[1473] Forlanini 2013, note 51.
[1474] Strabon, 12.2.4.
[1475] **Carte 7**.
[1476] Borgia, Casabonne, Egetmeyer 2002, p. 190 : « On ignore le(s) nom(s) antique(s) d'Hemite mais son importance paraît attestée, du IIe millénaire à l'époque médiévale, par un bas-relief hittite, un chapiteau de pilastre archaïque, une inscription araméenne d'époque achéménide et une forteresse arménienne ».
[1477] Les troupeaux de bovins traversent aujourd'hui le Ceyhan (Pyramos) à gué au niveau de Hemite : cf. Casabonne 2004a, p. 36. Le cours du fleuve a été maîtrisé avec la construction du barrage d'Aslantaş achevée en 1984. On peut toutefois penser que l'endroit offrait déjà un passage sur le fleuve avant sa construction. O. Casabonne (Borgia, Casabonne, Egetmeyer 2002, p. 190) propose du reste de voir dans le toponyme Abarnani, un dérivé du nom du fleuve Puruna dans les textes hittites (classique Pyramos-actuel Ceyhan).
[1478] Forlanini 2013, p. 78.

l'itinéraire religieux hittite de KUB 20.52 dont on peut déduire que Kummanni et Zunnaḫara, correspondant probablement à Mopsouestia/Misis (aujourd'hui Yakapınar), se trouvaient à (moins d') une journée l'une de l'autre[1479], n'est pas plus convaincant selon nous, dans la mesure où, même si Kastabala/Bodrum Kalesi et Mopsouestia/Yakapınar sont distants d'une cinquantaine de kilomètres à vol d'oiseau, le fleuve Puruna/Pyramos qui traversait le territoire des deux cités pouvait offrir une voie de circulation rapide au moins d'amont en aval. Localiser Kummanni à Kastabala/Bodrum Kalesi n'est donc pas incompatible avec KUB 20.52 si Zunnaḫara est bien Mopsouestia/Yakapınar.

Ainsi, la localisation de Kummanni sur le site de l'actuel Bodrum Kalesi où ont été identifiées les ruines de Hiérapolis-Katabala nous semble très probable :

-les deux cités sont des « villes saintes »,

-la déesse Pérasia et la déesse de la Nuit kizzuwatnéenne (DINGIR.GE_6) attestées dans les deux cités présentent de fortes similitudes laissant penser que celle-là est « l'évolution » de celle-ci à la période gréco-romaine,

-la localisation de la capitale du Kizzuwatna à cet emplacement est compatible nous semble-t-il avec les données de la géographie historique[1480], que ce soit la documentation religieuse du IIe millénaire témoignant des relations entre les cités de la région, ou les *Annales assyriennes* relatant la campagne de Salmanasar III en Cilicie en 839-838 avant J.C.

L'équivalence Kummanni/Bodrum Kalesi est d'autant plus probable que l'emplacement du site au carrefour des routes transcataoniennes et des routes transamaniques vers la Mésopotamie et la Syrie lui conférait une importance stratégique idéale pour une capitale régionale. Il apparaît du reste qu'au IIe millénaire les routes transcataoniennes étaient davantage considérées par le pouvoir central hittite que la voie, pourtant fameuse dans la littérature classique, traversant les Portes ciliciennes et reliant le plateau anatolien à Tarse, cité dont le rôle paraît quelque peu secondaire et qui n'est mentionnée que rarement dans les textes hittites[1481].

Les fouilles archéologiques entreprises sur le site de Bodrum Kalesi n'ont pour le moment pas fourni de données déterminantes pouvant aller dans le sens de cette identification avec Kummanni. Nous avons vu néanmoins que les investigations sur place n'avaient débuté qu'en 2009 et qu'elles s'étaient non seulement concentrées sur la période gréco-romaine mais qu'elles avaient aussi été confrontées à un certain nombre de difficultés (destructions par les

[1479] *Ibid.*

[1480] Sur la géographie historique de la Cilicie au IIe millénaire : Trémouille 2001 ; au Ier millénaire : Lemaire 1991 notamment.

[1481] Casabonne 2009c, p. 206-207 ; Lebrun 1999, p. 91.

activités agricoles ; fouilles clandestines et pillages ; autorisation de fouilles sur certaines parties du site ; etc.). Toutefois, un troisième niveau d'occupation correspondant au IIe millénaire aurait été identifié très récemment, repoussant de plus de 1500 ans l'ancienneté jusque-là supposée de la cité sur la base des données archéologiques[1482].

Torche et feu

L'origine très probablement kizzuwatnéenne de la déesse Pérasia nous permet alors de comprendre plus finement l'importance du feu et de la torche dans le rituel de Kastabala.

L. Robert suppose premièrement, nous l'avons vu, que la torche jouait dans le rituel un rôle central, semblable à celui que remplissent aujourd'hui les saintes icônes lors des marches du feu des Anasténarides en Thrace. Or plusieurs rituels d'origine kizzuwatnéenne témoignent de la charge sacrée dont les torches étaient investies au IIe millénaire dans le sud-est de la péninsule anatolienne en particulier : la torche est considérée comme un objet magique et n'importe quelle torche ne pouvait sans doute pas être employée lors des cérémonies religieuses ; on la retrouve dans des rituels cathartique ou d'exorcisme et le texte retranscrivant la fête religieuse kizzuwatnéenne dite *hišuwa* comprend une incantation en langue hourrite qui lui était adressée[1483]. Une « fête de la torche » est par ailleurs connue, « fête à laquelle plusieurs textes religieux font allusion, mais qui n'est malheureusement jamais décrite » et qui s'inscrivait notamment dans des célébrations de début de saison[1484].

Deuxièmement, si des marches sur le feu comme à Kastabala ne sont pas attestées dans la documentation hittito-hourrite, plusieurs exemples de rituels consistant à traverser des aires de purification délimitées par une succession de torches ou des groupes de foyers disposés symétriquement sont bien connus[1485]. Un autre exemple de rituel kizzuwatnéen met par ailleurs en scène un prêtre chargé de la purification de la femme enceinte et de son bébé à venir qui « fait tourner » un agneau sept fois au-dessus de sept foyers, l'agneau consacré servant vraisemblablement ici de substitut à l'enfant à naître[1486]. Traverser une aire enflammée ou passer au feu un substitut sont donc des pratiques bien attestées dans cette région de l'Asie Mineure au IIe millénaire comme à l'époque gréco-romaine avec la marche des prêtresses de la déesse Pérasia. Le feu joue vraisemblablement son rôle cathartique ici.

[1482] Nous n'avons pas pu obtenir davantage d'informations sur cette question autre que celles figurant dans un cours article du *Hurriyet Daily News* du 8 septembre 2018, reprenant les déclarations du directeur des fouilles T.H. Zeyrek (https://www.hurriyetdailynews.com/findings-push-back-history-of-ancient-city-of-kastabala-136594).
[1483] Mouton 2013.
[1484] *Ibid.* p. 56.
[1485] Mouton 2013, p. 54 ; Mouton 2006b, p. 255.
[1486] Mouton 2006b, p. 256 : rituel de naissance de Pāpanikri (KBo 5.1 iv 9-10).

A. Mouton a également montré qu'au Kizzuwatna, « le feu était manifestement vu comme un passage entre le monde invisible des entités surnaturelles (dieux, démons et esprits) et celui des hommes », ce qui semble avoir été une spécificité de la région, probablement par transfert de traditions religieuses de la Syrie septentrionale qui ont largement pénétré la Cilicie orientale au IIe millénaire[1487].

Ainsi, par comparaison avec les rituels locaux en vigueur au IIe millénaire, on peut se demander si la marche sur le feu à Kastabala ne pouvait pas être aussi bien un rite de purification qu'un moyen de contact privilégié avec la déesse, un passage d'accès au monde divin, conception dont pourrait aussi découler l'interprétation étymologique « populaire » du théonyme « Pérasia » par « πέραθεν ». Cette notion de passage entre deux mondes n'est pas sans rappeler du reste les témoignages des dévots de la déesse Pandialé à la Réunion évoquant le phénomène d'enthousiasme de la marche sur le feu comme le moment où l'âme s'échappe du corps avant de le réintégrer en quittant le brasier[1488].

Un parèdre de la déesse ?

L'aigle est très présent sur les monnaies hellénistiques de Hiérapolis[1489]. Il figure seul au revers des premières émissions de la cité représentant à l'avers le buste d'Antiochos IV ou de la Tychè (**pl. VI.1.9).** L'oiseau est plus directement associé à la déesse Pérasia lorsqu'il se trouve à ses côtés, sous son trône (**pl. VI.1.10)**, et il est brandi par le Pyramos et prend ainsi la place de la torche de la déesse dans les mains du dieu-fleuve sur d'autres émissions (**pl. VI.1.11**). Pour L. Robert, il « paraît raisonnable de penser que l'aigle des monnaies de Castabala témoigne du culte de Zeus Olympien introduit par Antiochos IV au sanctuaire de Pérasia. La statue de culte devait représenter, comme ailleurs, Zeus *Niképhoros* assis. »[1490]. Zeus *Niképhoros* figure en effet sur le monnayage de la cité à l'époque hellénistique (**pl. VI.1.12**). Pour l'helléniste, « Zeus a pu être introduit comme parèdre d'une déesse qui n'avait pas de conjoint »[1491] ou « il aurait pu aussi prendre au côté de la déesse la place d'un parèdre plus ou moins effacé »[1492].

Compte-tenu de la nature de la déesse qui, nous l'avons vu, présente de fortes similitudes avec la déesse Kubaba et la déesse de la Nuit honorée au IIe millénaire au Kizzuwatna, nous aurions tendance à considérer l'aigle de la déesse comme un animal attribut

[1487] Mouton 2006b, p. 259-261.
[1488] Voir *supra*.
[1489] Des doutes subsistent sur l'attribution à Hiérapolis-Kastabala de monnaies à l'aigle à l'époque romaine. Voir notamment Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 84. Peut-être sous Nerva (*SNG* Levante 1580) et sous Antonin.
[1490] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 98.
[1491] *Ibid.*
[1492] *Ibid.,* p. 99.

qui pourrait effectivement être celui d'un dieu local plus ou moins effacé dont le culte aurait pu être redynamisé par son association avec le dieu grec de l'Orage à l'époque hellénistique.

À Domuztepe premièrement, la stèle d'un dieu de l'Orage du ciel canoniquement coiffé d'un heaume à corne et brandissant une double hache a été mis au jour avec la stèle représentant Kubaba mentionnée ci-dessus[1493]. Le volatile est aussi lié aux divinités de la montagne. L'importante fête dite « (ḫ)išuwa », connue par la documentation du IIe millénaire, se déroulait durant neuf jours au Kizzuwatna, principalement en l'honneur du dieu de l'Orage de Manuzziya[1494]. La lieu de la fête n'est pas précisément mentionné[1495] mais il est certain qu'elle se déroulait dans l'est de la Cilicie orientale et accueillait les représentants des cinq cités principales du Kizzuwatna[1496]. Le dieu de Manuzziya est un dieu de l'Orage associé au hourrite Tešub[1497]. Il est le dieu de la montagne Manuzziya, une montagne sacrée du « pays de la ville de Kummanni »[1498] dont la localisation n'est pas précisément connue mais qui, en suivant la reconstruction de M.C. Trémouille de la géographie historique du Kizzuwatna, devait se trouver entre l'Amanus et Lawazantiya[1499], donc probablement très proche de Kummanni si, comme nous le pensons, Kummanni doit être localisée sur le site de l'actuel Bodrum Kalesi et Lawazantiya à Tatarlı Höyük.

Kummanni était du reste le centre du culte du dieu[1500]. Or il est intéressant de noter que l'aigle de Tešub de Manuzziya faisait l'objet de rites particuliers au cours de cette fête majeure du Kizzuwatna. La 13e tablette décrivant les rituels de la fête décrit en effet un rite d'ablution de « l'aigle Eribuški », dont la statuette en or est retirée de l'épaule de la statuette du dieu de l'Orage de Manuzziya afin de le laver, de l'oindre et de lui adresser des offrandes[1501]. La 5e tablette mentionne quant à elle un cérémonial en l'honneur de l'aigle « Ešue » dont on place notamment la statuette sous l'arbre « timmaḫila » pour lui offrir des sacrifices[1502]. Le nom hourrite de cette fête « (ḫ)išuwa » pourrait du reste être lié au nom de l'aigle ^{D}Išuwa/^{D}Ešue honoré dans ce rituel selon V. Haas[1503]. On peut ainsi se demander si un aigle sacré, objet localement d'un culte plus ou moins autonome au IIe millénaire, aurait pu être capté par la

[1493] Çambel 1999.
[1494] Haas 1994, p. 848.
[1495] Pour Trémouille 2001, p.60-61, (voir Trémouille 1997, p. 118) la fête avait principalement lieu à Lawazantiya. Contra Gonnet 1968, p. 105 : la fête se déroulait selon elle à Manuziya.
[1496] Trémouille 2001, p. 61 Les « Anciens » de Kummanni, Zunnaḫara, Adaniya, Tarša et Ellibra. Seuls Adaniya (act. Adana) et Tarša (act. Tarsus/Tarse) sont localisées avec certitude.
[1497] Lebrun 1996, p. 39.
[1498] Gonnet 1968, p. 105.
[1499] Trémouille 2001, p. 64.
[1500] Haas 1994, p. 849.
[1501] *Ibid.,* p. 872. KBo 15.37 Vs. I.
[1502] *Ibid.,* p. 858-859.
[1503] *Ibid.,* p. 848.

déesse de la cité sainte à l'époque hellénistique ou peut-être plus tôt, même si la documentation fait défaut avant le règne d'Antiochos IV.

Il faut néanmoins rappeler aussi que l'aigle est un symbole royal par excellence, intermédiaire entre le roi et les divinités aux époques hittites et néo-hittites[1504] et peut-être que l'oiseau soulignait simplement la qualité de déesse-reine de Pérasia. L'oiseau « apparaît dans le hiéroglyphe AVIS (Lar. *134), utilisé pour écrire le théonyme Kubaba ((DEUS)*ku*-AVIS-*pa-pa*) »[1505] et un lien direct pouvait donc exister entre l'aigle et la déesse. De plus, l'image de la déesse Pérasia trônant avec son aigle n'est pas sans rappeler la déesse qui figure sur le rhyton à protomé de cerf de la collection Schimmel du Metropolitan Museum of Art[1506] **(pl. III.28**) daté du XIVe ou du XIIIe siècle avant J.C. Pour Fr. Woudhuizen, l'inscription associée à la déesse sur le rhyton l'identifie comme Šauška[1507], l'Ištar hourrite, qui aurait pu être associée en Cilicie orientale à la déesse de la Nuit (DINGIR.GE$_6$) comme cela aurait pu être le cas à Šamuḫa[1508]. Le *polos* conique dont elle est coiffée sur le rhyton trouve aussi un écho dans le couvre-chef de la déesse représentée sur les monnaies d'Anazarbos évoquées plus haut (**pl. VI.1.6**).

2. Aphrodite *Kasalitis* à Anazarbos

L'histoire de la cité d'Anazarbos, l'actuelle Anavarza, est presque inconnue aux époques anciennes. La cité apparait dans les annales assyriennes comme une « ville royale » du dynaste local Sanduarri sous le Kundi en 677-676[1509]. Kundi apparaît à l'époque des Diadoques sous le nom de Kyinda comme une forteresse servant de trésor royal aux successeurs d'Alexandre[1510]. Une note transmise par Jean Malalas[1511] et reprise dans la *Souda (s.v. Anazarbos)* précise qu'Anazarbos, anciennement appelée Kyinda, a changé de nom après un tremblement de terre. Elle aurait pu alors reprendre un nom ancien comme le suggère M. Forlanini qui a rapproché le nom d'Anazarbos de l'oronyme *Nanaparziya,* localisé sur le territoire cilicien dans un texte hittite, qui pourrait être une déformation hourrite du toponyme *A-na-bar-zu^{KI}* attesté à Ebla[1512].

[1504] Collins 2004.
[1505] Demanuelli 2015, p. 267.
[1506] Inv. 1989.281.10.
[1507] Woudhuizen 2013, p. 337.
[1508] Les liens entre la déesse de la Nuit et l' Ištar de Šamuḫa ont fait l'objet de nombreuses discussions. Voir notamment Lebrun 1976 ou Miller 2008.
[1509] Casabonne 2004a, p. 186-187.
[1510] Diodore, 18.52.7 ; 58.1 ; 61.4 ; 62.1-2.
[1511] Malalas, *Chonographia,* 10.
[1512] Forlanini 2001, p. 554.

La cité se développe à l'époque romaine et devient un centre économique florissant. Plusieurs dédicaces à la déesse Rome[1513] et aux empereurs[1514] témoignent de l'impact de Rome aux Ier et IIe siècles après J.C. dans la cité. Sous Caracalla, elle se dispute avec Tarse le titre de métropole des trois provinces de Cilicie, Isaurie et Lykaonie, avant de devenir au Ve siècle après J.C. la capitale de la province de *Cilicia Secunda*. Aux pieds de l'ancienne acropole a été érigé un arc de triomphe monumental ouvrant sur la rue principale de la cité romaine, large de plus de 30 mètres et flanquée de colonnades. Un grand stade ainsi qu'un amphithéâtre ont été également bâtis contre la montagne.

Aucune architecture religieuse n'a été mise au jour dans la cité. Les temples des principales divinités de la cité, vraisemblablement situés sur l'acropole d'après la documentation numismatique, ont laissé la place à une imposante citadelle arménienne dont les ruines s'élèvent encore au sommet de la montagne. Sur la base des inscriptions trouvées dans la zone urbaine d'Anazarbos, on peut cependant affirmer qu'Aphrodite *Kasalitis* était, avec Zeus *Olybreus*[1515], la divinité principale de la cité.

Une douzaine d'inscriptions font référence à la déesse Aphrodite à Anazarbos. On la nomme Ἀφροδείτη Κασαλεῖτις[1516] ou θεὰ Κασσαλεῖτις[1517] et l'on s'adresse à la θεᾷ ἐπηκόῳ Ἀφροδείτῃ[1518], à la θεᾷ Κασαλῖτι[1519] ou à Ἀφροδείτῃ Κασαλεῖτι ἐπηκόῳ θεᾷ[1520]. Elle est parfois simplement nommée θέα[1521] ou θέα ἐπήκοος dans cinq autres inscriptions pour insister avant tout sur la qualité d'écoute d'une déesse qui exauce les prières[1522].

Ces inscriptions se situent le plus souvent sur le rocher, ce qui laisse penser que la déesse était une divinité ancienne de la montagne. La majorité des inscriptions sont situées à intervalles irréguliers à côté d'un escalier d'environ 340 mètres de long creusé dans la roche qui part au nord du théâtre et mène au sommet de la montagne où se situait l'acropole. Les cinq premières de ces inscriptions sont placées sur des autels taillés dans la roche à droite des marches en montant. La déesse *Kasalitis* est la seule divinité mentionnée sur cet escalier qui semble par conséquent être une voie processionnelle associée au culte d'Aphrodite d'Anazarbos. Quelques *kantharoi* associés à ces inscriptions sont parfois gravés dans la roche

[1513] Sayar 2000, 54-55 (dédicaces à la déesse Roma).
[1514] *Ibid.* 56-57 (dédicaces à la déesse Roma et aux empereurs).
[1515] Cf. *infra.*
[1516] *Ibid.* 31.
[1517] *Ibid.* 33.
[1518] *Ibid.* 29.
[1519] *Ibid.* 34.
[1520] *Ibid.* 32.
[1521] *Ibid.* 40.
[1522] *Ibid.* 35-39.

et doivent aussi être intégrés à ce complexe processionnel qui devait mener au temple d'Aphrodite *Kasalitis* situé probablement sur le plateau de l'acropole.

L'épiclèse d'Aphrodite à Anazarbos serait issue, d'après M.H. Sayar à la suite de L. Zgusta, d'un toponyme local « Kasaka » ou « Kassala » cependant non attesté mais qui serait anatolien, par rapprochement avec d'autres toponymes et oronymes d'Asie Mineure présentant la même racine « Kas- » tels Kastabala, le mont Kasios, la cité de Kasai en Pamphylie orientale ou le mont Kastnion dont viendrait l'épiclèse de l'Aphrodite *Kastnietis* d'Aspendos selon Étienne de Byzance[1523]. L'hypothèse, sans être totalement convaincante, n'est pas à écarter *a priori* car la déesse est de façon évidente une déesse de la montagne.

On peut aussi se demander si l'épiclèse « Kas(s)alitis » n'avait pas un rapport avec le terme « ἡ κασωρῖτις » signifiant « la prostituée », ce qui conviendrait parfaitement à une déesse locale nommée en grec Aphrodite. La déesse d'Anazarbos avait très probablement un lien avec la déesse Ištar/Šauška particulièrement vénérée par les Hourrites du Kizzuwatna et dont un centre cultuel se trouvait dans la deuxième moitié du IIe millénaire dans la cité sainte de Lawazantiya située probablement à Tatarlı Höyük à environ 15 kilomètres au sud-est de la montagne d'Anazarbos, sur l'autre rive du Pyramos. Car Ištar/Šauška présente de nombreux traits communs avec la grecque Aphrodite en tant que déesse de l'amour et de la sexualité associée à la planète Vénus. Comme Aphrodite *Kasalitis* qui est une θέα ἐπήκοος, Ištar apparaît également dans la documentation comme « la mère miséricordieuse, celle qui écoute la prière, celle qui intercède auprès des dieux irrités et qui réussit à les apaiser »[1524]. Un sceau-cylindre du premier quart du IIe millénaire représentant notamment la déesse nue et ailée avec une étoile à huit rayons (**pl. VI.2.1**) a du reste été mis au jour à Tatarlı Höyük ainsi qu'une statuette de déesse nue datée de l'âge du Bronze moyen (**pl. VI.2.2**), ce qui témoignerait d'un culte de cette déesse avant l'arrivée des Hourrites en Cilicie. On pourra aussi faire le parallèle avec une représentation monétaire d'émissions de la cité de Flaviopolis du IIIe siècle après J.C., beaucoup plus tardif donc, figurant la déesse Aphrodite nue ôtant son voile (**pl. VI.2.3**).

M.H. Sayar déplore l'absence de représentation de l'Aphrodite *Kasalitis* ou de témoignages de son aspect à Anazarbos[1525]. Il nous semble cependant que certaines monnaies de la cité émises à l'époque romaine comportent quelques références à la déesse d'Anazarbos.

Au revers de monnaies émises entre 161 et 169 après J.C. figure premièrement un temple décastyle comportant au centre du fronton une étoile à huit rayons (**pl. VI.2.4**). Plusieurs types monétaires de la cité représentent ce même édifice à l'étoile et il s'agit donc

[1523] Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 187 ; Zgusta 1984, p. 234-235.
[1524] Dhorme, Dussaud, 1949, p. 74 avec réf.
[1525] Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 189.

certainement du temple d'une divinité importante de la cité. L'astre est vraisemblablement le symbole de la planète Vénus qui, dans les religions mésopotamiennes est « figurée, sur les monuments, par l'étoile à huit ou seize rayons […] en compagnie du croissant lunaire et du disque solaire » la plupart du temps, symbolisant respectivement les dieux Sin et Šamaš[1526]. L'astre est incarné par la sumérienne Innana ou l'accadienne Ištar, l'équivalent d'Astarté[1527]. Comme pour Sin ou Šamaš, la simple présence de l'étoile à huit ou seize rayons dans l'iconographie suffit à évoquer la grande déesse. Il est donc fortement probable que le temple représenté sur les monnaies d'Anazarbos soit celui de la déesse Kasalitis que sa désignation en tant qu'Aphrodite associe à la planète Vénus, et qui jouit dans la cité, au regard du nombre d'inscriptions, d'un culte important.

Un deuxième type, des années 249-251 après J.C., figure une déesse vêtue d'une longue robe et coiffée d'un *kalathos*. Elle tient de la main gauche une bipenne. Derrière elle, un taureau à gauche sur lequel elle semble poser sa main droite (**pl. VI.2.5**). Nous rapprocherions cette monnaie d'un autre type, datant des années 235-238, représentant une roue zodiacale sous laquelle apparaissent une déesse et un taureau (**pl. VI.2.6**). Il s'agit probablement d'un monument de la cité et la déesse figurant dessous est certainement la même que celle du type des années 249-251. Celle-ci est représentée avec une bipenne qui lui confère un caractère guerrier. Elle est, en outre, associée à une roue zodiacale et peut-être est-ce là le signe d'un aspect céleste. Il s'agirait ici selon nous très probablement d'une représentation de la déesse Kasalitis car si, comme nous le pensons, la déesse d'Anazarbos est une divinité locale proche d'Ištar, elle doit elle aussi posséder, comme cette dernière, une nature double à la fois érotique et guerrière liée à la caractéristique de la planète Vénus à la fois matinale et vespérale. Telles sont en effet bien les spécificités d'Ištar : « déesse du soir, elle se consacrera à favoriser l'amour et la volupté. Déesse du matin, elle présidera aux œuvres de guerre et de carnage »[1528]. Car comme le souligne R. Lebrun, la déesse Ištar, adaptée chez les Hourrites en Šauška en soulignant principalement le caractère guerrier de la déesse, a connu surtout à partir du XIIIe siècle avant J.-C., un franc succès en Anatolie méridionale et en particulier en Cilicie orientale[1529]. Lors de fêtes en l'honneur de Šauška il était en particulier d'usage d'offrir à la divinité des haches précieuses, ce qui soulignerait son caractère guerrier[1530]. L'aspect davantage martial qu'érotique des représentations de la déesse à

[1526] Dhorme, Dussaud 1949, p. 68.
[1527] *Ibid.,* p. 67.
[1528] *Ibid.,* p. 68. Pour les différentes représentations de la déesse Ištar comme déesse guerrière, comme déesse nue ailée et comme déesse dévoilée, qui bien que très éloignées en apparence font en réalité partie d'un même cycle de la déesse Inanna/ Ištar, voir notamment Barrelet 1955.
[1529] Lebrun 1980, p. 49 ; 1989, p. 87.
[1530] Lebrun 2008, p. 62.

l'époque romaine pourrait donc être l'indice d'un héritage hourrite puisqu'il contraste avec l'aspect érotique d'une déesse qui semble-t-il était plutôt vénérée sous cette forme au début du IIe millénaire, dans cette micro-région cilicienne avant la domination hourrite.

3. Zeus *Olybreus*

La deuxième divinité majeure d'Anazarbos et de son territoire est semble-t-il Ζεὺς Ὀλυβρεύς ou Θεὸς Ὀλυβρεύς au regard du nombre de dédicaces qui lui sont adressées[1531]. Ces inscriptions ont été réalisées sur des autels votifs des Ier et IIe siècles après J.C. dont la provenance précise sur le territoire de la cité est toutefois inconnue.

Zeus *Olybreus* est cependant vénéré à Anazarbos et dans les environs et une inscription rupestre lui est adressée sur le mont Hemite situé à environ 12 kilomètres à l'est d'Anazarbos, constituant à ce jour le seul témoignage *in situ* d'un culte à la divinité[1532]. Cette inscription sur la montagne suggérerait qu'il s'agit, comme la déesse Kasalitis, d'une divinité de la montagne. C'est du reste probablement le dieu qui est représenté sur des types produits entre 15 avant J.C. et 19 après J.C.[1533] ainsi que sous Trajan (**pl. VI.2.7**). Le buste du dieu barbu est intégré à l'acropole rocheuse d'Anazarbos surmontée d'un temple, peut-être celui du dieu Olybreus. Il est aussi, comme Aphrodite *Kasalitis*, une divinité qui écoute les prières (ἐπήκοος)[1534], ce qui peut laisser penser que les deux divinités formaient un couple divin sur le territoire d'Anazarbos.

Le dieu Olybreus, parfois sous la forme « Olybris »[1535], est aussi connu hors de Cilicie par quelques inscriptions dont une trouvée à Komana de Cappadoce où il est là aussi qualifié d' ἐπήκοος[1536], ainsi que par un buste de Zeus *Olybris* de provenance inconnue conservé au Musée des civilisations anatoliennes d'Ankara mentionnant un prêtre du dieu[1537].

Au-delà de l'Asie Mineure, deux inscriptions de la côte levantine sur des plaques de bronze dont la provenance exacte n'est pas connue mentionnent également le dieu. La première est une dédicace de Marcus Antionius Valens, vétéran de la Legio X *Fretensis* stationnée à Jérusalem entre 70 et le milieu du IIIe siècle après J.C. La dédicace mentionne que le soldat a dédié au dieu Olybreus une lance en argent[1538]. La deuxième plaque comporte

[1531] Sayar 2000, 44-47. Sur le dieu voir aussi Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 181-183.
[1532] *SEG* 54, 1490.
[1533] *SNG* Levante 1366.
[1534] Sayar 2000, 44.
[1535] Robert 1950, p. 67-69.
[1536] Διὶ Ὀλυβρε[ῖ] κὲ Ἐπηκό[ῳ] : Harper 1969.
[1537] Διὶ Ὀλυβρι Κυρίῳ / Χίλοω[ν] ἱερεύς : Robert, *ibid.*
[1538] Isaac 1997, p. 126-127.

elle aussi une dédicace au dieu et deux oreilles ont été représentées pour souligner très vraisemblablement que le Zeus *Olybris*, comme dans quelques-unes des inscriptions d'Asie Mineure, est un dieu ἐπήκοος[1539]. Une troisième mention du dieu est également attestée en Syrie-Palestine sur un petit autel mis au jour dans les fouilles du sanctuaire de Banias/Césarée de Philippe. La dédicace en latin donne la forme latinisée du nom divin Jupiter *Olybraeus*[1540].

Il faut également signaler une inscription quelque peu énigmatique datée de la deuxième moitié du IIe siècle après J.C. sur un autel mis au jour en Arménie dédié à une déesse « Ge Meter Olybris » par un soldat en poste dans la région[1541]. C'est la seule attestation connue de cette déesse et il est difficile d'en dire davantage mais on peut souligner que le dédicant est encore un militaire. On peut supposer qu'il était originaire de Cilicie.

La Cilicie est en effet à la croisée des régions où ont été mises au jour les différentes inscriptions mentionnant le dieu et c'est à Anazarbos qu'il est attesté par le plus grand nombre d'inscriptions. D'après une dédicace grecque retrouvée à Rome datant du premier quart du IIIe siècle après J.C., Zeus *Olybris* est même explicitement mentionné comme le dieu de l'*ethnos* des Ciliciens de la métropole d'Anazarbos[1542].

Le dieu est parfois nommé seulement Θεὸς Ὀλυβρεύς. L'épiclèse prime donc sur le théonyme Zeus pour désigner le dieu. C'est aussi ce que laisse penser la généalogie d'Adanos développée par Étienne de Byzance dans l'entrée pour Adana de son lexique : Ὄλυμβρος, probablement le même personnage divin, est en effet cité parmi les frères d'Adanos avec Ostatos, Sandès, Kronos, Rhéa et Japet, tous enfants d'Ouranos et de Gê[1543]. Le dieu Olybreus/Olybris/Olymbros pourrait donc être le fondateur d'Anazarbos, comme Adanos est celui d'Adana et Sandès celui de Tarse. Le théonyme a cependant été rapproché du nom de la cité d'Ellibra mentionnée dans les sources d'époque hittite comme une ville majeure du Kizzuwatna[1544] et connue au VIIe siècle avant J.C. sous le nom d'Illubru dont le gouverneur Kirua est entré en rébellion en 696 contre le pouvoir néo-assyrien avec Tarse, Ingirâ et le Ḫilakku[1545]. Il s'agit vraisemblablement de l'actuelle Çamlıyayla à l'ouest des Portes ciliciennes (précédemment Namrun) où se situe la forteresse médiévale de Lampron sise au sommet d'une montagne[1546]. Il est cependant difficile d'expliquer la distance géographique entre Ellibra/Çamlıyayla et Anazarbos et de comprendre comment un toponyme, peut-être

[1539] *Ibid.,* p. 128-129.
[1540] *Ibid.,* p. 127.
[1541] Γῇ Μετρ[ὶ] (sic) Ὀλυβρι θεᾷ δεσποίνᾳ : Vinogradov 1992.
[1542] *IGR* I 72 : Διὶ Ὀλυβρι / τοῦ Κιλίκων / ἔθνους / τῆς / λ(αμπροτάτης) / μ(ητροπόλεως) / Ἀναζαρβέων Αὐρ(ήλιοσ) Μᾶρκος στάτωρ εὐξῆς χάριν. Voir notamment Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 181.
[1543] *Ibid.* p. 157 *sqq.*
[1544] *CTH* 628. Voir Trémouille 2001, p. 60 *sq*.
[1545] *ARAB* II.286-289.
[1546] Laroche 1959, p. 295 ; Houwink ten Cate 1961, p. 25-26 ; Laroche 1973, p. 112. Contra Forlanini 1988, p. 144 ; Trémouille 2001, p. 62 qui situeraient la cité plus à l'ouest.

également théonyme, se serait déplacé de l'extrémité occidentale de la Cilicie Plane à Anazarbos en Cilicie orientale. On peut néanmoins émettre l'hypothèse d'un déplacement de culte attesté par ailleurs pour d'autres divinités de l'espace cilicien et de l'Asie Mineure, telles Mâ de Komana de Cappadoce et de Komana pontique ou la déesse de la Nuit (DINGIR.GE$_6$) qui a été divisée à Kummanni/Kizzuwatna puis installée dans la ville de Šamuḫa par Tudhaliya[1547] comme nous l'avons vu.

Les caractéristiques du dieu Olybreus/Olybris nous permettent de penser que la divinité a quelque rapport avec le dieu Šarrumma, très populaire sur le territoire cilicien au IIe millénaire comme au Ier millénaire avant J.C. Plusieurs éléments nous permettent d'avancer cela.

Le dieu Olybreus est premièrement une divinité dont l'origine semble bien se trouver dans l'espace cilicien et il était même considéré comme le dieu de l'ethnos des Ciliciens d'Anazarbos d'après l'inscription de Rome.

Pour les Hittites dont il avait intégré le panthéon, le dieu Šarrumma était lui aussi considéré d'après les sources anciennes comme un dieu d'origine hourrite du Kizzuwatna[1548]. Des éléments onomastiques témoignent de la persistance du culte du dieu Šarrumma dans le courant du Ier millénaire avant J.C. Un souverain du Ḫilakku mentionné dans les Annales d'Assurbanipal porte ainsi le nom de Sandasarme composé sur deux théonymes Sandas et Šarrumma. À l'époque hellénistique, trois prêtres de Korykos portent également des noms formés sur des noms divins doubles comprenant notamment le théonyme Šarrumma/-ζάρμα : « Ἰαζάρμα », « Ῥωζάρμα », « Τροκοζάρμα »[1549].

Certaines inscriptions mentionnant le dieu Olybreus ainsi que les représentations probables du dieu sur les monnaies de la cité indiquent deuxièmement, comme nous l'avons vu, qu'il s'agissait très vraisemblablement d'un dieu de la montagne. Šarrumma est quant à lui explicitement un dieu montagne dans la documentation. L'inscription Kululu 8 datée approximativement du VIIIe siècle avant J.C. provenant du royaume néo-hittite de Tabal lui donne l'épithète de « Roi de la montagne », comme sur un relief de Malatya, daté du début de l'âge du Fer et actuellement au musée d'Ankara, où il est représenté avec la même légende[1550]. Il est également souvent associé à la montagne dans la documentation de l'âge du Bronze où il est parfois nommé « Montagne Šarrumma »[1551].

[1547] Voir *supra.* Miller 2004 et 2008 ; KUB 32.133 i 1–4.
[1548] Trémouille 2006, p. 194.
[1549] Laroche 1963 ; Houwink ten Cate 1965, p. 134 ; Inscription de Korykos : Heberdey-Wilhelm 1896, 71, 55.
[1550] Trémouille, *ibid.* p. 210 ; de même dans l'inscription d'Ancoz.
[1551] KUB 15.1 Vs. II 42-44.

Les deux divinités sont troisièmement des dieux intercesseurs. Šarrumma apparaît bien comme tel dans une prière du roi Muwatalli adressée au dieu de l'Orage de Kummanni auprès duquel il est prié d'intercéder[1552]. Il est parfois également sollicité pour intercéder auprès de sa mère Hebat[1553]. La qualité d'intercesseur du dieu Šarrumma peut dans une certaine mesure se retrouver dans le qualificatif d'ἐπήκοος du dieu Olybreus qui tend à exprimer la même idée. Les oreilles accompagnant la dédicace au dieu sur la plaque de bronze du Proche-Orient ont la même signification[1554].

On peut ainsi se demander si la dédicace « à la montagne qui exauce » (Ὄρος ἐπήκοος) découverte à environ 1000 mètres d'altitude sur les pentes du Diniger Tepesi à Karapınar, au nord-ouest du territoire de Flaviopolis/Kadirli, n'est pas aussi une référence au même dieu qui est à la fois un dieu de la montagne et un dieu ἐπήκοος[1555]. L'inscription témoigne que le dédicant a érigé un autel, probablement sur le rocher où se trouve l'inscription. L'hypothèse est d'autant plus plausible que la « montagne qui exauce » se trouve à une centaine de kilomètres à vol d'oiseau du relief d'Hanyeri daté du XIIIe siècle avant J.C. qui représente le dieu Šarrumma sous la forme d'un taureau, les pattes de derrière sur un autel et s'appuyant par les pattes avant sur les épaules d'un dieu montagne[1556]. En face de la tête de l'animal, trois mots sont inscrits : « Roi (de la) montagne Šarrumma »[1557]. Le relief monumental se trouve sur le col de Gezbel, de l'autre côté de l'Anti-Taurus par rapport à l'inscription de Karapınar et bien que plusieurs siècles les séparent, on constate ainsi que ces deux inscriptions votives honorant un dieu montagne se trouvaient à proximité de routes transtauriques, de part et d'autre du Taurus.

Šarrumma est, à Hanyeri, représenté sous la forme d'un taureau ce qui illustre l'appellatif de « taurillon » du dieu de l'Orage qui caractérise le dieu dans une partie de la documentation de l'âge du Bronze[1558]. Le dieu Šarrumma prend aussi forme humaine dans l'iconographie[1559] et l'on pourrait donc penser que le dieu Olybreus, dont le buste figure selon nous dans la montagne d'Anazarbos sur les monnaies de la cité, est aussi représenté sous la forme du taureau accompagnant la déesse à la bipenne sur les émissions d'Anazarbos du IIIe siècle après J.C. mentionnées plus haut (**pl. VI.2.5**).

[1552] KUB 11.1.
[1553] KUB 15.1 Vo ii 20.
[1554] Cf. *supra.*
[1555] Bean 1950 ; *SEG* 12, 503 ; Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 183, notamment pour une datation en 307 après J.C. selon l'ère de Flaviopolis et non celle d'Anazarbos.
[1556] Trémouille 2006, p. 202.
[1557] Laroche 1963, p. 282.
[1558] Trémouille *ibid.* p. 199.
[1559] Laroche 1963.

Le dieu hourrite Šarrumma porte d'autre part fréquemment le titre de « Roi », ce qui pourrait peut-être expliquer bien plus tard la formule onomastique associant « Zeus/Jupiter » et « *Olybreus*/*Olybris*/*Olybraeus* ». Car le dieu peut être parfois dans nos sources seulement nommé le Θεὸς Ὀλυβρεύς comme nous l'avons vu et l'attribut onomastique « Zeus » ou « Jupiter » pourrait donc essentiellement selon nous avoir pour fonction d'insister sur le caractère royal du dieu Olybreus, à la manière du terme sémitique de Baal, « le Seigneur ». « Zeus » ou « Jupiter » pourrait donc être l'équivalent du titre de « Roi » attribué plus tôt à Šarrumma.

Enfin, on peut observer que lorsque l'on possède quelques informations sur les dédicants, le dieu Olybreus est honoré par des militaires, par des soldats[1560]. La documentation relative à Šarrumma montre elle aussi que le dieu est une divinité protectrice très souvent honorée dans des contextes liés à l'armée. L'inscription de Porsuk témoigne par exemple qu'un haut commandant de l'armée de l'époque néo-hittite a remercié le dieu. Šarrumma intervient également à l'époque moyen-hittite dans un « serment militaire », une cérémonie au cours de laquelle les troupes prêtent serment[1561]. Le dieu est aussi représenté le plus souvent en arme avec épée, hache, lance et masse[1562]. Une lance d'or semble être son principal attribut[1563] et l'on pourra noter qu'à l'époque romaine, le vétéran de la Legio X *Fretensis* stationnée à Jérusalem a précisément dédié au dieu Olybreus une lance en argent (κοντός)[1564].

Tout un faisceau d'indices nous permet donc de penser que le dieu Olybreus d'Anazarbos pouvait être la manifestation du dieu hourrite Šarrumma à l'époque romaine. Ceci témoignerait une fois de plus d'une continuité très forte de la culture hourrite en Kastabalide à l'époque romaine.

4. Zeus en Kastabalide

Plus généralement, le dieu Zeus est très populaire dans la région, comme dans d'autres micro-régions de Cilicie et au-delà. Les cités de Kastabalide le représentent sur leurs monnayages sous les traits canoniques d'un Zeus grec[1565]. La stèle de Domuztepe (**pl. VI.2.8**)

[1560] *IGR* I 72 par « un stator » ; Isaac 1997, I : par un vétéran ; Vinogradov 1992 également par un soldat, s'il faut prendre en compte cette inscription et considérer que la Meter *Olybris* a un lien avec le dieu *Olybris.*
[1561] KUB 43.48. Trémouille 2006, p. 198.
[1562] Laroche 1963.
[1563] *Ibid.* p. 293.
[1564] Isaac 1997, p. 126-127.
[1565] Anazarbos, Hiérapolis-Kastabala, Flaviopolis, Eirénopolis-Néronias. Un portrait de profil de divinité barbue coiffée du diadème et portant un collier spécifique se trouve sur les monnayages d'Anazarbos et de

figurant un dieu coiffé d'un heaume à corne et brandissant une double hache, comme la statue monumentale de Tarhunt et l'inscription bilingue en phénicien et hiéroglyphes louvites du site voisin de Karatepe attestent qu'un culte était déjà voué au dieu de l'Orage aux IXe ou VIIIe siècles avant J.C. dans cette partie de la Cilicie[1566].

Zeus apparaît souvent dans la documentation épigraphique de l'époque romaine, sous différentes appellations.

Un autel d'Anazarbos du Ier-IIe siècle après J.C. le nomme simplement Zeus[1567]. À une quinzaine de kilomètres au nord de l'actuelle ville d'İmamoğlu, une inscription de 99 après J.C. mentionne un prêtre de « Zeus de la Cité et de la Province »[1568] (Ζεὺς Πολιεὺς καὶ Ἐπάρχιος). Si l'épiclèse « Πολιεύς » est assez courante, « Ἐπάρχιος » semble en revanche sans parallèle comme le remarquent G. Dagron et D. Feissel. Elle paraît destinée à étendre la protection du dieu sur la cité et la province mais tend aussi à affirmer la prééminence du Zeus d'Anazarbos sur celui des cités rivales de Cilicie[1569]. S'il faut bien prendre l'épiclèse au sens administratif du terme, la province de Cilicie n'avait en effet été créée que vingt-cinq ans plus tôt par Vespasien et Anazarbos souhaitait peut-être affirmer son statut en mettant en avant la puissance de ses dieux. Il faut aussi peut-être prendre en compte, dans le temps long, la prééminence des dieux de l'Orage de cette partie de l'espace cilicien telle qu'elle apparaît dans la documentation religieuse du Kizzuwatna. Le dieu de l'Orage Tešub de Manuzziya, une montagne non identifiée mais localisée dans cette micro-région de l'espace cilicien, était en effet le principal destinataire de la la fête *ḫišua*[1570]. Cette importante fête religieuse kizzuwatnéenne rassemblait comme nous l'avons vu dans cette partie de l'espace cilicien, peut-être à Lawazantiya, des représentants (les « Anciens ») des cinq localités les plus importantes du Kizzuwatna, des cités parfois difficiles à localiser précisément mais réparties sur l'ensemble du territoire correspondant à la future Cilicie Plane[1571]. On peut donc se demander si la prééminence du dieu de l'Orage de cette micro-région cilicienne n'était pas encore revendiquée par les populations locales ou les autorités religieuses, puisqu'il s'agit ici d'une dédicace faite par un prêtre de Zeus, au tournant du Ier siècle après J.C.

En Kastabalide, où les orages violents sont fréquents, Zeus est sans surprise un dieu des phénomènes atmosphériques. Il est premièrement qualifié de Κεραύνιος dans trois

Flaviopolis du IIIe siècle après J.C. (ex : *SNG* France 2044 ; 2192). Ce collier particulier est difficilement lisible mais il s'agit peut-être d'un Zeus spécifique.

[1566] Çambel 1999 ; voir *supra.*

[1567] Sayar 2000, 41. Parfois « Ζεὺς Θεός » à Falviopolis : *SEG* 54, 1503.

[1568] Dagron, Feissel 1987, n°109.

[1569] *Ibid.,* p. 189.

[1570] Haas 1994, p. 848-875.

[1571] Kummanni, Zunnaḫara, Adaniya (Adana), Tarša (Tarse) et Ellibra : Trémouille 2001.

inscriptions datées des Ier et IIe siècles après J.C. mises au jour dans les plaines sur le territoire occidental de la cité. Un autel rond avec une dédicace à Zeus *Kéraunios* a été trouvé dans la cité même[1572]. Un autre autel circulaire, aujourd'hui conservé au musée d'Adana mais provenant vraisemblablement du territoire de la cité, était dédié à Zeus *Kéraunios* par un certain Tarkondimatos (sic)[1573]. Près du village de Köseli, situé à une vingtaine de kilomètres au nord de la cité toujours sur son territoire, un troisième autel rond sculpté comportant également une dédicace à Zeus *Kéraunios* a été mis au jour[1574].

Sur les pentes de la montagne d'Uzunoğlan qui domine la plaine de Bucak au nord, sur les premiers contreforts de l'Antitaurus, une quatrième dédicace à Zeus *Kéraunios* a été découverte sur un autel daté de 149 après J.C. Un temple prostyle au sommet de la montagne érigé une cinquantaine d'années après cette inscription à l'époque sévérienne était probablement dédié à cette divinité. À une période où la Cilicie Plane connaît une activité intense de construction, ce temple témoignerait de la promotion d'un culte régional au tournant du IIIe siècle. Ce culte pourrait du reste être très ancien à Uzunoğlan Tepesi car à quelques mètres seulement du temple se trouve un relief rupestre néo-assyrien daté de 839 avant J.C. commémorant une victoire militaire de Salmanasar III. Quelques vestiges céramiques indiquent une occupation du site à l'époque hellénistique et peut-être existait-il déjà ici un sanctuaire non attesté à ce jour. Une inscription datée entre 20 avant J.C. et 17 après J.C. honorant Tarkondimotos II Philopator atteste le prestige de ce lieu pour le dynaste de Kastabalide[1575]. Ces monuments et inscriptions de périodes et de fonctions différentes témoignent donc de l'importance symbolique et religieuse de cette montagne où était honoré Zeus *Kéraunios*. Il est possible que ce soit une des nombreuses montagnes sacrées du Kizzuwatna mentionnées dans la documentation du IIe millénaire[1576].

D'autres dédicaces à Zeus en renforcent l'image d'un dieu atmosphérique. Une inscription est par exemple adressée au Zeus de la grêle (« Διὶ Χαλαζέῳ »). Elle a également été gravée sur un autel rond retrouvé sur le territoire d'Anazarbos environ à mi-distance entre le cœur de la cité et l'actuelle Kozan[1577]. La divinité apparaît là encore comme un dieu atmosphérique lié à l'agriculture et aux récoltes, qu'il peut détruire en envoyant la grêle ou protéger en écartant celle-ci.

[1572] Dagron, Feissel, *ibid.* n° 98 ; *SEG* 37, 1260 ; Sayar 2000, 42.
[1573] Sayar, *ibid.* 43.
[1574] *SEG* 54, 1493.
[1575] Sayar 2016.
[1576] Gonnet 1968 ; Otten 1969.
[1577] *SEG* 54, 1489 ; Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 230, n° 14.

Un autre autel d'Anazarbos mentionne Ζεὺς Σωτὴρ Οὐράνιος[1578] qu'il faut davantage voir selon nous comme un Zeus céleste, le « Zeus Sauveur Céleste », que comme un théonyme double combinant les dieux Zeus et Ouranos comme le suggère M.H. Sayar[1579]. Ce dieu fait écho au « dieu de l'Orage du ciel », la divinité qui joue le rôle le plus important dans les panthéons de l'époque néo-hittite[1580] et qui est mentionnée dans la version louvite de la bilingue de Karatepe. La version phénicienne du texte donne « Ba'al-Shamin », le « Ba'al des cieux » que l'on retrouve également mentionné dans des inscriptions araméennes de Cilicie, sur une borne frontière à Gözne de la première moitié du IVe siècle avant J.C. à une trentaine de kilomètres au nord de Mersin à l'ouest de la Cilicie Plane[1581] et peut-être également sur le site de Meydancıkkale en Cilicie Trachée[1582].

Zeus *Sôtèr*, dont le culte est très largement répandu dans l'ensemble du monde grec, est souvent invoqué comme protecteur de la cité. À Anazarbos, une dédicace inscrite sur un autel montre Zeus *Sôtèr* comme protecteur contre les tremblements de terre accompagné de Poséidon *Asphaleios* (« de la stabilité ») et Gê *Hedraia* (« d'assise solide »). Datée de la fin du Ier siècle après J.C. sur des critères paléographiques, cette inscription a été mise en relation avec le séisme qui a frappé Anazarbos sous Nerva (96-98) selon Jean Malalas[1583].

Deux autels du Ier-IIe siècle et du IIIe siècle après J.C. ont également été consacrés à Zeus *Sôtèr* et aux dieux Olympiens à Flaviopolis[1584] démontrant encore une fois la prééminence du dieu comme chef du panthéon. Zeus est aussi lui-même « *Olympios* » dans une inscription dédicatoire mise au jour sur le territoire oriental de la cité d'Anazarbos[1585].

Un dieu céleste atmosphérique de l'orage, de la foudre et de la grêle est donc particulièrement honoré en Kastabalide où il apparaît comme une divinité supérieure. Dans cette région faite de plaines et de montagnes où les phénomènes atmosphériques peuvent être violents et impacter fortement les récoltes, il n'est pas étonnant qu'une telle divinité ait été vénérée. La documentation de l'époque romaine la nomme Zeus mais les sources locales de la première moitié du Ier millénaire comme celles de l'âge de Bronze témoignent de la forte continuité du culte de ce dieu de l'Orage nommé Tarhunt et Baal à Karatepe ou Tešub dans la documentation religieuse hourrite du Kizzuwatna.

[1578] Sayar 2000, n° 50.
[1579] Ehling, Pohl, Sayar *ibid.,* p. 182 et 192.
[1580] Freu, Mazoyer 2012, p. 211 *sqq.*
[1581] Casabonne 2004a, *IAC* 2.
[1582] *Ibid., IAC* 11.
[1583] Sayar 2000, n° 49 : Διὶ Σωτῆρι / Ποσιδῶνος / Ἀσφαλείῳ / Γῆς Ἑδραίας / Μηνόφιλος / ὑπὲρ τῆς .
[1584] *SEG* 54, 1502 ; *SEG* 54, 1507.
[1585] Sayar 2000, n° 48.

5. Kronos et Ouranos

Dans le nord-ouest de la Kastabalide, dans l'actuelle Yukarıova, une subdivision de la plaine de Ceyhan comprise entre Kozan et Kadirli au nord et le fleuve Ceyhan au sud, quelques traces d'un culte inédit en Cilicie voué au dieu Kronos ont été repérées.

Une dédicace au Θεὸς Κρόνος a premièrement été mise au jour dans le village de Yassıçalı situé à mi-distance entre Kozan/Sision et Anazarbos, à l'emplacement d'un petit établissement antique rural. Datée de l'an 110 après J.C., l'inscription a été gravée sur un bloc de pierre de taille désigné dans l'inscription comme la « καθέδρα », ce qui pourrait se comprendre comme le siège ou le trône du dieu, ou tout simplement désigner la pierre comme un autel[1586]. Les bucranes gravés de chaque côté des deux premières lignes ainsi que le bovidé représenté au milieu de la première ligne pourraient dans ce sens être des évocations symboliques d'animaux sacrificiels. Le Grec Kronos étant le dieu de l'abondance utopique de l'âge d'or, il est probablement honoré ici essentiellement comme une divinité agraire, une divinité des moissons comme le suggère M.H. Sayar[1587], dans cette plaine agricole.

C'est probablement ce dieu qui est aussi honoré par deux hiérodules dans une dédicace datée de 252 après J.C. mise au jour dans le même village comme Θεὸς Ἀγαθός avec Νίκη et Θεὸς Οὐρανός, ce qui laisse supposer qu'il existait un temple du dieu dans les environs[1588]. À moins de 10 kilomètres au nord-ouest de Yassıçalı, dans le village de Yüksekören, une autre dédicace datée de 305 après J.C. honore aussi Θεὸς Ἀγαθός, qui doit correspondre au même dieu, avec Ἀγαθὴ Θεά, qu'il est difficile d'identifier précisément mais qui est peut-être elle aussi une déesse de l'abondance dans ce contexte rural[1589].

L'onomastique renforce également l'idée d'un culte à Kronos spécifique à cette région de Cilicie puisque plusieurs mentions du nom théophore « Κρονίδης » sont attestées dans la documentation épigraphique à Anazarbos[1590], à Kadirli[1591] et un peu plus loin à l'est à Hiérapolis-Kastabala[1592].

La cité de Flaviopolis (actuelle Kadirli) a de plus émis des monnaies à l'effigie de Kronos voilé avec une harpé (**pl. VI.2.9**) sous Domitien ainsi que sous Antonin. L'attribut du

[1586] *SEG* 54, 1481 ; Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 244 n° 51.
[1587] *ibid.* p. 192.
[1588] *SEG* 54, 1486.
[1589] *SEG* 54, 1487 ; *ibid.*
[1590] Sayar 2000, 265 ; 339 et 606 aux Ier-IIe siècles après J.C.
[1591] Heberdey, Wilhelm 1896, 32.77.
[1592] Bent 1890a, 248. 21.

dieu lui a servi à trancher les testicules de son père Ouranos mais c'est aussi un outil agricole qui convient bien à un dieu agraire[1593].

Kronos et Ouranos évoquent immanquablement la *Théogonie* d'Hésiode dans laquelle Kronos tue son père Ouranos, dieu du Ciel, en lui tranchant les organes génitaux avec sa faucille. Le mythe hésiodique a depuis longtemps été rapproché[1594] du *Chant de Kumarbi*, connu également comme le *Chant de la Royauté du Ciel*, le premier des cinq récits composant le *Cycle de Kumarbi*, la théogonie hourrite. Le texte[1595] nous a été transmis essentiellement par une copie, reconstituée à partir de plusieurs fragments exhumés lors de fouilles à Hattuša. Comme le mythe d'Hésiode qui relate la succession d'Ouranos, de Kronos et de Zeus à la royauté divine, son pendant hourrite raconte la succession au trône céleste des dieux Alalu, Anu, Kumarbi et Tešub. Le parallèle entre Ouranos et Anu, tout deux dieux du Ciel, puis entre Kronos et Kumarbi qui arracha de ses dents les parties génitales d'Anu, est évident. Ainsi inséminé, Kumarbi donna naissance à Tešub, le dieu de l'Orage hourrite, comme Kronos enfanta Zeus. Dans les deux mythes, Kumarbi-Kronos tenta de manger Tešub-Zeus mais une pierre fut substituée à l'enfant.

Il est donc assez éloquent de trouver un culte à Kronos uniquement dans cette partie de la Cilicie orientale qui constituait au IIe millénaire le centre politique, culturel et religieux du Kizzuwatna hourrite.

Kumarbi était l'une des grandes figures divines du panthéon hourrite, donc une divinité majeure du Kizzuwatna. À Ougarit où le multilinguisme était la norme, les scribes le traduisait différemment selon le type et la nature des textes : il pouvait être soit le dieu El, chef du panthéon local[1596], soit le babylonien Enlil, soit le dieu nord-ouest-sémitique des semences et de l'agriculture Dagan[1597]. C'est donc un dieu roi, père du dieu de l'Orage, lié à l'agriculture et à la fertilité, tout comme le grec Kronos. L'identification du Θεὸς Ἀγαθός comme le dieu Kronos dans les inscriptions de Yüksekören et de Yassıçalı est dans ce sens

[1593] D'autres représentations monétaires de dieux barbus sont parfois identifiées comme des portraits de Kronos mais rien ne peut le confirmer. À Flaviopolis, il s'agirait plutôt selon nous de Zeus comme à Anazarbos, cf. *infra.*

[1594] Penglase 1994.

[1595] *CTH* 344.

[1596] Le dieu El est également mentionné dans la bilingue de Karatepe. Il est cependant traduit, dans la version louvite du texte, par le dieu Ea, divinité mésopotamienne dont le culte a été adopté en Cilicie par les Hourrites du Kizzuwatna où il jouissait d'un grand prestige. E. Laroche soulignait que la traduction du dieu El par le dieu Ea, disait-il, « pose des problèmes compliqués que je ne suis pas en mesure de résoudre » (Laroche 1954, p. 101-103). Dans ces régions multiculturelles où le plurilinguisme était la norme, le jeu des traductions à différentes époques, qui sont le fait de théologiens, entre des divinités aux ressemblances imparfaites, rend souvent délicate l'identification précise de la nature des divinités.

[1597] Laroche 1976, 96.

d'autant plus probante car le dieu Kumarbi/Kuparma est lui-même nommé le « dieu bon » dans l'inscription de Tel Ahmar 1 datée du milieu du IXe siècle avant J.C.[1598].

Si l'on adopte l'hypothèse d'une simple traduction grecque des noms divins dans les inscriptions grecques de la Yukarıova mentionnées plus haut, le dieu Ouranos nommé dans la dédicace de Yassıçalı aux côtés de Kronos/Kumarbi serait lui aussi un dieu local. Ouranos pourrait donc être la traduction grecque du dieu Anu, son équivalent dans la théogonie hourrite, une divinité que l'on retrouve du reste représentée et mentionnée sous ce nom sur des monnaies de Tarkumuwa émises en Cilicie vers 380 avant J.C. (**pl. IV.1.32**). L'avers figure le Baal de Tarse trônant. O. Casabonne décrit le revers ainsi : « deux personnages barbus se font face. Celui de gauche est nu et lève le bras droit comme pour donner un ordre. Celui de droite, drapé, porte sa main droite à sa bouche en geste de déférence. Entre les deux personnages, thymiatérion. Derrière le personnage nu, légende araméenne non systématique, 'N' ; derrière le personnage de droite, toujours légende araméenne TRKMW. Le tout placé dans une carré creux limité par un grènetis et surmonté de cinq acrotères (temple) »[1599]. La légende araméenne TRKMW est le nom du dynaste local Tarkumuwa[1600]. Quant à la légende 'N', il s'agit bien du nom du dieu du Ciel mésopotamien 'An(u)[1601]. Honoré par les Hourrites sous le même nom, il s'agirait donc en Cilicie d'un dieu local, d'autant plus que la scène de rencontre roi-dynaste / dieu s'inscrit tout à fait dans la tradition iconographique néo-hittite, avec notamment la posture de Tarkumuwa ramenant une main vers le menton, parfois deux, selon une gestuelle typique de la prière néo-hittite.

6. Dieux fleuves de Kastabalide

La Cilicie est arrosée par de nombreux fleuves et cours d'eau. Ceux-ci jouent un rôle majeur dans la structuration du territoire, la circulation des biens et des personnes ou l'irrigation des cultures. Il est tout naturel que les habitants de la région y aient prêté une importance particulière à tel point que les sources néo-hittites nomment parfois la région le « Pays du Fleuve »[1602], en référence à son principal cours d'eau, le Pyramos (act. Ceyhan Nehri) qui traverse l'actuelle Çukurova. Ce fleuve occupe une place de première importance

[1598] Hawkins 2000, p. 372. Le (DEUS)BONUS du royaume néo-hittite de Tuwana (hellénistique et romaine Tyane) est probablement Kumarbi également, lié au grain.
[1599] Casasbonne 2004a, p. 176.
[1600] Lemaire 1989, p. 144-149. Ce dynaste ne doit pas être rapproché de Datamès comme il a souvent été suggéré (Casabonne 2004a, p. 174-181).
[1601] Casabonne 2004a, note 746.
[1602] Casabonne, Lebreton, Lebrun 2013, p. 87 ; Tekoğlu-Lemaire 2000, p. 988. Dans les inscriptions de Karatepe et Çineköy.

en Kastabalide. De nombreux affluents traversent les plaines pour se jeter dans ce cours d'eau dont la physionomie a cependant quelque peu changé depuis l'Antiquité puisqu'un barrage en a modifié le débit. Ses affluents ont en outre parfois été canalisés, tant est si bien qu'il est difficile d'imaginer aujourd'hui l'allure que devaient avoir les plaines de Kastabalide avant la mise en service du barrage d'Aslantaş il y a 40 ans.

Des cours d'eau personnifiés figurent sur les monnaies de plus de 130 cités d'Asie Mineure et cette pratique était aussi très largement répandue dans tout le monde gréco-romain. Fleuves, rivières, torrents ou sources étaient l'objet d'une attention cultuelle ou mythique particulière dans les mondes anciens. Ils pouvaient prendre la forme de personnages mythiques jouant quelque rôle dans un mythe d'origine pour les populations des alentours ou être perçus comme lieux de vie de puissances divines plus ou moins importantes, souvent investies de pouvoirs particuliers[1603]. Certains fleuves ou rivières du monde gréco-romain étaient connus pour faire l'objet de cultes spécifiques mais il n'est en revanche pas assuré que toutes les représentations de cours d'eau personnifiés sur des monnaies étaient le témoignage qu'un culte était rendu à la divinité du fleuve ou de la rivière figurée sur celles-ci. Un fleuve traversant une cité était en effet un puissant marqueur d'identité pour celle-ci, en particulier quand un hydronyme intégrait le nom même de la cité. On pensera en particulier aux différentes cités de Cilicie qui ont été renommées par des noms dynastiques, des « Séleucies » ou des « Antioches », et qui ne pouvaient donc se différencier que par le nom du fleuve qui les traversait comme « Séleucie-du-Kalykadnos », les éphémères « Antioche-du-Kydnos » (Tarse), « Antioche-du-Saros » (Adana), « Antioche-du-Pyramos » (Mallos), ou « Séleucie-du-Pyramos » (Mopsouestia).

Les différents fleuves de Cilicie ont fait l'objet de représentations monétaires. Une des images les plus fréquentes reprend le modèle de la Tychè d'Antioche d'Eutychidès de Sicyone qui montre le fleuve Oronte nageant aux pieds de la Tychè de la cité assise sur des rochers et coiffée d'une couronne crénelée. Le motif est devenu très populaire à partir de l'époque hellénistique et s'est ensuite généralisé dans tout l'Empire romain. La Cilicie n'a pas fait exception et des dieux fleuves anthropomorphes nageant sont apparus sur les monnaies des cités fluviales ciliciennes. Ils sont le plus souvent figurés nageant aux pieds de la Tychè locale, à demi allongés ou nageant en partie immergés[1604].

[1603] Parker 2016b.

[1604] Pour une étude détaillée des représentations des fleuves en Cilicie sur les monnaies : voir Tekin 2001. Les sujets qu'il identifie comme des représentations du fleuve Pyramos sur les monnaies perses de Mallos ne sont pas selon nous des dieux fleuves (cf. *supra* Chapitre V).

Parallèlement à ces images monétaires, plusieurs inscriptions beaucoup plus éloquentes pour notre propos ont été mises au jour en Cilicie. Trois autels inscrits de la région dédiés à des divinités fluviales sont connus.

Un premier autel daté du Ier-IIe siècle après J.C. est dédicacé au fleuve Pyramos[1605]. Il a été mis au jour dans le lit du fleuve au niveau des villages de Hemite/Gökçedam et Sakarcalık. L'endroit est intéressant car si l'on ignore les noms antiques de Hemite, son importance paraît attestée « du IIe millénaire à l'époque médiévale, par un bas-relief hittite, un chapiteau de pilastre archaïque, une inscription araméenne d'époque achéménide et une forteresse arménienne »[1606]. Le lieu devait être stratégique : les troupeaux de bovins y traversent aujourd'hui le fleuve à gué[1607] et et si le cours du Ceyhan/Pyramos a été maîtrisé depuis la construction du barrage d'Aslantaş, on peut penser que le fleuve offrait déjà par le passé un passage relativement aisé au niveau d'Hemite. O. Casabonne a en outre proposé de reconnaître dans Hemite l'ancienne « Abarnani », une des trois cités fortifiées du roi de Qué conquise par Salmanasar III en 839-838 mentionnées dans les annales assyriennes. Il verrait dans le toponyme un dérivé du nom du fleuve « Puruna », le Pyramos/Ceyhan des textes hittites[1608].

Un deuxième autel mis au jour à quelques kilomètres du précédent dans le village de Tercili dont le territoire jouxte la rive gauche du Ceyhan/Pyramos est dédié « au fleuve Oresibelos » par ailleurs inconnu[1609]. Sans toutefois pouvoir l'affirmer avec certitude, il s'agit probablement du même cours d'eau auquel a été dédié un autre autel conservé au musée d'Adana mais de provenance inconnue représentant un personnage masculin nageant dans les flots vers la gauche, selon le modèle de la Tychè d'Antioche et du fleuve Oronte, et portant une dédicace au « dieu fleuve Arasibelos »[1610]

Un quatrième autel de provenance inconnue conservé au musée d'Adana porte une dédicace « au dieu fleuve Aneios »[1611] Le cours d'eau personnifié dans cette inscription ne peut être identifié avec certitude mais il s'agit très probablement d'un affluent du Pyramos ou du Saros.

M.H. Sayar propose d'identifier le fleuve Oresibelos/Arasibelos avec le Savrun Çayı, l'un des principaux affluents du Ceyhan/Pyramos rejoignant aujourd'hui ce dernier à environ 4 kilomètres au sud-est de la montagne d'Anazarbos[1612].

[1605] Κυναρος εὐχαριστῶ Πυράμῳ : Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 243 n°47.
[1606] Borgia, Casabonne, Egetmeyer 2002, p. 190.
[1607] Casabonne 2004a, p. 36.
[1608] Borgia, Casabonne, Egetmeyer *ibid.*
[1609] Ὀρεσιβέλῳ ποταμῷ Μοντανὸς ἀνέστησεν : Ehling, Pohl, Sayar, *ibid.* n° 48.
[1610] Ἀρασιβελῷ θεῷ ποταμῷ Δάφνος ἐποήσε κατ' εὐχήν : *ibid.* n° 49.
[1611] Ἀνείνῳ θεῷ ποταμῷ : *ibid.*p. 244, n°50 ; Sayar 2000, n° 53.
[1612] Sayar 1999.

Il est intéressant de constater toutefois que la dédicace au Pyramos comme celle adressée au fleuve Oresibelos ont été mises au jour à moins d'une dizaine de kilomètres au nord-est du site de Tatarlı Höyük, qui doit très probablement être l'ancienne Lawazantiya de l'âge du Bronze[1613]. Nous avons vu plus haut le rôle primordial que jouait l'eau dans les rituels de cette cité sainte du IIe millénaire. L'introduction à Lawazantiya du culte de Tešub de Kizzuwatna/Kummanni sous le roi Palliya du Kizzuwatna impliquait en particulier un rituel au cours duquel était prélevé « de l'eau pure des sept sources de Lawazantiya »[1614], sept sources que l'on trouve encore aujourd'hui sur le site de Tatarlı Höyük anciennement connu sous l'appellation turque Yedigöz (« Sept Yeux ») ou Yedioluk (« Sept Canaux »). Une importante quantité de céramiques rituelles à libation du milieu du IIe millénaire a par ailleurs été mise au jour sur le site[1615], appuyant l'idée d'un culte de l'eau dans la cité. Plusieurs exemples de rituels mentionnant des prêtres de Kizzuwatna/Kummanni se rendant à Lawazantiya pour y puiser de l'eau des sources sacrées sont également connus[1616]. Les divinités des sources, rivières et fleuves d'Anatolie sont très souvent mentionnées dans la documentation du IIe millénaire. Celles du pays du Kizzuwatna ne font pas exception et elles reçoivent par exemple des offrandes dans la fête religieuse kizzuwatnéenne *ḫišuwa*[1617].

Il faut souligner que, hormis un autel voué au dieu Kalykadnos trouvé sur les rives de ce fleuve à Silifke/Séleucie[1618], toutes les dédicaces connues offertes à des cours d'eau divinisés ont été mises au jour en Kastabalide et l'on peut donc supposer une forte continuité de ce culte des eaux dans cette micro-région de Cilicie. Compte tenu des lieux de découvertes des dédicaces d'époque romaine à proximité de Tatarlı Höyük/Lawazantiya, on peut en outre se demander si l'Oresibelos n'était pas un cours d'eau s'écoulant dans les environs, qui pouvait être déjà sacré pour le clergé de Lawazantiya, plutôt que le Savrun Çayı, comme le suggère M.H. Sayar, qui rejoint aujourd'hui depuis le nord le Ceyhan/Pyramos à une vingtaine de kilomètres en aval du lieu de découverte des autels et, qui plus est, sur l'autre rive du fleuve[1619]. M.H. Sayar a émis cette proposition essentiellement sur la base de l'importance hydrographique du Savrun Çayı selon des critères modernes. Si l'hypothèse n'est pas totalement à écarter en l'absence d'indices plus parlants, il faut néanmoins envisager que la taille et le débit d'un cours d'eau n'étaient pas forcément corrélés à son importance symbolique

[1613] Voir *supra.*
[1614] Lebrun 1979, p. 201.
[1615] Girginer 2012, p. 111-112.
[1616] Trémouille 2001 ; Haas,, Wilhelm 1974.
[1617] Haas 1994, p. 848-875.
[1618] *SEG* 44, 1228 : Θεῷ Ποτ[α]‖μῷ Καλυ|κάδνῳ | Θεόδω‖ρος [κατ᾽] | εὐχή[ν]. L'autel, daté des IIe-IIIe siècles après J.C., est conservé au musée de Silifke.
[1619] On aurait alors plutôt pu attendre le mot πηγή plutôt que ποταμός associé à l'horonyme Oresibelos mais « ποταμός » peut désigner plus généralement tout courant liquide et non pas exclusivement un fleuve.

et religieuse. Les sources et les petits cours d'eau auxquelles celles-ci donnent naissance pouvaient être particulièrement sacrés.

7. Autres divinités en Kastabalide

Asklépios et Hygie

Plusieurs documents épigraphiques témoignent qu'Asklépios et Hygie étaient honorés en Kastabalide.

Un autel du IIIe siècle après J.C. dédié aux deux divinités émanant d'un certain Séleukos Paulinos est connu à Hiérapolis-Kastababla[1620].

D'autres inscriptions, bien que lacunaires, sont plus éloquentes par leurs localisations. Sur les premiers contreforts du Taurus, à une dizaine de kilomètres au nord de Kozan, des témoignages d'un sanctuaire de divinités guérisseuses ont été repérés sur le versant sud de la montagne d'Andıl. Deux blocs comportant des dédicaces à Asklépios et Hygie[1621] ainsi qu'un buste de Déméter[1622] y ont en effet été mis au jour. La première dédicace est datée de 161 après J.C. et la deuxième de 201 après J.C.[1623]. Bien qu'aucun vestige architectural n'ait été mis au jour à cet endroit, les inscriptions témoignent qu'un lieu de culte voué à Asklépios et Hygie existait sur la montagne d'Andıl à l'époque romaine. Son rayonnement devait être seulement local et il devait essentiellement être fréquenté par les populations des alentours compte tenu de la documentation très ténue qu'il a laissée. Perché à 800 mètres d'altitude et dominant la plaine, ce sanctuaire devait bénéficier d'un air sain et de l'eau des sources de la montagne auxquelles on devait prêter des vertus curatives. Il est fort probable que ce culte soit bien antérieur à l'époque romaine si l'on considère l'importance cultuelle que revêtait l'eau dans la documentation du IIe millénaire de la région.

Les documents numismatiques apportent d'autres témoignages sur le culte d'Asklépios et Hygie en Kastabalide.

Asklépios debout, de face, s'appuyant sur son bâton, figure premièrement sur les monnaies d'Anazarbos frappées au IIIe siècle sous Sévère Alexandre (**pl. VI.3.1**). Peut-être s'agit-il d'une référence directe au dieu vénéré sur la montagne d'Andıl située au nord-ouest du territoire de la cité d'Anazarbos.

[1620] Ehling, Pohl, Sayar 2004, n°76 = *SEG* 39, 1501 : Ἀσκληπιῷ καὶ / Ὑγιείᾳ Θεοῖς Σω-/τῆρσι Μ(ᾶρκος) Αὐρήλιος / Σέλευκος Παυλεῖνος.
[1621] *Ibid.* n° 72-73.
[1622] *Ibid.* n° 60.
[1623] Les dates inscrites sont probablement données selon l'ère d'Anazarbos soit respectivement 180 et 220.

Les deux divinités sont aussi les plus représentées sur les monnaies de la cité d'Eirénopolis-Néronias. Le portrait d'Asklépios barbu de profil apparaît ainsi dès les premières émissions de la cité dans la deuxième moitié du Ier siècle après J.C. et il y figure encore au IIIe siècle (**pl. VI.3.2**). Hygie est quant à elle représentée en pied nourrissant le serpent à la fin du Ier siècle après J.C. (**pl. VI.3.3**). Au IIIe siècle, les deux divinités sont aussi fréquemment présentées ensemble face à face, en buste (**pl. VI.3.4**) ou en pied (**pl. VI.3.5**), comme elles le sont aussi sur les monnaies de Flaviopolis à la fin du IIe siècle.

Comme à Andıl où un probable sanctuaire des divinités guérisseuses se trouvait dans la montagne, on peut se demander s'il n'en allait pas de même à Eirénopolis située au pied des hautes montagnes de l'Amanus. Les monnaies de la cité représentent en effet au IIe siècle une montagne sacrée parfois surmontée par ce qui semble être une statue de culte (**pl. VI.3.6**). Compte tenu de l'importance d'Asklépios et Hygie sur les monnaies de la cité, il est possible que cette montagne soit liée à ces divinités. L'image est peu lisible mais de l'eau semble s'écouler de la statue présumée, ce qui pourrait s'interpréter comme la représentation d'eaux miraculeuses associées à ce culte.

Dionysos

Dionysos apparaît comme la divinité masculine la plus importante de la cité de Hiérapolis-Kastabala. Il figure sur les monnaies de la cité à l'époque hellénistique (**pl. VI.1.12**) ainsi que sous Septime Sévère[1624] et Marc Aurèle et Lucius Verus[1625]. Le buste du dieu est représenté de profil, coiffé d'une couronne de lierre et portant le *thyrse* sur l'épaule[1626]. Des représentations similaires du dieu figurent également sur les monnaies d'Eirénopolis-Néronias au IIIe siècle après J.C. sur lesquelles Dionysos est aussi représenté conduisant un bige de panthères (**pl. VI.3.7**). Le dieu apparaît également de façon plus anecdotique sur le monnayage d'Anazarbos[1627].

En Cilicie orientale, Dionysos est fréquemment qualifié de *Kallikarpos* dans des dédicaces[1628]. La fertilité de la région explique facilement qu'un dieu de la vigne et plus généralement de la fertilité ait été honoré dans plusieurs cités de Cilicie. À Anazarbos[1629],

[1624] *SNG* Levante Supp. 376.
[1625] *SNG* France 2229-30.
[1626] Même représentation sur des monnaies impériales à Adana, à Aigéai, à Augusta, à Eirénopolis et à Flaviopolis.
[1627] Ex : *SNG* von Aulock 5511 ; *SNG* 2120.
[1628] A Aigeai (*IGR* III, 923, 924 ; Dagron et Feissel n°78), à Mopsouestia (*IGR* III, 916 ; Heberdey-Wilhelm, 28), ainsi qu'à Diocésarée en Cilicie Trachée (*IGR* III, 844).
[1629] La fertilité de la plaine d'Anazarbos a notamment été décrite par l'écrivain Yachar Kemal, natif de la région, dans son roman *Mèmed le faucon* : « La terre de l'Anavarza, ce n'est pas de la terre, c'est de l'or. [...] La passion d'Ali Safa, c'est la terre noire, féconde de l'Anavarza. À chaque aurore, plantant solidement ses pieds sur cette terre noire, tremblant de volupté, Ali Safa observe la plaine de l'Anavarza, au moment où s'éveille

Dionysos *Kallikarpos* a été associé à l'empereur Domitien dans une inscription d'un temple à la déesse Roma datant de 92-93 après J.-C. mais il faut probablement comprendre l'inscription comme un hommage à l'empereur pourvoyeur de denrées et de richesses pour la cité[1630].

La fertilité de la plaine cilicienne s'exprime aussi à travers le culte de la déesse Euthènia (Εὐθηνία θέα) attestée par un autel dédié en 99 après J.C. par « un prêtre de Zeus de la Cité et de la Province » à cette abstraction personnifiée de l'Abondance[1631].

Il est probable que le Dionysos de Kastabalide soit un dieu de l'Orage local du type du Tarhunt néo-hittite que l'on trouve mentionné sur la bilingue de Karatepe associé aux dieu Grain et au dieu Vin et dont le commanditaire de l'inscription Azatiwada se dit le serviteur[1632]. Pourvoyeur des pluies, il est le dieu qui favorise l'épanouissement de la végétation et entretient des liens étroits avec la fertilité comme le dieu Baal qui lui fait pendant dans la version phénicienne du texte de Karatepe. Déjà au IIe millénaire, il est « le dieu de l'Orage du bétail, le dieu de l'Orage de la croissance, le dieu du mûrissement des vignes, le dieu de l'Orage des champs... »[1633].

L'évolution du dieu de l'Orage depuis le IIe millénaire va vers une affirmation de ses fonctions agraire et fertilisatrice, à travers notamment la figure du « Tarhunt du Vignoble », proche du dieu hittite Télipinu dont M. Mazoyer a par ailleurs montré la proximité avec Dionysos en Anatolie[1634], de même qu'il a mis en évidence l'influence du *Mythe de Télipinu* sur les pratiques rituelles au Kizzuwatna dès le règne du roi hittite du même nom Télipinu[1635]. Cette évolution est très nette en Cappadoce par exemple où le dieu de l'Orage abandonne progressivement « ses aspects tonitruants et guerriers pour une image plus bienveillante et généreuse, délaissant ses attributs classiques, à savoir des « armes » (double-hache et foudre) pour des symboles agraires (la vigne et l'épi de blé ou l'orge) »[1636] comme on peut le voir notamment sur le relief d'İvriz à la fin du VIIIe siècle avant J.C. (**pl. IV.1.33**). Zeus, nous l'avons vu, ne semble jouer qu'un rôle très secondaire à Hiérapolis-Kastabala et peut-être

l'univers. Ce réveil, [...] ces insectes aux carapaces dures, multicolores, ces abeilles, ces oiseaux, ces gazelles, ces fleurs géantes, ces moissons jaillissantes, ces rizières repues débordant de verts, ces papillons, ces eaux, ces marais, ces sources, ces routes, ces colonnes de poussière, ces nuages argentés qui déversent la pluie en tourbillon, cet univers pris de folie, cette plaine de l'Anavarza, il voudrait la saisir dans ses bras, la serrer contre lui ».

[1630] Sayar 2000, n° 21.

[1631] Dagron, Feissel 1987, n° 109 : Sur ce Zeus, cf. *supra.* Cet autel dédié à Euthènia est apparemment le seul témoin épigraphique du culte de cette abstraction personnifiée, surtout connue par le monnayage impérial d'Alexandrie remarquent Dagron et Feissel.

[1632] Sur les inscriptions de Karatepe : Bron 1979 notamment.

[1633] Freu, Mazoyer, 2012, p. 225.

[1634] Freu, Mazoyer, 2012, p. 322. Pour M. Mazoyer, Dionysos en Anatolie est « lié au monde sauvage », il « apparaît associé aux techniques agricoles et pourvu de la fonction de fondateur à l'époque hellénistique et à l'époque romaine ». Le dieu présente ainsi « les traits d'un Télipinu agraire et fondateur ».

[1635] Mazoyer 2001.

[1636] Demanuelli 2015, p. 558.

qu'un dieu de l'Orage davantage tourné vers ses fonctions liées à la fertilité, à la vigne et à l'agriculture aurait été plus facilement associé au grec Dionysos qu'à Zeus. Un Zeus atmosphérique de l'Orage est néanmoins bien présent ailleurs en Kastabalide et Dionysos doit peut-être parfois être lié au dieu Vin honoré dans l'inscription de Karatepe.

Hélios

Hélios apparaît en effet aussi sur les monnaies à l'effigie de Marc Aurèle et de Faustine de la cité de Hiérapolis-Kastabala. On représente son buste radié, quand sur d'autres émissions le dieu figure debout, là encore radié, levant une main et tenant le fouet dans l'autre, tandis qu'une torche brûle devant lui à ses pieds (**pl. VI.3.8**). Un autel circulaire de la première moitié du IIIe siècle après J.C. mis au jour sur le site de Hiérapolis-Kastabala dédié à « Ἡλίῳ Σωτῆρι »[1637] confirme qu'un culte à Hélios existait dans la cité. À la lumière de la bilingue de Karatepe, on peut donc penser qu'un culte solaire était présent à Kastabala depuis l'époque néo-hittite au moins. Le dieu Soleil avait vu son rôle diminuer en Anatolie dès l'époque vieux-hittite et, à l'époque néo-hittite, le dieu de l'Orage avait pris l'ascendant sur lui. Il a néanmoins persisté à Kastabala jusqu'à l'époque romaine, une période où, comme le suggère L. Robert, il pouvait être le parèdre de la déesse à la torche[1638], dans une hiérogamie avec la déesse de la Nuit, ce que pourrait du reste expliquer le croissant lunaire dont est coiffée Faustine la jeune, associée ainsi à l'astre nocturne, à l'avers des monnaies figurant Hélios. Le culte solaire à Hiérapolis-Kastabala, suppose L. Robert, aurait ensuite « facilité et comme appelé l'introduction au sanctuaire du culte du Soleil Élagabal d'Émèse » dont témoignent les monnaies figurant le bétyle du dieu syrien porté par un quadrique et surmonté d'un aigle, une image que l'on retrouve aussi bien sur les monnaies de Hiérapolis-Kastabala que sur celles d'Anazarbos[1639] (**pl. VI.3.9**).

Des monnaies d'Eirénopolis-Néronias montrent aussi le dieu radié conduisant un quadrige et brandissant le fouet sous Sévère Alexandre[1640] et son buste associé à celui de Séléné dans une roue zodiacale est aussi figuré sur des monnaies de la cité à l'effigie de Gordien III[1641].

Une autre dédicace au dieu solaire est également connue en Kastabalide. Il s'agit d'une inscription de Flaviopolis des IIe-IIIe siècles après J.C. sur un autel vraisemblablement voué à Διὶ Ἡλίῳ Ὑπάτῳ[1642]. Le dieu solaire apparaît sur les monnaies de la cité frappées sous

[1637] *SEG* 39, 1502 ; Sayar, Siewert, Taeuber, Russel 1989, 15. 6.
[1638] Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 99.
[1639] *Ibid* et p. 81.
[1640] Karbach 1992-1993, n° 128.
[1641] *SNG* Levante Supp. 390.
[1642] Robert, Robert 1949, n° 190 ; *SEG* 54, 1506.

Elagabal et Sévère Alexandre sous les mêmes traits qu'à Hiérapolis-Kastabala (cf. **pl. VI.3.8**), sans la torche toutefois. Les rapprochements entre Zeus et Hélios sont assez fréquents à cette période et il faut probablement considérer l'attribut onomastique « Zeus » avant tout comme un marqueur de supériorité du dieu Hélios et non forcément comme une référence explicite au dieu grec de l'Orage. L'inscription peut être perçue comme un témoignage d'une continuité du culte solaire en Kastabalide mais elle témoigne également de l'affirmation du Soleil dans l'Empire romain à cette période et en particulier en Asie Mineure[1643].

S'il faut bien voir en Dionysos un ancien dieu de l'Orage local en Kastabalide, dont les fonctions agraire et fertilisatrice se seraient affirmées, la prééminence à Kastabala de Dionysos et d'Hélios telle qu'elle ressort des émissions de la cité serait ainsi particulièrement signifiante si l'on fait le rapprochement avec l'inscription de Karatepe dont le territoire a pu à un moment faire partie de celui de Kastabala, d'après la borne-frontière de Bahadırlı située encore plus au nord[1644]. Le dieu de l'Orage et le dieu Soleil y sont en effet mentionnés comme les divinités principales qui conservent donc au Ier millénaire la fonction de divinités souveraines qui était déjà la leur au IIe millénaire : « Je suis Azatiwatas, le souverain, aimé du dieu Soleil et serviteur de Tarhunt »[1645].

Hermès

Un *caducée* figure de façon anecdotique[1646] avec la torche de la déesse Pérasia sur les monnaies de Kastabala sous Nerva (**pl. VI.3.10**). Ce pourrait être l'indice d'un culte à Hermès dans la cité et, par l'association de l'attribut du dieu et de celui de la grande déesse de la cité sur cette image monétaire, on signifiait une nouvelle fois le rôle primordial de la déesse Pérasia à Hiérapolis-Kastabala et les liens de subordination que les autres divinités, ici Hermès à travers son attribut, pouvaient avoir vis-à-vis d'elle.

Hermès et son *caducée* sont également représentés sur des types monétaires du IIIe siècle après J.C. de la cité d'Anazarbos[1647] mais, là aussi, le dieu semble secondaire au regard de l'absence de dédicace ou d'autres images monétaires le représentant.

S'il faut aussi faire un rapprochement avec les divinités mentionnées dans la bilingue de Karatepe, on pourrait supposer qu'Hermès en Kastabalide est, comme l'a bien montré P.H.J.

[1643] Pour « Zeus Hélios Mithra » attesté à Anazarbos, cf. Appendice.
[1644] Voir *supra.*
[1645] Karatepe §1. Freu, Mazoyer, 2012, p. 210-211.
[1646] Héraklès figure sur des monnaies comportant Commode à l'avers. L. Robert doute de l'attribution de ce type à Hiérapolis-Kastabala. Voir Dupont-Sommer, Robert 1964, p. 86.
[1647] Ex : *SNG* Levante 1528 ou *SNG* levante 1452 (*caducée*).

Houwink ten Cate à Korykos[1648], l'*interpretatio* grecque du dieu-au-cerf louvite Runta, correspondant au Rešeph-ṢPRM dans la version phénicienne du texte. C'est un dieu LAMMA, une divinité protectrice du monde sauvage qui fournit le gibier au chasseur. Le dieu accompagne fréquemment Tarhunt dans la documentation néo-hittite[1649], mettant en évidence l'importance de la nature sauvage dans le fonctionnement de la royauté[1650].

Les Θεοὶ Ἀγρεῖς

Ce sont probablement aussi des divinités protectrices du monde sauvage qu'il faut voir dans les « Θεοὶ Ἀγρεῖς » dont un prêtre est attesté par une inscription d'Anazarbos en 153 après J.C. La dédicace s'adresse à Zeus, Héra *Gamelia* et Arès, qualifiés de « θεοὶ πολούχοι » ce qui est assez surprenant puisque l'on ne trouve aucune trace de Héra ni d'Arès par ailleurs à Anazarbos[1651].

Les « Θεοὶ Ἀγρεῖς » sont des dieux chasseurs qui vivaient dans des grottes avec leurs chiens. Cette inscription a été gravée dans une grotte au nord-ouest de la montagne d'Anazarbos qui devait constituer un lieu de culte de ces divinités. Celles-ci sont également attestées par deux inscriptions dans des grottes de l'ouest de la Lycie mentionnant deux prêtres de ces dieux[1652]. Ce devaient être des divinités anatoliennes anciennes honorées dans tout le monde louvite.

Autres divinités

D'autres divinités apparaissent sur les monnaies des cités de Kastabalide sans que l'on puisse toutefois en tirer beaucoup d'informations. La grande majorité de ces images datent des IIe et IIIe siècles, ce sont des images divines très courantes dans tout le monde romain.

On peut citer Athéna en armes à Flaviopolis, Eirénopolis et Anazarbos. Héraklès nu, debout ou en buste avec ses attributs conventionnels figure sur les monnayages des quatre cités de Kastabalide. Il doit probablement s'agir en Kastabalide de l'image grecque du dieu Sandas : l'onomastique conserve en effet la mémoire de ce dieu encore au VIe siècle après J.C. avec la mention d'un *Sandogénès* dans une inscription d'Anazarbos[1653]. On peut aussi citer les Dioscures dont on montre les bustes confrontés avec *piloi* et étoiles ou que l'on représente en

[1648] Houwink Ten Cate 1961, p. 119-120 ; p. 212-14.
[1649] À Bohça notamment : Hawkins 2000, p. 479 ; Woudhuizen 2004, p. 104 ; A Karatepe : Hawkins 2000, p. 53
[1650] Freu, Mazoyer, 2012, p. 231.
[1651] Plus largement en Cilicie, Héra et Arès sont très rares. En Cilicie orientale, Héra est mentionnée seulement dans une inscription honorifique retrouvée à Kastabala dans laquelle Faustine la Jeune était vénérée sous le nom de *Nea Hera* (cf. Sayar, Siewert, Taeuber 1989, p. 9 n° 1). Arès est quant à lui mentionné dans un oracle de Syedra mais nous considérons cette cité comme étant située en Pamphylie orientale : Hagel, Tomaschitz 1998, p. 392.
[1652] Sayar 2000, n° 52 ; *TAM* II 148.
[1653] Feissel 1991, p. 53.

pieds avec des lances à Flaviopolis ; Apollon avec ses attributs canoniques que sont la lyre et la branche de laurier à Flaviopolis, Anazarbos et Eirénopolis ; Sérapis dont le buste barbu coiffé du *kalathos* figure sur les monnaies d'Anazarbos et de Flaviopolis mais qui est aussi, sur le monnayage de cette dernière cité, représenté trônant avec sceptre, *cornucopia* et patère, coiffé du *kalathos* et accompagné parfois d'un autel, d'amphore et de cratère ; Artémis chasseresse avec arc carquois et chien à Flaviopolis ; Déméter trônant à Flaviopolis ou bien conduisant un bige de bœufs à Eirénopolis et Anazarbos ; les monnaies d 'Anazarbos montrent également l'image de Triptolème ou de personnifications telles qu'Elpis ou Eiréné-Némésis avec ses attributs classiques (tige de mesure et roue), de même que celle-ci est représentée en buste voilée avec ces mêmes attributs sur le monnayage d'Eirénopolis-Néronias dont elle est la déesse éponyme.

Une inscription funéraire d'Anazarbos sur la tombe de l'eunuque et précepteur de Julia la Jeune, fille de Tarkondimotos Ier, mentionne en outre Perséphone et Hadès (« θεὸς Καταιβάτος ») et contient une formule d'imprécation invoquant les dieux célestes et les dieux souterrains (« θεοὶ ἐπουράνιοι καὶ χθόνιοι ») contre ceux qui violeraient la tombe. Ces divinités sont très courantes en contexte funéraire et n'impliquent pas nécessairement un culte particulier[1654].

[1654] Sayar 2000, n° 73. On trouve plus souvent les « θεοὶ καταχθόνιοι » sur les inscriptions funéraires ciliciennes, notamment en Kastabalide : *Ibid.*, n° 135 et 224. Ils correspondent aux *Dis Manibus* romains.

VIII. Le golfe d'Issos

Introduction

La micro-région du golfe d'Issos, l'actuel golfe d'İskenderun (médiévale Alexandrette) se situe à l'extrémité sud-est de la Cilicie. Elle est délimitée par les Misis Dağları au nord et l'Amanus à l'est qui enserrent la petite plaine d'Issos que prolongent au sud et à l'ouest d'étroites plaines côtières prises entre mer et montagne. Elle s'ouvre au nord sur la Kastabalide via le défilé de Toprakkale où se dresse toujours une forteresse médiévale contrôlant jadis ce passage qui constitue encore aujourd'hui un nœud de communication routier. Elle s'ouvre sur la Méditerranée via un golfe d'une trentaine de kilomètres de large et d'une soixantaine de kilomètres de long orienté nord-est sud-ouest et qui constitue une voix privilégiée de communication entre ses cités essentiellement portuaires.

Strabon mentionne sur le golfe les cités d'Aigeai, d'Issos, de Myriandros, d'Alexandrie et de Rhosos, ainsi que les Portes « qui servent de frontière aux Ciliciens et aux Syriens »[1655].

Aigeai, l'actuelle Yumurtalık à l'ouest de laquelle s'étend aujourd'hui une grande lagune sableuse, est la cité la plus occidentale du golfe. C'est un port majeur de la Méditerranée orientale à l'époque romaine dont la fondation n'est semble-t-il pas antérieure à la conquête macédonienne mais dont le site pouvait avoir déjà été fréquenté par des Phéniciens antérieurement[1656].

[1655] Strabon XIV. 5.19 : Μετὰ δὲ Αἰγαίας Ἰσσὸς πολίχνιον ὕφορμον ἔχον καὶ ποταμὸς Πίναρος. Ἐνταῦθα ὁ ἀγὼν συνέπεσεν Ἀλεξάνδρῳ καὶ Δαρείῳ· καὶ ὁ κόλπος εἴρηται Ἰσσικός· ἐν αὐτῷ δὲ πόλις Ῥωσὸς καὶ Μυρίανδρος πόλις καὶ Ἀλεξάνδρεια καὶ Νικόπολις καὶ Μοψουεστία καὶ {αἱ} πύλαι λεγόμεναι, ὅριον Κιλίκων τε καὶ Σύρων. Ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.

[1656] L'entrée « Aigaeai » d'Eolie des *Ethniques* d'Étienne de Byzance, citant Hécatée de Milet, décrit cette ville comme « une *polis* des Phéniciens ». Cette mention pose question d'une part parce qu'aucune trace d'occupation phénicienne n'est attestée en Eolie, ce qui pourrait indiquer une confusion avec Aigeai de Cilicie

Issos se situait quant à elle au fond du golfe d'Issos, très vraisemblablement à Kinet Höyük près de l'actuelle Dörtyol comme ont pu le démontrer les fouilles américaines dirigées par M.H.Gates[1657]. C'est une cité très ancienne dont les plus anciens vestiges remontent au VIe millénaire avant J.C. Elle est mentionnée dans un texte du XIIIe siècle avant J.C. ([URU]*Izziya*) et des monnaies d'époque achéménide portant la légende araméenne ’Z ou grecque ΙΣ, ΙΣ(Σ)Ι ou ΙΣΣΙΚΟΝ peuvent lui être attribuées[1658]. Issos dominait la plaine du même nom où se sont affrontées les armées de Darius III et d'Alexandre en 333. Elle possédait à l'époque un ou deux ports mais le recul de la mer aurait progressivement provoqué l'abandon de la cité dès l'époque hellénistique[1659]. Au Ier siècle après J.C., Pomponius Mela décrit le site de la bataille d'Issos comme un lieu « où florissait Issus, qui aujourd'hui n'est plus rien » et témoigne ainsi que la cité avait été délaissée à son époque[1660].

Il est probable qu' Alexandrie-près-d'Issos (méd. Alexandrette / act. İskenderun), la nouvelle cité fondée par Alexandre à environ 25 kilomètres plus au sud pour commémorer sa victoire sur Darius ait pris le relais d'Issos comme pôle économique et culturel dans ce secteur stratégique de la Cilicie.

À proximité d'Alexandrie se trouvait Myriandros sur laquelle nous ne possédons que peu d'informations. Bien que la cité ait été provisoirement localisée sur le site de Büyükdere/Pınar Tepe, des travaux plus récents suggèrent que le höyük de Gülcihan plus au sud, à une dizaine de kilomètres au nord d’Arsuz, pourrait être un meilleur candidat[1661]. Skylax la qualifie de « phénicienne »[1662] tout comme Xénophon qui la décrit comme déjà située en Syrie et habitée par des Phéniciens[1663]. Cet *emporion* phénicien au nord de la Méditerranée illustre bien le rôle de pivot central à la fois terrestre et maritime que pouvait jouer le golfe d'Issos dans les relations entre les mondes anatolien et syro-phénicien[1664].

À l’extrémité sud de l'Amanus, la cité de Rhosos (actuelle Uluçınar, précédemment Arsuz), située à proximité du cap Akıncı (Akıncı Burun), était probablement aussi une cité phénicienne puisque le toponyme, d'après D. E. Gershenson, aurait conservé dans l'ensemble des sources grecques et latines une forme sémitique hellénisée. En donnant en effet au

dans le golfe d'Issos où les Phéniciens sont bien présents, d'autre part parce qu’Étienne de Byzance utilise ici une source du VIe siècle avant J.C. quand Aigeai n'existait vraisemblablement pas encore et encore moins sous ce nom qui fait référence à la colonisation macédonienne. Il est néanmoins probable que le site ou ses environs aient été investis par les Phéniciens pour qui le golfe d'Issos présentait un intérêt stratégique majeur et étaient installés à Myriandros sur la rive du golfe faisant face à Aigeai.

[1657] Gates 2015 notamment.
[1658] Casabonne 2004a, p. 135.
[1659] Gates 2015 ; Casabonne *ibid.*, p. 49.
[1660] Pomponius Mela, *Description de la Terre,* 1.13. Sur l'histoire de la plaine d'Issos, voir Tobin 2004.
[1661] Gates 2015, note 9.
[1662] Skylax, *Périple*, 102.
[1663] Xénophon, *Anabase,* 1.4.4-5.
[1664] Kestemont 1985, p. 136-139.

promontoire où se situe la cité le nom grec Κορυφαῖον, Polybe[1665] ne fait que donner une traduction grecque du toponyme sémitique puisque « Κορυφαῖον » qui vient de κορυφή, « tête », traduit le sémitique Rhosos, ou Rhossos, qui dériverait d'un ancien dialecte phénicien proche de l'hébreu « rosh » : « tête »[1666].

Si Strabon les situe bien en Cilicie[1667], Myriandros comme Rhosos sont parfois considérées dans les sources anciennes comme étant situées en Syrie. Leurs liens très forts avec les mondes phénicien et syrien peuvent probablement l'expliquer mais il faut surtout prendre en compte la confusion qui existe dans les sources anciennes sur la localisation des Portes Syriennes que les modernes ont situées tantôt au col de Topboğazı, au sud de l'actuelle agglomération de Belen dans l'Amanus méridional, tantôt au nord d'Alexandrie-près-d'Issos au niveau, semble-t-il, du château médiéval de Merkez/Sarıseki où les contreforts de l'Amanus plongent directement dans la Méditerranée et où la tradition localise les Piliers de Jonas[1668]. Ce dernier lieu semblerait correspondre davantage aux descriptions des Portes données par Xénophon[1669] et Quinte-Curce[1670].

Strabon considère ces cités comme étant comprises dans l'espace cilicien et nous avons adopté son point de vue pour la délimitation de la frontière orientale de la Cilicie à la ligne de crête de l'Amanus. Le géographe commet néanmoins quelques erreurs surprenantes sur la géographie locale qui démontrent une connaissance approximative de certaines régions de la Cilicie. Il évoque par exemple sur le golfe d'Issos la cité de Mospouestia située pourtant de façon certaine à Misis-Yakapınar. Il cite également Nikopolis sur le golfe d'Issos mais aucune trace de cette cité n'y a été trouvée et il faut sans doute envisager que le géographe évoque ici la Nikopolis qui se trouve de l'autre côté de l'Amanus, près de l'actuelle İslahiye dans la province de Gaziantep. Que penser en outre du temple d'Artémis *Sarpédonia* et de son oracle qu'il mentionne de façon très évasive dans le même passage semblant ainsi suggérer qu'il se trouve sur le golfe d'Issos ? Le géographe est en effet la seule source antique à mentionner ce culte quand celui du jumeau de la déesse, Apollon *Sarpédonios* est bien attesté par plusieurs sources, non pas en Cilicie Plane, mais en Cilicie Trachée près de Séleucie[1671].

Il convient aussi de mentionner la cité d'Epiphaneia, que n'évoque pas Strabon, et qui se trouvait entre Issos et Aigeai au fond du golfe à proximité du volcan éteint qui s'élève à

[1665] Polybe, 5.59.5.
[1666] Gershenson 1998 : certaines sources bibliques, paradoxalement, en ont donné un nom grec Cephalorion (« κεφαλὴ » et « ὄρεος », « l'extrémité de la montagne »).
[1667] Skylax, 102 et Hérodote, 3.91 également.
[1668] Voir la mise au point de Casabonne 2004a, p. 21.
[1669] Xénophon, *Anabase,* 1.4.4.
[1670] Quinte-Curce, 3.8.13.
[1671] Cf. *supra.*

environ 8 kilomètres au sud-ouest de Toprakkale. La petite cité frappe monnaie à partir du Ier siècle après J.C. D'après Étienne de Byzance, son ancien nom était Oinoanda/Oiniandos et elle aurait été renommée d'après Antiochos IV Epiphane au IIe siècle avant J.C.[1672]. Oinoanda/Oiniandos serait la version hellénisée du toponyme louvite Winawanda qui signifie littéralement « riche en vignoble/vin »[1673] et indique que la vigne, qui devait bénéficier du sol volcanique du territoire de la cité, y était cultivée. Son nom louvite est mentionné dans un document religieux du Kizzuwatna qui témoigne de son ancienneté[1674].

Le golfe d'Issos apparaît donc bien comme une frontière entre les mondes anatolien et syro-phénicien. Il occupe une position stratégique au carrefour d'axes routiers majeurs de la Méditerranée et de l'Orient, au centre des voies de communications Nord-Sud et Ouest-Est en offrant un débouché méditerranéen aux empires mésopotamiens. L'*emporion* phénicien de Myriandros décrit par Skylax ou Xénophon à leur époque, comme l'étymologie du toponyme Rhosos, illustrent bien le rôle de pivot central que joue le golfe d'Issos pour les relations commerciales de la Phénicie à partir duquel pouvaient s'organiser un réseau maritime vers l'ouest et un réseau terrestre couvrant la région allant de la Syrie du Nord à l'Euphrate et à l'Arménie[1675]. L'emplacement de la fondation macédonienne d'Aigeai au nord-ouest du golfe d'Issos ainsi que la situation d'Alexandrie-près-d'Issos bâtie par Alexandre comme un pôle de l'hellénisme aux portes de la Syrie pour contrôler ce nœud stratégique de communication attestent l'importance de cette mer intérieure cilicienne par laquelle transitaient les hommes, les marchandises et les idées. Rome a aussi bien saisi l'importance de la région qui est devenue le point d'entrée privilégié des troupes et des Césars pour les campagnes orientales de l'Empire. Il en résulte un brassage culturel intense que l'on retrouve dans les cultes locaux.

1. Aigeai et ses dieux

La cité d'Aigeai correspond à l'actuelle Yumurtalık[1676]. C'était un port important dans l'Antiquité et au Moyen Âge, connu à cette époque sous le nom de Lajazzo ou d'Ayas[1677],

[1672] La cité est notamment mentionnée par Pline, *Hist. Nat.,* 5.93 ; Cicéron, *Epistulae ad familiares,* 15.4.7.
[1673] Casabonne 2004a, p. 34.
[1674] Trémouille 2001, p. 64.
[1675] Kestemont 1985, p. 136-139.
[1676] Le Pyramos/Ceyhan qui se jette aujourd'hui à l'extrémité ouest du golfe d'Issos et a créé une lagune sableuse, n'était pas sur le territoire de la cité antique d'Aigeai, comme on peut le lire parfois. Son embouchure dans l'Antiquité se trouvait au niveau de l'actuelle Karat l'ancien cours du fleuve lui donnait une embouchure au niveau de l'actuelle Karataş plus à l'ouest.
[1677] L'emplacement stratégique d'Ayas en a fait au Moyen-Âge l'un des ports les plus importants de la Méditerranée, débouché maritime du royaume chrétien d'Arménie et porte de l'Orient pour les royaumes chrétiens de Méditerranée où débarqua notamment Marco Polo pour gagner l'Asie.

lequel découle de sa dénomination antique et s'est conservé aujourd'hui pour désigner le quartier historique de la ville.

Les cultes de la cité reflètent les caractéristiques et l'identité d'Aigeai[1678] : c'est à la fois une cité de la riche Cilicie Plane, un port célèbre de la Méditerranée orientale et une importante cité du monde romain ; elle s'enorgueillit en outre de sa double origine macédonienne et argienne et affirme l'importance de son *Asklépiéion* qui est l'égal des sanctuaires de Cos, d'Épidaure ou de Pergame. Les légendes monétaires des émissions du IIIe siècle après J.C. résument bien cette identité multiple que la cité souhaite afficher : parfois abrégées, on trouve les initiales ΕΜΠΘ, pour les titres développés εὐγενίδος, Μακεδονικῆς πιστῆς θεοφιλοῦς[1679] pour « de noble origine, macédonienne, fidèle (à Rome), aimée des dieux (ou du dieu Asklépios) »[1680]. L'importance de son port et ses liens avec Rome s'expriment également par les titres de νεωκόρος et de ναυαρχίς[1681] mentionnés également sur les monnaies.

Une cité de la Cilicie Plane

En tant que cité de la riche Cilicie Plane, Aigeai honore naturellement deux divinités qui président aux récoltes, fondements de l'économie locale. Cinq dédicaces doubles à Dionysos *Kallikarpos* et Déméter *Karpophoros* ou *Karpotrophos*[1682] (Διονύσῳ Καλλικάρπῳ καὶ Δήμητρι Καρποφόρῳ / -τρόφῳ) ont été mises au jour dans la cité ou ont pu être rattachées à celle-ci. Une autre dédicace est adressée à la seule Déméter *Karpotrophos* et à des membres de la famille impériale[1683]. Ces inscriptions font partie d'un ensemble de dédicaces d'Aigeai sur des autels ronds qui ont la particularité de ne pas désigner le dédicant, des dédicaces en double rédaction, contemporaines ou non, qui s'adressent à des divinités et à des membres de la famille impériale[1684].

Dionysos est fréquemment représenté, notamment de profil avec son *thyrse* sur les monnaies de la cité (**pl. VII.1**), et un portrait similaire du dieu se retrouve aussi sur le monnayage de la cité voisine d'Epiphanéia[1685] où un prêtre du dieu est aussi attesté par une inscription mise au jour dans l'Odéon de la cité[1686]. Déméter apparaît également sur une

[1678] Sur l'histoire de la cité et ses cultes, voire notamment L. Robert 1973, 1977 ; 1978b ; Haymann 2014.
[1679] Ex : *SNG* Levante 1755.
[1680] Robert 1977, p. 120.
[1681] Ex : *SNG* Levante 1788.
[1682] Kajava 2016, A ; Ehling, Pohl, Sayar 2004, n° 65 à 69.
[1683] Ehling, Pohl, Sayar, *ibid.* n° 64.
[1684] Pour un bon aperçu d'ensemble de ces inscriptions d'Aigéai avec références : Kajava 2016.
[1685] *SNG* Levante 1810.
[1686] *SEG* 64, 1493.

monnaie de Commode datée de 187 : son portrait voilé est figuré avec deux épis et une torche (**pl. VII.2**).

Dionysos *Kallikarpos* et Déméter *Karpophoros*/*Karpotrophos* sont plusieurs fois attestés en Cilicie Plane. Des divinités des récoltes sont naturellement honorées dans cette partie de la Cilicie. Une longue prière de Muwatalli II du début du XIIIe siècle avant J.C. invoquait déjà parmi le panthéon de Lawanzantiya (act. Tatarlı Höyük) située juste au nord du défilé de Toprakkale au seuil de la région du golfe d'Issos, les divinités Ḫašigašnawanza et Mulliyara, deux divinités occupant une place prépondérante bien que quelque peu énigmatiques mais vraisemblablement protectrices des vergers, tout du moins en ce qui concerne la première[1687].

Une fondation macédonienne

Aigeai revendique ensuite une fondation macédonienne. La lettre M est à l'occasion développée en MA et en MAKE sur les monnaies de la cité pour se glorifier de son origine qui, très vraisemblablement, était historique[1688] et semble remonter à Antigone le Borgne[1689]. L'emplacement stratégique du site à l'entrée du golfe d'Issos explique aisément l'intérêt militaire qu'il devait présenter pour les rois macédoniens. Aigeai et son pendant sur l'autre rive du golfe Alexandrie-près-d'Issos, tenaient en effet le golfe, plaque tournante entre Anatolie et Syrie-Phénicie.

Cette origine macédonienne, outre la légende monétaire évoquée, a été revendiquée de différentes manières. Le nom même de la cité rappelle premièrement la capitale du royaume de Macédoine. Ce nom, qui évoque la chèvre, explique que l'animal ait été fréquemment représenté sur le monnayage d'Aigeai comme emblème de la cité à toute époque. L. Robert a premièrement expliqué un revers de monnaies à l'effigie de Diaduménien montrant une chèvre dont les cornes sont ornées de torches enflammées (**pl. VII.3**). Ce motif, qui n'a rien de religieux, trouve un éclairage dans une lettre fictive adressée par Alexandre à sa mère Olympias et à Aristote citée dans les versions les plus tardives du Roman d'Alexandre. Le Macédonien relate les stratagèmes qu'il a employés avant la bataille d'Issos et évoque par là-même les origines de la cité d'Aigeai :

« J'ai jugé nécessaire de vous écrire au sujet de ma bataille qui a eu lieu contre Darius. Ayant appris qu'il était vers le golfe d'Issos avec beaucoup de rois et de satrapes, ayant attrapé un grand nombre de chèvres et ayant attaché des torches à leurs cornes, je les ai fait sortir de nuit. Quand ils nous eurent vus, ils prirent la fuite en croyant que l'armée était nombreuse. C'est ainsi que je les mis en fuite victorieusement. En suite de quoi j'ai

[1687] *CTH* 381 ; Lebrun 1979.
[1688] Robert 1973, p. 201.
[1689] Haymann 2014.

fondé une ville en lui donnant le nom d'Aigeai, et sur le golfe Issique je fondai une ville, Alexandrie de l'Issos »[1690].

L'épisode n'est assurément pas historique car aucun historien d'Alexandre ne l'évoque, de même qu'aucune source ne mentionne le passage du conquérant à Aigeai. Ce récit tardif comme cette monnaie du IIIe siècle attestent néanmoins que les citoyens d'Aigeai attribuaient à Alexandre la fondation de leur cité. La figure du Macédonien est prégnante à Aigeai. Son portrait est représenté dès les IIe-Ier siècles avant J.C. sur les monnaies de la cité[1691], ainsi que sous Caligula[1692] ou Hadrien[1693].

Cette présence tutélaire d'Alexandre dans le narratif identitaire d'Aigeai explique probablement les références à Héraklès sur les monnaies locales essentiellement d'époque hellénistique. Le héros barbu, lauré ou diadémé, est en buste de profil ; le revers figure un arc et une massue, parfois un carquois (**pl. VII.4**). Il pouvait s'agir d'une référence à l'ancêtre d'Alexandre auquel le Macédonien s'identifiait. Aucune inscription n'est cependant venue attester un culte d'Héraklès à Aigéai.

Il en va autrement du culte de Zeus et surtout d'Athéna qui est omniprésente sur le monnayage d'Aigeai à toute époque. La déesse y est représentée dès l'époque hellénistique sous différents aspects canoniques, le plus souvent en buste casqué de profil, *promachos* ou *niképhoros*. Une inscription honorifique mise au jour au château d'Ayas et datée de 39/40 après J.C. mentionne un prêtre de Zeus *Polieus* et d'Athéna *Polias* honoré par le peuple et atteste donc que ces divinités faisaient bien l'objet d'un culte civique à Aigeai[1694]. L'association de Zeus *Polieus* et d'Athéna *Polias* est aussi attestée à Mallos au IIe siècle avant J.C.[1695] et, dans la mesure où Athéna[1696] apparaît dans la documentation numismatique comme une divinité bien plus importante que Zeus à Aigeai, on peut supposer comme à Mallos que Zeus, dans cette association divine, pourrait seulement être « en tant que *Polieus,* le garant de la qualité de *Polias* de sa fille : sa présence pérenne est nécessaire pour soutenir et légitimer la fonction tutélaire d'Athéna »[1697]. Zeus est en effet rarement représenté mais, sur des monnaies du IIe siècle après J.C., il entre parfois dans une composition figurant Amalthée tenant une

[1690] Robert 1978b.
[1691] Ex :*SNG* Levante 1684 ; *SNG* France 2315 var.
[1692] *SNG* Levante 1692 ; *RPC* 4036.
[1693] *SNG* France 2326.
[1694] Dagron, Feissel 1987, n° 74 : [ἔτους] ϛπ΄. ὁ δῆμο[ς] / [— — —] Νικίου τοῦ Νικίο[υ] / [ἱερασ]άμ[ε]νον Διὶ Πολ[ιεῖ] / [Ἀθην]ᾷ [Π]ολιάδι καὶ Καλ[…] /[θ εῷ] Σ[εβα]στῷ Καίσ[αρι].
[1695] Voir *supra.*
[1696] Pas plus que Dagron, Feissel 1987 nous ne savons comment restituer la seconde épithète d'Athéna *Polias* Καλ[...].
[1697] Lebreton 2015.

corne d'abondance et berçant le dieu enfant qui brandit une couronne ; à ses pieds une chèvre couchée (**pl. VII.5)**. La chèvre étant l'emblème éponyme de la cité, on peut se demander si cette image monétaire n'avait pas pour but de suggérer qu'Aigeai était liée à la naissance de Zeus ou d'Amalthée elle-même, au moins au début du IIe siècle après J.C. On peut néanmoins supposer, à la suite de G. Dagron et D. Feissel, que le culte de ces divinités doit remonter aux fondateurs macédoniens.

Une cité qui se revendique comme argienne

L'*eugéneia* que la cité revendique par les légendes monétaires ne vient pas de son origine macédonienne mais de sa parenté avec Argos. Le statut qu'Aigeai affichait nécessitait en effet de se rattacher à une cité prestigieuse du monde grec et des recherches ont donc été initiées pour attester cette parenté et proclamer la noblesse de la ville.

Un décret d'Argos de la fin du IIe siècle après J.C. témoigne de cette entreprise de recherche de noble parenté[1698]. Suscité par le rhéteur d'Aigeai Publius Anteius Antiochos qui a séjourné à Argos, ce décret témoigne comment ce dernier avait « renouvelé » la parenté entre les Argiens et les habitants d'Aigeai en se fondant sur la légende de Persée. L'exposé du rhéteur devant l'assemblé d'Argos a alors été gravé sur une stèle qui a été déposée dans le sanctuaire d'Apollon *Lykeios* de la cité. Les autorités d'Argos ont ensuite rendu un décret et ont écrit à la cité d'Aigeai pour en informer ses habitants et acter de cette parenté entre les deux villes.

Le texte illustre bien l'activité des érudits du monde hellénisé et les travaux historiques et mythiques qui étaient entrepris dans ces recherches de *syngeneia*, en particulier au IIe siècle après J.C. après la création à Athènes du Panhellénion par Hadrien. Comme le souligne L. Robert, «il ne s'agissait pas de créer, mais de systématiser des légendes hellénisantes de fondation et de parentés qui sont nées dès le contact avec les Grecs par les voyages et les artistes déjà sous la domination perse, encore plus depuis Alexandre, et qui fleurirent avec luxuriance dans les sociétés cultivées de l'époque hellénistique et dans les rapports diplomatiques entre cités pour aboutir aux traditions fixées à l'époque impériale et conservées aussi chez les littérateurs byzantins »[1699].

Quels liens spécifiques le rhéteur d'Aigeai avait-il mis en évidence entre sa cité et l'Argien Persée ? Malheureusement, le texte est mutilé au moment où le sujet est abordé. On apprend néanmoins que Persée arriva en Cilicie dans son expédition contre les Gorgones « en apportant l'ἀφίδρυμα de la déesse ancestrale » (τὸ τᾶς πατρίου κομίζοντα ἀφεί - / [δρυμα]),

[1698] Robert 1977, p. 120-132. Le décret est republié et traduit par L. Robert p. 120-123.
[1699] *Ibid.* p. 128.

qui comme le pense L. Robert par association avec la statue d'Apollon *Lykeios* à Tarse apportée par Persée, doit être la statue d'Athéna[1700]. Omniprésente sur les monnaies d'Aigeai, Athéna ne semble cependant pas être représentée sous la forme d'une statue contrairement à Tarse où l'on trouve essentiellement sur les monnaies de la cité Apollon *Lykeios* en statue, ou sur les monnaies de Mallos où c'est bien une statue d'Athéna *Magarsia* qui donne une image locale de la déesse. Peut-être faut-il voir toutefois dans la représentation de la déesse *Promachos* sur des monnaies de la cité du Ier siècle après J.C. une statue de culte puisque elle semble se tenir sur une base (**pl. VII.6**). On peut néanmoins s'interroger sur la nature de l'ἀφίδρυμα qui pourrait tout aussi bien être constituée, non par une statue, mais par des restes sacrificiels[1701]. Quoi qu'il en soit, Athéna est très probablement bien « la déesse ancestrale » des habitants d'Aigeai comme elle l'est pour les Argiens puisque Diomède avait apporté à Argos son Palladion. Il semble bien du reste que le sanctuaire le plus ancien d'Argos soit celui d'Athéna *Polias* sur l'acropole de la Larisa[1702]. Athéna est en outre la protectrice de Persée. La déesse et le héros sont souvent associés sur les monnaies d'Aigeai. On trouve par exemple leurs portraits sur les deux faces d'une émission pseudo-autonome des années 68-69 où Persée apparaît avec sa *harpè* sur l'épaule coiffé d'un casque évoquant un *gorgoneion* tandis qu'Athéna casquée pose sa lance sur l'épaule (**pl. VII.7**).

Il n'y a aucune trace à Aigeai d'un culte de Persée. La déesse, nous l'avons vu, était quant à elle honorée à Aigeai bien avant les travaux du rhéteur Publius Anteius Antiochos pour établir la parenté d'Aigeai et d'Argos. On peut donc supposer que la déesse, probablement présente à Aigeai au moment de la fondation macédonienne de la ville, a été intégrée au IIe siècle après J.C. à un nouveau narratif sur l'origine de la cité quand il a fallu donner des gages de « grécité » et établir une parenté avec la prestigieuse Argos, par le mythe de Persée, pour intégrer le Panhellénion.

<u>Un grand centre du culte d'Asklépios</u>

Aigeai était avant tout connue dans le monde antique comme un centre prestigieux du culte d'Asklépios. Trois inscriptions doubles, sur le même modèle que les dédicaces à Dionysos et Déméter précédemment évoquées sur des autels ronds[1703], sont des dédicaces à Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ Σωτῆρσιν Πολιούχοις[1704] ou simplement aux deux divinités sans

[1700] Jacquemin 2020.
[1701] *Ibid.* p. 67.
[1702] Piérat, Touchais 1996, p. 31-39.
[1703] Kajava 2016.
[1704] *SEG* 42, 870 (Haymann 2014, n° 8) et *IG* XIV 402 avec ajout ultérieur d'une dédicace à Antonin le Pieux (Haymann *ibid.* n°11).

épithète[1705]. L'épithète Πολιούχοι indique qu'il s'agissait des divinités prééminentes de la cité et, après l'attribution de la néocorie, c'est bien le temple d'Asklépios qui a accueilli le culte impérial[1706]. Le sanctuaire d'Aigeai était parmi les plus célèbres de son temps et pouvait être mis sur le même rang que les grands centres du culte du dieu médecin de Cos, d'Épidaure ou de Pergame[1707]. D'après la documentation numismatique, la cité a même sous Trajan Dèce été rebaptisée *Asklepiupolis*[1708], ce qui pourrait laisser penser qu'au milieu du IIIe siècle, sa renommée avait même dépassé celle des autres grands centre du culte d'Asklépios.

Philostrate a laissé plusieurs témoignages sur le culte d'Asklépios à Aigeai. Ses *Vies des sophistes* (II,4) consacrent en effet un passage au rhéteur Antiochos, mentionné plus haut pour ses recherches de parenté avec Argos, qui était un dévot du dieu médecin. De même, le biographe consacre plusieurs chapitres de sa *Vie d'Apollonios de Tyane* au début de carrière du philosophe et thaumaturge qui a étudié un certain temps au sanctuaire d'Asklépios d'Aigeai dans lequel il vivait. Ces témoignages permettent d'entrevoir le fonctionnement du sanctuaire de ce dieu qui guérissait par ses oracles rendus en songe ou par ses apparitions à l'état de veille. Comme dans les autres grands sanctuaires du dieu, celui d'Aigeai était un centre intellectuel avec une vie spirituelle intense où se pratiquait aussi bien la médecine que la philosophie.

La renommée du sanctuaire était telle que le dieu sauveur et médecin faisait de la concurrence au culte chrétien qui y voyait une menace. Constantin fit alors détruire par ses soldats le sanctuaire de fond en comble en 326[1709] ce qui explique probablement le peu d'inscriptions et de témoignages matériels relatifs au culte d'Asklépios conservés de nos jours. Les colonnes du temple ont été remployées pour bâtir une église chrétienne mais le culte d'Asklépios semble persister à Aigeai sous Julien puisqu'un prêtre du dieu est attesté à cette époque. Sous Théodose, les malades accourent toujours au sanctuaire mais sa renommée et l'efficacité du dieu semblent quelque peu altérées. Le sanctuaire tombe ensuite en désuétude[1710] .

On peut néanmoins penser que le souvenir du dieu est resté vivace dans la tradition locale. Le Cebel Nur (act. Misis Dağları) qui se dresse au nord de la cité était connu au XIXe siècle comme « le mont des herbes du célèbre médecin arabe Lokman »[1711] d'après un témoignage du botaniste autrichien Th. Kotschy qui en a entrepris l'ascension en 1859 et

[1705] *SEG* 32, 1312 avec dédicaces à différents empereurs (Haymann *ibid.* n°18).
[1706] Ziegler 1994.
[1707] Sur Asklépios à Aigeai : Robert 1973, p. 184-200.
[1708] *SNG* Paris 2, 2378.
[1709] Eusèbe, *Vie de Constantin,* 3.56.
[1710] Robert, *ibid.* p. 188-190.
[1711] Kotschy 1862, p. 373-374.

témoigne que « les habitants de la Cilicie sont d'avis que l'on pourrait trouver ici toutes les herbes qui sont nécessaires pour guérir n'importe quelle maladie »[1712]. Lokman Hekim dans la tradition arabo-turque était un sage médecin légendaire que l'on retrouve notamment dans les légendes locales relatives à Ṣahmeran[1713]. Certaines versions de la légende de la reine des serpents relatent notamment comment l'amant de la reine, Cansab, gagna à la mort de celle-ci ses pouvoirs de guérison et devint le célèbre Lokman Hekim qui partit sur les routes accompagné de deux serpents pour soigner les malades. L'image rappelle fortement le dieu Asklépios et il est très probable que ces différentes légendes se soient télescopées autour d'Aigeai.

Les monnaies de la cité donnent fréquemment une image du dieu attestant son importance pour Aigeai. Son portrait barbu de profil, avec dans le champ devant lui son bâton au serpent, apparaît sur des monnaies à l'effigie d'Hadrien (**pl. VII.8**), de Commode, de Sévère Alexandre, d'Herennius Etruscus ainsi que sur des monnaies d'argent pseudo-autonomes de la cité, frappées sous Caracalla en rapport avec le visite de l'empereur malade au sanctuaire du dieu **(pl. VII.9**). Il est parfois figuré seul debout avec son bâton, parfois accompagné d'Hygie et/ou de Télesphore (**pl. VII.10**) et on peut également trouver une image du dieu dans son temple (**revers pl. VII.9**) avec également parfois Télesphore et/ou Hygie, dont le portrait orne aussi le revers de monnaies à l'effigie d'Hadrien (**pl. VII.11**). Le grand dieu d'Aigeai peut également être évoqué par le serpent (**pl. VII.12**), l'omphalos[1714] (**pl. VII.13**) ou son bâton au serpent (**pl. VII.14**).

La documentation numismatique témoigne aussi qu'un grand concours international d'Asklépios se tenait à Aigeai, vraisemblablement instauré avec la permission de Valérien, comme le suggère notamment le revers de monnaies à l'effigie de l'empereur figurant une table sur laquelle sont posées deux couronnes agonistiques et deux bourses ainsi qu'une urne de tirage au sort, avec la légende ἱερ(ὸς) οἰκουμενικὸς Ἀσκληπῖος (**pl. VII.15**).

<u>Une cité du monde romain</u>

Le port d'Aigeai était une porte d'entrée privilégiée de Rome pour son accès à l'Orient, en particulier pour le transport des troupes dans les campagnes orientales de l'Empire lors des guerres contre les Parthes puis les Sassanides. C'est Hadrien qui, probablement lorsqu'il était légat en Syrie (116-117), reconnut l'utilité d'Aigeai pour le transport des vivres et des dizaines de milliers de soldats engagés dans la guerre. Les empereurs successifs ont donc cherché à

[1712] Cité dans Robert *ibid.* note 80.
[1713] Voir *supra (*Chapitre V, Athéna *Magarsia*).
[1714] Sur l'omphalos comme symbole d'Asklépios : Lacroix 1951.

nouer un lien privilégié avec Aigeai en distribuant leurs largesses et en multipliant les marques d'honneurs à la cité. Une relation étroite s'est ainsi instaurée entre Aigeai et les Césars. La cité a alors pris les noms de Commodianè, Hadrianè, Severianè, Antoneinoupolis (de Caracalla et d'Élagabal), Macrinoupolis, ou Alexandroupolis[1715]. C'est cette même idée qu'exprime la légende monétaire « πιστῆς » pour affirmer la « fidélité » de la cité à Rome[1716], une fidélité revendiquée dès l'époque de Pompée lorsqu'elle fabriquait les navires de sa flotte. Rome l'a en outre gratifiée du titre de ναυαρχίς, marque d'une solidarité active de la part des cités ainsi distinguées avec la politique militaire des empereurs, attribué aux cités portuaires abritant des équipements utilisés par la flotte de guerre romaine lors de ses passages[1717].

La religion a évidemment été mobilisée pour consolider ces liens. Nous avons vu premièrement que la cité était plusieurs fois *néocore*. Une première inscription des années 30 après J.C. témoigne aussi de cette fidélité à Rome : le conseil et le peuple d'Aigeai ont honoré un prêtre de la triade capitoline (Zeus, Héra, Athéna) et d'Auguste divinisé[1718].

Le remarquable ensemble d'autels ronds inscrits évoqués plus haut, tous très semblables les uns des autres par leur forme et leur taille, vient également en témoigner. Ces dédicaces ne mentionnant pas de dédicant, ces autels doivent très vraisemblablement avoir été érigés à l'initiative de la cité. Chaque autel porte deux dédicaces, l'une adressée à des divinités de la cité ou parfois à des divinités de l'Empire, l'autre aux empereurs romains et aux membres de leur famille. Dans la majorité des cas, la deuxième dédicace a été ajoutée au dos des autels à une date plus tardive[1719]. Des cas isolés d'autels associant des divinités et des empereurs sont connus par ailleurs, mais un ensemble aussi conséquent et cohérent que celui considéré ici indique une tradition bien ancrée localement qui, à en juger par la chronologie des dédicaces ajoutées, semble avoir perduré sur plusieurs générations. Cette pratique locale, qui reflète dans le même temps la propagande impériale, a vraisemblablement été initiée par les autorités d'Aigeai mais elle a certainement dû obtenir également le consentement de l'administration romaine, dans une relation bénéficiant aussi bien à la cité qu'à Rome.

Les compétences des principales divinités honorées à Aigeai étaient particulièrement propices pour une association impériale. Dionysos *Kallikarpos* et Déméter *Karpophoros* ou *Karpotrophos*, garants de la prospérité de la cité, trouvaient un parallèle dans les largesses du Prince, de même qu'Asklépios et Hygie, *Sôtêres* et *Poliouchoi*, convenaient parfaitement à

[1715] Robert 1973, p. 201.
[1716] Voir *supra.*
[1717] Guerber 2013, p. 41. Le titre apparaît sur les monnaies du milieu du IIIe siècle, peu de temps avant la fin des monnayages municipaux, sous Philippe, Dèce, Émilien, Valérien, Gallien.
[1718] Heberdey, Wilhelm 1896, 14, 39.
[1719] Kajava 2016.

l'idéologie impériale véhiculant l'idée du Prince protecteur de la cité[1720]. Auguste a également reçu une dédicace, conjointement avec Poséidon *Asphaleios* et Aphrodite *Euploia*[1721]. L'épiclèse de la déesse, littéralement « Bonne navigation », rend évident la finalité de l'offrande. Car si l'épiclèse *Asphaleios* (« de la stabilité »), exclusivement attribuée à Poséidon, se rapporte le plus souvent au domaine sismique[1722], elle peut concerner également la mer et la navigation pour la protection des marins ou des installations portuaires[1723]. Il est possible que ces deux divinités se soient vu offrir des sacrifices pour garantir les conditions de navigation d'Auguste lors de son voyage en mer de retour de Syrie en 20 avant notre ère[1724]. La mention d'Auguste[1725] sur cette dédicace n'est en effet pas un ajout ultérieur ce qui pourrait indiquer, contrairement aux dédicaces à Asklépios et Hygie ou à Dionysos et Déméter, que cette dédicace est circonstancielle et ne vise pas nécessairement à honorer des divinités ayant un culte important dans la cité. Le portrait monétaire de Poséidon, très rare en Cilicie, figuré au revers d'émissions à l'effigie de Dionysos des années 39-40 après J.C. (**pl. VII.1**) doit aussi s'expliquer en référence à l'événement précis du séisme enregistré en 37 à Daphné et Antioche qui a dû frapper également la cité portuaire d'Aigeai toute proche[1726].

Il en va de même pour la dédicace où sont associés Hadrien et Isis. Si la présence de la déesse n'a rien de très surprenant, on aurait pu attendre une association avec Sérapis ou du moins voir mentionnée la déesse avant l'empereur. On peut ainsi se demander si la mention d'Isis ici n'avait pas pour but d'évoquer Sabine, l'épouse d'Hadrien, qui comme d'autres épouses impériales sous les Antonins et les Sévères dans d'autres cités de l'Empire, a parfois été rapprochée de la déesse égyptienne, modèle divin par excellence de l'épouse et de la mère[1727]. En tout cas, la dédicace pourrait être provisoirement associée à l'un des voyages d'Hadrien en Cilicie au cours duquel il était peut être accompagné de Sabine. Les liens d'Aigeai avec cet empereur semblent en outre privilégiés et un temple d'Hadrien est attesté dans la cité dans les *Actes de Saint Thalélée*, originaire de Cilicie[1728].

[1720] *Ibid.* A.1 (à Dionysos et Déméter ; Septime Sévère et Caracalla) ; A.2 (à Dionysos et Déméter ; Caracalla et Julia Domna) ; A.3 (à Dionysos et Déméter ; Caracalla et Julia Domna) ; A.4 (à Dionysos et Déméter ; καὶ τοῖς Σεβαστοῖς) ; A.5 (à Dionysos et Déméter ; à un empereur non nommé) ; B.6 (à Déméter, différents empereurs, Hadrien et Isis ; à Marc Aurèle, Sévère Alexandre, Julia Mamaea ?...) ; C.1 (à Asklépios et Hygie seuls) ; C.2 (à Asklépios et Hygie ; Antonin le Pieux) ; C.3 (à Asklépios et Hygie ; les Gordien I, II et III, Sévère Alexandre, Caracalla et Julia Domna).

[1721] *Ibid.* D.11 (*IGR* III 921 ; *IGLS* III 715 A ; *CIG* 4442/3).

[1722] Cf. *supra* à Anazarbos.

[1723] Lebreton 2019.

[1724] Kajava *ibid.* p. 59.

[1725] La dédicace est adressée au « θεῷ Σεβαστῷ Καίσαρι ».

[1726] Güney 2015, p. 301. Une monnaie frappée sous Domitien représentant au droit les bustes des Dioscures et au revers la Tychè brandissant un *aphlaston* (Levante 1707, Haymann 2014, 25) a aussi une thématique marine qui s'explique par la vocation portuaire de la cité.

[1727] Bricault 2019, p. 71 : pour Aigeai d'Eolide par exemple.

[1728] Price 1984, p. 272.

La provenance précise de la majorité de ces autels est mal documentée mais il se peut que la plupart d'entre eux étaient situés dans le sanctuaire de Dionysos et de Déméter et dans celui d'Asklépios, non localisés avec certitudes. Il faut peut-être aussi envisager qu'ils étaient localisés dans un lieu public central comme l'agora d'Aigeai.

Les monnaies de la cité expriment également en image les liens privilégiés entre les divinités locales et les empereurs pour mieux afficher la relation particulière qui unit Aigeai et Rome.

Les monnaies émises sous Hadrien illustrent bien le rapprochement que l'idéologie impériale souhaitait effectuer entre la figure de l'empereur et les principales divinités de la cité. Asklépios et Hygie sont en effet représentés en buste, ce qui est assez rare dans l'iconographie monétaire de ces dieux, au revers de frappes à l'effigie d'Hadrien. La monnaie suggère bien un parallèle entre l'empereur et Asklépios (**pl. VII.8**) et entre l'empereur et son épouse incarnée ici dans la figure d'Hygie (**pl. VII.11**). De même, plusieurs portraits monétaires d'empereurs, notamment de Sévère Alexandre et de Valérien, ont été figurés avec le bâton d'Asklépios dans le champ (**ex. pl. VII.12 et 15**). Les empereurs apparaissent ici comme des nouveaux Asklépios, le dieu Sauveur d'Aigeai. La piété de Sévère Alexandre a du reste été particulièrement importante à en juger par la fréquence et la variété des références au culte d'Asklépios sur les monnaies frappées sous son règne. L'empereur lauré en tenue militaire est lui-même mis en scène avec le bâton au serpent tenant une patère au-dessus d'un autel enflammé, très vraisemblablement celui d'Asklépios, au revers de monnaies dont l'avers semble reprendre la même image focalisée sur son buste (**pl. VII.16**). F. Haymann a proposé de lire la légende à l'avers AY K ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΝ ΑΡΧΙ[ ]ΑCΚΛ[...], pour ἀρχιερεὺς (μέγιστος) Ἀσκληπίου, suggérant que l'empereur était grand prêtre du dieu[1729]. Valérien a également été mis en scène de la même manière devant le temple d'Asklépios (**pl. VII.17**) et il faut probablement mettre ces images monétaires en rapport avec la santé des empereurs et de leurs soldats dans un contexte des guerre contre les Sassanides. Du reste, Aigeai fut incendiée et pillée en 260 et Valérien mourut en Perse en captivité après sa défaite contre Shapur Ier. D'autres parallèles entre des divinités de l'Empire et la famille impériale ont également été opérés sur les monnaies d'Aigeai. On pensera notamment à Sévère Alexandre et à sa mère Julia Mamaea mis en scène comme des incarnations de Sérapis et d'Isis (**pl. VII.18 et 19**)[1730].

[1729] Haymann 2020, p. 62 n°7.

[1730] Isis et Sérapis étaient déjà représentés ensemble sur des monnaies sous Commode par exemple, dans le type assez courant dans l'Empire des deux bustes face à face (ex. *BMC* 24).

Un grand port de la Méditerranée orientale

Cité portuaire stratégique pour les Romains, Aigeai est aussi un port majeur à l'extrémité septentrionale de la côte Levantine faisant face à la Syrie du Nord et qui permet de gagner directement la Cilicie et l'Asie Mineure depuis les côtes syrienne et phénicienne en évitant l'Amanus. C'est une plaque tournante de la Méditerranée orientale entre Syrie et Cilicie, le point de départ d'une grande route à travers l'Anatolie que l'on atteignait d'Antioche-sur-l'Oronte par la mer. Ce n'est donc pas un hasard si c'est à Aigeai et dans ses environs qu'ont été mises au jour quelques inscriptions dédicatoires adressées à des divinités de Syrie et de Phénicie.

Un autel de calcaire blanc mouluré, remployé dans un pavement de l'île fortifiée où devait se trouver le phare antique, porte une dédicace « au Zeus immortel d'Héliopolis »[1731]. Il s'agit du dieu principal d'Héliopolis, l'actuelle Baalbek dans la vallée de la Beqa au Liban, dont le site est célèbre pour ses temples spectaculaires et son panthéon particulier[1732]. L'image cultuelle de Zeus/Jupiter *Héliopolitain*, créée au plus tôt à l'époque hellénistique (**pl. VII.34**)[1733], est bien connue et ses attributs tels que le fouet, l'épi, le *kalathos*, les foudres et les deux taureaux qui l'accompagnent le désignent comme un dieu de l'Orage lié à la fertilité et au monde agraire. Son oracle, consulté notamment par Trajan[1734], était célèbre dans le monde romain et son culte, qui s'est diffusé dans l'Empire, avait acquis des pouvoirs universels et cosmologiques.

H. Seyrig rapprochait cette inscription d'une monnaie de la cité frappée sous Sévère Alexandre représentant un pied votif autour duquel s'enroule un serpent et portant un petit buste (**pl. VII.20**). Il y voit en effet une allusion à Jupiter *Héliopolitain* par comparaison avec des monnaies de Ptolémaïs (act. Akko/Acre) frappées sous Elagabal, Philippe II, Valérien ou Gallien, présentant une image similaire avec foudre et *caducée*, rappelant un pied votif monumental dédié par un colon de Césarée au grand dieu d'Héliopolis mis au jour sur le mont Carmel. Cette émission d'Aigeai pourrait donc suggérer que le culte de Zeus *Héliopolitain* avait une dimension officielle pour la cité et n'était pas seulement la dévotion de quelques particuliers.

Une deuxième inscription sur une stèle retrouvée sur la colline de Sinekçıkmaz, à une dizaine de kilomètres au nord-ouest du port d'Aigeai sur les contreforts des Misis Dağları, mentionne en outre Zeus *Kasios*. Il s'agit d'une dédicace adressée au dieu pour la santé

[1731] Heberdyey, Wilhelm 1896,15,43 : [Ἡ]λιοπολείτη / βωμόν / ἀφθίτῳ Διὶ / Ἄπτος ἀνέθηκεν / [εὐ]σεβῶν ἰς τὸν θεόν .
[1732] Sur les cultes de la cité : Hajjar 1977.
[1733] Kropp 2010.
[1734] Macrobe, *Saturnales*,1.23.14-16.

d'Antiochos III et des membres de sa famille, émanant de Thémison, un neveu du roi[1735]. La dédicace semble circonstancielle. M.H. Sayar suggère qu'elle a été produite pour le succès de la grande offensive d'Antiochos III au printemps 197 pour chasser les Lagides de la côte cilicienne. Le lieu où a été érigée cette stèle près de la cité portuaire d'Aigeai qui fait office de porte d'entrée de l'Asie Mineure depuis la Syrie, a dû être l'endroit où l'offensive séleucide a débuté.

Zeus *Kasios* est le nom hellénisé du Baal Saphon (Bʿl Ṣpn) qui désignait à l'origine le dieu-montagne auquel les Ougaritiens vouaient un culte. Il s'agit de l'actuel Cebel el Akra/Ziyaret dağı qui culmine à 1720 mètres au bord de la mer près d'Antioche-sur-l'Oronte. L'oronyme a ensuite désigné la divinité qui se manifeste sur la montagne où elle avait son palais, un dieu de l'Orage et de la végétation ainsi qu'une divinité tutélaire des navires, comme en attestent déjà les ancres votives de son sanctuaire d'Ougarit, dont le nom sémitique *ṣpn* servait également à désigner le vent du nord qui facilitait la navigation du nord au sud vers l'Égypte[1736]. Son nom grec Κάσιος apparaît au Ier siècle avant J.C. et découle de son nom en hittite et en akkadien Ḫaz(z)i. Les marins répandirent son culte à Corfou, à Délos et jusqu'en Espagne et en Germanie. Séleucos lui avait offert un sacrifice au sommet de la montagne après la fondation de Séleucie-de-Piérie[1737]. Le dieu était toujours très populaire à l'époque romaine et plusieurs empereurs s'étant rendus en Orient ont sacrifié au dieu sur la montagne[1738].

On peut néanmoins se demander s'il n'existait pas un culte de Zeus *Kasios* sur la colline de Sinekçıkmaz. Le lieu de la dédicace se trouve en effet au nord du golfe d'Issos qui, comme nous l'avons vu, était une sorte de mer phénicienne septentrionale au carrefour de routes importantes. Il semble du reste que le mont Saphon/Kasios est visible par temps clair depuis les hauteurs à l'ouest des Misis Dağları où à été mis au jour la stèle de la dédicace. Peut-être l'endroit était-il propice au culte de cette divinité d'une montagne qui était le siège des récits mythiques du *Cycle de Baal* qui s'est diffusé dans tout le Proche-Orient comme en Anatolie.

Une stèle à fronton en calcaire mise au jour à proximité d'Aigeai, dans la cité d'Epiphaneia au nord du golfe d'Issos, porte ensuite l'inscription suivante du Ier ou IIe siècle : « Prôtogénès, prophète du dieu Kéraunios Hélios Sérapis de l'autel d'Amykasis »[1739]. Dans le

[1735] Sayar 2001c : Ὑπὲρ βασιλέως μεγάλου / Ἀντιόχου καὶ Ἀντιόχου / τοῦ υἱοῦ καὶ βασιλίσσης / Λαοδίκης καὶ τῶν παιδιών / Θεμίσων ὁ ἀδελφιδοῦς / τοῦ βασιλέως / Διὶ Κασίωι.
[1736] Lipinski 1995, p. 245 *sqq*.
[1737] Malalas, 198-203 Dindorf.
[1738] Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 174-176.
[1739] Ehling, Pohl, Sayar 2004, p. 229 n° 13 ; (*SEG* 54, 1501): Πρωτογένης προ|φήτης Θεοῦ Κεραυνί|ου Ἡλίου Σεράπιδος | βωμοῦ Ἀμυκασεως.

champ en retrait sur la stèle se trouvait peut-être une représentation peinte de cette divinité et de l'autel. La vénération du dieu Kéraunios Hélios Sérapis, qui est attestée ici pour la première fois sous cette forme est assez particulière. La désignation de cette divinité comme le dieu de l'autel d'Amykasis est en outre énigmatique. « Amykasis » semble être un toponyme qui pourrait être apparenté au nom actuel de la plaine d'Amuq (turc : Amik Ovası) qui se situe à l'est de l'Amanus et d'Antioche-sur-l'Oronte à une cinquantaine de kilomètres à vol d'oiseau d'Epiphaneia. Le théonyme qui combine trois attributs onomastiques évoque le théonyme Zeus Hélios Mégas Sarapis, l'appellation la plus fréquemment portée par le dieu Sérapis dans la documentation d'époque impériale attestée pour la première fois en Égypte à l'époque de Trajan. Ce nom divin, qui découle d'une association de Zeus Hélios et du Sérapis solaire alexandrin, a connu par la suite un grand succès et s'est diffusé dans tout l'Empire, semble-t-il à partir d'Alexandrie[1740]. L'inscription indique que Prôtogénès est un prophète. Le dieu Sérapis pouvait en effet avoir une dimension oraculaire[1741]. Le théonyme de la stèle d'Epiphaneia est cependant quelque peu différent. Zeus n'est pas nommé mais il est toutefois suggéré par l'attribut onomastique « Kéraunios », qui vient insister sur la foudre. L'inscription a été élaborée dans un contexte culturel qui est celui de l'Empire des Ier-IIe siècles mais il faut peut-être aussi prendre en compte la réalité locale entre Cilicie et Syrie, dans une cité qui se trouve à l'extrémité septentrionale d'une route maritime menant directement à l'Égypte.

2. Divinités de la côte levantine cilicienne

Divinités d'Issos

Les autres cités du golfe d'Issos se trouvent à proprement parler sur le commencement de la côte levantine.

Les sources historiques sur la cité d'Issos sont assez rares et antérieures à l'époque hellénistique puisque la ville a été progressivement abandonnée à cette période. Quelques sources permettent néanmoins d'entrevoir le panthéon de la cité. J.D. Bing[1742] a mis en relation deux passages de Quinte-Curce relatant des actes de dévotion accomplis par Alexandre le Grand avant et après la bataille d'Issos en 333 avec les quelques images de monnaies de la cité

[1740] Tallet 2011.

[1741] Une inscription de l'Iseum Campense de Rome datée de 146 après J.C. mentionne par exemple un certain Embès qualifié lui aussi de prophète et de père de la confrérie sacrée des Péanistes de Zeus Hélios Mégas Sarapis (ἡ ἱερὰ τάξις τῶν Παιανιστῶν τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος) : *IGVR* 1, 77 = *RICIS* 501/0118.

[1742] Bing 1991.

d'Issos frappées à l'époque perse entre 425 et 375 représentant des divinités[1743]. Quinte-Curce rapporte en effet qu'avant la bataille d'Issos, Alexandre monta à la lueur des torches au sommet d'une haute montagne et, conformément à la coutume ancestrale (*patrio more*), fit des sacrifices aux principales divinités gardiennes du lieu (*dis praesidibus loci*)[1744]. Le sacrifice d'Alexandre est très crédible dans la mesure où il était dans les habitudes du conquérant macédonien de sacrifier aux divinités locales au cours de ses campagnes. Il n'aurait donc pas manqué d'offrir un sacrifice avant une bataille aussi cruciale que celle d'Issos.

Quinte-Curce relate plus loin qu'après la bataille, Alexandre a érigé sur les rives du Pinaros, le petit fleuve côtier près duquel se sont déroulés les combats, des autels à Jupiter, Hercule et Minerve[1745]. J.D. Bing remarque qu'il aurait été surprenant pour Alexandre d'invoquer des divinités avant la bataille et de dresser ensuite trois autels en remerciement à des divinités différentes. Jupiter/Zeus, Hercule/Héraklès et Minerve/Athéna sont en effet d'une part des divinités particulièrement honorées par les rois macédoniens et d'autre part, ce sont ces mêmes divinités que l'on retrouve sur le monnayage d'Issos d'époque perse. Compte tenu du contexte culturel d'Issos, il est néanmoins probable, comme le suggère J.D. Bing, que les dieux des monnaies de la cité aient été des divinités locales représentées selon des canons helléniques pour répondre aux exigences de la modernité.

Un personnage barbu debout avec un oiseau posé sur la main évoque premièrement le dieu grec Zeus (**pl. VII.21**). Ce pourrait être une représentation grecque d'un dieu local de l'Orage et de la végétation tels que le Phénicien Baal, le Syrien Hadad ou le Louvite Tarhunt. Il faut néanmoins rester prudent car la même image est présente également sur les monnaies frappées à la même époque par le général d'armée perse Tiribaze dans les quatre principales cités de Cilicie Plane[1746], ce qui pourrait suggérer qu'il ne s'agissait pas forcément d'une divinité locale.

L'image d'Héraklès nu, le corps de face et la tête à droite, tenant sa massue de la main droite et son arc dans la gauche, la peau de lion reposant sur son bras (**pl. VII.21 revers**) se trouve aussi sur les monnaies perses frappées par la cité d'Issos[1747]. C'est peut-être aussi son portrait imberbe qui figure sur d'autres émissions d'Issos (**pl. VII.22**). Il est délicat d'en dire beaucoup plus dans la mesure où ces types constituent les seules sources sur cette divinité d'Issos. J.D. Bing y voit une évocation du nord-ouest sémitique Rešeph et du dieu louvite Runta. On peut néanmoins supposer que ce dieu devait être proche de Sandas/Nergal/Melqart

[1743] Casabonne 2004a, p. 135-136.
[1744] Quinte-Curce, 3.8.22 : « Ipse in iugum editi montis escendit multisque collucentibus facibus patrio more sacrificium dis praesidibus loci fecit ».
[1745] *Ibid.* 3.12.27.
[1746] Casabonne, *ibid.* p. 136.
[1747] *Ibid.* types 3 et 4.

que l'on trouve ailleurs en Cilicie et notamment à Tarse où ce dernier est nommé explicitement Héraklès à partir de l'époque hellénistique.

Le portrait de la déesse Athéna de trois quarts face coiffée d'un casque attique à triple aigrette (**pl. VII.22**), que l'on trouve aussi de façon plus habituelle de profil, figure également dans le répertoire iconographique des monnaies perses d'Issos. Un document du IIe millénaire indique que la cité d'Izziya/Issos du Kizzuwatna avait été confiée par le roi Talzu avec d'autres terres et villages au sanctuaire d'Išḫara[1748] et l'on peut donc se demander si l'Athéna des monnaies d'époque perse n'avait pas un lien avec cette déesse. Išḫara est originaire du nord-ouest de la Syrie et du sud de l'Anatolie. Depuis le milieu du IIe millénaire, c'est une des déesses les plus importantes des panthéons des cités du Kizzuwatna et elle est la principale déesse de la cité d'Alalakh située dans la plaine de l'Amuq au débouché du col du Belen, de l'autre côté de l'Amanus. La déesse possède une personnalité complexe. Comme Athéna, c'est une déesse fille ayant le serpent pour attribut. Elle est la maîtresse de l'amour et est liée au grain, c'est une déesse de la Nature avec un aspect chthonien. Elle est également liée aux serments et intervient également dans le champ de la mort et des maladies. À la fin du IIe millénaire, elle ne peut guère être différenciée d'Ištar[1749], elle aussi très populaire au Kizzuwatna sous sa forme hourrite Šauška guerrière[1750]. Cela pourrait expliquer à Issos une *interpretatio graeca* en Athéna. Il faut aussi prendre en compte la proximité des figures d'Ištar et d'Anat, la sœur du dieu Baal, très vénérée à Ougarit et ses environs et donc peut-être dans le golfe d'Issos, qui est donnée comme la traduction d'Athéna dans une inscription bilingue gréco-phénicienne de Lapethos à Chypre de la fin du IVe siècle avant J.C. [1751]. Il nous semble cependant délicat de rapprocher la déesse d'Issos avec la déesse phénicienne Tannit comme le fait J.D. Bing sur la base de la présence sur certaines monnaies perses d'Issos d'un symbole qui, selon lui, serait une variation du « signe de Tannit »[1752] (**pl. VII.23**), lequel à lui-même fait couler beaucoup d'encre et est sujet à discussion[1753].

Deux autres divinités du monnayage d'Issos doivent également être mentionnées et peuvent aussi être envisagées parmi les divinités locales auxquelles Alexandre a sacrifié avant la bataille décisive contre Darius III.

La première est Apollon. Le dieu apparaît en effet debout à gauche s'appuyant sur une grosse branche de laurier feuillue et tenant dans la main droite une patère (**pl. VII.23**).

[1748] KUB XL 2 Ro 27. Forlanini 2001.
[1749] Sur Išḫara, : Haas 1994, p. 393 *sqq*.
[1750] Lebrun 2008.
[1751] *KAI* 42, *CIS* I 95 ; *R* 1515.
[1752] Bing 1991, p. 163-164.
[1753] Sur le signe de Tannit, voir notamment Lipinski 1995, p. 206 *sqq*.

L'image porte parfois l'inscription ΑΠΑΤΟΡΙΟΣ que l'on trouve aussi sur des monnaies de la même époque frappées à Soloi. Il s'agit du nom du graveur Apatorios[1754], un nom parfaitement grec qui peut expliquer le style grec canonique des monnaies d'Issos du IVe siècle. L'arbre que tient le dieu dans sa main pourrait néanmoins évoquer une sorte de sceptre et pourrait se rapprocher de la lance arborescente de Baal sur la stèle d'Ougarit dite du Baal au foudre (**pl. IV.2.2**)[1755]. Il n'est en effet pas impossible que, comme à Tarse, Apollon ait été rapproché d'un dieu fils de l'Orage.

Une dernière divinité est présente sur les toutes premières frappes de la cité d'Issos. C'est une divinité ichtyomorphe masculine barbue représentée le torse nu de face et la queue de poisson à trois segments ; il tient un trident dans la main droite et une couronne dans la gauche (**pl. VII.24**). Son caractère marin est évident. Il s'agit là certainement d'un emprunt au répertoire iconographique des monnaies d'Arados (act. Arwad), la puissante cité phénicienne du nord, qui figure sur son monnayage du Ve siècle une divinité similaire, vraisemblablement le Baal de la cité[1756]. Un document du XIIIe siècle avant J.C. atteste que la Mer recevait déjà à Issos un culte puisque la reine Puduhepat lui a offert un sacrifice à Issos même (*^{URU}Izziya*)[1757] et, comme le remarque O. Casabonne[1758], le mer déifiée devait correspondre approximativement au dieu sémitique Yam/Yôm des textes ougaritiques et d'une certaine manière au Typhon cilicien[1759]. Cet emprunt iconographique à une monnaie d'Arados est toutefois révélateur du prestige culturel de cette cité phénicienne dont les marchands devaient probablement fréquenter le golfe d'Issos. Une certaine proximité culturelle, dont le type monétaire d'Issos pouvait être le témoin, devait faciliter les échanges.

<u>Divinités d'Alexandrie-près-d'Issos</u>

Les dieux marins sont relativement rares en Cilicie qui, pourtant, est une région côtière. Il est ainsi intéressant de noter que la cité d'Alexandrie-près-d'Issos, qui a très vraisemblablement pris le relais d'Issos après l'abandon progressif de la cité à partir de l'époque hellénistique, a représenté sur son monnayage au Ier siècle après J.C. le portrait de Poséidon à l'avers et un dauphin avec trident au revers (**pl. VII.25**). Comme la cité d'Issos, Alexandrie-près-d'Issos a aussi représenté sur son monnayage d'époque hellénistique le dieu Zeus tenant une couronne dans la main, ce qui pouvait suggérer qu'Alexandre, le fondateur de la cité après sa victoire sur Darius, avait reçu le soutien du dieu dans la bataille (**pl. VII.26**).

[1754] Casabonne 2004a, p. 120 n. 494.
[1755] Cf *Supra* (chapitre IV : Apollon à Tarse)
[1756] Sur la divinité d'Arados dont l'identité a beaucoup été discutée, cf. Elayi, Elayi 2001.
[1757] KUB LVI 15 II 15 ; Forlanini 2001, p. 553-554.
[1758] Casabonne2004a, p. 136.
[1759] Vian 1960, p. 20.

Héraklès est absent du répertoire monétaire de la cité mais on peut penser que c'est la figure du conquérant macédonien, dont le portait figure à l'avers de la monnaie précédente coiffé de la *léonté* (**pl. VII.26)**, qui a pu être honorée comme un nouvel Héraklès fondateur. Athéna, par des images très courantes en buste de profil casquée ou en pied armée, est elle aussi présente sur des monnaies frappées sous Trajan (**pl. VII.27**). Apollon est en revanche absent. D'autres divinités apparaissent de façon plus anecdotique sur les monnaies d'époque romaine telles que Tychè[1760] ou Dionysos[1761].

À proximité d'Alexandrie-près-d'Issos, la cité de Myriandros n'a malheureusement pas produit de documents suffisamment explicites pour être exploitables pour notre propos. Plus au sud, la petite cité de Rhosos a en revanche fourni quelques documents numismatiques instructifs.

Divinités de Rhosos

La cité est d'abord connue, semble-t-il, sous le nom de Séleucie-du-golfe-d'Issos au début de l'époque hellénistique. Ce toponyme n'est toutefois renseigné que par une inscription du temple d'Hécate de Lagina en Carie[1762] et deux monnaies de bronze portant l'ethnique ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΤΟ ΙΣΣΙΚΩ ΚΟΛΠΩΙ (**pl. VII.28 et 29)**. La localisation de la cité n'est pas certaine mais avec de bons arguments, R. Ziegler avance qu'elle est identique à Rhosos[1763]. Les monnaies indiquent que Séleucie-du-golfe-d'Issos existait environ entre la deuxième moitié du IIe siècle et la fin du Ier siècle avant J.C. La cité a certainement été nommée ainsi par un roi séleucide qui ne peut pas être précisément identifié. Il est probable, comme pour d'autres cités de Cilicie Plane, que la ville résulte de la refondation ou du changement de nom d'une ancienne cité. Il semble très probable qu'entre l'an 81 avant J.-C. et le tournant du millénaire, la ville ait cessé d'exister ou, plus vraisemblablement, qu'elle ait repris son nom d'origine, en l'occurrence Rhosos. En tout cas, Strabon, qui écrit à la fin du Ier siècle avant J.C. et au début du Ier siècle après J.C. ne mentionne aucune ville de ce nom, mais cite bien Rhosos sur le golfe d'Issos.

Les monnaies de Séleucie-du-golfe-d'Issos représentent à l'avers le portait de Zeus barbu de profil et au revers un *thyrse* noué d'un *taenia* (**pl. VII.28**). Le portrait du dieu est en tout point semblable à celui de Zeus tel qu'il apparaît sur des monnaies de Cilicie et de Syrie aux IIe et Ier siècles avant J.C. Des émissions au nom de Rhosos représenteront d'ailleurs un

[1760] Ex : Levante 79–80.
[1761] Ex : Levante, *NC* 1971, 99, n°s 64–70.
[1762] Dittenberger 1903-1905 (*OGIS*), 441.
[1763] Ziegler 2001a. Contra Nollé 2003.

peu plus tard un portrait très proche du dieu[1764]. Le *thyrse* noué d'un *taenia* se retrouve aussi au revers de monnaies de bronze d'Apamée de Syrie de la même époque. Le portrait classique de Tychè coiffée d'une couronne crénelée est assez courant et les épis de blés se trouvent également au revers de monnaies de cités syriennes et phéniciennes du Ier siècle avant J.C. Le *thyrse* est l'attribut de Dionysos. Un autel de marbre du IIIe-IIe siècle avant J.C. portant une inscription mentionnant un prêtre de Dionysos a été mis au jour sur le site de Rhosos[1765], ce qui irait dans le sens d'une identification de Séleucie-du-golfe-d'Issos avec Rhosos et confirmerait le culte du dieu dans la cité.

Il est intéressant de mettre en parallèle ces monnaies d'époque hellénistique avec les stèles néo-hittites dites d'Arsuz 1 et 2 datées de la fin du Xe siècle avant J.C. et mises au jour en 2007 à Arsuz même[1766]. Ces stèles (**pl. VII.30**) représentent un dieu de l'Orage brandissant dans la main gauche le trident-foudre et soutenant dans la main droite le bras du roi. Celui-ci est Suppiluliuma fils de Manana, roi du pays de Walastin, qui désigne en louvite le plaine de l'Amuq, ayant sa capitale sur le site de l'âge du Fer Tell Tayinat à environ 8 kilomètres au sud-est de la future Antioche-sur-l'Oronte. Les inscriptions en hiéroglyphes louvites célèbrent le règne heureux et les victoires militaires du roi grâce à la protection du dieu de l'Orage, qui fait écho au dieu Zeus dont le portrait figure sur les monnaies de Séleucie-du-golfe-d'Issos. Les stèles néo-hittites montrent en outre le roi tenant dans sa main gauche levée un épi de blé et dans sa main droite une grappe de raisin, conformément à l'idéologie du souverain néo-hittite garant des richesses et de la prospérité de son royaume. Grappe et épi sont les attributs d'une paire de divinités mentionnée dans l'inscription, les divinités du Grain et du Vin, présentées respectivement dans le texte comme la mère et le père du roi ayant favorisé celui-ci. Ces attributs évoquent inévitablement le *thyrse* du dieu du vin Dionysos et les épis de blé sur les monnaies de Séleucie-du-golfe-d'Issos. Il est du reste intéressant de noter que de façon inhabituelle, le genre féminin est attribué à la divinité du Grain, ce qui évoque la paire Dionysos *Kallikarpos*/Déméter *Karpophoros* ou *Karpotrophos* que l'on trouve dans plusieurs dédicaces de la Cilicie Plane[1767]. Il est du reste possible que la Tychè de la cité représentée sur les monnaies soit une évocation d'une déesse agraire telle que Déméter. Quoi qu'il en soit, on peut souligner la continuité des cultes qui peut se percevoir sur la période s'étendant des stèles d'Arsuz aux monnaies de Séleucie-du-golfe-d'Issos.

[1764] *SNG* Levante 1858.
[1765] Sayar 2001 b.
[1766] Sur les stèles d'Arsuz : Dinçol, Dinçol, Hawkins, Peker, Öztan 2015.
[1767] Voir *supra.*

La déesse Tychè, dont l'image se retrouve plus tard sur les monnaies de Rhosos, avait d'ailleurs une statue dont l'histoire a été rapportée par Jean Malalas. L'historien byzantin nous apprend en effet qu'à la mort de Séleucos Nicator, Démétrios Poliorcète avait transféré à Rhosos la statue de la Tychè d'Antigonie, cité fondée en 307 par Antigone le Borgne dans la vallée de l'Oronte. La statue avait précédemment été transférée par Séleucos d'Antigonie à Antioche-sur-l'Oronte lorsque celui-ci avait détruit la ville pour fonder à proximité sa nouvelle cité en y transférant les habitants et la Tychè[1768]. Malgré la barrière de l'Amanus, on constate donc qu'aussi bien à l'époque hellénistique qu'à l'époque néo-hittite où le site de la future Rhosos semblait faire partie du pays de Walastin, Rhosos devait entretenir d'étroites relations avec la plaine d'Antioche, peut-être davantage encore qu'avec le reste du territoire cilicien.

Le monnayage de Rhosos à proprement parler démarre au Ier siècle avant J.C. avec des dénominations en bronze comprenant le type emblématique des frappes locales : une statue de culte d'une divinité que la recherche a nommée « Baal de Rhosos ». La légende « sacrée et inviolable » situe ces premières frappes avant 42 avant J.C., date à laquelle l'autonomie fut accordée à Rhosos[1769], mais la représentation de cette statue continue sur toute la période de frappe monétaire à Rhosos, ce qui démontre l'importance de ce dieu qui apparaît comme la principale divinité de la cité.

La statue a l'allure d'un *xoanon* et est présentée de face. Elle repose sur une base entre deux protomés de taureaux, au-dessus desquels se trouvent les *piloi* des Dioscures surmontés parfois d'une étoile. Le dieu porte une haute coiffe qui présente l'allure d'un haut *kalathos*, parfois à boucle ou à cornes. Ses avant-bras sont tendus et il brandit dans ses mains un foudre, un épi, une grappe de raisin ou une grenade (**pl. VII.31)** ; ces attributs le désignent comme un dieu atmosphérique de l'Orage et de la fertilité, dans la lignée du Tešub hourrite, du Hadad syrien, du Tarhunt louvite ou du Baal phénicien.

Du point de vue de l'iconographie numismatique, le style de cette statue de culte est typiquement syrien, ce qui a conduit de nombreux numismates à inclure Rhosos dans le monnayage de Syrie et à nommer cette statue le « Baal de Rhosos ». Une statue similaire, mais dont la coiffe est pointue, se retrouve au revers de tétradrachmes d'Antiochus XII datés de 87-85 avant J.-C. et attribués à l'atelier de Damas **(pl. VII.32)**. À l'époque romaine, la statue figurant sur des monnaies de Dion de la Décapole (**pl. VII.33**), comme celle de Jupiter Héliopolitain (**pl. VII.34**) reprennent les mêmes conventions.

[1768] Malalas, 201, 6-8.
[1769] Levante 1985.

Les *piloi* surmontés d'étoiles qui encadrent le dieu au-dessus des taureaux sont en revanche spécifiques à cette image cultuelle de Rhosos. Ces attributs évoquent les Dioscures et doivent faire référence à la fonction de protecteur des marins et de la navigation du dieu de Rhosos. Deux étoiles encadrent aussi la statue d'Apollon *Lykeios* de Tarse ou celle d'Athéna *Magarsia* mais le lien avec les Dioscures et la navigation n'est pas évident. À Rhosos en revanche, l'association des *piloi* et des étoiles ne laisse aucun doute. Un dieu atmosphérique protecteur des marins à Rhosos est d'autant moins surprenant que ce sont les mêmes champs d'intervention qui caractérisent le Baal *Saphon*/Zeus *Kasios* honoré sur le mont Saphon situé de l'autre côté de l'embouchure de l'Oronte à seulement une trentaine de kilomètres de Rhosos en longeant la côte vers le sud-est.

On peut donc se demander si le Baal de Rhosos ne serait pas lui aussi un dieu montagne, une divinité vivant sur l'un des hauts sommets qui constituent l'extrémité méridionale de la chaîne de l'Amanus, surplombent la cité de Rhosos et tombent dans la mer pour fermer au nord la baie de Séleucie-de-Piérie. C'est du reste vraisemblablement une montagne sacrée qui est représentée sur une monnaie de Rhosos émise sous Commode (**pl. VII.35**). L'image est altérée mais pour E. Levante, une statue divine serait assise à son sommet[1770]. Il est ainsi probable que cette montagne sacrée soit celle du Baal de Rhosos. Ce relief constitue le pendant septentrional du mont Saphon et il se pourrait que ces montagnes, de part et d'autre de la baie de Séleucie-de-Piérie, aient été perçues comme une paire. Ce pourrait être la paire de montagne qui font partie des attributs habituels de Tešub telle que l'on peut l'observer sur les bas-reliefs de Yazılıkaya où le dieu repose sur deux divinités montagnes courbant l'échine (**pl. VII.36**), le mont Ḫazzi (=Saphon ; = Kasios) et le mont Namni, souvent identifiée avec l'Amanus[1771]. Tous les deux sont en outre associés aux taureaux sacrés « Šerri » et « Ḫurri » du dieu de l'Orage, ceux-là même que l'on retrouve flaquant la statue du Baal de Rhosos sur les émissions de la cité.

Parallèlement aux images déjà mentionnées de Zeus, de Tychè et de la statue du « Baal de Rhosos », quelques autres types monétaires sont connus. Malheureusement, ils sont peu instructifs pour notre compréhension du panthéon de Rhosos. On peut seulement mentionner le portrait d'Athéna casquée[1772] ainsi que quelques attributs tels que le carquois[1773], évoquant

[1770] Levante 1985, p. 243 n° 81.
[1771] Gonnet 1968, n° 154 et 158.
[1772] *SNG* 2433.
[1773] *SNG* Levante 1858.

peut-être Héraklès, ou la *harpè*[1774], l'arme de Persée, sans pour autant que ce soient là des indices fiables de cultes de la cité.

Il convient en outre d'évoquer ici, le cas d'Artémis *Sarpédonia*, mentionnée qu'une fois dans la documentation par une allusion de Strabon[1775]. Ce dernier indique en effet que « le temple d'Artémis *Sarpédonia* et l'oracle qui en dépend, oracle que desservent des prêtres inspirés, appartiennent encore à la Cilicie »[1776]. La déesse pose cependant quelques difficultés historiques essentiellement dues à la faiblesse de la documentation. A. Bouché-Leclercq[1777], considère le culte oraculaire d'Artémis *Sarpédonia* comme une erreur de Strabon qui l'aurait confondue avec son frère Apollon *Sarpédonios* à Séleucie-du-Kalykadnos. Ch. Picard[1778] et H.W. Parke[1779] voient quant à eux dans le passage du géographe, le témoignage d'un culte oraculaire associant les deux jumeaux à Séleucie. Dans le même sens, C. Nissen[1780], interprète les types monétaires des Ier et IIe siècles après J.C. de Séleucie figurant les bustes affrontés d'Apollon et d'une divinité féminine, comme l'indice d'un culte oraculaire d'Artémis *Sarpédonia* dans la cité de Cilicie Trachée. Cette divinité est toutefois le plus souvent représentée sur les monnaies avec un *kalathos* et une *cornucopia* et nous y verrions plutôt la déesse Tychè qui figure très fréquemment sur les monnaies de Séleucie dès l'époque hellénistique. Ainsi, l'association des deux bustes voudrait peut-être signifier que la fortune de la cité est liée au culte d'Apollon *Sarpédonios*. Car le principal problème de ces interprétations vient du fait qu'elles reposent sur une lecture quelque peu forcée du passage de Strabon. Il convient en effet de souligner que le géographe n'évoque Artémis *Sarpédonia* qu'à la toute fin de sa description géographique de la Cilicie dans son paragraphe consacré au golfe d'Issos selon une logique Ouest-Est, avant de passer à « la première ville syrienne ». Certes, Strabon démontre parfois une connaissance assez approximative de la Cilicie, mais il aurait été plus logique pour le géographe d'aborder le cas d'Artémis *Sarpédonia* au paragraphe 4, relativement développé, qu'il consacre à Séleucie et dans lequel il évoque également le cap Sarpédon. Situer un culte oraculaire d'Artémis *Sarpédonia* à l'est de la Cilicie dans le golfe d'Issos semblerait donc plus prudent malgré l'absence d'autre référence sur la déesse, lacune qui n'est finalement pas vraiment surprenante si l'on songe par exemple à l'immense proportion de types monétaires représentant le portrait d'une divinité dont on ne connaît rien

[1774] Levante 1985, 47-52.
[1775] Strabon, 14.5.19.
[1776] Ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.
[1777] Bouché-Leclercq *ibid.* p. 258.
[1778] Picard 1922, p. 397-398.
[1779] Parke 1985, p. 194-196.
[1780] Nissen 2001, p. 112 et 116-117.

par ailleurs, surtout pour ces régions orientales peu connues et tardivement hellénisées. D'autant plus que la très courte allusion de Strabon à cette déesse décrit un culte oraculaire qui semble bien différent et détaché de l'oracle d'Apollon *Sarpédonios* à Séleucie-du-Kalykadnos[1781]. Peut-être s'agit-il de la déesse lunaire dont le portrait de profil figure sur des monnaies de Rhosos à l'effigie d'Hadrien (**pl. VII.37**) ou de Commode, et peut-être d'Antonin sans le croissant lunaire.

[1781] cf. *supra.*

Conclusion

Au terme de ce périple qui nous a mené depuis la passe de Sélinonte jusqu'aux portes de la Syrie, gravissant tour à tour les hauts sommets du Taurus, franchissant l'impétueux Pyramos ou arpentant les vastes plaines de l'est cilicien, il nous faut maintenant mettre en relief les profils culturels de chacune des sept micro-régions que nous avons traversées.

Nous souhaiterions toutefois au préalable présenter quelques caractéristiques générales relatives aux divinités et aux cultes en Cilicie pour atténuer quelque peu l'éventuelle impression d'un territoire culturellement trop morcelé, voire cloisonné, que notre étude découpée en diverses micro-régions pourrait donner. Ces caractéristiques, sauf exception, ne sont cependant pas spécifiques à la Cilicie et se rencontrent dans les régions limitrophes et au-delà en Anatolie.

Tout le territoire de la Cilicie est premièrement concerné par le culte d'un dieu de l'Orage atmosphérique, ce qui n'est pas propre à la région. Même s'il n'occupe pas systématiquement une position prééminente dans les panthéons locaux, c'est un dieu important présentant les caractéristiques partagées par les dieux de l'Orage tels que le Louvite Tarhunt, le Hourrite Tešub, le Syrien Hadad ou le Phénicien Baal. C'est une divinité du ciel, maîtresse des phénomènes atmosphériques et liée de ce fait à la fertilité du sol et à l'épanouissement de la végétation. Il est fréquemment associé à une montagne et, le plus souvent, on l'a nommé en grec Zeus.

Le culte de Dionysos est aussi assez répandu, en particulier dans les plaines fertiles. Les données épigraphiques le mentionnent fréquemment avec l'épiclèse *Kallikarpos* et il peut former une paire avec la déesse Déméter *Karpophoros* ou *Karpotrophos*. Cette dyade reprend

probablement celle que l'on rencontre dans de nombreux documents néo-hittites de Cilicie et en dehors, composée des divinités du Grain et du Vin.

La déesse Tychè est quant à elle honorée dans toutes les cités à partir de l'époque hellénistique, si l'on se fie à l'iconographie monétaire des cités frappant monnaie, ainsi qu'à la documentation épigraphique et à quelques temples connus de la déesse. Il est toutefois difficile de savoir si Tychè a pris la place d'anciennes déesses reines en Cilicie ou si son culte a émergé à l'époque hellénistique parallèlement à la structuration des communautés en cités ou à la mutation des villes existantes en *poleis* grecques.

Athéna, dont l'image et le culte sont aussi très répandus en Cilicie, présente en revanche bien souvent des caractéristiques assez éloignées de la déesse grecque de l'Acropole d'Athènes. Depuis le cœur du Taurus cilicien jusqu'aux Misis Dağları en plein centre de la Cilicie Plane, la déesse apparaît fréquemment comme Athéna *Oreia* ou Athéna *Oreia Krisoa*, une divinité spécifique à la Cilicie, peut-être la seule, liée à la fois aux sources et au serpent, aux grottes et aux rochers et présentant un aspect protecteur et guerrier affirmé, parfois sombre.

Héraklès-Sandas se rencontre aussi couramment en Cilicie. L'onomastique en particulier montre que c'est un dieu important en Cilicie Trachée orientale par exemple. Il n'est cependant une divinité supérieure du panthéon qu'à Tarse.

Hermès, que l'on considère habituellement comme très honoré dans le monde gréco-asianique, n'est quant à lui pas très présent dans notre documentation, même s'il faut probablement prendre en compte que le dieu pouvait être une divinité protectrice de la nature sauvage, un LAMMA louvite, susceptible par conséquent d'être honoré majoritairement en dehors des centres urbains et par conséquent pas toujours visible dans la documentation. C'est cependant une divinité majeure de la Cilicie Trachée orientale et de la ville de Korykos en particulier.

Le dieu Poséidon ne fait pas l'objet d'un culte important en Cilicie. Il semble davantage lié aux phénomènes sismiques que concerné par la mer et la navigation. Plusieurs cités maritimes le représentent sur leurs monnaies, en particulier à l'époque romaine, mais ces frappes sont vraisemblablement souvent motivées par les conséquences de séismes qui ont dû entraîner des destructions dans cette région très exposée aux tremblements de terre, comme les événements de février 2023 sont venus nous le rappeler.

D'autres divinités se rencontrent en divers endroits de la Cilicie, comme Apollon ou Artémis, mais il est souvent difficile de bien saisir l'histoire de ces divinités qui ne se laisse

entrevoir essentiellement que par la documentation numismatique et qui peut être bien différente selon les lieux où elles sont honorées.

À une exception près dans une inscription d'Anazarbos du IIe siècle après J.C., Arès et Héra sont quant à eux absents de notre documentation.

La Cilicie, comme nous avons pu le démontrer, est une région-frontière, une région géographique située entre Taurus et Syrie, où l'identité culturelle ne s'est pas manifestée au niveau régional. Cette particularité de région-frontière en fait au contraire une région caractérisée par l'éclatement, à la fois politique et culturel, dont les sept micro-régions que nous avons pu faire émerger, bien qu'en interaction, ont connu des dynamiques différentes.

La Lamotide, qui forme l'extrémité orientale du golfe de Pamphylie, est premièrement une micro-région quelque peu isolée qui reste mal connue, un territoire essentiellement montagnard peu tourné vers la mer malgré son littoral et ses petits ports côtiers. L'onomastique révèle une région essentiellement louvite, peuplée de communautés tardivement urbanisées dont le développement n'a véritablement démarré qu'à partir du Ier siècle après J.C. Une forme de compromis semble alors avoir été adoptée par les autorités locales avec Rome, porteuse d'une certaine modernité et vectrice d'une relative intégration aux échanges méditerranéens, tout en conservant des structures d'organisations locales comme peuvent en témoigner l'absence de vestige de théâtre, d'odéon, de gymnase ou de stade. La Lamotide est ainsi, à l'époque romaine où elle émerge véritablement dans notre documentation, une micro-région structurée autour du culte de Zeus/Théos *Mégas Lamotès*, une divinité locale atmosphérique de l'Orage qui domine le panthéon de la région et de ses cités. C'est un dieu de la montagne sacrée Andriklos (variantes Andrikos/Andryklos) qui se dresse au nord de la cité de Charadros. La Lamotide est dans le même temps une micro-région davantage tournée vers la Pamphylie que vers les autres parties de l'espace cilicien, en particulier vers la cité de Sidè qui fait figure de métropole pour les cités de l'est du golfe pamphylien. Ce tropisme pamphylien de la Lamotide se manifeste en particulier à travers les cultes d'Apollon *Sidétès* et peut-être de Déméter dans cette micro-région, et peut également être illustrée par l'oracle d'Antioche-du-Kragos qui s'inscrit dans une tradition centrée sur la Pamphylie.

La deuxième micro-région cilicienne que nous avons pu mettre en évidence englobe toute la partie littorale de la Cilicie Trachée centrale. C'est la micro-région cilicienne géographiquement la plus proche de Chypre comme le souligne Strabon[1782] et ses relations à la fois géographiques, économiques, historiques et culturelles avec l'île d'Aphrodite sont selon

[1782] Strabon XIV.5.3

nous primordiales pour comprendre ses dynamiques. Les personnages mythiques tels Tamiras, Sandokos et son fils Kinyras, qui jouent un rôle fondateur pour les communautés et les cultes à la fois de Chypre et du sud de la Cilicie Trachée, illustrent premièrement bien cette étroite relation chypro-cilicienne. La proximité avec Chypre permet deuxièmement de comprendre l'importance du culte d'Aphrodite dans cette micro-région, plus que partout ailleurs en Cilicie, qui découle selon nous de dynamiques culturelles et historiques bien différentes de la Kastabalide où l'on trouve également un culte important d'Aphrodite (*Kasalitis*). Elle est selon nous significative pour expliquer l'importance de la déesse attestée en particulier à Nagidos dès le Ve siècle avant J.C., davantage que la promotion à l'époque hellénistique du culte d'Aphrodite par les Lagides comme peut le suggérer E. Miranda[1783] qui avance notamment un chevauchement du culte de la déesse et de celui d'Arsinoé II. L'importance du culte de Dionysos à Nagidos comme celui d'Apollon, relativement bien répandu dans les cités de la micro-région, peut troisièmement se comprendre aussi par cette proximité culturelle qui unit les deux rives chypro-ciliciennes et doit être mise en relation avec le *Teo* chypriote, nommé à Chypre Apollon à partir du Ve siècle avant J.C.

La Cilicie Trachée orientale et son extension dans le cœur du Taurus via la moyenne vallée du Kalykadnos et le bras sud du fleuve forment ensuite la troisième micro-région que nous avons pu mettre en évidence. Il s'agit de l'ancien territoire de la cité d'Oura au IIe millénaire, le cœur des royaumes néo-hittites de Hillaku et de Pirindu à l'âge du Fer, auxquels ont succédé comme principaux centres politiques à partir de l'époque hellénistique le Sanctuaire-État d'Olba et la cité de Séleucie-du-Kalykadnos. Dans la séquence chronologique sur laquelle est centrée notre étude, on peut observer une véritable construction du paysage religieux fondée sur le mythe de la captivité du dieu de l'Orage et de sa lutte contre le monstre Typhon à laquelle prennent part Hermès et Pan, divinités honorées dans les nombreuses grottes, cavités et autres gouffres qui parsèment ce territoire de reliefs karstiques. La Cilicie Trachée orientale et la moyenne vallée du Kalykadnos sont aussi le cœur du culte d'Athéna *Oreia Krisoa*, très implantée dans cette micro-région, qui a vraisemblablement été intégrée au mythe de la lutte contre le monstre anguipède. C'est peut-être aussi le cas d'autres divinités honorées dans la région qui semblent toutefois secondaires et sur lesquelles nous possédons moins d'informations, telles que Séléné, à la fois ouranienne et chthonienne, très liée au monde des morts et à la protection des tombes. Les divinités et les cultes de cette micro-région sont la manifestation dans le domaine religieux du rôle d'interface entre le plateau anatolien et la Syro-Phénicie que cette micro-région a toujours joué, depuis le cité d'Oura, plaque tournante pour les relations entre le centre de l'Empire hittite et la syrienne Ougarit via

[1783] Miranda 1989, p. 139-144

la vallée de l'actuel Göksu, jusqu'à la cité de Séleucie-du-Kalykadnos, au Sanctuaire-État d'Olba et à son arrière-pays, particulièrement stratégiques pour les souverains Séleucides aux frontières de leur royaume centré sur le nord de la Syrie, à seulement quelques heures de navigation[1784]. Dans cette liaison entre la Cilicie Trachée orientale et la côte levantine, l'île de Chypre a pu servir de relais comme peuvent l'illustrer notamment le dieu Apollon *Sarpédonios*, et peut-être également les déesses marines de Korykos et d'Elaioussa, proches dans une certaine mesure de la déesse Aphrodite.

La Cilicie centrale, qui occupe l'ouest de la Cilicie Plane, est quant à elle caractérisée par son cosmopolitisme. Sa centralité au carrefour de routes stratégiques depuis lequel pouvaient s'organiser les échanges économiques et le contrôle politique de la région en a fait en particulier un point de rencontre des mondes égéen et mésopotamien dès le début du VIIe siècle avant J.C. Le panthéon bigarré de Tarse, qui paraît bien étrange aux yeux de Dion Chyrsostome au Ier siècle après J.C., fait figure de laboratoire complexe et riche, lieu de tous les transferts culturels où peuvent s'observer les bricolages divins nés du dialogue des différentes cultures qui se rencontrent dans la capitale cilicienne. C'est en effet à Tarse que Sandas, Marduk, Nergal, Melqart et Héraklès entrent en interaction, de même que l'Apollon au trident dialogue avec Bellérophon, Persée, Apollon *Lykeios*, peut-être Ninurta et Tarhunt *Piḫaššašši*... À quelques kilomètres de la capitale, Soloi devient très tôt un port de commerce international, un poste avancé du monde grec oriental qui voit les premiers cultes grecs s'imposer officiellement en Cilicie, dans cette colonie rhodienne qui honore Athéna *Lindia.*

À l'est du territoire de Tarse, la riche et vaste plaine d'Adana traversée par le Pyramos forme ici le cœur de l'ancien royaume néo-hittite de Ḥiyawa/Qué. Plusieurs cités de la micro-région, parfois d'anciennes cités royales, revendiquent un passé prestigieux et cherchent à s'affirmer autour de la figure semi-légendaire du roi-prêtre et devin Mopsos, éponyme de la dynastie néo-hittite locale, qui sert de base à la construction identitaire des communautés locales et à la constitution d'oracles célèbres dans le monde gréco-romain (Mopsos et Amphilochos). La déesse Athéna *Magarsia*, honorée sur le promontoire rocheux de Mallos et très liée au serpent, devait aussi probablement s'inscrire dans cette même tradition et peut-être partageait-elle également des traits communs avec l'Athéna *Oreia* de Cilicie Trachée orientale, attestée sur le territoire de Mopsouestia dans les Misis Dağları.

La Kastabalide est quant à elle quelque peu isolée depuis la fin de l'âge du Bronze, époque à laquelle cette micro-région constituait le cœur du Kizzuwatna louvito-hourrite comprenant notamment les cités saintes et renommées de Lawazantiya et de Kummanni, sa

[1784] Le port de Taşucu est aujourd'hui encore le principal lieu d'embarquement depuis la Turquie des navires se rendant à Chypre, en Syrie et au Liban.

capitale. Le prestige religieux de cette région dans tout le monde anatolien et syrien à la fin de l'âge du Bronze semble pouvoir expliquer les divinités et les cultes que l'on rencontre dans la documentation postérieure. Les cultes de Kronos et d'Ouranos ne se trouvent ainsi qu'en Kastabalide et doivent vraisemblablement se comprendre en regard des dieux hourrites Kumarbi et Anu honorés antérieurement dans cette micro-région. Il en va de même d'Aphrodite *Kasalitis*, proche des déesses hourrites et nord-syriennes ; de Zeus *Olybreus* qui rappelle le dieu montagne kizzuwatnéen Šarrumma ; de la déesse Pérasia, pour laquelle les Anciens eux-mêmes ne parvenaient pas à trouver d'équivalent unique dans le panthéon grec, une divinité fortement ancrée localement dans sa cité sainte et honorée selon nous à l'âge de Bronze comme la déesse de la Nuit ; ou encore du culte des cours d'eaux divinisés, plus répandus en Kastabalide que dans les autres micro-régions ciliciennes.

Le golfe d'Issos est enfin une micro-région à cheval sur l'Anatolie et la côte Levantine qui fait à la fois partie du monde anatolien et du monde syrien et phénicien dont il constitue l'extension au nord. C'est en même temps un verrou vers l'Orient, une zone stratégique investie par les Macédoniens mais surtout par Rome pour les campagnes orientales de l'Empire. Les divinités que l'on y rencontre illustrent ainsi clairement la position de carrefour de cette micro-région. C'est autour de cette mer intérieure que le Baal de Rhosos, montagne sacrée du monde syro-phénicien, côtoie le dieu marin ichtyomorphe rappelant le Yam/Yôm ougaritique, que la dyade Dionysos-Déméter des plaines ciliciennes se voit associée au culte des Césars, très implanté dans la cité d'Aigeai d'où le célèbre sanctuaire d'Asklépios rayonne dans tout le monde romain ; là encore qu'une déesse locale proche d'Athéna voit arriver l'Athéna *Polias* macédonienne ou que sont honorées plus tard des divinités de l'Orient romain telles le Zeus/Jupiter d'Héliopolis.

C'est probablement ce morcellement culturel régional qui avait conduit les études précédentes, sans forcément en avoir conscience, à limiter les investigations à une portion du territoire cilicien selon une partition de la Cilicie qui, du reste, n'était pas toujours en adéquation géographique avec les micro-régions culturelles que nous avons pu mettre en évidence. Ces études micro-régionales étaient généralement motivées par des raisons pratiques liées à la disponibilité et à la richesse des sources ou tout simplement aux conditions matérielles d'exploration de terrain qui nécessitaient de circonscrire un territoire d'investigation pour répondre à des contraintes à la fois de temps et de moyens. Nous avons souhaité mener notre étude sur les divinités et les cultes en Cilicie à l'échelle de la région tout entière et sur le temps long, pour produire, a minima, une synthèse en français prenant en

compte les données les plus récentes sur le contexte et la géographie historiques relatives à la Cilicie. Le sujet est très vaste et, au-delà de la présente étude, nous ne pouvons qu'appeler de nos vœux de futures recherches pluridisciplinaires qui pourraient confronter les points de vues et les expertises de spécialistes provenant de champs disciplinaires diversement concernés par l'étude des faits religieux en Cilicie ancienne, toutes époques confondues. Nous espérons aussi que de futures découvertes et l'ouverture de chantiers archéologiques pourront apporter de nouveaux documents qui viendront combler les lacunes de la documentation et éclairer sous un jour nouveau l'histoire de cette région complexe.

D'ici-là, nous pouvons nous demander quels facteurs peuvent expliquer les différences de dynamiques entre ces micro-régions ciliciennes.

La prise en compte de la dimension spatiale est selon nous primordiale, sans bien entendu tomber dans le déterminisme géographique puisqu'il faut largement prendre en compte l'agentivité des populations qui tirent partie de l'espace, en même temps qu'elles le construisent. Dans cette région-frontière en situation de carrefour, la connectivité de chaque micro-région est ainsi particulièrement importante. C'est probablement la position d'interface entre l'intérieur du plateau anatolien, via la vallée du Kalykadnos, et les côtes de la Syrie du Nord qui peut notamment éclairer l'importance du mythe de la lutte du dieu de l'Orage contre le serpent Typhon dans la région d'Olba-Séleucie, reprenant un mythème développé aussi bien en Syrie que dans l'Anatolie hittito-louvite. Les divinités et les cultes que l'on trouve sur le littoral de la Cilicie Trachée centrale doivent en outre se comprendre au regard de sa connectivité avec l'île de Chypre à laquelle elle est unie par la mer, laquelle fait bien plus office de voie de circulation et de communication que de barrière. La position centrale de Tarse à un point de carrefour connecté aussi bien avec le cœur de la Mésopotamie en ligne droite, qu'avec l'Anatolie centrale via les célèbres Portes Ciliciennes, ainsi qu'à la Méditerranée via son port lagunaire de Rhègma, permet quant à elle en grande partie de comprendre son cosmopolitisme qui se manifeste fortement sur le plan religieux. Les nombreux transferts culturels entre la capitale régionale et l'Assyrie se constatent ici plus que dans aucune autre cité cilicienne. À l'inverse, la Lamotide, qui fait figure de marge aussi bien pour la Pamphylie que pour la Cilicie, est restée relativement isolée car peu connectée : les divinités de ses cités à l'époque romaine s'inscrivent ainsi essentiellement dans une tradition louvite.

La dimension politique est également déterminante. Dans la mesure où la Cilicie est une région-frontière, sa situation de marge a conduit à l'émergence de nombreux pouvoirs locaux plus ou moins contrôlés par les pouvoirs centraux dont ils dépendaient, dans des relations empreintes de souplesse et marquées par la négociation. Ce morcellement politique, évidemment variable et en recomposition à travers le temps, explique ainsi selon nous fortement ces différences de dynamiques religieuses et culturelles entre les différentes micro-régions ciliciennes, dans des temporalités différentes. La présence d'une structure politique stable sur une période suffisamment longue dans une micro-région a ainsi pu servir de socle pour l'élaboration de récits identitaires mobilisant la religion. La connectivité de cette région-frontière au carrefour des cultures autorisait la construction de narratifs malléables et adaptables en fonction des contraintes et des opportunités du moment, pour à la fois s'affirmer localement et s'inscrire dans le même temps dans des réseaux plus vastes « à l'international », au moyen notamment de la *syngeneia* des cités du monde grec. La région de la basse vallée du Pyramos dans la plaine d'Adana s'est ainsi inscrite dans l'héritage néo-hittite du royaume mopside dont cette micro-région était le cœur, en construisant un discours autour du personnage à la fois historique et mythique de Mopsos permettant d'ancrer l'histoire des communautés dans le temps et dans l'espace. Le rôle du personnage dans la légende troyenne rattachait aussi les cités de la région à l'imaginaire grec et son association avec l'Argien Amphilochos dans la tradition autorisait un glissement narratif vers ce dernier, ainsi mis en avant dans le récit de fondation de Mallos à partir de l'époque hellénistique, pour affirmer une origine de la cité davantage prestigieuse au sein du monde grec que ne le permettait le recours à la figure du seul Mopsos. La cité voisine d'Adana, lieu de rassemblement et d'échanges très ancien mais qui n'a été structuré politiquement en cité que tardivement à l'époque hellénistique, n'a à l'inverse pas construit de récit très élaboré et original qui puisse lui conférer une identité bien marquée lui permettant de s'affirmer vis-à-vis de ses voisines et concurrentes ciliciennes ou de rayonner dans le monde gréco-romain. La relative cohérence religieuse et culturelle de la Cilicie Trachée orientale et de la moyenne vallée du Kalykadnos doit quant à elle se comprendre en regard des différents États qui se sont succédé sur ce territoire à partir de l'âge du Bronze final, depuis le Tarḫuntašša et la cité-État d'Oura jusqu'aux royaumes néo-hittites de Hilakku et de Pirindu. L'État-sacerdotal d'Olba qui émerge sur ce territoire à partir du début de l'époque hellénistique semble en grande partie s'inscrire dans cet héritage et structurer son domaine à partir de l'existant. Le mythe hittito-louvite du dieu de l'Orage et de son combat contre Typhon sert ainsi vraisemblablement de matrice pour l'organisation du paysage religieux et des cultes. Dans le même temps, un récit fondateur de la

dynastie sacerdotale est progressivement élaboré : il s'agit d'inscrire dans le monde grec les dynastes-prêtres héritiers de traditions locales, comme le suggère notamment le nom théophore de la dynastie « Teukride » formé sur le nom du dieu de l'Orage louvite, en faisant du héros Ajax, fils de Teukros, l'ancêtre de la dynastie et gagner ainsi en prestige et en légitimité aussi bien en Cilicie qu'au-delà. L'héritage religieux du Kizzuwatna louvito-hourrite a aussi très fortement marqué la Kastabalide puisqu'une forte continuité peut être mise en évidence dans cette région depuis le IIe millénaire jusqu'à la fin du IIIe siècle après J.C. au moins. L'exemple le plus évocateur est probablement à ce titre le culte de la déesse Pérasia qui rayonne depuis Hiérapolis-Kastabala dans toute la micro-région et au-delà, dans la continuité du culte de la déesse de la prestigieuse Cité Sainte hourrite de Kummanni que nous pensons localisée au même endroit. La Kastabalide constituait le centre politique et religieux du Kizzuwatna et le prestige culturel de cette micro-région jusqu'au cœur de l'Empire hittite doit probablement être corrélé au maintien des traditions religieuses locales sur le temps long. Le culte de Sandas à Tarse peut également bien illustrer le rôle fondamental du pouvoir politique dans la dynamique culturelle et religieuse au niveau local. Le dieu principal de la cité dont il est le fondateur semble en effet avoir été promu par Sennachérib au début du VIIe siècle avant J.C. Son image divine s'est imposée à ce moment-là, elle n'a que très peu été modifiée par la suite et conserve encore son style assyrien près d'un millénaire plus tard au milieu du IIIe siècle après J.C. C'est aussi le pouvoir néo-assyrien qui, à la même époque, a favorisé semble-t-il l'installation de marchands Grecs en Cilicie centrale, se traduisant sur le plan religieux par l'implantation du culte d'Athéna *Lindia* dans la cité voisine de Soloi, devenue ainsi l'avant-poste du monde grec en Orient.

La Cilicie paraît donc bien diverse. Cette région née d'une opération administrative et fiscale à l'époque achéménide n'a jamais constitué un royaume et n'a connu ni langue ni culte commun à l'ensemble du territoire. Cette région-frontière marquée par une multiplicité de dynamiques historiques, religieuses et culturelles locales n'a donc pas d'unité culturelle. Et c'est finalement peut-être ce qui fait sa spécificité et qui peut la définir en tant que région, une région géographique certes, sise entre le Taurus et la Syrie, mais aussi une région de carrefour et de rencontres culturellement hybride, qui en fait un véritable laboratoire religieux où toutes les expériences sont possibles.

Appendice : Mithra en Cilicie

Depuis un passage de la *Vie de Pompée* de Plutarque, la Cilicie est liée dans l'historiographie[1785] au culte du Mithra gréco-romain. Le biographe moraliste rapporte en effet que les pirates ciliciens « faisaient des sacrifices étranges qui étaient en usage à Olympos, et ils célébraient des mystères secrets, entre autres ceux de Mithra, qui se sont conservés jusqu'à nos jours et qu'ils avaient les premiers fait connaître »[1786].

Les pirates ciliciens font ainsi figure de « chaînon manquant » pour éclairer la délicate question des circonstances historiques dans lesquelles le culte persique de Mithra est devenu une religion initiatique à mystères, et comprendre comment à partir du Mithra oriental s'est formé le mithriacisme gréco-romain[1787].

Le témoignage de Plutarque est toutefois à prendre avec prudence. L'auteur n'est premièrement pas contemporain des faits. Il s'appuie sur des sources plus anciennes, probablement Posidonios[1788], qui était un proche de Pompée et dont la partialité peut donc être mise en doute. La menace des pirates ciliciens a en effet pu être largement surévaluée et exploitée à Rome pour confier à l'homme d'État, par la *lex Gabinia* de 67 avant J.C., un *imperium* exceptionnel afin d'éliminer la piraterie de Méditerranée. Sans nier l'existence de la pratique de la piraterie dans le sud de l'Asie Mineure, les prospections menées par le *Rough Cilicia Archaeological Survey Project* n'ont trouvé aucune preuve archéologique probante de l'existence d'un « État pirate » en Cilicie Trachée à l'époque hellénistique. L'archéologie sur ce point ne s'accorde donc pas avec les sources littéraires faisant état dans la région d'une

[1785] Depuis notamment les travaux de Fr. Cumont.

[1786] Plutarque, *Vie de Pompée,* 23 : Ξέναις δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ΄ ἐκείνων.

[1787] Turcan 2014, p. 25.

[1788] Strassburger 1965. L'ensemble de nos connaissances sur les pirates ciliciens viendrait d'un récit perdu de Posidonios.

piraterie très organisée et puissante. À l'inverse, la campagne contre les pirates ciliciens a été pour Pompée un formidable tremplin pour justifier ses ambitions asiatiques.

La description que donne Plutarque des pirates dans le même paragraphe a ensuite tout du *topos* littéraire. Il rapporte en effet que l'organisation et les qualités opérationnelles des pirates étaient remarquables et, « ce qu'il y avait là de redoutable était encore moins affligeant que l'appareil odieusement fastueux de ces mâts dorés, de ces tapis de pourpre, de ces rames plaquées d'argent, comme si les pirates s'enorgueillissaient et étaient fiers de leur malfaisance. Sur tous les rivages, ce n'étaient que musiques de flûtes ou d'instruments à cordes, scènes d'ivresse, enlèvements de grands personnages, prises de villes et rançons exigées d'elles, à la honte de la puissance romaine »[1789]. Et après avoir passé en revue les sanctuaires profanés et pillés par les pirates, il évoque, comme pour mieux souligner leur impiété, les rites étranges auxquels ils s'adonnent. Le portrait du pirate cilicien que dresse Plutarque s'inscrit donc en parfaite opposition de l'image du citoyen romain modèle conforme à l'idéal des valeurs du *mos majorum.*

Qualifier la piraterie de « cilicienne » est aussi problématique. Si l'on en croit Appien, la Cilicie a accueilli « des Syriens, des Chypriotes, des Pamphyliens, des hommes originaires du Pont et de presque toute les nations orientales… »[1790] venus grossir les rangs des pirates. On pourrait prendre le terme de « cilicien » dans sa stricte acception géographique mais selon Plutarque, les pirates procédaient à des sacrifices étranges à Olympos, qui se trouve en Lycie et non en Cilicie. La piraterie devait donc concerner plus généralement une grande partie du sud de l'Asie Mineure et le culte de Mithra est chez Plutarque lié à la Lycie plutôt qu'à la Cilicie.

De plus, au-delà de la courte allusion de Plutarque, la documentation relative au culte de Mithra en Cilicie est extrêmement ténue. Elle se résume à un autel consacré au IIIe siècle après J.C. par un prêtre et « Père » de « Zeus Hélios Invincible Mithra »[1791], et par une monnaie de Tarse, également du IIIe siècle. Il s'agit d'une émission autonome de la cité frappée à l'effigie de Gordien III au moment de la campagne de l'empereur contre les Perses. Le revers montre l'image de Mithra immolant le taureau (**pl. VIII.1**)[1792]. C'est le seul document monétaire connu relatif à la tauroctonie. Cette émission de Tarse constitue ainsi une exception, car dans la mesure où le mithriacisme est un culte à mystères dont les fidèles sont recrutés par initiation, faire représenter Mithra sur un document public telle qu'une monnaie

[1789] Plutarque, *ibid.* (traduction R. Flacelière et E. Chambry, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1973).
[1790] Appien, *Mithr.*, 14.92.
[1791] Sayar 2000, 9 : …ἰε[ρεὺς καὶ] Πατὴρ διὰ βίου Διὸς [Ἡλί]ου ἀνεικήτου Μίθρα τὸν [βωμὸν]... L'épigraphie fait aussi connaître quelques décurions affiliés à la communauté mithriaque de Tarse : Clauss 1992, p. 266.
[1792] Sur cette monnaie, cf. Turcan 2016, p. 313-322.

municipale relevant de la décision du sénat local peut surprendre. Comme le souligne R. Turcan[1793], il ne s'agit pas ici du motif canonique de la tauroctonie. Mithra est dépourvu de bonnet phrygien et porte à la place une couronne radiée. Il est en outre vêtu d'une cuirasse de lambrequins sous sa chlamyde. Le dieu figure donc ici en *imperator* et son image fait écho au portrait à l'avers de l'empereur radié, au moment où celui-ci part en campagne contre les Perses et assume ses fonctions de chef militaire. « Ainsi, le *Sol Inuictus Imperator* qui met le taureau à mort sur les bronzes de Tarse donne à penser que Gordien III est censé devoir bénéficier de ses charismes divins. Le Tauroctone est en tenue de campagne et brille comme le Soleil levant qu'est l'empereur à son avènement, *oriens*, et tel qu'il reviendra d'Orient en vainqueur (du moins on l'espère) »[1794]. Cette image monétaire est donc aussi bien une marque de fidélité à l'empereur que l'expression d'une piété envers Mithra mise au service de l'Auguste régnant. Elle laisse également penser que les magistrats et les bouleutes de Tarse étaient majoritairement acquis au mithriacisme.

Le lien de cette monnaie émanant de l'autorité publique de Tarse du milieu du IIIe siècle après J.C. avec les pirates dits « ciliciens » du Ier siècle avant J.C. est toutefois bien délicat à établir et le rôle de Tarse dans la diffusion du culte de Mithra dans l'Empire a souvent été surestimé. Il nous semble par exemple qu'A. Mastrocinque s'avance quelque peu lorsqu'il fait de Tarse le lieu de la conception de la créature mithriaque hybride, anthropomorphe, léontocéphale, ailée et entourée par un serpent, en s'appuyant, d'une part, sur le bronze à l'image monétaire du Tauroctone comme preuve d'un lien particulier de la cité avec Mithra, d'autre part sur une vague ressemblance de la créature mithriaque avec Sandas, le dieu principal de la capitale cilicienne, et son animal attribut le lion ailé et cornu[1795]. Certes, le culte de Mithra devait avoir un certain succès à Tarse au milieu du IIIe siècle, comme nous l'avons vu, mais des créatures hybrides foisonnent dans l'art de Mésopotamie et du bassin oriental de la Méditerranée depuis au moins le IIe millénaire avant J.C.

Il convient donc, selon nous, de rester très prudent en faisant de la Cilicie l'épicentre de l'élaboration du culte mithriaque gréco-romain et de sa diffusion dans l'Empire. La documentation, nous l'avons vu, est particulièrement ténue et problématique.

Il n'est toutefois pas invraisemblable que le sud de l'Asie Mineure, et donc la Cilicie, aient connu les prémisses du culte gréco-romain de Mithra, dérivé du culte médo-persique du dieu. Comme le souligne R. Turcan, la région avoisinait la Commagène où le dieu recevait les

[1793] *Ibid.*
[1794] *Ibid.* p. 321.
[1795] Mastrocinque 2008 (avec renvoi à Mastrocinque 2007).

hommages d'un culte royal et en partie hellénisé. Les pirates étaient en outre encadrés en partie par d'anciens officiers de l'armée en déroute de Mithridate (signifiant « don de Mithra ») dont « on peut penser qu'ils ne furent pas étrangers à l'adoption de Mithra comme divin garant de leur guerre "anti-impérialiste". S'agissant d'une organisation militaire clandestine, on conçoit que le titre de "soldat" (*Miles*) ait pu devenir initiatique. On comprend aussi qu'un dieu du "contrat" ait patronné des groupes de combattants liés par un engagement mutuel sous la foi du serment »[1796]. En tant que région-frontière, la Cilicie pouvait ainsi offrir les conditions d'émergence d'une religion initiatique en marge des cultes grecs et publics des cités, en particulier dans ce contexte troublé du Ier siècle avant J.C. et, avec toute la prudence requise, servir de pont pour la diffusion du culte dans le monde romain.

[1796] Turcan 2014, p. 25-26.

Bibliographie

AHRENS, A., KOZAL, E., NOVAK, M. 2010 « Şirkeli Höyük in Smooth Cilicia. A general overview from the 4th to the 1st millennium BC. » dans P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, and N. Marchetti (éds.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, May, 5th–10th 2008, « Sapienza » - Università di Roma, vol. 11*, Wiesbaden, p. 55-74.

ALBRIGHT, W.F. 1950, « Cilicia and Babylonia under the Chaldean kings », *BASOR* 120, p. 22-25.

ALFÖLDI-ROSENBAUM, E. 1980, *The Necropolis of Adrassus (Balabolu) in Rough Cilicia (Isauria)*, Vienna.

ALPARSLAN, M. DOĞAN-ALPARSLAN, M. 2015, « The Hittites and their Geography : Problems of Hittite Historical Geography », *European Journal of Archaeology* 18, p. 90-110

AL-SALIHI, W. 1971, « Hercules–Nergal at Hatra », *Iraq* 33, p. 113–115.

-1973. « Hercules–Nergal at Hatra II », *Iraq* 35, p. 65–68

ALSTON, R., Van NIJF, O. M., WILLIAMSON, Ch. Gr. (éds.) 2013, *Cults, creeds and identities in the Greek city after the classical age*, Peeters.

ALT, A. 1948, « Die geschichtliche Bedeutung der neuen phönikischen Inschriften aus Kilikien », *Forschungen und Fortschritte* 24, p. 121-124.

AMIET, P. 1977**,** *L'Art Antique du Proche-Orient*, Paris.

ANDO, C. 2008, *The matter of the gods*, Berkeley-Los Angeles-London.

ANDRADE, N. 2011, « Local authority and civic Hellenism: Tarcondimotus, Hierapolis-Castabala and the cult of Perasia *»*, *Anat.Stud*. 61, p. 123-132.

ANNUS, A. 2002, *The God Ninurta in the mythology and royal ideology of ancient Mesopotamia*, Helsinki.

ANTONACCIO, C. M. 2001, « Ethnicity and Colonisation », dans I. Malkin 2001b, p. 113-157.

ARCHI, A. 2002, « Kizzuwatna amid Anatolian and Syrian Cults » dans S. De Martino, F. Pecchioli Daddi (éds.), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), LoGisma editore, Firenze, p. 47-53.

-2010, « The Heptad in Anatolia », *Hethitica* XVI, p. 21-34.

-2013, « The West Hurrian Pantheon and its Background », dans B.J. Collins, P. Michalowski (éds.), *Beyond Hatti : A Tribute to Gary Beckman,* Atlanta, p. 1-22.

ARNAUD, P. 2005, *Les routes de la navigation antique. Itinéraires en Méditerranée*, Paris.

-2020, « Mallos, Antioche du Pyrame, Magarsus : toponymie historique et aléas politiques d'un “ hellenistic settlement” », dans R. Oetjen (ed), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics,* Berlin-Boston, p. 574-602.

ASHTON, R. H. J. 2019, « Astragaloi on Greek Coins of Asia Minor », *Archimède* 2019, p. 113-126.

ASLAN, N. 2001. « Kilikiya Bölgesindeki Grek Kolonizasyonu », *Olba* 4, p. 1-17.

ASSMANN, J. 1996**,** « Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability », dans S. Budick, W. Iser (éds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between,* Stanford, p. 25–36.

ASTOUR, M.C. 1965, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden.

AUTRET, C. 2012, « Cyprus and Cilicia : amphora production, trade and relaitions in the eraly roman era », dans Ar. Georgiou (éd.), *Cyprus. An Island Culture. Society and Social Relations from the Bronze Age to the Venetian* Period, Oxford, p. 251-267.

AYDINOĞLU, Ü. 2003, « Settlements patterns of the Olbian territory in Rough Cilicia in the Hellenistic Period », *Olba* 8, p. 251-263.

BABELON, E. 1910, *Traité des Monnaies Grecques et Romaines*, 2e partie : description historique, tome 2, Paris, p. 869-878.

BACHVAROVA, M. R. 2002, *From Hittite to Homer: The Role of Anatolians in the Transmission of Epic and Prayer Motifs from the Near East to the Greeks,* Chicago.

BALZAT, J.-S., CATLING, R. W. V., CHIRICAT, É., MARCHAND, F. (éds.) 2013, *A Lexicon of Greek Personal Names (vol.* V.B*) : Coastal Asia Minor : Caria to Cilicia,* Oxford.

BARBARA, S. 2012, « Un revers inédit pour Maxime à Syedra (Cilicie) », Schweizer Münzblätter = Gazette Numismatique Suisse , 2012, 62 (245), p. 11-15.

BARKER, W. B. 1853, *Lares and Penates, or, Cilicia and its governors; being a short historical account of that province from the earliest times to the present day, together with a description of some household gods of the ancient Cilicians, broken up by them on their conversion to christianity*, London.

BARNETT, R.D. 1953, « Mopsos », *JHS* 73, p. 140-143.

-1960, « Some Contacts between Greek and Oriental Religions », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p. 143-154.

BARRELET M.-Th. 1950, « Une peinture de la cour 106 du palais de Mari », dans A. Parrot (éd.) *Studia Mariana,* Leiden. p. 9-35.

-1955, « Les déesses armées et ailées », *Syria* 32 fascicule 3-4, p. 222-260.

BARTH, Fr. (éd.) 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget/London.

BASLEZ, M.-F. 1986, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », dans C. Bonnet, E. Lipinski, P. Marchetti (éds..), *Religio Phoenicia*, Namur, (Studia Phoenicia, 4), p. 289–305.

BATS, M. 2006, *L'acculturation et autres modèles de rencontres de cultures en protohistoire européenne, dans Celtes et Gaulois : l'archéologie face à l' histoire. Les civilisés et les barbares. Actes de la table ronde intern. de Budapest* (*17-18 mai 2005),* Glux-en-Glenne, p. 29-41.

-2007, « Un bilan : quelques pistes », *Identités ethniques dans le monde grec antique, Pallas* 73, p. 235-243.

BAUMGARTEN, A. I. 1981, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Leiden.

BAURAIN, Cl. 1980, « Kinyras. La fin de l'Âge du Bronze à Chypre et la tradition antique », *Bulletin de correspondance hellénique* 104-1 (1980). p. 277-308.

BAWANYPECK, **D.** 2013, « "Luwian" Religious Texts in the Archives of Hattusa », dans A. Mouton,I. Rutherford, I. Yakubovich (éds.), *Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, Leiden/Boston, p. 159–177.

-2014, « Die Auguren und das hethitische Heer », dans H. Neumann *et al*. (éds.), *Krieg und*
Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 17.–21. Jul. 2006, Münster, (Alter Orient und Altes Testament, 401), p. 97–107.

BAYLISS, R. A. 2004, *Provincial Cilicia and the archaeology of temple conversion*, Oxford, Archaeopress (BAR. International series, 1281).

BAZIN, M. 1991, « Le pays de Taşeli (Cilicie Trachée) : les apports de la géographie actuelle à la compréhension de l'occupation antique », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 243-252.

BEAL, **R. H.** 1986, « The History of Kizzuwatna and the date of the Sunassura Treaty », *Orientalia 29,* p. 424-444

-1992 « The Location of Cilician Ura », *Anatolian Studies* 42, p. 65-73.

BEAN, G. E., MITFORD, T. B. 1962, « Sites old and new in Rough Cilicia », *Anatolian Studies* 12, p. 185-217.

-1965, *Journeys in Rough Cilicia 1962-1963*, Wien, *DAW* 85.

-1970, *Journeys in Rough Cilicia 1964-1968,* Wien, *DAW* 102.

BEAUFORT, F. 1818, *Karamania or a brief Description of the South Coast of Asia-Minor and of the Remains of Antiquity*, Londres.

BECKMAN, G. 1998, « Ištar of Niniveh Reconsidered », *JCS* 50 (1998), p. 1-10.

-2002, « Babyloniaca Hethitica: The « babilili-Ritual » from Boğazköy (CTH 718) », dans K. A. Yener, H. A. Hoffner (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Guterbock,* Winona Lake, p.35–41.

-2015, « The Sea! The Sea! A Rite from the South of Anatolia (CTH 719)* », dans A. Müller-Karpe, E. Rieken, and W. Sommerfeld (éds.), *Saeculum: Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags*, Wiesbaden, p. 15-29.

BECKMAN, G.M., BRYCE, T.R., CLINE, E.H. 2011, *The Ahhiyawa Texts,* Atlanta.

BELANGER, S. 2012, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? : Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité », *Cahiers d'histoire* 31(2), p. 87–111.

BELAYCHE, N. 2005, *«* Hypsistos. *Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain* », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, p. 34-55.

BELAYCHE, **N., BRULÉ, P., FREYBURGER, G. (éds.)** 2005, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout-Rennes.

BELAYCHE, N., PIRENNE-DELFORGE, V. (éds.) 2015, *Fabriquer du divin : constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité,* Liège.

BELAYCHE, N., PIRENNE-DELFORGE, V. 2015, **«** 'Fabriquer du divin' : en guise de prélude », dans N. Belayche et V. Pirenne-Delforge (éds.), *Fabriquer du divin : constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité,* Liège, p. 7-20.

BENT, J.Th. 1890 a, « Recent Discoveries in Eastern Cilicia », *JHS* 11, p.231-235.

-1890 b, « Explorations in Cilicia Tracheia », *PRGS* VIII, p.445-463.

-1891, « A journey in Cilicia Tracheia », *JHS* 12 (1891), p. 206-224.

BERGES, D., NOLLE, J. 2000, *Tyana : archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, IGSK 55, Bonn.

BERTHOU, A. 2017, « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », *Kernos* 30, p. 221-254.

BERTRAND, M., PLANAS, N. 2011, « Introduction », dans M. Bertrand et N. Planas (éds.), *Les sociétés de frontière : De la Méditerranée à l'Atlantique (XVIe-XVIIIe siècle),* Madrid, p. 1-20.

BIANCO, M., BONNET, C. 2016, « Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens », *Pallas* [En ligne] 100 (mis en ligne le 15 avril 2016), consulté le 3 mars 2017. UR:http://pallas.revues.org/2887 ; DOI : 10.4000/pallas.2887, 2016.

BING, J.D. 1969, *A History of Cilicia during the Assyrian Period*, Ph.D. Indiana University, Ann Arbor.

-1971, « Tarsus : a forgotten Colony of Lindos », *JNES* 30, p. 99-109.

-1985, « Sissû/Issus, and Phoenicians in Cilicia », *AJAH* 10 [1993], p. 97-123.

-1991, « Alexander's Sacrifice *dis praesidibus loci* before the Battle of Issus », *JHS* 111, p.161-165.

-1998, « Datames and Mazaeus : the Icronography of Revolt and Restoration in Cilicia », *Historia* 47-1, p. 41-76.

BIȚUNĂ, G. 2017, « Shahmeran, queen of the serpents », *Romano-Arabica* XVII, p. 7-10

BLANTON, R. E. 2000, *Hellenistic, Roman and Byzantine settlement patterns of the coast lands of western Rough Cilicia*, Archaeopress, Oxford.

BLOESCH, H. 1979, « Tetradrachms of Aegeae (Cilicia) », dans O. Morkhølm et N. M. Waggoner (éds.) *Greek Numismatics and Archaeology. Essays in Honor of Margaret Thompson*, Wetteren, p. 1-7.

-1982, « Hellenistic Coins of Aegeae (Cilicia) », *AMN MN* 27 (1982), p. 53-96.

BOARDMAN, J. 1970, *Greeks Gems and Finger Rings, Thames and Hudson*, London.

- 1990 : « The Lyre Player Group of Seals. An Encore », *A*4 (Heft 1), p.1-17.
- 1998 « Herakles' Monsters: Indigenous or Oriental?» (Pl. I), dans C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin et V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le Bestiaire d'Héraclès : IIIe Rencontre héracléenne* [en ligne].

BODSON, L. 1991, «Les invasions d'insectes dévastateurs dans l'Antiquité gréco-romaine», dans L. Bodson, R. Libois (éds.), *Contributions à l'histoire des connaissance zoologiques, (journée d'étude- Université de Liège- 17 mars 1990*, Liège, p. 55-69.

BONNET, C. 1987, « Typhon et Baal Saphon », dans Ed. Lipinski (éd.), *Studia Phoenicia 5 : Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C., Proceedings of the Conference held in Leuven (November 1985), OLA* 22, Leuven, p. 101-143.

-1988, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée,* Leuven-Namur, Peeters-Presses Universitaires, (Studia Phoenicia, VIII. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 69).

-1989, « Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique », *SEL* 6, 1989, p. 97-115.

-1992, « Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes », dans C. Bonnet & C. Jourdain-Annequin (éds.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la table ronde Rome 15- 16 sept. 1989,* Bruxelles-Rome, p. 180-184.

-1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, CNR (Collezione di Studi Fenici, 37. Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica, 2).

-2009 a, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans N. Belayche, S. Mimouni (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain,* p. 295-308.

-2009 b, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », dans L. Bodiou *et al.* (éds.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes, p. 205-214.

-2014, *Les enfants de Cadmos. Les paysages religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard.

BONNET, C., BIANCO, M., GALOPPIN, Th., GUILLON, E., LAURENT, A., LEBRETON, S., PORZIA, F. 2018, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84/2, p. 567-591.

BONNET, C., DECLERCQ, A., SLOBODZIANEK, I. (éds.) 2011, *Les représentations des dieux des autres, Actes du Colloque FIGVRA Toulouse. 9–11 décembre 2010*, Palerme, (Mythos, suppl. 2).

BONNET, C., JOURDAIN·ANNEQUIN, C. (éds.) 1992, *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la Table Ronde, Academia Belgica - École française de Rome, 15·16 septembre 1989 à l'occasion du Cinquantenaire de l'Academia Belgica, en Hommage à Franz Cumont, son premier Président,* Bruxelles-Rome.

BONNET, C., MOTTE, A. (éds.) 1999, *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique : actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Bruxelles, Institut historique belge de Rome.

BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V. 1999, « Deux déesses en interaction : Astarté et Aphrodite dans le monde égéen », dans C. Bonnet et A. Motte (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles et Rome, p. 249-273.

-2013, « Les dieux et la cité : représentation des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », dans N. Zenzen, T. Hölscher, K.Trampedach (éds.), *Aneignung und Abgrenzung : Wechselnde perspektiven auf die antithese von "Ost" und "West" in der Griechischen Antike* (Oikumene, Band 10), Heidelberg, p. 201-228.

BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G. (éds.) 2016, *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles/Rome.

BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (éds.) 2009, *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006), bilan historique et historiographique, colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles/Rome.

BORDREUIL, P. 1985, « Le dieu Echmoun dans la région d'Amrit », dans Gubel E., Lipinski E. (éd.), *Phoenicia and its Neighbours* (*Studia Phoenicia III)*, Leuven, p.. 221-230.

-2010, « La ville de *KR* et l'expulsion de Masana'zemis dans l'inscription phénicienne de Cebelireis Dağı », *Semitica et Classica* 3, p. 227-233.

BORGIA, E. 1999, « Research on Onomastics in the Areas of Korykos and Elaiussa-Sebaste », *Olba* II, p. 447-481.

-2003a, « Il Culto di Athena Oreia in Cilicia », dans M. Mazoyer (éd.), *La campagne : espaces sauvages, terres domestiquées*, Les Cahiers de Kubaba V, L'Harmattan, Paris, p. 73-90.

-2003b, « Archaeology in Cilicia in the Ancient Travelers' Notes », *Olba* VII, p. 41-77.

-2011, « L'iscrizione di Athena *en Tagais* e i santuari rupestri della Cilicia *Tracheia* », *ScAnt* 17, p. 477-507.

-2013, « The Rule of Antiochus IV of Commagene in Cilicia : a reassessment », dans M.C. Hoff, R.F. Townsend (éds.), *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches*, Oxford. p. 87-98.

BORGIA, E., CASABONNE, O., EGETMEYER, M. 2002, « Notes ciliciennes », *AnAnt* X, p. 177-196.

BORGIA, E., SAYAR, M.H. 2003, « Le iscrizioni », dans E. Equini Schneider (éd.), *Elaiussa Sebaste* II, Rome, p. 525-540.

BOSSERT, H. Th. 1950, « Reisen in Kilikien », *Orientalia* 19, p. 122-125.

-1950-51, « Die Phönizisch-Hethitischen Bilinnguen vom Karatepe : 3. Fortsetzung », *JFK* I, p. 264-295.

BOTTERO, J, KRAMER, S.N. 1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne,* Paris, Gallimard.

BOUCHE-LECLERCQ, A. 1880, *Histoire de la divination dans l'Antiquité III*, Paris.

BOUTHILLIER, Ch., COLANTONI, C., DEBRUYNE, S., GLATZ, Cl., HALD, M.M., HESLOP, D., KOZAL, E., MILLER, B., POPKIN, P., POSTGATE, STEELE, C. S., STONE, A. 2014, « Further work at Kilise Tepe, 2007-2011: refining the Bronze to Iron Age transition », *Anatolian Studies* 64, p. 95-161.

BREMMER, J.N. 2008, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East,* Leiden, Boston.

BRESSON, A., BRUN, P., DESCAT, R., KONUK, K. 2005, « Un décret honorifique des *Kodopeis* (Carie du Sud) », *REA* 107, p. 69-81.

BRIANT, P. 1985, « Les Iraniens d'Asie Mineure après la chute de l'empire achéménide », *DHA* 11, p. 167-195.

-1996, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Fayard, Paris.

BRICAULT, L. 2019, « Isis et les siens dans le panthéon monétaire d'Aigai d'Éolide », *Revue numismatique*, 6e série – Tome 176, p. 47-81.

BRINDLEY , J. C. 1994, « A Note on the Amazon Coins of Soli in Cilicia », *The Numismatic Circular* 102/6, p. 264-265.

-1996, « Baetyls and the Early Coinage of Mallus », *The Numismatic Circular* 104/7 (sept. 1996), p. 331-332.

BRINKMAN, J. A. 1987, « The Akkadian Words for “Ionia” and “Ionian” », dans R.F. Sutton (éd.) *Daidalikon. Studies in Memory of Raymond V. Schoder,* Chicago, p. 53-71.

BRIXHE, Cl. 1979, « Le nom de Cybèle : l'antiquité avait-elle raison ? », *Die Sprache*, 25, p. 40-45.

BRON, F. 1979, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, Genève/Paris, (Hautes Études Orientales, 11).

BROWN, B. 2008. « The Kilamuwa Relief: Ethnicity, Class and Power in Iron Age North Syria » , dans J. Córdoba, M. Molist, C. Pérez, I. Rubio, and S. Martínez (eds.), *Proceedings of the 5th International Congress on the Archeology of the Ancient Near East. Madrid, April 3–8 2006*, Madrid, p. 341-355.

BROWN, J. P. 1965. « Kothar, Kinyras, and Kythereia », *Journal of Semitic Studies* 1, p. 197–219.

BRU, H., KIRBILHER, Fr., LEBRETON St. (éds.) 2009, *L’Asie Mineure dans l’Antiquité : échanges, populations et territoires*, *Regards actuels sur une péninsule. Actes du colloque international de Tours, 21-22 octobre 2005,* PUR, Rennes.

BRU, H., LABARRE, G. (éds.) 2013, *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (Ii^e^millénaire av. J.-C. - V^e^sicècle ap. J.-C.). Volume 2 : Approches locales et régionales. Colloque international de Besançon – 26-27 novembre 2010,* Besançon.

BRULÉ, P. 1998, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique », Kernos 11 (1998), p. 13–34.

-2007, *La Grèce d'à côté : Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique,* Rennes.

BRYCE, Tr. R. 2003, « History », dans Melchert, H.C. (éd.), *The Luwians*, Brill, Boston-Leiden, p. 27-127.

-2012, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms : A Political and Military History,* Oxford University Press.

-2016. « The Land of Hiyawa (Que) Revisited », *AnatSt* 66, p. 67–79.

BURNEY, C. 2004, *Historical Dictionary of the Hittites,* Oxford.

BURNSTEIN, S. M. 1978, *The Babyloniaca of Berossus,* Sources from the Ancient Near East 1/5, Malibu.

CACCAMO-CALTABIANO, M. 2000, « Monetazione et circolazione monetaria », *Magna Grecia e Oriente mediterraneo, XXXIX Convegno di stdi sulla Magna Grecia*, Tarente, p. 291-327.

CALAME, C. 1996, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie,* Lausanne.

CANCIK, H. 2002, « Die luwische Historiographie », dans *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Bonn.

CAPDETREY, L. 2007, *Le pouvoir séleucide : Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 av. J.-C.),* Rennes.

CAPDETREY, L., ZURBACH, J. (éds.) 2012, *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l' époque archaïque à l' époque hellénistique* (colloque de Nanterre, juin 2012), Bordeaux.

CAPECCHI, G. 1991, « Grecità linguistica e grecità figurativa nella più antica monetazione di Cilicia », *Quad. Storici* 76, p. 67-103.

CAQUOT, A. 1959, « La divinité solaire ougaritique », *Syria* 36-1/2 , p. 90-101.

CAQUOT, A., SZNYCER, M. 1970, « Les textes ougaritiques », dans *Les Religions du Proche-Orient asiatique : Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard, Denoël, Paris, p. 353-460.

CASABONNE, O. 1996 a, « Notes ciliciennes », *AnAnt 4*, p. 111-120.

-1996 b, « Présence et influence Perses en Cilicie à l'époque achéménide : iconographie et représentations », *AnAnt 4*, p. 121-146

-1999, « Notes ciliciennes », *AnAnt 7*, p. 72-88.

-2000, « Conquête perse et phénomènes monétaires : l'exemple cilicien », dans Casabonne, O. (éd.), *Mécanismes et Innovations Monétaires dans l'Anatolie Achéménide : Numismatique et Histoire : actes de la table ronde internationale d'Istanbul, 22-23 mai 1997*, Paris.

-2001 a, « La notion de ville sainte en Anatolie et les deux Kastabala », *Le Muséon* 144, fasc. 3-4, p. 246-250.

-2001 b, « De Tarse à Mazaka et de Tarkumuwa à Datamès : d'une Cilicie à l'autre? », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 243-264.

-2002 a, « Dans les pas d'Alexandre le Grand : divinités, sanctuaires et pouvoirs locaux en Cilicie », dans R. Lebrun (éd.), *Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne*, Premier colloque Louis Delaporte-Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000), Peeters, Louvain-la-Neuve, *Hethitica 15*, p. 19-41.

-2002 b, « Kirsu: une capitale cilicienne (6e–4e s. av. J.–C.) », dans M. Mazoyer, J. Pérez-Rey, F. Malbran-Labat et R. Lebrun (éds.), *Ville et pouvoir. Origines et développements, Actes du Colloque international de Paris* (décembre 2000), collection Kubaba-Actes 1/1, L'Harmattan, Paris, p. 101-114.

-2004 a, *La Cilicie à l'époque achéménide*, Paris.

-2004 b, « A Political and Cultural Portrait of Cilicia from the End of the Bronze Age to the Macedonian Conquest (XIIth-IVth Cent. B.C.) », dans *European Union Mosaic Programme, Mersin Region Steeped in Ancient History and Culture,* Mersin, p. 17-26.

-2005, « Quelques Remarques et Hypothèses sur Ura et la Cilicie Trachée », *Colloquium Anatolicum* IV, Istanbul, p. 67–81.

-2006 a, « La divinité du mont Argée », *RANT* III, p. 193-200.

-2006 b, « Buffles et zébus au Proche-Orient ancien », *Colloquium Anatolicum* V 2006, p. 71-84

-2007, « Le Dieu-Taureau et la Montagne divinisée : brèves remarques à propos d'un groupe de sceaux de Kültepe-Kaneš », dans M.Alparslan, M. Doğan and A.H. Peker (éds.), *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA: Festschriftin Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, p. 133-135.

-2009 a, « Kataonia, Melitene, Kummanni, and the Problem of Komana », *Acta Orientalia Belgica* XXII, Louvain-la-Neuve, p. 181–188.

-2009 b, « De la Cappadoce à la Cilicie : deux notes anatoliennes », dans O. Tekin (éd.), *Ancient History, Numismatics and Epigraphy in the Mediterranean Worlds, Studies in Memory of Cl.E. Bosch and S. Atlan and in Honour of N. Baydur,* Istanbul, p. 85-90.

-2009 c, « Brèves remarques à propos du Taurus cilicien, des Hittites aux Romains », dans H. Bru *et al.,* p. 205-212.

-2012, « Réflexions sur les relations entre la Cappadoce méridionale et la Cilicie : les deux Kastabala et Artémis Pérasia », dans A. Tibet *et al.* (éds.), *La Cappadoce méridionale de la Préhistoire à l'époque byzantine : 3e Rencontres d'archéologie de IFEA, Istanbul 8-9 novembre 2012,* Istanbul, p. 171-177.

CASABONNE, O., DE VOS, J. 2005, « Chypre, Rhodes et l'Anatolie méridionale : la question ionienne », *RANT* 2, p. 83-102.

CASABONNE, O., EGETMEYER, M. 2002, « Notes ciliciennes- 10. A propos du sceau de Diweiphilos », *Anatolia Antiqua* 10, p. 177-181.

CASABONNE O., LEBRETON St., LEBRUN R. 2013, « Notes Ciliciennes ».*Anatolia Antiqua* 21, p. 87-92.

CASABONNE, O., FORLANINI, M., LEMAIRE, A. 2001, « Ingirâ (Cilicie). Numismatique et Géographie histoire », *Revue belge de Numismatique* 147, p. 59-68.

CASABONNE, O., MARCINKOWSKI, A. 2004, « Apollon-aux-loups et Persée à Tarse », dans : Mazoyer, M. et Casabonne, O. (éds.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun* (volume I), Paris, p. 141-173.

CASABONNE, O., PORCHER, A. 2003, « Notes Ciliciennes », *AnAnt XI*, p. 131-140.

CASEVITZ, M. 1993, « Les mots de la frontière en grec », dans Y. Roman (éd.), *La Frontière*, Lyon, p. 17-24.

CHANTRAINE, P. 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

CHUVIN, P. 1981, « Apollon au trident et les dieux de Tarse », *JS*, p. 305-326.

-1991, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis.* Clermont-Ferrand.

CLAUSS, M. 1992, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes,* Stuttgart.

COHEN, G. 1995, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor*, Berkley, Los Angeles, Oxford.

COLLIGNON, M., DUCHESNE, L. 1877, « Rapport sur un voyage archéologique en Asie Mineure », *Bulletin de correspondance hellénique* 1, p. 361-376.

COLLINS, B. J. 2004. « Politics of Hittite Religious Iconography », dans M. Hutter, S. Hutter-Braunsar (éds.), *Akten den religionsgeschsichten Syposium "Kleinasien und angrenzende Gebiete von beginn des 2 bis zur Mitte des 1 Jarhtausends v. chr"*, Münster, p. 84-115.

COLLINS, B. J., BACHVAROVA, M. R., RUTHERFORD, I. C. (éds.) 2008, *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta*, Oxford.

COLLOMBIER, A.-M. 1987, « Céramique grecque et échanges en Méditerranée orientale : Chypre et la côte syro-palestinienne (fin VIIIe-fin IVe avant J.C.) « , dans Ed. Lipinski (éd.), *Studia Phoenicia 5 : Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C., Proceedings of the Conference held in Leuven (November 1985), OLA 22,* Leuven, p. 239-248.

COOK, A. B. 1940, *Zeus. A Study in Ancient Religion,* Cambridge.

CORNELIUS, I. 2008, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

CORSTEN, T. 2004, « Zu Inschriften aus Kleinasien », *EA* 37 (2004), p. 107-114.

CORTESE, A. (éd.) 2020, *Identity and cultural exchange in ancient Cilicia: new results and future perspectives. Internationales Kolloquium 18.-19. Mai 2018 in München*. *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte, 7*. Wiesbaden.

COUNILLON, P. 1993, «L'*emporion* des géographes grecs», dans Alain Bresson et P. Rouillard (éds.), *L'emporion,* Paris, p. 47-57.

COUVENHES, J.-Ch., LEGRAS, B. (éds.) 2006, *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives (Sorbonne, 7 février 2004)*, Paris.

CUMONT, Fr. 1910, « L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs », *Revue de l'histoire des religions* 62 (1910), p. 119-164.

CURNOW, T. 2002, *The Oracles of the Ancient World : a Comprehensive Guide*, Duckworth, London.

CURTA, Fl. (éd.) 2005, *Borders, Barriers and Ethnogenesis. Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout.

CURTY, O. 1995, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genova.

ÇALIK, A. 1997, *Roman Imperial Sculpture from Cilicia*, thèse non publiée, King's College de Londres (en ligne).

ÇAMBEL, H. 1999, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. 2: Karatepe-Aslantaş,* Berlin.

ÇAMBEL, H., RÖLLIG, W., HAWKINS, J.D. 1999. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol.2, Karatepe, Aslantaş*. Berlin.

D'AGATA, A. L. 2019, « Misis (Ancient Mopsouestia) and the Plain of Cilicia in the Early First Millennium BC: Material Entanglements, Cultural Boundaries, and Local Identities », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici Nuova Serie 5*, p. 87-110.

DAGRON , G. 1978, *Vie et Miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire,* Bruxelles, (Subsidia Hagiographica, 62).

DAGRON , G., FEISSEL, D. 1987, *Inscriptions de Cilicie*, Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance, Collège de France, Monographies 4,de Boccard, Paris.

DAGRON, G., MARCILLET-JAUBERT, J. 1978, « Inscriptions de Cilicie et d'Isaurie », *Belleten* 42, (1978), p. 373-420.

DALAISON, J., REMY, B. 2013 « Les divinités d'origine indigène et iranienne sur le monnayage des cités du Pont sous les premiers Sévères », *RN 170* (2013), p. 29–60.

DALLEY, S. 1999, « Sennacherib and Tarsus », *AnSt* 49, p. 73-80.

DANMANVILLE, J. 1962, « Aperçus sur l'Art hittite à propos de l'iconographie d'Ištar-Šaušga », *RHA* 20, p.37-50.

DAREMBERG, C., SAGLIO, E. 1969, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Akademische Druck-u-Verlagsanstalt, Graz.

DAVERIO ROCCHI, G. 1988, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome.

DAVESNE, A. 1989, « La circulation monétaire en Cilicie à l'époque achéménide », *Revue des Études Anciennes* 91-1/2 (1989), *L'or perse et l'histoire grecque,* p. 157-168.

-1996, « Une prospection de l'IFEA en Cilicie Trachée en 1988 », *AnAnt IV*, p. 147-180.

DAVESNE, A., LEMAIRE, A., LOZACHMEUR, H. 1987, « Le site archéologique de Meydancıkkale (Turquie) : du royaume de Pirindu à la garnison ptolémaïque », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* p. 359-382.

DAVESNE, A., LAROCHE-TRAUNECKER, Fr. 1998, *Gülnar 1 : Le site de Meydancıkkale. Recherches entreprises sous la direction d'Emmanuel Laroche, 1971-1982*, Paris.

DAVIS, E. J. 1879, *Life in Asiatic Turkey. A journal of travel in Cilicia (Pedias and Trachoea), Isauria, and parts of Lycaonia and Cappadocia*, Londres.

DEBORD, P. 1973, « L'esclavage sacré : état de la question. », *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage. Besançon 10-11 mai 1971*. Besançon. p. 135-150.

-1997, « Hiérapolis : du sanctuaire-Etat à la cité », *REA* 99, p. 415-426.

-1999, *L'Asie Mineure au IVe siècle (412-323 a.c.) : pouvoirs et jeux politiques*, diff. De Boccard/Ausonius, Paris/Talence.

DE CALLATAŸ Fr. 2000, « Les monnayages ciliciens du premier quart du IVe s. av. J.-C. », *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et Histoire. Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 22-23 mai 1997*, (Varia Anatolica, 12), IFEA-Georges Dumézil, Istanbul, p. 93-127.

DE GIORGI, A. U. 2011, « Hellenistic Founders, Roman Builders : Anazarbos in Cilicia », dans A. Hoffmann, R. Posamentir, M.H. Sayar (éds.) *Hellnismus in der Kilikia Pedias* **(***Byzas* 14), p. 121-138.

DE LA NUEZ, M. E. 2009, *Les cultes d'Athéna en Asie Mineure,* Polifemo Suplemento 6.

DEMANUELLI, M. 2015, *La montagne, la vigne et la justice : images et langages des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du fer (début du XIIème – fin du VIIème siècle avant Jésus Christ) : entre permanences et mutations, entre Orient et Occident*. Archéologie et Préhistoire. EPHE Paris.

DEMEESTER, A. DAUBERSY, A. 2002, *Les Animaux et la Monnaie grecque,* Bruxelles.

DERKS, T., ROYMANS, N. (éds.) 2009, *Ethnic Constructs in Antiquity, The Role of Power and Tradition*, Amsterdam.

DE ROGUIN, Cl.-Fr. 1999, « Apollon Lykeios dans la tragédie : dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation"», *Kernos* 12 (1999), p. 99-123.

DESIDERI, P. 1991, « Strabo's Cilicians », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 299-304.

-2001, « The Cities of Pedias in the Roman Period », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p.411-416.

DESIDERI, P., JAZINK, A.M. 1990, *Cilicia. Dall' età Kizzuwatna alla conquista macedone*, Torino.

DESSENNE, A. 1960, « Le Sphinx, d'après l'iconographie, jusqu'à l'archaïsme grec », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p. 155-162.

DE VOS, J. 2013, « Santa, Runta, Kubaba: divinités guérisseuses, protectrices des marins ? », dans R. Lebrun, A. Degrève (éds.), *Deus medicus. Actes du colloque organisé à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 Juin 2012 par le Centre d'histoire des Religions Cardinal Julien Ries*, Turnhout, p. 141-182.

DHORME, Ed., DUSSAUD, R. 1949, *Les Anciennes Religions Orientales, Tome 1, II, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, PUF, Paris.

DILLO, M. 2016, « The Location and Erection of the Storm-God Stelae from Arsuz. Deciphering the Unreadable Luwian City Name in Cilicia as the Port of Urassa/i. » *BibO* 73(1–2), p. 40–61.

DİNÇOL, A.M. 1983, « Hethitische Hieroglyphensiegel in den Museen zu Adana, Hatay und Istanbul », *Jahrbuch fiir kleinasiatische Forschung I Anadolu Arastirmalan* IX, p. 174-249.

-1987, « Unpublished Hittite Hieroglyphic Seals in the Regional Museum of Adana », *Hethitica* VIII, p. 81-93.

DİNÇOL, B., DİNÇOL, A.M., HAWKINS, J.D., PEKER, H., ÖZTAN, A. 2015, « Two new inscribed Storm-god stelae from Arsuz (İskenderun) : ARSUZ 1 and 2 », *Anatolian Studies* 65, p. 59-77.

DİNÇOL, A.M. et B., YAKAR, J., TAFFET, A. 2000, « The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntašša, a geographical and Archealogical Assessment », *Anatolica* 26, p. 1-29.

DITTENBERGER, W. 1903-1905, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (OGIS)*. 2 vols. Leipzig.

DOBLHOFER, E. 1965, *Mopsos, Arzt der Menschen*, JÖAI 46 (1961-63) Beiblatt, p. 5-14.

DODD, L. S. 2012, « Squeezing Blood from a Stone: the Archaeological Context of the Incirli Inscription. » dans M.J. Lundberg, St. Fine, W.Th. Pitard (eds.), *Puzzling out the Past. Studies in the Northwest Semitic Languages and Literature in honor of Bruce Zuckerman*, Leiden, Boston, p.213–234.

DONNER, H., RÖLLIG, W. 1969, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vol., Wiesbaden.

DREW-BEAR, Th., LABARRE, G. 2004, « Une dédicace aux Douze Dieux Lyciens et la question de leur origine », dans Labarre, G., *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain : actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001*, Université Lumière-Lyon 2, Diffusion de Boccard, p. 81-101.

DREXHAGE, H. 2003, « Der Kulte des Zeus Olbios », dans Winter, E., Schwertheim, E. (éds.), *Religion und Region : Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, Forschungsstelle Asia Minor, R. Habelt, Münster, p. 159-178.

DUNAND, M. 1978, « Verroteries d'enfants dans le temple d'Echmoun à Sidon », *Bulletin du Musée de Beyrouth 30* (1978), p. 47–50.

DUPONT-SOMMER, A. 1948, « Inscriptions phéniciennes récemment découvertes à Karatepe (Cilicie) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 92e année, N. 1, 1948. p. 76-83.

-1950, « Deux nouvelles inscriptions sémitiques trouvées en Cilicie », *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 1, p.43-47, pl. IV.

-1951, « Fragment d'inscription araméenne découvert à Bahadirli (Cilicie) », *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 1, p. 108, pl. IV.

-1961, « Une inscription araméenne inédite de Cilicie et la déesse Kubaba », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 105e année, N. 1*, 1961, p. 19-23.

-1965, « Une inscription araméenne inédite de Bahadirli (Cilicie) », *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 4, p. 200-209.

DUPONT-SOMMER, A., ROBERT, L. 1964, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)*, Paris.

DURNFORD, S.P.B. 2008, « Is Sarpedon a Bronze Age Anatolian Personal Name or a Job Description? » *Anatolian Studies* 58 (2008), p. 103-113.

DURUGÖNÜL, S. 1987, « Athena Krisoa Oreia », *EA*, 10, p. 115-116.

-1989, *Die Felsreliefs im Rauhen Kilikien*, Oxford.

-1998 a, « Neue Reliefs aus dem Rauhen Kilikien », *Halet Çambel'e Sunulan Yazilar* (1998), p.277-287.

-1998 b, *Türme und Siedlungen im Rauhen Kilikien. Eine Untersuchung zu den archäologischen Hinterlassenschaften im Olbischen Territorium*, Bonn, (Asia Minor Studien, 28)

-1999, « Verwaltung und Glauben der Olbier im Rauhen Kilikien », dans *Studien zum antiken Kleinasien* IV, Bonn (*AMS* 34), p. 111-124.

-2000, « Nagidos'dan (Bozyazi) Bir Diadem », *Olba* 3, p. 135-141.

-2001, « Die kaiserzeitliche Baupolitik im Rauhen Kilikien am Beispiel zweier Tempelbauten *»,* dans *Rom und die Provinzen. Gedenkschrit fur Hans Gabelmann*, Mainz, p. 157-161.

-2001-2002, « Development of Ancient Settlements in Cilicia », *Adalya* 5, p. 107-118.

-2002, « Dağlık Kilikia ve Karpaz Bölgesi (Kuzey Kıbrıs) Antik Yerleflim Özellikleri », *Olba* VI, p. 57-69.

-2003, « Archaic Cypriote Statuary in the Museum of Adana », *Olba* VII, p. 93-117.

-2007, *Dağlık Kilikia'da Bir Antik Kent Kazısının Sonuçları, NAGIDOS, (*Adalya suppl. 6), Antalya.

-2011, « Zwei hellenistische Siedlungsmodelle im Rauhen Kilikien », *Byzas* 14, p. 275-288.

-2013, *Silifke Müzesi Heykeltraşlık Eserleri*, Istanbul.

-2016, « Korykos'tan (Daglick Kilikia) Bir Mezar Steli », *Philia* 2016 Suppl. 1 (*Vir Doctus Anatolicus)*, p. 303-307.

DURUGÖNÜL, S., MÖREL, A. 2012, « Evidence of Judaism in Rough Cilicia and its Associations with Paganism », MDAI(I) 62 (2012), p. 303–322.

DURUKAN, M. 2001, « Eine Studie zu Kultfiguren und Symbolen in Olba », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 327-348.

-2006, « Doğu Dağlik Kilikia Bölgesinin Ölü Kültünde Tanrılar ve Semboller », *Adalya* IX, p. 63-82.

-2007, « Dead Cult in Olba Region during Hellenistic and Roman Periods », *Anat.Ant*.15, 2007, p. 147-164.

-2009, « The Connection of Eastern and Central Cilicia with Piracy », *Adalya*, 12, p. 77-102.

DURUKAN, M., DURUGÖNÜL, S. 2008, « A Relief of the God Men from Tarsus », *JDAI* 123, p. 199-213.

DUSSAUD, R. 1916, «L'Aphrodite grecque», *RHR* 73, p. 245-258.

-1932, « Le Sanctuaire et les Dieux Phéniciens de Ras Shamra », *Revue de l'histoire des religions* 105, p. 245-302.

-1946, « Melqart », *Syria* 25-3/4 (1946), p. 205-230.

-1947, « Astarté, Pontos et Ba'al », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, *91e année, N. 1*, p. 201-224.

EGER, A. A. 2008, *The Spaces between the Teeth: Environment, Settlement, and Interaction on the Islamic-Byzantine Frontier,* Chicago.

EHLING, K., POHL, D., SAYAR, M. H. 2004, *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, Bonn (Asia Minor Studien 53).

EKROTH, G. 2002, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Kernos supplément 12, Liège.

ELAYI, J. 2017, *Sargon II, King of Assyria*, Atlanta.

ELAYI, J., ELAYI, A.G. 2001, « La divinité marine des monnaies préalexandrines d'Arwad (Pls II-III) », *Transeuphratène* 21 (2001), p. 133-148.

ELTON, H. 2004, « Romanization and some Cilician cults », dans L. de Ligt, E.A. Hemelrijte, H.W. Singor (éds.), *Roman Rule and Civic Life. Local and regional perspectives,* Amsterdam , p. 231–241.

-2007, « Geography, Labels, Romans, and Kilikia », dans H. Elton, G. Reger (éds.) *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor : acts of the Conference Hartford, Connecticut, USA, August 22-24 August 1997*, Paris-Bordeaux, p. 25-32.

ELTON, H., REGER, G. (éds.) 2007, *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor : acts of the Conference Hartford, Connecticut, USA, August 22-24 August 1997*, Paris-Bordeaux.

ELTON, H., REGER, G. 2007 a, « Introduction », dans H. Elton, G. Reger (éds.) *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor : acts of the Conference Hartford, Connecticut, USA, August 22-24 August 1997*, Paris-Bordeaux, p. 11-16.

-2007 b, « Conclusion », dans H. Elton, G. Reger (éds.) *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor : acts of the Conference Hartford, Connecticut, USA, August 22-24 August 1997*, Paris-Bordeaux, p. 179-182.

EQUIINI SCHNEIDER E. 1999, *Elaiussa Sebaste I., Campagne di Scavo 1995-1997,* Rome

-2003*, Elaiussa Sebaste II - Una porta tra Oriente ed Occidente,* Rome.

ERGÜN L., EVA Chr. 2015, « Römische Skulpturen im Museum von Anamur in Kilikien », dans *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon, 9 et 10 octobre 2014. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité,* p. 177-206.

ERINGHAUS, H. 1995, « Das hethitische Felsrelief von Keben », *Antike Welt* 26, p. 215–219.

ERZEN, A. 1940, *Kilikien bis zum Ende des Persenherrschaft*, Leipzig.

ESPAGNE, M. 1999, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris.

ESPAGNE, M., WERNER, M. (éds.) 1988, *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris.

ETIENNE, S., HUET, V., LISSARRAGUE, F., PROST, F. (éds.) 2015, *Construire le divin en images,* Rennes.

FALES, F. M. 1979, « Kilamuwa and the Foreign Kings: Propaganda vs. Power », *Die Welt des Orients* 10. p. 6–22.

FEISSEL, D. 1982**,** « Remarques de toponymie syrienne d'après des inscriptions grecques chrétiennes trouvées hors de Syrie », *Syria 59*, fasc. 3–4 (1982), p. 319–343.

-1991, « Nouvelles inscriptions de Cilicie et d'Antiochène. Rapport préliminaire sur une mission (juin 1988) », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 51-54.

FELD, O., WEBER, H. 1967, « Tempel und Kirche über der Korykischen Grotte (Cennet-Cehennem) in Kilikien », *Istanbuler Mitteilungen* 17.

FESTUGIERE, A. J. 1968, « Les énigmes de sainte Thècle », Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 112e année, 1 (1968), p. 52–63.

FINKELBERG, M. 2005, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge.

FLEISCHER, R. 1984, « Reisenotizen aus Kilikien », *AA*, p. 85-104.

FONTENROSE, J. E. 1959, *Python: a study of Delphic myth and its origin,* Berkeley.

FORLANINI, M. 1979, « Appunti di geografia etea », *FsMeriggi I, StMed 1,* p. 165-185

-1988, « La regione del Tauro nei testi hittiti », *VO* 7, p. 129-169.

-1996, « Awariku, un nom dynastique dans le mythe et l'histoire », *Hethitica* 13, p. 13–15.

-2001, « Quelques notes sur la géographie historique de la Cilicie », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 553-564.

-2004, « Luhuzatija, Lawazantija e la localizzazione delle città Kizzuwatna », *Sarnikzel Fs. Forrer,* p. 297-309.

-2007, « Geographica Diachronica », dans D. Groddek, M. Zorman (ed.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag (DBH 25)*. Wiesbaden, p. 263–270.

-2013a, « How to infer ancient roads and itineraries from heterogeneous hittite texts : the case of the cilician (Kizzuwatnean) roads system », *Kaskal* 10, p. 1-34.

-2013b, « La survie des toponymes de l'âge du bronze dans le Pont et en Cappadoce. Continuité ethnique, linguistique et survie des traditions de l'époque hittite impériale pendant

les siècles “obscurs” jusqu’au début de l’âge classique ? », dans H. Bru, G. Labarre (éds.), *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av. J.-C. – Ve siècle ap. J.-C.). Colloque international de Besançon - 26-27 novembre 2010. Volume I. Autour d'un projet d'atlas historique et archéologique de l'Asie Mineure. Méthodologie et prospective*. Besançon, p. 69-84.

-2017, « South Central: The Lower Land and *Tarḫuntašša »,* dans M. Weeden, L.Z. Ullmann (éds.), *Hittite landscape and geography*, Leiden-Boston, Brill, p. 239-252.

FOURCADE, S. 2018, « Frontière et marche, société et noblesse de frontière en péninsule Ibérique », *e-Spania* [En ligne], 31 | octobre 2018, mis en ligne le 15 octobre 2018.

FOURRIER, S. 2003, « Cyprus and Cilicia in the Iron Age: a Review of the Evidence », dans *Acts of the 3rd International Symposium on the Cilician Archeology, « Cilicia in the Classical Ages », June 2002,* Mersin, Turkey, *Olba* 7, p. 79–91.

FOWLER, R. L. 2013. *Early Greek Mythography, Vol. 2, Commentary,* Oxford.

FRANKLIN, J. C. 2006, « Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6(1), p. 39-70.

-2015 « THEIOS AOIDOS. A New Reading of the Lyre-Player Group of Seals », *Gaia* 18, p. 405-418.

-2016. *Kinyras: The Divine Lyre*. (Hellenic Studies Series 70), Washington, DC.

FRASER, P.M., MATTHEWS, E. (éds.) 2013, *A Lexicon of Greek Personal Names (vol. V,B) : Coastal Asia Minor : Caria to Cilicia,* Oxford – New-York.

FRAZER, J. G. 1927, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion 1*, Londres.

FREEMAN, Ph. 1986, « The Province of Cilicia and its Origins », dans P. Freeman, D. Kennedy (éds.) *The Defence of the Roman and Byzantine East I*, p. 253-275.

FRENCH, E. 2013. « “Cilicia.” In The Philistines and Other “Sea Peoples” », dans A.E. Killebrew, G. Lehmann (eds.), *Text and Archaeology, edited by A.E. Killebrew, and G. Lehmann.* (Archaeology and Biblical Studies 15), Atlanta, p. 479-484.

FREU, J. 2001, « De l'indépendance à l'annexion : le Kizzuwatna et Hatti aux XVIe et XVe s. avant notre ère », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 13-36.

-2002, « Deux princes-prêtres de Kizzuwatna, Kantuzzili et Telipinu », *Hethitica* 15, p. 65-80.

FREU, J., MAZOYER, M. 2012, *Les Hittites et leur histoire. Les Royaumes néo-hittites à l’Âge du Fer*, (Kubaba, série Antiquité), Paris.

GANDER, M. 2012. « Aḫḫiyawa - Ḫiyawa - Que: Gibt es Evidenz für die Anwesenheit von Griechen in Kilikien am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit? » *SMEA* 5, p. 281–309.

GANGLOFF, A. 2001, « Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome : une approche de la notion d'hellénisme », *Revue des Études Grecques* 114 (Juillet-décembre 2001), p. 456-477.

GARNIER, N., DODINET, E. 2013, « Une offrande de ciste dans une tombe carthaginoise (VIe-Ve s. av. J.-C.). Une approche interdisciplinaire alliant archéo-ethnobotanique et chimie organique analytique », *ArcheoSciences* 37, p. 51-66.

GATES, Ch. 2001, « Research in Late Bronze Age and Iron Age Cilicia : Whence and Whither? », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 265-268.

-2015, « Kinet Höyük (Classical Issos) : A Harbor Town in Southeast Cilicia during the Persian and Hellenistic Periods », *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 3, p. 81-104.

GENZE, H. 1979, *Nordsyrisch-südanatolische Relief. Eine archäologisch-historische Unterschung, Datierung und Bestimmung*, Copenhagen.

GERSHENSON, D.E. 1998, « Coryphaion, Cephalorion, and Rhosos », *JQR* 89, 1-2, p. 127-130.

GIBSON, J. C. L. 1975, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II Aramaic Inscriptions*, Oxford, p. 153-157.

GİRGİNER, K. S. 2012, « Excavations at Tatarlı Höyük in 2011 », *ANMED* 10, p. 110-114.

GOETZE, A. 1940, *Kizzuwatna and the problem of Hittite geography*, New York.

-1954, « The Linguistic Continuity of Anatolia as shown by its Proper Names », *JCS* 8, p. 74-81.

-1962, « Cilicians », *JCH* 16, p. 48-58.

GÖKTÜRK, T. 2000, « Small Coins from Cilicia and Surroundings », dans O. Casabonne (éd.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et histoire Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 22-23 mai 1997* (Varia Anatolica 12), Istanbul-Paris, p.143-151.

GOLDMAN, H. 1940, « The Sandas Monument of Tarsus », *JAOS* 60, n°4, p. 544-553.

-1949, « Sandon and Herakles », *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear*, p. 164-174.

-1956, *Excavations at Gozlu Kule-Tarsus, vol. II : From the Neolithic through the Bronze Age*, Princeton.

GONNET, H. 1968, « Les montagnes d'Asie Mineure d'après les textes hittites », *Revue Hittite et Asianique* 26/83, p. 93-170.

-1988, « Dieux fugueurs, dieux captés chez les Hittites », *Revue de l'histoire des religions* 205-4, (1988), p. 385-398.

GOTTER, U. 2001, « Temple und Grossmacht : Olba/Diokaisareia und das Imperium Romanum », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et*

pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.), Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 289-326.

-2003, « Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike » *Klio* 85/1 (2003), p. 189-211.

GOUGH, M. 1952, « Anazarbus », *Anatolian Studies* 2, p. 85-150

-1956, « Augusta Ciliciae », *Études anatoliennes* VI, p. 165-177.

-1972, « The Emperor Zeno and some Cilician Churches », *Anatolian Studies* 22, p. 199-212.

GOUSSÉ, E. 2013, « Toponymes et ethniques micrasiatiques dans les inscriptions de Cilicie Trachée », dans H. Bru, G. Labarre (éds.), *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (Ii^emillénaire av. J.-C. - V^esicècle ap. J.-C.). Volume 2 : Approches locales et régionales. Colloque international de Besançon – 26-27 novembre 2010,* Besançon, p. 301-314.

GRAF, Fr. 2005, « Rolling the dice for an answer », dans S. I. Johnston and P. T. Struck (éds.), *Mantikê,* Leiden-Boston.

GRANT, M., HAZEL, J. 1994, *Dictionnaire de la mythologie*, France.

GRAS, M. 1993, «Pour une Méditerranée des *emporia»,* dans Alain Bresson et P. Rouillard (éds.), *L'emporion,* Paris, p. 103-111.

GRASLIN, L. 2012, « Les relations entre Grecs et Mésopotamiens avant Alexandre », dans Ch. Feyel, P. Goukowsky (éds.), *Folia Graeca in honorem Edouard Will-Historica*, Nancy, p.33-63.

GRODDEK, D. 2001, « 'Mausoleum' (E.NA4) und 'Totentempel' (E hista) im Hethitischen », *Ugarit-Forschungen* 33, p. 213–218.

GRUEN, E.S. (éd.) 2011, *Cultural identity in the Ancient Mediterranean,* Los-Angeles.

GUERBER, É. 2013. « "Villes amirales" , "capitaineries maritimes" ou cités portuaires au service de Rome ? Les cités navarques de Syrie, de Cilicie et de Pamphylie à l'époque du

Haut-Empire romain. » dans G. Le Bouëdec & É. Guerber (éds.), *Gens de mer : Ports et cités aux époques ancienne, médiévale et moderne.* Rennes. p. 41-54.

GÜNEY, H. 2014, «Same Type, Different Legend : Anchiale or Soloi ? », *Adalya* XVII (2014), p. 45-54.

-2015, «Poseidon as a God of Earthquake in Roman Asia Minor », *Revue Numismatique* 172 (2015), p. 293-315.

GÜR, B. 2014–2015, « An Overview of the Late Helladic IIIC Period in Anatolia », *TALANTA* 44–46, p. 7–26.

HAAS, V. 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*, New-York - Cologne, (Handbuch der Orientalistik 15).

HAAS, V., WLHELM, G. 1974, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn (AOAT Sonderreihe 3).

HABICHT, Chr. 1972, « Hellenistische Inschriften aus dem Heraion von Samos », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 87, p. 191-228.

HAGEL, S., TOMASCHITZ, K. 1998, *Repertorium der Westkilikischen Inschriften nach den Scheden der Kleinasiatischen Kommission der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften*, Verl. der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

HAIDER, P. W. 2006, « Der Himmel über Tarsos. Tradition und Metamorphose in der Vorstellung von Götterhimmel in Tarsos vom Ende der Spätbronzezeit bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. » dans M. Hutter and S. Hutter-Braunsar (éds.), *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtliches Symposiums in Bonn (19.-20. Mai 2005)*, Münster, p. 41-54.

HAJJAR, Y. 1977, *La triade d'Héliopolis Baalbek*, Leyde, 1977.

HALES, Sh., HODOS, T. (éds.) 2010, *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge.

HALL, J. M. 1997, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.

-2002, *Between Ethnicity and Culture: Hellenicity*, Chicago.

HANFMANN, G.M.A. 1961, « A Near Eastern Horseman », *Syria* 38 (3-4), p. 243-255.

HANSON, R.S. 1968, « Aramaic Funerary und Boundary Inscriptions from Asia Minor », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 192, p. 3-11.

HARLAND, Ph. A. 2014, *Greco-roman associations : texts, translations, and commentary. II. North Coast of the Black Sea, Asia Minor.*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 204, Berlin.

HARPER, R.P. 1969**, «**Inscriptiones Comanis Cappadociae in A.D. 1967 Effossae: Titulorum Loci Supplementum », *Anatolian Studies* 19, p. 27-40.

-1970, « Podandu and the *Via Tauri* », *Anatolian Studies* 20, p. 149-153.

HARPER, P. O., PITTMAN, H. 1987, *L'Égypte et le Proche-Orient par les conservateurs du Metropolitan Muséum of Art*, Paris.

HARRISON, C. 1982, *Coins of the Persian satraps*, University of Pennsylvania, Ph. D., Ann Arbor.

HAWKINS, J.D. 1972-1975, « Ḥilakku », *RdA 4,* p. 402-403.

-1979, « Some Historical Problems of the Hieroglyphic Luwian Inscriptions », *Anatolian Studies* 29 (1979), p. 153-167.

-1982, « The Neo-Hittites States in Syria and Anatolia », *CAH* III.1, p. 374-441.

-2000, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol 1*, Berlin, New-York.

-2009, « Cilicia, the Amuq, and Aleppo : New Light in a Dark Age », *Near Eastern Archaeology* 72-4 (2009), p. 164-173.

-2016, « Adana(wa) vs. Ahhiyawa: a Rejoinder to R. Oreshko, NABU 2015/3 (74). » *NABU*(1), p. 26–27.

HAYMANN, Fl. 2014, *Untersuchungen zur Geschichte und Identitätskonstruktion von Aigeai im römischen Kilikien,* Gephyra, Schriftenreihe zur antiken Welt, Band 8, Bonn.

-2020, « Additions and Corrections to the Numismatic Corpus of Aegeae (Cilicia) », *The Numismatic Chronicle* 180, p. 59-68.

HEBERDEY, R., WILHELM, A. 1896, *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, (*DAW* 44,6), Vienne.

HELD, W., BURWITZ, H., KAPLAN, D. 2014, « Tarsus'taki Donuk Taş Yüzey Araştırmaları : Antik Dünyanın En Büyük Tapınağı / Surveys at Donuk Taş, Tarsus: The Largest Temple of the Ancient World », *ANMED* 12, p. 208-218.

HELLER, A. 2006, *Les bêtises des Grecs*, Pessac, Paris.

-2009, « Généalogies locales et construction des identités collectives en Asie Mineure», dans H. Bru *et al.*, p. 53-66.

HERMARY, A. 1992, « Représentations de Zeus Ammon à Chypre : à propos d'un article récent », *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes* 18 (1992), p. 15-20.

HERTER, H. 1960**,** « Die Ursprünge des Aphroditekultes », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne,* colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p. 129-142.

HERZFELD, E., GUYER, S. 1930, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua, II (Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten des Rauhen Kilikiens)*, Manchester.

HICKS, E.L. 1890, « Inscriptions from Eastern Cilicia », *JHS* 12 (1891), p. 236-254.

-1891, « Inscriptions from Western Cilicia », *JHS* 12 (1891), p. 225-273.

HILD, F, HELLENKEMPER, H. 1986, *Neue Forschungen in Kilikien,* Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

-1990, *Kilikien und Isaurien*. 2 Bände.Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 215), Wien.

HILL, G. F. 1900, *Catalogue of the Greek coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia*, British Museum Coins, London.

HODOS, T. 2000, «Kinet Höyük and Al Mina : New Views on Old Relationships», dans G.R. Tsetskhladze, A.J. Prag et A.M. Snodgrass (éds.), *Périplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Broadman,* London, p. 145-152.

-2010, « Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities» , dans Hales & Hodos, p.3-31.

HOFF, M.C., TOWNSEND, R.F. (éds.) 2013, *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches*, Oxford.

HOFF, M.C., TOWNSEND, R.F., ERDOĞMUŞ, E, BIROL, C., HOWE, T. 2015, « Antiochia ad Cragum in Western Rough Cilicia», dans Sh. R. Steadman, Gr. McMahon (éds.), *The Archaeology of Anatolia: Recent Discoveries (2011-2014) Volume I,* Newcastle, p. 201-227.

HOFFMANN, A., POSAMENTIR, R., SAYAR, M.H. (éds.) 2012, *Hellenismus in der Kilikia Pedias. Bericht zum Internationalen Kolloquium im Deutschen Archäologischen Institut Berlin am 13. und 14. Februar 2009* (*BYZAS*, 14), Istanbul.

HOLLARD, D. 1995, « La crise de la monnaie dans l'Empire romain au IIIe siècle après J.-C. Synthèse des recherches et résultats nouveaux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales.* 50e année, N. 5, p. 1045-1078.

HOPWOOD, K. 1986, « The Indigenous Populations of Rough Cilicia and Roman Rule », Proceadings of the Xth Turk Tarih Kurumu Conference, Ankara.

-1991, «The Links between the Coastal Cities of Western Rough Cilicia and the Interior during the Roman Period », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 305-310.

HORDEN, P., PURCELL, N. 2000, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History,* Oxford.

HORSTER, M., KLÖCKNER, A. (éds.) 2013, *Cities and Priests : Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period,* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 64) De Gruyter, Berlin-Boston.

HOUGHTON, A. 1984, « The Seleucid Mint of Mallus and the Cult Figure of Athena Magarsia », dans A. Hougthon, S. Hurter, P. Erhart Mottahedeh, J. Ayer Scott (éds.), Festschrift für Leo Mildenberg, Wetteren, p. 91–110.

HOUWINK TEN CATE, Ph. H. H. 1961, *The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period*, Leiden.

HUBER, S. 1998, «Erétrie et la Méditerranée à la lumière des trouvailles provenant d'une aire sacrificielle au Nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros», dans M. Bats, B. d'Agostino (éds.), *Euboica 1998*, p. 109-133.

HUTTER, M. 1995, « Der luwische Wettergott pihaššašši und der griechische Pegasos », dans M. Oftisch et Chr. Zinko (éds.), *Studia Onomastica et Indogermanica.* Festschrift für Frizt Lochner von Hättembach zum 65. Geburstag, Graz, p. 79-97.

-2003, « Aspects of Luwian Religion », dans Melchert, H.C.(éd.), *The Luwians*, Brill, Boston-Leiden, p. 211-280.

IMHOOF-BLUMER, Fr. 1883, « Mallos, Mégarsos, Antiochie du Pyramos », *Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie* 7, p. 89-127.

-1898, « Coin-types of some Kilikian cities », *Journal of Hellenic Studies* 18, p. 161-181.

ISAAC, B. 1997, « Dedications to Zeus Olybris », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 117, p. 126-128.

IVANTCHIK, A. I. 1993, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, p. 65-67, 115-126, 155-158.

JACOBSEN, Th. 1987, *The Harps that Once .. Sumerian Poetry in Translation*. New Haven/London.

JACQUEMIN, A. 2020, « Rituels efficaces pour fonder ou déplacer un culte en Grèce ancienne » *Archimède : archéologie et histoire ancienne* 7, p. 62-75.

JAMES, P., van der SLUIJS, M. A. 2012, « 'Silver': A Hurrian Phaethon », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12/2, p. 237–251.

JASINK, A.M. 1989, « I Greci in Cilicia nel periodo neo-assiro », *Mesopotamia* 24, p. 117-128.

-1991 a, « Divinità "Cilicie" : Tahrunt, Sarruma, Santa », *Quaderni Storici* 76, p. 17-34.

-1991 b, « Hittite and Assyrian Routes to Cilicia », *AnAnt I*, p. 253-260.

-2001, « Kizzuwatna and Tarhuntašša : Their Historical Evolution and Interractions with Hatti », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 47-56.

JASINK, A.M., BOMBARDIERI, L. 2008, « Assyrians, Phoenicians, Cypriots and Greeks : the co-existence of foreign cultural influences in the Çukurova Plain during the Iron Age », *Olba* 16 (2008), p. 23–56.

-2013, « The Göksu River Valley from Late Bronze to Iron Age: local cultures, external influences, and relations with foreign peoples », dans M.C. Hoff , R.F. Townsend (éds.), *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches,* Oxford, p. 16–26.

JASINK, A.M., MARINO, M. 2007, « The West-Anatolian origins of the Que kingdom dynasty», *Studi micenei ed egeo-anatolici* 49 (2007), p. 407-426.

JEAN, E. 1999, « The "Greeks" in Cilicia at the end of the Second Millenium B.C. : Classical Sources and Archaeological Evidence », *Olba 2*, p. 27-41.

-2001, « La Cilicie : pluralité et unité (quelques remarques introductives) », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire*

av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.), Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 5-12.

-2003, « From Bronze Age to Iron Age Cilicia: The Pottery in its Stratigraphic Context » dans B. Fischer, H. Genz, E. Jean, et K. Köroglu, *Identifying Changes. The Transition from Bronze and Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions: Proceedings of the International Workshop, Istanbul, November 8–9, 2002*, Beyoğlu-Istanbul, p. 79–91.

-2010, *Sociétés et pouvoirs en Cilicie au 2nd millénaire av. J.-C. : approche archéologique*, Thèse inédite de Doctorat d' archéologie, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne.

JEAN, E., DİNÇOL, A.M., DURUGÖNÜL, S. (éds.) 2001, *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris.

JENKINS, G. K. 1973, « Two new Tarsos coins », *Revue numismatique,* 6e série - Tome 15 (1973), p. 30-34.

JOHANNES, F. 1991, « L'Asie Mineure méridionale d'après la documentation cunéiforme d'époque néo-babylonienne », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 261-266.

JONES, C. 1984, « Tarsos in the Amores Ascribed to Lucian », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25, p. 177-181.

JONES C.P., HABICHT, C. 1989, « A Hellenistic Inscription from Arsinoe in Cilicia », *Phoenix* 43, p. 317-346.

JONES, C.P., RUSSELL, J. 1993, « Two New Inscriptions from Nagidos in Cilicia », *Phoenix* 47/4, p. 293-304.

JOST, M. 2002, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », dans Chr. Müller, F. Prost, (éds.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, p. 367-384.

JOURDAIN·ANNEQUIN, C. 1989, *Héraclès aux portes du soir*, Besançon.

-1992, *Héraclès-Melqart à Amrith. Recherches iconographiques. Contribution à l'étude d'un syncrétisme,* Institut français d'archéologie du Proche-Orient, Paris.

KAJAVA, M. 2016, « Gods and Emperors at Aigeai in Cilicia », dans M. Kahlos (éd.), *Emperors and the Divine. Rome and its Influence. HCAS Symposion 30-31.1.2014,* Helsinki.

KAMMENHUBER, A. 1990, « Marduk und Santa in der hethitischen Überlieferung des 2. Jt.s v. Chr.», *Or.* 59, p. 188-195.

KAPTAN, E. 1998, « Kelenderis'de Demir Vecheri Metalurjisi », *Adalaya* 3, p. 221-228.

KARAMUT, İ., RUSSELL, J. 1999, « Nephelis: A Recently Discovered Town of Coastal Rough Cilicia », *JRA* 12, p. 355-371.

KARBACH, F.-B. 1990, « Die Münzprägung der Stadt Augusta in Kilikien », *JNG* 40 (1990), p. 35-68.

-1992-1993, «Die Münzprägung der Stadt Eirenopolis in Ostkilikien», *JNG* 42-43, p. 83-145.

KAUFMAN, S. A. 2007, « The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation », *MAARAV* 14(2), p. 7–26.

KEIL, J. 1926, *Das Problem der ältesten griechischen Kolonisation Kilikiens*, Mitt. d. Vereines. Philologen, Wien.

KEIL, J., WILHELM, A. 1915, « Vorlaufiger Bericht uber eine Reise in Kilikien », *OJh* 18, 1915 (Beibl.), coll. 5-60.

-1931, *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien* (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* III), Manchester.

KELP, U. 2008, « „Darüber wachen Verderben und Schrecken und Todeslos“ Erinyen als Grabwächter : Zum Eunuchengrab in Anazarbos (Kilikien) », İnci Delemen (éd .), *Euergetes*: Festschrift für Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu zum 65. Geburtstag, Antalya, p. 675–698.

KESTEMONT, G. 1983, « Tyr et les Assyriens », *Studia Phoenicia* 1-2, p.53-78.

-1985, « Les Phéniciens en Syrie du Nord », dans E. Gubel, E. Lipinski (éds.), *Phoenicia and its Neighbours* (*Studia Phoenicia III)*, Leuven, p. 135-161.

KORKMAZ, Z. 2012, « Cilician Iron Age settlements », *Anodos. Studiesof the Ancient World* 12 (2012), p. 147-162.

KOTSCHY, T. 1862, « Reise nach Cypern und Klein-Asien, 1859 », dans *Petermann's Geographische Mittheilungen*, VIII, p.289-304 ; 373-374.

KOVACS, F.L., 2000, « Two Persian Pharaonic Portraits », *JNG* (2000), p. 55-60.

KOZAL, E. 2003, « Analysis of the Distribution Patterns of Red Lustrous Wheel-made Ware, Mycenaean and Cypriot Pottery in Anatolia in the 15th–13th Centuries B.C. », dans B. Fischer, H. Genz, É. Jean, K. Köroğlu (éds.), *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions. Proceedings of the International Workshop Istanbul, November 8–9, 2002*, Istanbul, p. 65–77.

-2013, « Exploring Şirkeli Höyük in the Late Bronze Age and its interregional connections », dans K. A. Yener (éds.), *Across the border : Late Bronze-Iron Age relations between Syria and Anatolia : proceedings of a symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31 - June 1, 2010*, Leuven-Paris-Walpole, p. 213-226.

-2016, « Cyrpo-Anatolian Connections in the 2nd Millennium BC » dans H. Kaba, L. Summerer (éds.), The Northern Face of Cyprus. New Studies in Cypriot Archaeology and Art History, Istanbul, p. 51-64.

KOZAL, E., NOVAK, M., CASABONNE, O., JEAN, E. 2007, « Şirkeli Höyük Kazıları ve Hitit Kenti Lawazantiya (Kilikiya) », *Haberler* (Türk Eskiçağ BilimleriEnstitüsü) 23, ocak 2007, p. 14-15.

KRAAY, C. M. 1962, « The Celenderis Hoard », *NC* 2 (7th s.), p. 1-15.

KROPP, A. J. M. 2010, « Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbek) », Syria, 87, p. 229-264.

KUTTER, J. 2008, *Nōr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zum vorrömischen Zeit*, (AOAT 346), Münster.

LABADIE, M. 2014, « L'oracle d'Amphilochos à Mallos : retour sur la question des modalités de la consultation », *Kentron* 30 (en ligne).

LABARRE, G. 2009, « Les origines et la diffusion du culte de Men », dans H. Bru *et al.*, p. 389-414.

LABAT, R. 1970, « Les grands textes de la pensée babylonienne », dans *Les Religions du Proche-Orient asiatique : Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard, Denoël, Paris, p. 15-352.

LACROIX, L. 1943, « A propos d'une prétendue copie de statue sur un statère de Mallos en Cilicie », *L'Antiquité classique* 12-1 (1943), p. 57-78.

-1951, « L'omphalos, attribut d'Asclépios, selon le témoignage des monnaies », *Revue belge de numismatique* 97, p. 5-18

LAFLI, E., CHRISTOF, E. 2015, « Römische Skulpturen im Museum von Anamur in Kilikien », dans S. Montel (éd.), *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure, Synthèse et recherches récentes, actes du colloque international de Besançon (9-10 octobre 2014),* Besançon, p. 177-206.

LALAGÜE-DULAC, S. 2002, « La Chimère, un lieu de culte original pour le dieu Hephaïstos », dans R. Lebrun (éd.), *Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne*, Premier colloque Louis Delaporte-Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000), Peeters, Louvain-la-Neuve, *Hethitica 15*, p. 129-161.

LAMINGER-PASCHER, G. 1974, « Kleine Nachträge zu kilikischen Inschriften », *ZPE* 15, p. 31-68.

LANE FOX, R. 2008, *Traveling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer,* Londres.

LANFRANCHI, G. B. 2000, « The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial expansion on the Greek World in the 8th and 7th Centuries B.C. », dans S. Aro, R.M.S.-Whiting (éds.), *The Heirs of Assyria, The Neo-Assyrian Corpus Project* (MelammuSymposia 1), Helsinki, p. 7-34.

LANGE, O. 1987, « Der Seher Mopsos und seine Stadt Mopsuestia in Kilikien », *Der Münzen und Medaillensammler. Berichte aus allen Gebieten der Münz- und Medaillenkunde 27. Jahrgang,* 157, p. 208-246.

LANGLOIS, V. 1953, « Le Dunuk-Dasch, tombeau de Sardanapale à Tarsous », *Revue Archéologique* 1853, p. 527-537.

-1861, *Voyage dans la Cilicie et les montagnes du Taurus, exécuté pendant les années 1852-1853 par ordre de l'Empereur et sous les auspices du Ministre de l'Instruction Publique et de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* Paris.

LAROCHE, E. 1946-47, « Recherches sur les noms des dieux hittites », RHA 7 (1946–1947), p. 7–139.

-1948, « Teššub, Ḫebat et leur cour », *Journal of Cuneiform Studies* 2-2 (1948), p. 113-136.

-1952 a, « Le Panthéon de Yazilikaya », *Journal of Cuneiform Studies,* Vol. 6, No. 3 (1952), p. 115-123.

-1952 b, *Recueil d'onomastique hittite*, Paris

-1954, « Études sur les hiéroglyphes hittites », *Syria* 31-1/2, p. 99-117.

-1955, « Divinités lunaires d'Anatolie », *Revue de l'histoire des religions* 148-1 (1955), p.1-24.

-1958, « Études sur les hiéroglyphes hittites », *Syria* 35-3/4, p. 252-283.

-1959, *Dictionnaire de la langue louvite*, BAHIFAI VI, Adrien Maisonneuve, Paris.

-1960, « Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne,* colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p.113-128.

-1963, « Le Dieu Anatolien Sarrumma », *Syria 40*, p.277-302.

-1966, *Les noms des Hittites*, (Études Linguistiques, 4), Paris.

-1969, « Les dieux de Yazilikaya », *Revue hittite et asianique*, 27e année, fascicule 84-85, p. 61-109.

-1973, « Un syncrétisme gréco-anatolien : Sandas = Héraklès », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Actes du colloque de Strasbourg (juin 1971), PUF, Paris, p. 103-114.

-1976, « Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites », *Orientalia* 45 (1976), p. 94-99

-1979, « Le problème des Indo-Aryens occidentaux », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 123e année, N. 4*, *1979*, p. 677-685.

-1981, « Hourrites. Un emprunt au système babylonien. », *DM*, I, p. 527-530.

-1985, « Toponymes hittites ou pré-hittites dans la Turquie moderne », *Hethitica* VI, p.83-102

LAROCHE, E., LAROCHE-TRAUNECKER, F. 1998, *Le site de Meydancıkkale : recherche entreprises sous la direction d'E. Laroche 1971, 1982*, Ed. Recherches sur les Civilisations, Paris.

LAROCHE-TRAUNECKER, F. 1993, « Les édifices archaïques et gréco-perses de Meydancıkkale (Gülnar) », dans J. des Courtils et J.-Ch. Moretti (éds.), *Les grands ateliers d'architecture dans le monde égéen du VIe siècle avant J.C.,* actes du colloque d'Istanbul (mai 1991), *Varia Anatolica* III, Istabul-Paris, p. 13-28.

LAUMONIER, A. 1958, *Les Cultes Indigènes en Carie*, de Boccard, Paris.

LAUNEY, M. 1949, *Recherches sur les Armées Hellénistiques*, Paris, de Boccard

LAWSON YOUNGER Jr. K. 2009, « The Deity Kur(r)a in the First Millennium Sources », *JANER* 9/1, p. 1-23.

LEBRETON, S. 2015, « Zeus *Polieus* à Athènes », *Kernos* 28, p. 85-110.

-2019, « Quand les dieux tiennent les murs de la ville : autour de quelques inscriptions hellénistiques, entre fortifications et polythéisme » dans J.-L. Podvin, E. Roulet (éds.), *Des forts et des ports : hommage à Joëlle Napoli*, Shaker Verlag, p. 31-41.

LEBRUN, R. 1976, *Samuha, foyer religieux de l'empire hittite,* Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain.

-1979, « Lawazantiya, foyer religieux kizzuwatnien », dans *Florilegium Anatolicum : mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, de Boccard, Paris, p. 197-206.

-1980, *Hymnes et prières hittites*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve.

-1987 a, « L'Anatolie et le monde phénicien du Xe au IVe siècle av. J.-C. », dans Ed. Lipinski (éd.) : *Studia Phoenicia V : Phoenicia and the East Mediterranean in the first millenium B.C.*, Proceedings of the Conference held in Leuven (November 1985), Peeters, Leuven, p. 23-33.

-1987 b, « Problèmes de religion anatolienne », *Hethithica* VIII, *Acta Anatolica, Paris 1-5 juillet 1985,* Louvain-Paris, p. 241-262.

-1989, « À propos des déesses Maliades et de quelques épiclèses gréco-asianiques », *Kernos 2* (1989), p. 83–88.

-1990, « Quelques aspects de la divination en Anatolie du Sud-Ouest », dans *Oracles et mantique en Grèce ancienne,* actes du colloque de Liège (mars 1989), *Kernos* 3, p. 185-195.

-1992, « Baal krntrysh », dans E. Lipinski (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique,* Turnhout, p. 58-59.

-1994, « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos* 7, p. 145-157.

-1996, « Rituels de Muwalanni, à Manuzziya= CTH 703 BCILL 85 », *Hethitica* XIII, Louvain, p. 39-64.

-1998, « Panthéons locaux de Lycie, Lycaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C. », *Kernos* 11, p. 143-155.

-2001, « Kummani et Tarse, deux centres ciliciens majeurs », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 87-94.

-2002 a, « Propos relatifs à Oinoanda, Pinara, Xanthos et Arnéai », dans R. Lebrun (éd.), *Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne*, Premier colloque Louis Delaporte-Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000), Peeters, Louvain-la-Neuve, *Hethitica 15*, p. 163-172.

-2002 b, « Réflexions autour de Iya/Iyaya », dans S. De Martino, F. Pecchioli Daddi (éds.), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), LoGisma editore, Firenze, p. 471-476.

-2008, « Déesses guerrières et archétypes amazoniens dans le monde hittite », *CRIPEL* 27, 2008, Univ. Charles de Gaulle-Lille 3, p. 59-63.

-2009, « Les permanences culturelles louvites dans la Lycie hellénistique », dans H. Bru, Fr. Kirbihler, St. Lebreton (éds.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité, Échanges, populations et territoires*, Rennes, p. 379-388.

-2010, « L'apport des Hourrites dans les migrations du savoir en Anatolie à l'âge du Bronze », RANT VII, p. 145-150.

-2012, « Libres réflexions concernant Artémis », Volumen 7-8, p. 20-35.

-2013, « Réflexions sur l'origine du dieu Asclèpios », dans R. Lebrun, A. Degrève (éds.), *Deus medicus. Actes du colloque organise à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 Juin 2012 par le Centre d'histoire des Religions Cardinal Julien Ries*, Turnhout, p. 245-248.

LEBRUN, R., DE VOS, J. 2006, « À propos de l'inscription bilingue de l'ensemble sculptural de Çineköy », *Anatolia Antiqua* 14, p. 45-64.

LECLANT, J. 1960, « Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes », *Syria* 37 fascicule 1-2, p. 1-67.

LEGASSE, S. 1991, *Paul de Tarse : essaie de bibliographie critique*, Les Editions du Cerf, Paris, (2e édition 2000).

LE GUEN-POLLET, B., PELON, O. 1991, *La Cappadoce méridionale jusqu'à la fin de l'époque romaine : état des recherches*, *Actes du colloque d'Istanbul, 13-14 avril 1987*, Ed. Recherche sur les civilisations, Paris.

LEHMANN, G. 2007, « Decorated Pottery Styles in the Northern Levant During the Early Iron Age and their Relationship with Cyprus and the Aegean », *UgaritF* 39, p. 487–550.

-2008, « North Syria and Cilicia, c.1200 - 330 BCE », dans Cl. Sagona (éd.), *Beyond the homeland : markers in Phoenician chronology,* Leuven : Peeters, p. 205-246.

-2017, « The Late Bronze – Iron Age Transition and the Problem of the Sea Peoples Phenomenon in Cilicia », dans P.M. Fischer and T. Bürge (éds.), *'Sea Peoples' Up-to-Date*. Wien : Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, p. 229-256.

LEHMANN, G., **SHEVA, B.** 2007, « Decorated Pottery Styles in the Northern Levant during the Early Iron Age and their Relationship with Cyprus and the Aegean », *Ugarit Forschungen* 39 (2007), p. 487-550.

LEJEUNE, M. 1973, « Le dossier sa-ra-pe-da du scribe 24 de Pylos », *Minos 14* (1973), p. 60–76.

LEMAIRE, A. 1983, « L'inscription phénicienne de Hassan-Beyli reconsidérée », *RStFen* 11(1), p. 9–19.

-1989, « Remarques à propos du monnayage cilicien d'époque perse et de ses légendes araméennes », dans R. Descat (éd.), L'or perse et l'histoire grecque, REA 91 (1989), no 1–2, p. 141–156.

-1991 a, « Recherches de topographie historique sur le pays de Qué (IXe-VII^{e}s. av. J.-C.) », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 267-276.

-1991 b, « L'écriture phénicienne en Cilicie et la diffusion des écritures alphabétiques », dans Cl. Baurain, C. Bonnet et V. Krings (éds.) : *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée,* Actes du Colloque de Liège (novembre 1989), Collection d'études classiques, vol. 6, Namur, p. 133-146.

-1991 c, « Recherches d'épigraphie araméenne en Asie Mineure et en Égypte », dans H. Sancisi-Weerdenburg-A. Kuhrt (éds.), *Asia Minor and Egypt, Achaemenid History VI*, Leiden, p. 199-206.

-1993, « Ougarit, Oura et la Cilicie vers la fin du XIIIe s. av. J.-C. », *UF* 25, p. 227-236.

-2000 a, « Remarques sur certaines légendes des monnaies ciliciennes », dans O. Casabonne (éd.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et histoire Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 22-23 mai 1997* (Varia Anatolica 12), Istanbul-Paris, p. 129-141.

-2000 b «Tarshish-Tarsisi: problème de topographie historique biblique et assyrienne *»,* dans G. Galil and M. Weinfeld (éds.), *Studies in Historical Geography* and *Biblical Historiography Presented to Zecharia Kalla*i (VTSup 81), Leiden, Brill, p. 44–62.

-2001, « Les langues du royaume de Sam'al aux IXe-VIIIe s. av. J.-C. et leurs relations avec le royaume de Qué », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 185-194.

-2002 a, « Villes, forteresses et pouvoir politique en Cilicie au VIIIe- VIIe siècle av. J.-C», dans M. Mazoyer, J. Pérez-Rey, F. Malbran-Labat et R. Lebrun (éds.), *Ville et pouvoir. Origines et développements, Actes du Colloque international de Paris* (décembre 2000), collection Kubaba-Actes 1/1, L'Harmattan, Paris, p. 115-124.

-2002 b , « Langues et écritures (en Anatolie méridionale) au 1er millénaire av. J.-C. », *Les Dossiers d'Archéologie* 276 (septembre 2002), p. 72-73.

-2004, « "Maison de Mopsos", "maison de David" et les Hivvites », dans C. Cohen, A. Hurvitz et S.M. Paul (éds.), *Sefer Moshe : The Moshe Weinfeld Jubilee - Studies in the Bible and the Ancient near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism,* Winonz Lake, Eisebrauns. p. 303-312

-2005, « Inscription Phénico-Araméenne de Gözlükule-Tarse », dans A. Özyar (éd.), *Field Seasons 2001-2003 of the Tarsus-Gözlukule Interdisciplinary Research Project*, Istanbul, p.169-172.

-2006, « La maison de Mopsos en Cilicie et en Pamphylie à l'époque du Fer (XIIe– VIe s. av. J.-C.) », *Res Antiquae* 3, p. 99–107.

-2007 « La diffusion des écritures alphabétiques (ca 1700-500 av. n.è.) », *Diogène 2007/2* (n° 218), p. 52-70.

LEMAIRE, A., LOZACHMEUR, H. 1998, « Les inscriptions araméennes », dans A. Davesne, H. Laroche-Traunecker, F., (éds.), *Le Site de Meydancikkale : Gülnar I,* p. 307-344.

LENORMANT, Fr. 1871, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, Paris.

LE RIDER , G. 1997, « Le monnayage perse en Cilicie au IVe siècle », *NACQT* 26 (1997), p. 151-169.

LE ROY, Chr. 2004, « Dieux anatoliens et dieux grecs en Lycie », dans Labarre, G., Les cultes locaux dans les mondes grec et romain : actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001, Université Lumière-Lyon 2, Diffusion de Boccard, p. 263-274.

LETRONNE, J.-A. 1819, Compte rendu du livre de Sir. Francis Beaufort, *Karamania or a brief Description of the South Coast of Asia-Minor and of the Remains of Antiquity*, Londres, 1817. *Journal des Savans,* mai 1819, p. 254-271.

LEVANTE, E. 1971, « The Coinage of Alexandreia Kat'Isson in Cilicia », *The Numismatic Chronicle* 131, p. 93-102.

-1982, « The Coinage of Titiopolis in Cilicia », *The Numismatic Chronicle* 142, p. 134-137.

-1984, « Coinage of Adana in Cilicia », *The Numismatic Chronicle* 144, p. 81-94.

-1985, « The Coinage of Rhosus », *The Numismatic Chronicle* 145, p. 237-243.

-1986, *SNG Switzerland 1, Levante-Cilicia*, Berne.

-1988, « The Coinage of Zephyrion in Cilicia », *NC* 148, p. 134-140.

-1993 a, *SNG France 2 Cilicie*, Paris.

-1993 b, *SNG Switzerland I Cilicia, Supplement 1*, Zürich.

LEVÊQUE, P. 1973, « Essaie de typologie des syncrétismes », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Actes du colloque de Strasbourg (juin 1971), PUF, Paris, p. 179-187.

LIEBHART, R.F., BRIXHE, C. 2009, « The Recently Discovered Inscriptions from Tumulus MM at Gordion. A Preliminary Report », *Kadmos* 48, p. 141-156.

LIEBMANN-FRANKFORT, T. 1969, « La *prouincia Cilicia* et son intégration dans l'empire romain », dans J. Bibauw (éd.), *Hommages à Marcel Renard II*, Bruxelles, p. 447–457.

LIGHTFOOT, J. L. 2002 « Sacred Eunuchism in the Cult of the Syrian Goddess », dans S. Tougher (éd.) *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, p. 71-86.

LIPINSKI, E. 1970, « La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart », dans A. Finet (éd.), *Actes de la XVIIe Rencontre assyriologique internationale,* Ham-sur-Heure 1970, p. 30-58.

-1975, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I,* (OLA 1), Leuven.

-1985, « Phoenicians in Anatolia and Assyria 9th-6th centuries B.C. », *OLP* 16, p. 81-90.

-1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique,* Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven-Paris.

-2004, *Itineraria Phoenicia*, (OLA 127) Leuven.

-2009, *Resheph, A Syro-Canaanite Deity*, Leuven/Paris/Walpole.

LIVINGSTONE, A. 1989, *Court poetry and literary miscellanea* (State Archives of Assyria 3), Helsinki.

LONG, G.A., PARDEE, D. 1989 « Who Exiled Whom ? Another Interpretation of the Phoenician Inscription of Cebel Ires Dagi », *AulaOr* 7 (1989), p. 2017-2014.

LOPEZ PARDO, F., MEDEROS MARTIN, A. 2008, *La factoría fenicia de la isla de Mogador y los pueblos del Atlas*, Santa Cruz de Tenerife.

LOPEZ-RUIZ, C. 2009, « Mopsos and cultural exchange between Greeks and locals in Cilicia », dans U. Dill and Ch. Walde (éds.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen* (Fritz Graf Festschrift), Berlin-New-York: Walter de Gruyter, p.382-396.

LORBER, C., PANAGIOTIS, I. 2009, « The cult of Helios in the Seleucid East », *Topoi* 16/1 (2009), p. 19-42.

LUCE, J-M. (éd.) 2007, *Identités ethniques dans le monde grec antique: actes du colloque international de Toulouse,* Pallas 73.

LUND, J. 2013, « Connections Between Rough Cilicia and Northwestern Cyprus Between about 200 bc and ad 200 : the ceramic evidence », M.C. Hoff, R.F. Townsend (éds.), *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches*, Oxford. p. 189-198

Mac KAY, T. S. 1990, « The Majors Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW* II 18,3, p. 2045-2129.

Mac KAY, T. S., Mac KAY, P. A. 1969, « Inscriptions of Rough Cilicia east of the Calycadnus », *Anatolian Studies* 19 (1969), p. 139-142.

Mac MAHON, J. G. 1991, *The Hittite state cult of the tutelary deities*, Chicago, (Assyriological Studies, 25).

MAGIE, D. 1950, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, p. 259-301.

MALBRAN-LABAT, F. 2002, « Textes religieux et multilinguisme à Ougarit », dans R. Lebrun (éd.), *Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne*, Premier colloque Louis Delaporte-Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000), Peeters, Louvain-la-Neuve, *Hethitica 15*, p. 173-181.

MALKIN, I. (éd.) 2001, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington.

-2011, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean (Greeks overseas),* Oxford – New York.

-2014, « Between Collective and Ethnic Identities: a Conclusion », *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément n°10*, p. 283-292.

MARTIN, J.-P. 2000, « Sol Invictus : des Sévères à la tétrarchie d'après les monnaies », *CCG* 11 (2000), p. 297–300.

MASSAR, N. 2006, « La « Chronique de Lindos » : un catalogue à la gloire du sanctuaire d'Athéna Lindia », *Kernos* 19, p. 229-243.

MASSON, O. 1960, « Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne,* colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p.129-142.

-1979, « A propos de divinités anatoliennes » dans *Florilegium Anatolicum : mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, p. 243-246.

-1982, « Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon) », *Semitica* 32 (1982), p. 45–49.

MASTROCINQUE, A. 2007 « The Cilician God Sandas and the Greek Chimaera : Features of Near Eastern and Greek mythology concerning the Plague », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7 (2007) n°2, p. 197-217.

-2008, « Nouvelles recherches sur les mystères de Mithra », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 115, p. 187-197.

MAZOYER, M. 2001, « Le mythe de Télipinu et les rituels du Kizzuwatna », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 115-122.

-2003, *Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du Royaume hittite*, Paris.

MEADOWS, A. 2018, « The Great Transformation. Civic Coin Design in the Second Century BC », dans P.P. Iossif, Fr. De Callataÿ, R. Veymiers (éds.), *Greek and Roman Coins Seen Through Their Images Noble Issuers, Humble Users? Proceedings of the International Conference Organized by the Belgian and French Schools at Athens, 26-28 September 2012,* Liège.

MEISCHNER, J. 2003, « Die Skulpturen des Hatay Museums von Antakya », *JDAI* 118, S. p. 285-384.

MELCHERT, H.C. 2002 a, « Tarḫuntašša in the SÜDBURG Hieroglyphic Inscription » dans, K. A. Yener & H. A. Hoffner, Jr. (éds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of H.G. Güterbock*, Winona Lake, p. 137-143.

-2002 b, « The God Sanda in Lycia? », dans P. Taracha (éd.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko*, Warsaw, p. 241-251.

-2003 a, « Introducion », dans Melchert, H.C.(éd.), *The Luwians*, Brill, Boston-Leiden, p. 1-5.

-2003 b, « Prehistory », dans Melchert, H.C. (éd.), *The Luwians*, Boston-Leiden, p.8-22.

-2007, « The borders of Tarhuntassa revisited. » dans M.Alparslan, M. Doğan et A.H. Peker (éds.), *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA: Festschriftin Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol,* Istanbul, p. 507-513.

-2013, « Naming Practices in Second- and First-Millennium Western Anatolia », dans R. Parker (éd.), *Personal Names in Ancient Anatolia (Proceedings of the British Academy 191)*, Oxford, p. 31-49.

MELLINK, M. J. 1993, « The Anatolian South Coast in the Early Bronze Age: The Cilician Perspective », dans A. Palmieri (éd.), *Between the Rivers and Over the Mountains,* Dipartimento di Scienze Storiche, Archeologiche ed Antropologiche dell'Antichità, Università degli Studi di Roma La Sapienza, p. 495-508.

MERZBACHER, E. 1910, *Sammlungen Griechischer und Römischer Müzen : Auktion am 15 Novembre 1910 und Folgende Tage,* München.

METZLER, D. 1990, « Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos », dans *Oracles et mantique en Grèce ancienne*, actes du colloque de Liège (mars 1989), *Kernos* 3, p. 235-250.

MEYER, E. 1877, « Über einige semitische Götter », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31, p. 716–741.

MEYER, M. 2001, « Cilicia as Part of the Seleucid Empire – The Beginning of Municipal Coinage », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 505-518.

-2003, « Divinities and their images. Phenomena of acculturation in smooth Cilicia », *Olba* 7 (2003), p. 189-204.

MICHEL, P. 2014, *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. Fribourg-Göttingen.

MILLER, J. L. 2004, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzwatna Rituals*, Wiesbaden.

-2008, « Setting up the Goddess od the Night Separately », dans B.J. Collins, M.R. Bachvarova, I.C. Rutherford (éds.), *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta,* Oxford, p.67-72.

MILLINGTON, A. 2013, «Iyarri at the Interface : The Origins of Ares», dans A. Mouton,I. Rutherford, I. Yakubovich (éds.), *Luwian Identities: Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, Leiden/Boston, p. 543-565.

MIRANDA, E. 1989, « Osservazioni sul culto di *Euploia », Miscellanea Greca e Romana* 14, Roma, p. 123-144.

MITCHELL, S. 1979, «Iconium and Ninica: Two Double Communities in Roman Asia Minor», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4th Qtr., Bd. 28, H. 4 , p. 409-438.

- 1992, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor,* 2 vols., Oxford.

MITFORD, T. B. 1961, « Further Contributions to the Epigraphy of Cyprus », *AJA* 65, p.93-151.

-1971, *The Inscriptions of Kourion,* Memoirs of the American Philosophical Society 83, Philadelphia.

-1980, *Roman Rough Cilicia* II.7.2, p. 1230-1261.

-1990, «The Cults of Roman Rough Cilicia », *ANRW* II, 18, 3, p. 2131-2166.

MONTGOMERY, J. A. 1907, « Report on an Aramaic Boundary Inscription in Cilicia », *Journal of the American Oriental Society* 28, p. 164-167.

MORGAN, C. 2001, « Ethne, Ethnicity, and Early Greek States, ca. 1200-480 B.C.: An Archaeological Perspective », dans I. Malkin 2001, p. 75-112.

-2003, *Early Greek States Beyond the Polis*, Londres-New York, Routledge.

MORKHØLM, O. 1987, « The Date of the Autonomous Tetradrachms of Aegeae in Cilicia », *MN* 32 (1987), p. 57-60.

MOSCA, P.G., RUSSEL, J. 1987, « A Phoenician Inscription from Cebel Ires Dağı in Rough Cilicia », *EA* 9, p. 1-27.

MOTTE, A., PIRENNE-DELFORGE, V. 1994, « Du « bon usage » de la notion de syncrétisme », *Kernos*7, p. 11-27.

MOUTON, A. 2003, « Usages privés et publics de l'incubation d'après les textes hittites », *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, Brill Academic Publishers, p.73-91.

-2004, « Le rituel de Walkui (KBo 32.176): quelques réflexions sur la déesse de la nuit et l'image du porc dans le monde hittite », *Zeitschrift für Assyriologie* (2004), p. 85-105.

-2006 a, « Le porc dans les textes religieux hittites », dans B. Lion et C. Michel. (éds.), *De la domestication au tabou : Le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, Paris, p. 255-265.

-2006 b, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », Revue de l'histoire des religions, 223 – 3 (2006), p. 251-264.

-2008, « Les divinités mésopotamiennes de la nuit et la déesse de la nuit hittite : un cas d'emprunt ? », *Ktèma* 33 (2008), p. 215-233.

-2013, « Torche et encens en Anatolie et Mésopotamie anciennes », dans M. Tardieu, A. van den Kerchove, M. Zago (éds.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 162), Turnhout, Brepols, p. 51 – 66.

MÜLLER, Chr. 2002, « Conclusion : archéologie et identité dans la perspective de l'anthropologie constructiviste », dans Chr. Müller, F. Prost, (éds.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, p. 385-396.

-2014, **«** Introduction. La fin de l'ethnicité ? », *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément* n°10, 2014. p. 15-33.

MÜLLER, Chr., PROST, Fr. (éds.) 2002, *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris.

MÜLLER, H.P. 2003, « Religion und Regionalität – Theoretisches und Methodisches », dans Winter, E., Schwertheim, E. (éds.), *Religion und Region : Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, R. Habelt, *AMS* 45, Bonn, p. 1-8.

MUNN, M. 2008, « Kybele as Kubaba in a Lydo-Phrygian Context », dans B. J. Collins, M. R. Bachvarova et I. C. Rutherford (éds.), *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks, and their Neighbours*, Oxford, p. 159-164.

MÜNNICH, M. 2013, *The God Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen, (Orientalische Religionen in der Antike, 11).

MUTAFIAN, Cl. 1988, *La Cilicie aux carrefours des empires*, Paris (2 vol.).

MYLONOPOULOS, J. 2010, « Odysseus with a trident? The use of attributes in ancient Greek
imagery », dans J. Mylonopoulos (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome,* Leiden, Boston. p. 171-204.

-2015, « Simplicity and Elaboration in the Visual Construction of the Divine in Ancient Greece », dans S. Étienne, V. Huet, F. Lissarrague, F. Prost (éds.), Figures de dieux. Construire le divin en images, Rennes. p. 269-291.

NAGEL, J. 1994, « Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture», *Social Problems, 41*, p. 152-176.

NASTER, P. 1938, *L'Asie Mineure et l'Assyrie aux VIIIe et VIIe siècles av. J.-C. d'après les annales assyriennes,* Louvain.

-1996, « Noms divins et anthroponymes en caractères araméens sur les monnaies de Cilicie », dans R. Doty, T. Hackens (ed.), *Italiam Fato profugi. Numismatic studies dedicated to V. and E.E. Clain-Stefanelli*, Louvain-le-Neuve, p. 279-288.

NEUMANN, G. 1979, « Zu Namen Kilikien », *Studia Mediterranea. Piero Meiggi Dicata, vol. II,* Pavie, p. 429-437.

NEWHARD, J.M.L,LEVINE, N., RUTHERFORD, A. 2008, « Least-cost pathway analysis and inter-regional interaction in the Göksu valley, Turkey », *Anatolian Studies* 58 (2008), p. 87-102.

NICOLET-PIERRE, H. 1971, « Monnaies de bronze de Cilicie (Séleucie-du-Kalykadnos) », *RN* 13 (1971), p. 26–37.

NISSEN, C. 2001, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Kalykadnos », *Kernos* 14 (2001), p. 111–131.

NOLLÉ, J. 1993, *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse* I, Bonn.

-1996-1997, « Medien, Sprüche, Astragale. Zum orakelwesen im kaiserzeitlichen Kleinasien », *Nürnberger Blätter zur Archäologie*, 13, p. 167-182.

-2001, *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse. Bd. 2: Geschichte und Zeugnisse,* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Bonn.

-2003, « Seleukeia am Issischen Golf », *Chiron* 33 (2003), p. 79-92.

-2007, *Kleinasiatische Losorakel: Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich.

NOLLÉ, J., ZELLNER, H. 1995, « Von Anazarbos nach Mopsuhestia. Historische Anmerkungen zu zwei unpublizierten Stadtprägungen der Römischen Kaiserzeit aus Kilikien », *JNG* 45 (1995), p. 39-49.

NOVAK, M. 2005, «Arameans and Luwians – processes of an acculturation », dans W.H. Van Soldt, R. Kalvelagen, D. Katz, (éds.), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002,* Leiden, p. 252-266.

-2010, « Kizzuwatna, Ḥiyawa, Quwe – Ein Abriss der Kulturgeschichte des Ebenen Kilikien », dans J. Becker, R. Hempelmann, E. Rehm (éds.), *Kulturlandschaft Syrien – Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer, Alter Orient und Altes Testament* 371 (2010), p. 397-425.

NOVAK, M., KOZAL, E. 2017, « Facing Muwattalli : Some Thoughts on the Visibility and Function of the Rock Reliefs at Sirkeli Hoyuk, Cilicia », dans E. Kozal, M. Akar, Y. Heffron, Ç. Çilingiroğlu, T.E. Şerifoğlu, C. Çakırlar, S. Ünlüsoy, E. Jean (éds.), *Questions, approaches, and dialogues in Eastern Mediterranean archaeology : studies in honor of Marie-Henriette and Charles Gates,* Münster, p. 371-388.

NOVAK, M., KOZAL, E., YAŞIN MEIER, D. 2019, *Sirkeli Höyük. Ein urbanes Zentrum am Puruna-Pyramos im Ebenen Kilikien. Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie 13,* Wiesbaden.

NOVAK, M., RUTISHAUSER, S. 2017, «Kizzuwatna : Archaeology », dans M. Weeden, L.Z. Ullmann (éds.), *Hittite landscape and geography*, Leiden-Boston, Brill, p. 134-145.

NUNN, A. 2008, «Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite», *Transeuphratène* 35, p. 165-196.

OETTINGER, N. 2008: «The seer Mopsos (Muksas) as a historical figure », dans M. Bachvarova, B.-J. Collins, I. Rutherford (éds.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks, and their Neighbours in Ancient Anatolia,* Oxford, Oxbow, p. 45–56.

OPELT, I., KIRSTEN, E. 1989, «Eine Urkunde der Gründung von Arsinoe in Kilikien », *ZPE* 77 (1989), p. 55-66.

ORESHKO, R. 2015, « Once again on the Reading of Hieroglyphic Luwian Sign *429: the Evidence of the Newly Published ARSUZ Inscriptions », *NABU*(3), p. 123–125.

ORMEROD, H. A.,1924, *Piracy in the Ancient World*, Manchester, (reprint Chicago 1967), p. 190-247.

ORTHMANN, W. 1971, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn.

OTTEN, H. 1969, « Die Berg- und FluBlisten im Isuwa-Festritual », *ZA* 59, p. 247-260.

ÖZSAIT, M., LABARRE, G., ÖZSAIT, N. 2004, « Les reliefs rupestres et les inscriptions de Keçili-Yaniktaş (Pisidie) », *AnAnt.* 12 (2004), p. 61–82.

ÖZTÜRK, H.S., PILEVNELI, C. 2013, « Halûk Perk Müsezi'nden Lucius Artorius Marcianus'un Zeus Keraunios'a Adağı », *Adalya* 16, p. 107-118.

PACE, J. 2014, « Quand la violence se fait raison : Ninurta ou le guerrier devenu fondateur », dans Ch. Guittard et M. Mazoyer (eds.) *La fondation dans les langues indo-européennes : religion, droit et linguistique*, l'Harmattan, Paris, p. 181-214.

PALAMIDIS, A. 2019, « Des souris et des hommes », *Kernos*, 32, p. 191-236.

PAPACHATZIS, N. 1988, « Les origines de la déesse Athéna. Un réexamen de l'évidence », *Kernos* 1 (1988), p. 79-92.

PARIBENI, R., ROMANELLI, P. 1914, « Studii e ricerche archeologiche nell'Anatolia meridionale », *MonAnt* XXIII, p. 85-103.

PARKE, H.W. 1985**,** *The oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres/Sydney/Dover.

PARKER, R. 2003, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *OAth* 25 (2003), p. 173–183.

-2005, « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », dans Belayche *et al*. (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, p. 219–226.

-2011, *On Greek Religion,* Ithaca/Londres.

-2016a, « Athena in Anatolia », *Pallas* 100 (2016), p. 73-90.

-2016b, « For Potamos, a Vow': River Cults in Graeco-Roman Anatolia », dans M. Paz de Hoz, J.P. Sanchez Hernandez, C. M. Valero (ed.), *Between Tarhuntas and Zeus Polieus. Cultural Crossroads in the Temples and Cults of Greco-Roman Anatolia (Colloquia Antiqua 17)*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, p. 1-14.

-2017a, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland.

-2017b, « Zeus Plus », dans, C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert-Llorca, A. Avdeeff, F. Massa, I. Slobodzianek (éds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme: Constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnout, p. 309-320.

PAYNE, A., MELCHERT, H.C. 2012, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Atlanta.

PELON O., KUZUCUOĞLU, C. 1999, « Le site de Porsuk et la mine de Bulgarmaden », *Pallas* 50, p. 419-435.

PENGLASE, CH. 1994, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod,* London.

PETIT, Th. 2011, *OEdipe et le Chérubin: Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité,* Fribourg, Göttingen.

PICARD, Ch. 1922**,** *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris.

PICARD, O. 1991, « Images des dieux sur les monnaies grecques », *MEFRA* 103, p. 223-233.

PIÉRART, M., TOUCHAIS, G. 1996, *Argos : Une ville grecque de 6000 ans,* Paris.

PILHOFER, S. 2015, *Romanisierung in Kilikien? : das Zeugnis der Inschriften*, Munich.

-2020, « Die Geschichte des ‚Rauhen Kilikien' unter den Romern », *Klio* 2020; 102(1), p. 71–120.

PIRENNE-DELFORGE, V. 1994. *L'Aphrodite grecque.* Liège.

-2008, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque.* Liège, CIERGA, (KERNOS. Suppl., 20).

PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G. 2015, « Many vs. One », dans E. Eidinow, J. Kindt (éds.), *The Oxford Handbook for Ancient Greek Religion*, Oxford, p. 39-47.

PIRONTI, G. 2005 « Aphrodite dans le domaine d'Arès », *Kernos* 18 (2005), p. 167-184.

POLVANI, A.M. 2002 « Il dio Šanta nell'Anatolia del II millennio », dans S. De Martino, F. Pecchioli Daddi (éds.), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), LoGisma editore, Firenze, p. 645-652.

PONCY H., CASABONNE O., DE VOS J., EGETMEYER M., LEBRUN R., LEMAIRE, A. 2001, « Sceaux du Musée d' Adana », *Anatolia Antiqua* 9*,* p. 9-37.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 2011, « Comments on the Translatability of Divinity : Cultic and Theological Responses to the Presence of the Other in the Ancient Near East », dans C. Bonnet, A. Declercq, I. Slobodzianek (éds.), *Les représentations des dieux des autres, Actes du Colloque FIGVRA Toulouse. 9–11 décembre 2010*, Palerme, (Mythos, suppl. 2), p. 83-112.

POPHAM, M. 1994, « Precolonization : Early Greek Contact with the East », dans G.R. Tsetskhladze et F. de Angelis (éds.), *The Archeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman*, Oxford, p. 11-34.

POSAMENTIR, R. 2011, « Anazarbos im Hellenismus », dans A. Hoffmann, R. Posamentir, M.H. Sayar (éds.) *Hellnismus in der Kilikia Pedias* **(***Byzas* 14), p. 92-120.

POSTGATE, N., STONE, A. 2013, « A Luwian Shrine ? The Stele Building at Kilise Tepe », dans Alice Mouton, Ian Rutherford, Ilya Yakubovich (éds.), Luwian identities : Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean, Leiden-Boston, p. 193-213.

POUTIGNAT, Ph., STREIFF-FENART, J. 2008, *Théories de l'ethnicité, suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth*, Paris, PUF.

PRICE, S. 1986, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor,* Cambridge.

PRITCHARD, J.B. 1975, *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age. Excavations of the University Museum of the University of Pennsylvania, 1970–72*, Philadelphia.

-1982, « The Tanit Inscription from Sarepta », dans H.G. Niemeyer (éd.), *Phönizier im Westen*, Mainz, p. 85–92.

PROST, Fr. 2007, « Identité des peuples, identité des cités : l'exemple lycien », *PALLAS* 73 (2007), p. 99-113.

PRZEWORSKI, St. 1940, « Notes d'archéologie syrienne et hittite, IV, le culte du cerf en Anatolie », *Syria* 21-1 (1940), p. 62-76.

PUECH, E. 1986, « Les inscriptions phéniciennes d'Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire », *Syria* 63 (1986), p. 327–342.

QUEYREL, Fr. 2016 « Les concepts en sciences de l'Antiquité : mode d'emploi. Chronique 2016 – Mythe, histoire, identités ethniques. Introduction I : mythe et histoire », *Dialogues d'histoire ancienne* 42/1 (2016), p. 274-277.

RAIMOND, E. 2002, « Patara. Un foyer religieux aux Ier et IIe millénaires a.C. », dans R. Lebrun (éd.), *Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne*, Premier colloque Louis Delaporte-Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000), Peeters, Louvain-la-Neuve, *Hethitica 15*, p. 195-215.

-2004, *Les divinités indigènes de Lycie ; divinités asianiques et acculturation hellénique en Lycie : un exemple de continuité cultuelle de l'époque hittito-louvite à l'époque gréco-romaine*, Thèse de doctorat, Ausonius-Bordeaux 3.

-2013, « L'oracle sarpédonien dans la Vie et les Miracles de sainte Thècle », dans R. Lebrun, A. Degrève (éds.), *Deus medicus. Actes du colloque organise à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 Juin 2012 par le Centre d'histoire des Religions Cardinal Julien Ries*, Turnhout, p. 284–297.

RAUH, N.K. 2006, **«** Rough Cilicia Archaeological Survey Project: Report of the 2004 Season », *AST* 23, 1, p. 225-240.

RAUH, N.K. ***et al.*** 2009, « Life in the Truck Lane: Urban Development in Western Rough Cilicia », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 78, p. 253-312.

REY-COQUAIS, J. P. 1999, « Deir el-Qalaa », *Topoi* 9/2 (1999), p. 607–628.

ROAF, M. 1990, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Acient Near East*, du Fanal.

ROBERT, J., ROBERT, L. 1949, « *Bulletin épigraphique* », *Revue des Études Grecques* 62 (Janvier-juin), p. 92-162.

-1966, « *Bulletin épigraphique* », *Revue des Études Grecques* 79 (Janvier-juin), p. 335-449.

-1972, « *Bulletin épigraphique* », *Revue des Études Grecques* 85 (juillet-décembre), p.364-526.

ROBERT, L. 1948, *Hellenica V*, Paris, p. 64-70.

-1949, *Hellenica VII*, Paris, p.197-202.

-1950, « Inscriptions et reliefs à Ankara », *Hellenica* IX.

-1951, « Contribution à la topographie de villes de l'Asie Mineure méridionale », *CRAI* 95e année, n. 3, p. 254-259.

-1955, *Hellenica X*, Paris, p. 77-157.

-1960, « Monnaies et divinités d'Aspendos », *Hellenica XI-XII*, Paris, p. 177-188.

-1963, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure méridionale gréco-romaine*, A. Maisonneuve, Paris.

-1966, *Documents d'Asie Mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie*, Centre de recherches d'histoire et de philologie III, Hautes études du monde gréco-romain 2, Genève-Paris.

-1971, « Les colombes d'Anastase et autres volatiles », *Journal des savants* (1971) 2, p. 81-105.

-1973, « De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes », *Journal des savants* (1973), p. 161-211.

-1977, « Deux inscriptions de Tarse et d'Argos », *BCH* 101, p. 88-132.

-1978 a, « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas », *Journal des savants* (1978) 1-2, p. 3–48.

-1978 b, « Monnaies et textes grecs », *Journal des savants* (1978) 3, p. 145-163.

ROBBINS DEXTER, M. 2009. « Ancient Felines and the Great-Goddess in Anatolia: Kubaba and Cybele. » dans, Stephanie W. Jamison, H. Craig Melchert, and Brent Vine (eds.), *Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European Conference,* Bremen, p. 53-67.

RÖLLIG, W. 2008, « Zur phönizischen Inschrift von Cebelireis Dağı. » dans C. Roche, and P. Bordreuil (éds.), *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil détudes épigraphiques et archéologiques offert à Pierre Bordreuil*, 51–6. Orient & Méditerranée 2. Paris.

ROMEROWSKI, S. 2004, « Le mot grec képhalè a-t-il le sens de source ou d'origine ? », *ThEv (theologia evangelica)* vol. 3 , n° 2, p. 135-154.

RUBY, P. 2006, « Peuples, fictions ? Ethnicité, identité ethnique et sociétés anciennes », *REA* 108, p. 25-60.

RUGE, W. 1933, « “Mopsu(h)estia” » et “Mopsukrene” » *RE* XVI, p. 243–251

RUSSELL, J. 1973, « New Inscriptions from Anemurium », *Phoenix* XXVII, p. 319-327.

-1987, *The Mosaic inscriptions of Anemurium*. Wien.

-1991, « *Cilicia-Nutrix Vinorum* : Cilicians abroad in Peace and War during Hellenistic and Roman Times », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Maisonneuve, Paris, p. 283-298.

-1996, « Nephelion : The Discovery of a City of Rough Cilicia », *AJA* 100 (1996), p. 371-372.

RUSSELL, J., WEIR, M.G. 2000, « Cypriots in Cilicia. A Rare Coin of Anemourion », *Revue Numismatique* 155, p. 111-122.

RUTHERFORD, I. 2017, « Sandas in Translation», dans A. Mouton (éd.), *Hittitology today : studies on Hittite and neo-Hittite Anatolia in honor of Emmanuel Laroche's 100th birthday,* IFEA, Istanbul, p. 81-100.

-2020, *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison,* Oxford.

ŞAHİN, H. 2007, « Eine neue Weihinschrift für Zeus Epikarpios aus dem Mittleren Rauhen Kilikien », *Epigraphica Anatolica* 40, p. 35-40.

-2009, « A new dedication to Athena from Diocaesarea (Uzunburç) », *Adalya* 12 (2009), p. 221–230.

-2012, « Is the temple at Korykion Antron dedicated to Zeus ? », *Adalya* 15, p. 65-79.

-2013, « Rural Settlements, temples and inscriptions of Eastern Rough Cilicia », dans H. Bru, G. Labarre (éds.), *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av. J.-C. - Ve sicècle ap. J.-C.). Volume 2 : Approches locales et régionales. Colloque international de Besançon – 26-27 novembre 2010,* Besançon, p. 289-300.

-2016, « A new Dedicatory Inscription of Athena Oreia from Corycus », *PHILIA* 2, p.143-148.

ŞAHİN, H., ÖZDİZBAY, A. 2014, « Dağlık Kilikia Kurşun Kalesi Tapınağı ve Stoasına İlişkin Yeni Öneriler », *Adalya* XVII (2014), p. 85-121.

SALMERI, G. 2003, « Processes of Hellenization in Cilicia », *Olba* VIII, p. 265–293.

-2004, « Hellenism on the periphery: the case of Cilicia and an etymology of *soloikismos* », dans S. Colvin (éd.), *The Greco-Roman East,* p. 181-206.

-2011, « Linguistic and cultural dynamics in Cilicie : A Summary », dans A. Hoffmann, R. Posamentir, M. H. Sayar (éds.), *Hellenismus in der Kilikia Pedias* (BYZAS, 14), Istanbul, p.191-198.

SARTRE, M. 1995, *L'Asie Mineure et l'Anatolie, d'Alexandre à Dioclétien (IVe s. av. J.C.-IIIe s. ap. J.C.)*, A. Colin, Paris.

-2003, *D'Alexandre à Zénobie : histoire du Levant antique : IVe s. av. J.C.-IIIe s. ap. J.C.*, Fayard, Paris.

-2004, *L'Anatolie hellénistique : de l'Egée au Caucase (334-31 av. J.-C.)*, A. Colin, 2e édition (revue et corrigée), Paris.

SAUVAGE, C., PARDEE, D. G. 2015, « L'itinéraire maritime d'une reine d'Ougarit : note sur le texte RS 94.2406 », *Syria*, 92, p. 239-254.

SAVALLI-LESTARDE, I. 2006,« Antioche du Pyrame, Mallos et Tarse/Antioche du Kydnos à la lumière de SEG XII, 511 : Histoire, géographie, économie et société», *Studi Ellenistici 19* , p. 117-247.

SAYAR, M.H. 1994,« Weihung an den Flußgott Kalykadnos », Ege Üniversitesi Arkeoloji Dergisi. İzmir. Cilt II. 1994, p. 121–122.

-1999, « Kilikya'da Tanrılar ve Kültler », *Olba* 2 (1999), p. 131–154.

-2000, *Die Inschriften von Anazarbos und Umgebung I, Inschriften aus dem Stadtgebiet und der nächsten Umgebung der Stadt*, IGSK 56.1, Bonn.

-2001 a, « Tarkondimotos. Seine Dynastie, seine Politik und sein Reich », dans E. Jean, A. M. Dinçol, S. Durugönül (éds.), *La Cilicie : Espaces et pouvoirs locaux. Actes du table ronde internationale d'Istanbul, 2-5 novembre 1999*, Istanbul, p. 373-380.

-2001 b, « Weihung an Dionysos aus Rhosos », *Epigraphica Anatolica* 33 (2001), p. 89-93.

-2001 c, «Von Kilikien bis Thrakien: neue Erkenntnisse zur Politik Antiochos' III. zwischen 197-195 v. Chr. anhand von zwei neugefundenen Inschriften», dans A. Bresson, R. Descat (éds.), *Les cités d'Asie mineure occidentale au IIe siècle A.C.*, Pessac, p. 227-234.

-2004, « Athena Oreia », dans H. Heftner and K. Tomaschitz (éds.), *Ad Fontes. FS G. Dobesch*, Vienna, p. 455-458.

-2007 a, « Moon and star in Roman time in Cilicia Pedias », dans I. Delemen (éd.), *The Achaemenid impact on local populations and cultures in Anatolia.(sixth-fourth centuries B.C.) : papers presented at the international workshop Istanbul 20-21 May 2005,* İstanbul 2007, p. 97-99.

-2007 b, « Mersin, Adana, Osmaniye ve Hatay İlleri 2006 Yılı, Yerleşim Arkeolojisi ve Tarihi-Coğrafya Çalışmaları », *ANMED* 5 (2007), p. 127-132.

-2009, « Landschaft und Religion im kaiserzeitlichen Kilikien», dans E. Olshausen, V. Sauer (éds.), *Die Landschaft und die Religion; Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005* (Geographica Historica Band 26), p. 301 – 335.

-2013, « Historical geography, ancient cities and harbours in Cilicia Tracheia and in Cilicia Pedias», dans H. Bru, G. Labarre (éds.), *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av. J.-C. – Ve siècle ap. J. - C.) : Colloque international de Besançon - 26 - 27 novembre 2010*. Presses universitaires de Franche-Comté, p. 175-181.

-2015, « The inscriptions of Kanytellis », dans Ü. Aydınoğlu (éd.), *Kanytellis. A rural settlement in Rough Cilicia*. İstanbul, p. 113-128.

-2016, « The Temple on Uzunoğlan Hill in Smooth Cilicia », dans M. Paz de Hoz, J.P. Sanchez Hernandez, C. M. Valero (ed.), *Between Tarhuntas and Zeus Polieus. Cultural Crossroads in the Temples and Cults of Greco-Roman Anatolia (Colloquia Antiqua 17)*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, p. 101-116.

SAYAR, M.H., ŞAHİN, M. 2008, « Zeus Kodopas. Eine neue Epiklese des Zeus aus dem Rauhen Kilikien», *Epigraphica Anatolica* 41 (2008), p. 113 -124.

SAYAR, M.H., SIEWERT, P., TAEUBER, H., RUSSEL, J. 1989, *Inschriften aus Hierapolis-Kastabala*, *Bericht über eine Reise nach Ost-Kilikien, mit einem Beitrag von James Russell.* (Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 547), Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

-1991, « *Doğu Kilikya*'da *Epigrafi* ve *Tarihi-Coğrafya* Araştırmaları », *AST* 10, p. 175-197.

-1994, « Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia », *Tyche* 9, p. 113-130.

SCHIAVO, R. 2021, « La Cilicie au troisième siècle : une « région frontière » entre les Séleucides et les Lagides », *Dialogues d'histoire ancienne* 22, p. 97-123.

SCHMITZ, Ph. C. 2008, « Archaic Greek Words in Phoenician Script from Karatepe », *American Society of Greek and Latin Epigraphy Newsletter* 12, no. 2 (2008), p. 5-9.

-2009 a , « Phoenician KRNTRYŠ, Archaic Greek *KOPYNHTHRIOΣ, and the Storm God of Aleppo », *Kusatu* 10, p. 119-160.

-2009 b, « Archaic Greek Names in a Neo-Assyrian Cuneiform Tablet from Tarsus », *JCS* 61 (2009), p. 127-131.

-2009 c, « The Owl in Phoenician Mortuary Practice », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9.1 (2009), p. 51-85.

-2017, « Lexical Notes on the Phoenician Inscription from Cebel Ires Dağı (KAI 287). » dans R.M. Kerr, R. Miller II, and P.C. Schmitz (éds.), *"His Word Soars Above Him" Biblical and North- West Semitic Studies Presented to Professor Charles R. Krahmalkov*, Ann Arbor, p. 121-131.

SCHMÖKEL, H. 1957, *Le Monde d'Ur, Assur et Babylone*, Paris.

SCHÜRR, D. 2014, « Zum Zeus Kodopas », *EA* 47, p. 140.

SCHWABL, H. 1993, « Zum Kult des Zeus in Kleinasien », dans Gerhard Dobesch et Georg Rehrenböck (éds.), *Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens [Texte imprimé] : Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ; Akten des Symposiums von 23. bis 25. Oktober 1990*, Wien, p. 329-338.

SCHWEMER, D. 2008, « The Storm-Gods of the Ancient Near East : Summary, Synthesis, Recent Studies (II) », *JANER* 8-1 (2008), p. 1-44.

SCHWEYER, A.-N. 2002, *Les Lyciens et la Mort*, De Boccard, Paris.

SERDAR GIRGINER, K., COLLON, K. 2014, « Cylinder and stamp seals from Tatarlı Höyük », *An Studies* 64 (2014), p. 59-72.

SEYRIG, H. 1932, « Antiquités syriennes », *Syria* 13-1 (1932), p. 50-64.

-1939, « Antiquités syriennes », *Syria* 20-4 (1939), p. 296-373.

-1944, « Antiquités syriennes », *Syria* 24-1/2 (1944), p. 62-80.

-1959, « Antiquités syriennes », *Syria* 36-1/2 (1959), p. 38-89.

-1962, « Antiquités syriennes », *Syria* 39-3/4 (1962), p. 193-211.

-1963, « Antiquités syriennes », *Syria* 40-1/2 (1963), p. 17-32.

SHABAZI, A. Sh. 1992, « Clothing ii. In the Median and Achaemenid Periods *», EncIr* 5 (7), p. 723–737.

SIAPKAS, J. 2003, *Heterological Ethnicity. Conceptualizing Identities in Ancient Greece*, Uppsala.

SIMON, Z. 2011, « The identification of Qode: reconsidering the evidence », dans J. Mynařova (éd.), *Egypt and the Near East: The Cross-roads: Proceedings of an International Conference on the Relations between Egypt and the Near East in the Bronze Age*. Prague, Charles University, p. 249–270.

-2014, « Awarikus und Warikas: Zwei Konige von Hiyawa », *Zeitschrift für Assyriologie* 114.1, p. 91–103.

SINGER, I. 1996. *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381),* Atlanta.

SMITH, M. S. 2010, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids, Cambridge.

***SNG* Aulock** : *Sylloge Nummorum Graecorum. Sammlung von Aulock*, 1-19, Gebriider Mann, Berlin (1957- 1981).

***SNG* Copenhagen** (33) : *Sylloge Nummorum Graecorum. Copenhagen, Lycaonia - Cilicia*, Einar Munksgaard, Copenhagen (1956).

***SNG* France** (2) : *Sylloge Nummorum Graecorum. France 2. Cabinet des médailles : Cilicie,* Bibliothèque Nationale - Numismatica Ars Classica, Paris - Zurich (1993).

***SNG* Levante** : *Sylloge Nummorum Graecorum. Switzerland I. Levante* - Cilicia, Staempfli & Co., Bern (1986).

***SNG* Levante Suppl.** (1) : *Sylloge Nummorum Graecorum. Switzerland I. Levante - Cilicia. Supplement 1*, Numismatica Ars Classica, Zurich (1993).

SOKOLOWSKI, Fr. 1968 « Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syédra », *Bulletin de correspondance hellénique* 92-2 (1968), p. 519-522.

SPIRO, M. E. 1972, « La religion : problème de définition et d'explication », dans R.E. Bradbury, C.C. Geertz, M.E. Spiro, V. Turner et E.H. Winter (éds.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, p. 109-152.

STAFFIERRI, G. M. 1978, *La monetazione di Olba nella Cilicia Trachea,* Lugano.

-1985, *La monetazione di Diocaesarea in Cilicia,* Lugano.

STRASSBURGER, H. 1965, « Posidonios on Problems of the Roman Empire », *Journal of Roman Studies* 55, p. 40-53.

STRASSER J.-Y. 2001, « La grande prêtrise dans trois inscriptions de Cilicie », *Tyche 16* (2001), p. 189-204.

-2002, « Deux autels de Messine rendus à Aigéai de Cilicie », *EA* 34, p. 149-159.

STROUD, R.S. 1984, « An Argive Decree from Nemae Conerning Aspendos », *Hesperia* 53, p. 193-216.

STRUBBE, J. 1997 *Αραι επιτυμβιοι. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, IK 52, Bonn.

SUGIMOTO, D.T. (éd.) 2014, *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte – Aphrodite*, Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

TAFFET, A. 2001, « The Likely Locations of Middle and Late Bronze Age Harbors in Cilicia – An Assessment Based on Levantine Models », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 127-136.

TAHBERER, B., UZEL I. 2005, « The Cult of Asklepios as Represented in the Ancient Coins of Cilicia », *Belleten* (2005) vol. 69, n° 254, p.9-58.

TALLET, G. 2011, « Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains », dans N. Belayche, J.-D. Dubois (éds.), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain,* Paris, p. 227-261.

TALLOEN, P., SRTOOBANTS, Fr., DEGRYSE, P. 2015, « Hephaistos in Pisidia : Establishing the Importance of a Coin Type », *Revue belge de Numismatique et de Sigillographie* CLXI, p. 325-342.

TARACHA, P. 2009, *Religion of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden.

TASSIGNON, I. 1998 « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* 11 (1998), p. 189-208.

-2001, « Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos », *Revue de l'histoire des religions* 218-3 (2001), p. 307-337.

TAEUBER, H. 1992, « Eine Priesterin der Perasia in Mopsuhestia », *EA* 19 (1992), p. 19-24.

TEIXIDOR, J. 1970, « Bulletin d'épigraphie sémitique 1970 », *Syria.* 47 fascicule 3-4, (1970), p. 357-389.

-1979, « Bulletin d'épigraphie sémitique 1978-1979 », *Syria.* 56 fascicule 3-4, (1979), p. 353-405.

-1986, *Bulletin d'épigraphie sémitique*, BAH CXXVII, Paris, 131.

TEKIN, O. 2001, « River-Gods in Cilicia in the Light of Numismatic Evidence », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (II*e *millénaire av. J.-C. - IV*e *siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 519-554.

TEKOĞLU, R., LEMAIRE, A., IPEK, I., TOSUN, K. A. 2000, « La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 144*e *année, N. 3*, 2000, p. 961-1007.

TEMPESTA, Cl. 2012, « Specus est nomine Corycius…La grotta di Tifone e i santuari della Cilicia Tracheia orientale», dans V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a conronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi, Roma, Museo Preistorico Etnograico "Luigi Pigorini", 20-21 maggio 2011*, Roma, p. 653-664.

-2013, « Central and local powers in hellenistic Rough Cilicia », M.C. Hoff et R.F. Townsend (éds.), *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches,* Oxford, p. 27-42.

-2016, « Gli spazi del sacro nella Cilicia ellenistica », dans F. Fontana, E. Murgia (éds.), *Sacrum facere : atti del III seminario di archeologia del sacro : lo spazio del "sacro : ambienti e gesti del rito, Trieste, 3-4 ottobre 2014,* p. 217-272.

THELAMON, Fr. 2019, « Le sanglier et le bœuf entre hommes et dieux : chasser l'animal sauvage, sacrifier l'animal domestique en Grèce ancienne », dans M. Besseyre, P.-Y. Le Pogam, Fl. Meunier (éds.), *L'animal symbole* [en ligne], Paris.

THÉRIAULT, G. 1996, *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques,* Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.

THIERRY, N. 1991, « Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe », Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot 72 (1991), p. 33–100.

TOBIN, J. 2001, « The Tarcondimotid Dynasty in Smooth Cilicia », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (II*e *millénaire av. J.-C. -*

*IV*e *siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 381-388.

-2004, *Black Cilicia: A Study of the Plain of Issus during the Roman and Late Roman Periods,* Oxford (BAR International Series 1275).

TOMASCHITZ, K. 1998, *Unpublizierte Inschriften Westkilikiens aus dem Nachlass Terence B. Mitford*, Verl. der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

-2003, « Iuliosebaste in Kilikien », *Tyche* 18, p. 207-222.

TORREY, C. C. 1915, « An Aramaic Inscription from Cilicia in the Museum of Yale University »,
Journal of the American Oriental Society 35, p. 370-374.

TOUBERT, P. 1992, « Frontière et frontières : un objet historique », dans J-M. Poisson (éd.), *Castrum 4, Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge, Actes du colloque d'Erice-Trapani (Italie, du 18 au 25 sept. 1988),* Rome-Madrid, p. 9-17.

TOURRAIX, A. 2000, *Le mirage grec : l'Orient du mythe et de l'épopée*, Besançon.

TOWNSEND, Rh. F., HOFF, M.C. 2009, « Lamos in Rough Cilicia : An Architectural Survey », *Olba* 17 (2009), p. 1-22.

TRAMPEDACH, K. 1999, « Teukros und Teukriden. Zur Gründungslegende des Zeus Olbios-Heiligtums in Kilikien », *Olba 2*, p. 93-110.

-2001, « Temple und Grossmacht : Olba in hellenisticher Zeit », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (II*e *millénaire av. J.-C. - IV*e *siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 269-288.

TRAUNECKER, Cl., LAROCHE-TRAUNECKER, F., HERMARY, A. 1998, « Le tombeau aux statues [de Meydancıkkale] », dans *Gülnar* I, p. 245-289.

TREMAUX, P. 1863, *Exploration archéologique en Asie Mineure*, Paris.

TREMOUILLE, M.C. 1997, *^{d}Ḫebat: une divinité syro-anatolienne*, Firenze.

-2001, « Kizzuwatna, terre de frontière », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 57-78.

-2006, « Un exemple de continuité religieuse en Anatolie. Le dieu Šarrumma », dans S. Hutter-Braunsar, M. Hutter (éds.), *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn (19.-20. Mai 2005),* Münster, p. 191-224.

TROPPER, J. 1993, *Die Inschriften von Zincirli. New edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*. Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6. 2nd ed. Münster.

TROUSSET, P. 1993, « La frontière romaine et ses contradictions », dans Y. Roman (éd.), *La Frontière*, Lyon, p. 25-33.

TROXELL, H. A., KAGAN, J. H. 1989, « Cilician and Neighbours in Miniature », dans *Kraay-Mørkholm Essays,* Louvain, p. 275-281.

TUCHELT, K. 1969-70, « Pan und Pankult in Kleinasien », *MDAI* (I), 19-20, p. 223-236.

TURCAN, R. 2014, *Mithra et le Mithriacisme,* Paris.

-2016, *Recherches mithriaques,* Paris.

TURNER, F. J. 1893, « The Significance of the Frontier in American History », dans F. J. Turner, *The Frontier in American History*, New York, p. 1-38.

USSISHKIN, D. 1975, « Hollows, Cup-Marks and Hittite Stone Monuments », *Anatolian Studies* 25, p.85–103.

van den HOUT, **T.** 1995, « Tutḫalija IV und die Ikonographie hethitischer Grosskönige des 13. Jhs. », *BiOr* 52, p. 545-573.

-2002, « Tombs and Memorials: The (Divine Stone-House and Hegur Reconsidered », dans A. Yener, H. Hoffner (éds.), *Recent Developments in Hittite archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, p. 73-92.

VANSHOONWINKEL, J. 1990, « Mopsos : Légendes et réalités », *Hethitica* 10, p. 185-211.

VARINLIOĞLU, G. 1988, « Une inscription de Mercure aux Portes de Cilicie », *EA* 11 (1988), p. 59–64.

-2010, « Kodapa and Kodopa », dans R. Bremen Riet, J.-M van Carbon (éds.), *Hellenistic Karia.* Pessac, p. 207-216.

VASSILEVA, M. 2008, « King Midas in Southeastern Anatolia », dans B.J. Collins, M.R. Bachvarova, I.C. Rutherford, (éds.), *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta,* Oxford, p. 165-172.

VATTIONI, F. 1968, « Note fenicie », *AION* 18, p. 71-73.

VÉRILHAC A.-M., DAGRON, G. 1974, « Une nouvelle inscription du temple de Zeus à Diocésarée Uzuncaburç (Cilicie) », *REA* 76 n°3-4, p. 237-242.

VERNET, Y. 2015, *L'Apollon de Chypre : naissance, évolution et caractéristiques du culte apollinien à Chypre de ses origines à la fin de l'époque hellénistique,* Thèse de doctorat en Histoire et Archéologie des mondes anciens de l'Université d'Avignon et des Pays du Vaucluse.

VERSNEL, H. S. 2011, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology,* Leiden.

VIAN, F. 1960, « Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne,* colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958, édité par le
Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, PUF, Paris, p.17-37.

-1994, « Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos », *Journal des savants* (1994), p. 197-233.

VIEYRA, M. 1970, « Les textes hittites », dans *Les Religions du Proche-Orient asiatique : Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoël, Paris, p. 461-566.

VINOGRADOV, J. G. 1992, « The Goddess *Ge Meter Olybris :* A new Epigraphic Evidence from Armenia », *East and West* 42-1 (1992), p. 13-26.

VON AULOCK, H. 1963, « Die Münzprägung der Kilikischen Stadt Mopsos », *Archäologischer Anzeiger* 1963*,* p. 233-276.

-1966, *SNG Deutschland, Sammlung Hans von Aulock, Kilikien*, Berlin.

WALLENSTEN, J. 2014, « Dedications to Double Deities », Kernos [En ligne] 27 (2014), mis en ligne le 1er octobre 2016, consulté le 10 janvier 2017. URL : http://kernos.revues.org/2278 ; DOI : 10.4000/kernos.2278.

WALLINGA, H. T. 1991, « Naval Installations in Cilicia Pedias : the Defence of the *Parathalassia* in Achaimenid Times and after », *De Anatolia Antiqua* I, Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, vol. 32, Paris, Maisonneuve, p. 277-282.

WALPOLE, R. 1820, T*ravels in various countries of the East; being a continuation to European and Asiatic Turkey*, Londres.

WANNAGAT, D. 1999, « Zur Saulenordnung des Zeustempels von Olba-Diokaisareia », *Olba* 2, p.355-368.

-2011, « Priester, Türme, Temple. Zum Umfeld des Zeus-Olbios-Heiligtums im Rauhen Kilikien » dans A. Hoffmann – R. Posamentir – M. H. Sayar (éds.), *Hellenismus in der Kilikia Pedias* (BYZAS, 14), Istanbul, p. 259-274.

WATHELET, P. 1988, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade II*, Liège, 1988 (Documenta et Instrumenta, 1).

WATKINS, C. 1992, « Le dragon hittite Illuyanka et le géant grec Typhôeus », *CRAI*, p. 319-330.

WEGNER, I . 1981 *Gestalt und Kult des Istar-Sawuska in Kleinasien*, Köln (AOAT 36).

WEIPPERT, M. 1969, « Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften von Karatepe », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1/1, p.191-217.

WELLES, Ch. B. 1934, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy,* New Haven.

WHITE, R. 1991, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge.

WILHELM, A. 1897, « Zu griechischen Inschriften », *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 20, p. 50-96.

WILL, E. 1950-1951, « Au sanctuaire d'Héraclès à *Tyr*: l'*olivier* enflammé, les stèles et les roches ambrosiennes », *Berytus* 10, p. 1-12.

-1990, « Mithra et les astres », *Syria* 67-2 (1990), p. 427-433.

WILL, E., MOSSE, Cl., GOUKOWSKY, P. 1975, *Le Monde grec et l'Orient, Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, Paris.

WILLIAMS, H. 1977, « An Athena Parthenos from Cilicia », *AS* 27, p. 105-110.

WINTER, I. J. 1979, « On the Problems of Karatepe, the Relief in their context », *AnSt* 29, p.115-151.

WOLTERS, P. 1928, *Der geflügelte Seher,* München.

WOUDHUIZEN, F. 2004, *Selected Luwian Hieroglyphic Texts 1*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 120.

-2013, « On the Reading of the Luwian Hieroglyphic Legends of the Schimmel Rhyton », Colloqium Anatolicum XII (2013), p. 333–344.

WRIGHT, N. L. 2008, « Anazarbos and the Tarkondimotid kings of Kilikia » *Anatolian Studies* 58 (2008), p. 115-125.

-2012, « The house of Tarkondimotos: a late Hellenistic dynasty between Rome and the East », *Anatolian Studies* 62 (2012), p. 69-88.

WYLER, S. 2013, « Dionysos chez Euphorion ». dans C. Cusset, É. Prioux, , H. Richer, (éds.), *Euphorion et les mythes : Images et fragments.* Publications du Centre Jean Bérard, Naples [en ligne].

XELLA, P. 1992, « La religion phénico-punique au Maroc. Les apports de l'épigraphie », dans Lixus. Actes du colloque de Larache (8–11 novembre 1989), Rome, (Collection de l'École française de Rome, 166), p. 137–143.

YAĞCI, R. 2007, « Hittites at Soli (Cilicia) », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 49, p. 797–814.

-2013, « Problematizing Greek Colonization in the Eastern Mediterranean in the Seventh and Sixth Centuries BC. : the case of Soli », dans M.C. Hoff , R.F. Townsend (éds.), *Rough Cilicia, New Historical and Archaeological Approaches,* Oxford, p. 6-15.

YAKAR, J. 1993, « Anatolian Civilizations Following the Disintegration of the Hittite Empire: An Archaeological Appraisal », *TelAvivJA* 20, p. 3-28.

-2001 a, « La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux. Pouvoirs locaux à l'époque hittite », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (II*e *millénaire av. J.-C. - IV*e *siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 123-126.

-2001 b, « The Socio-Economic Organisation of the Rural Sector in Kizzuwatna – An Archaeological Assessment », dans Jean, E., Dinçol, A.M., Durugönül, S. (éds.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (II*e *millénaire av. J.-C. - IV*e *siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, Varia Anatolica XIII, IFEA-De Boccard, Istanbul-Paris, p. 37-46.

YAKUBOVICH, I. 2010, « The West Semitic God El in Anatolian Hieroglyphic Transmission », dans Y. Cohen, A. Gilan, J.L. Miller (éds.), *Pax Hethitica : studies on the Hittites and their neighbours in honour of Itamar Singer*, Wiesbaden, p. 385-398.

-2015 « Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilica », *Anatolian Studies* 65 (2015), p. 35-53.

YILINDIRIS, B., GATES, M.-H. 2007, « Archaeology in Turkey, 2004-2005 », *AJA* 112, p. 275-356.

YOUNG, J. H., YOUNG S. H. (éds.) 1955, *Terracotta Figurines from Kourion in Cyprus*, Philadelphia.

YOUNGER, Z. 1998, « The Phoenician Inscription of Azatiwada. An Integrated Reading », *JSS* 43, p. 11-47.

ZANGGER, E., WOUDHUIZEN, Fr. 2018, « Rediscovered luwian Hieroglyphic Inscriptions from Western Asia Minor », *TALANTA* 50, p. 9-56.

ZGUSTA, L. 1984, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg.

ZIEGLER, R. 1988, *Münzen Kilikiens aus kleineren deutschen Sammlungen*, München.

-1993, *Kaiser, Heer uns Städtisches Geld. Untersuchungen zur Münzprägung von Anazarbos und anderer Ostkilikicher Städte*, Vienne.

-1994, « Aigeai, der Asklepioskult, das Kaiserhaus der Decier und das Christentum », *Tyche* 9, p. 187-212.

-1998-1999, « Ergänzungen zum Münzcorpus der Stadt Anazarbos in Kilikien », *JNG* 48/49 (1998-1999), p. 101-132.

-2001 a, « Seleukeia am Golf von Isso », *Epigr. Anat.* 33 (2001) p. 95–103.

-2001 b, *SNG Deutschland, Pfälzer Privatsammlungen 6. Band Isaurien und Kilikien*, München.

-2003, «Asklepioskult und Kaiserkult im kilikischen Aigeai um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. », *Olba* 7 (2003), p. 205-217

-2004, « Der Burgberg von Anazarbos in Kilikien und der Kult des Elagabal in den Jahren 218 bis 222 n. Chr. », *Chiron* 34 (2004), p. 59–85.

ZIEGLER, R., ALTHOFF, R. 2008, *Sammlung Köhler-Osbahr, III/3. Griechische Münzen und ihr Umfeld. Die Prägungen der kilikischen Stadt Anemurion*, Duisbourg.

ZIMMERMANN, M. 1991, « Le concept de *Marca hispanica* et l'importance de la frontière dans la formation de la Catalogne », dans P. Sénac (éd.), *La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, p. 29-49.

ZOGRAFOU, A. 2010, *Chemins d'Hécate : Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège.

ZOROĞLU, L. 1993, « Eine Terrakottabüste der Athena-Minerva aus Klaudiopolis in Kilikien», *AA* (1993), p. 607-612.

-1994a, « Cilicia Trachea in the Iron Age : the Khilakku problem », dans A. Cilingiroğlu et D.H. French (éds.), *Anatolian Iron Ages 3*, Proceedings of the third Anatolian Iron Ages Colloquium (Van, August 1990), The British Institute at Ankara, p. 301-307.

-1994b, *Kelenderis I : Kaynaklar, Kalıntılar, Buluntular*, Ankara.

ZSOLT, S. 2010, «Das Problem des luwischen Nomadismus», dans P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti (éds.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. May, 5th-10th 2008, "Sapienza"- Università di Roma 1. Near Eastern Archaeology in the Past, Present and Future. Heritage and Identity. Ethnoarchaeological and Interdisciplinary Approach, Results and Perspectives. Visual Expression and Craft Production in the Definition of Social Relations and Status*. Wiesbaden, Harrassowitz, p. 545-556.

-2014, « Awarikus und Warikas : Zwei König von Hiyawa », *Zeitschrift für Assyriologie* 104-1 (2014), p. 91-103.

-2017, « Der luwische Name Awariku », *Beiträge zur Namenforschung* 52-2 (2017), p. 115-122.

Table des matières

VOLUME I

Remerciements..... 3

Introduction..... 5

La Cilicie : une région-frontière..... 8
La fabrique du divin dans une région-frontière..... 16
Problématique..... 21
Sources et herméneutique..... 21
Sources iconographiques..... 22
Sources épigraphiques..... 26
Sources archéologiques..... 28
Sources littéraires..... 28
Bornes géographiques et chronologiques..... 30
Une étude des divinités et des cultes par micro-régions..... 32

I. La Cilicie, une région plurielle au carrefour des cultures..... 35

1. Une région plurielle convoitée pour ses richesses..... 35
Cilicie des plaines et Cilicie des montagnes..... 35
Routes et accès..... 37
Des ressources convoitées..... 37

2. Une région au carrefour des cultures..... 38
Le substrat anatolien..... 39
Une région ouverte aux cultures sémitiques..... 41
« Achéens », « Ioniens » et Grecs..... 45
La Cilicie hellénistique et romaine..... 47

II. La Lamotide..... 51

Introduction..... 51
La frontière occidentale de la Cilicie..... 53

1. La divinité supérieure du panthéon de la Lamotide : Zeus *Mégas Lamotès*..... 58
Image divine du dieu..... 61
Le dieu de l'Orage en Lamotide avant l'époque hellénistique..... 62
Tychè, parèdre de Zeus *Mégas Lamotès* ?..... 63
Titiopolis et la Lamotide..... 65

2. La Lamotide et les divinités de Pamphylie..... 66
Apollon *Sidétès*..... 66
Déméter..... 67
L'oracle d'Antioche-du-Kragos..... 68

III. Le littoral de la Cilicie Trachée Centrale..... 71

Introduction..... 71

1. Divinités d'Anémourion..... 73
Apollon..... 74
Artémis..... 75

2. Divinités de Nagidos..... 77

Aphrodite..... 80
Dionysos..... 84
Silène..... 86
3. Divinités de Kélendéris..... 87
Sandokos..... 88
Sandokos et Sandas..... 88
Sandokos et Sadykos..... 90
Autres divinités des monnaies de Kélendéris..... 92
Le cavalier de Kélendéris..... 92
Le bouc d'Hermès et/ou de Dionysos..... 94
Autres divinités de Kélendéris..... 96

IV. La Cilicie Trachée Orientale et le Moyen Kalykadnos..... 97
Introduction..... 97
1. Zeus..... 103
2. Zeus et Hermès..... 112
3. Hermès..... 117
4. Athéna..... 119
5. Séléné..... 126
6. Apollon *Sarpédonios*..... 130
Le héros Sarpédon..... 130
Le toponyme « Sarpédon » en Cilicie..... 132
L'oracle d'Apollon *Sarpédonios*..... 133
Un dieu tutélaire anatolien..... 134
Un dieu anatolien associé au dieu syro-phénicien Rešeph..... 136
Le dieu Apollon..... 139
Sarpédonios/Sarpédon à Séleucie-du-Kalykadnos..... 140
7. Autres divinités de la micro-région..... 148
Héraklès..... 148
Les Dioscures..... 149
Dionysos..... 150
Apollon..... 150
Divinités marines..... 152
Artémis..... 153
Déméter..... 153
Autres cultes et divinités de la micro-région..... 154

V. La Cilicie Centrale..... 157
Introduction..... 157
1. Divinités de Tarse..... 163
Héraklès-Sandas..... 164
Le dieu principal de Tarse..... 164
Sandas et Marduk..... 166
Sandas dans l'onomastique..... 167
Images divines du dieu..... 168
Le « monument de Sandas »..... 171
Le bûcher d'Héraklès : Melqart et Sandas..... 173
Sandas-Heraklès-Nergal..... 175
Sandas et Baal de Tarse..... 177

Apollon de Tarse..... 182
Apollon au trident, un dieu des marins ?..... 183
Apollon au trident, un dieu de la foudre..... 184
Apollon au trident, un dieu de l'Orage..... 185
Quel Apollon ?..... 186
Statues du dieu..... 189
Ninurta, Télipinu et Apollon..... 191
le foudre-trident..... 192
un maître des animaux..... 192
étoiles et arc..... 192
un dieu agraire..... 194
Autres divinité de Tarse..... 195

2. Divinités de Soloi-Pompéiopolis..... 196
Athéna..... 196
Dionysos..... 199

3. Divinités de Zéphyrion..... 200

VI. La plaine d'Adana et la basse vallée du Pyramos..... 203
Introduction..... 203

1. Divinités de Mallos et de Mopsouestia..... 204
Mallos, Antioche-du-Pyramos et Magarsos..... 204
Amphilochos et Mopsos : entre mythe et histoire..... 206
L'oracle de Mallos..... 211
Un culte oraculaire avant la conquête macédonienne lié à Mopsos ?..... 215
monnaies d'époque achéménide..... 215
-le personnage ailé au disque solaire..... 216
-le protomé de taureau androcéphale..... 218
-la tête barbue laurée ou diadémée..... 221
sceaux dit « du Joueur de lyre »..... 222
L'oracle de Mopsos..... 228
Athéna..... 235

2. Divinités d'Adana et des environs..... 240
Adana..... 240
Augusta..... 242
La déesse Pérasia dans la plaine d'Adana ?..... 243

VII. La Kastabalide..... 245
Introduction..... 245

1. La déesse Pérasia de Hiérapolis-Kastabala..... 247
Deux Kastabala ?..... 248
La déesse..... 250
Culte et image de la déesse..... 253
Lieu de culte de la déesse..... 257
Renommée et extension du culte de la déesse..... 258

Avant la « Pérasia » des sources classiques..... 260
Kubaba..... 260
Étymologie de « Pérasia »..... 262

« La reine de Parasa »..... 263
La déesse de la Nuit (DINGIR.GE$_6$)..... 265
Torche et feu..... 270

Un parèdre de la déesse ?..... 271

2. Aphrodite *Kasalitis* à Anazarbos..... 273
3. Zeus *Olybreus*..... 277
4. Zeus en Kastabalide..... 281
5. Kronos et Ouranos..... 285
6. Dieux fleuves de Kastabalide..... 287
7. Autres divinités en Kastabalide..... 291

Asklépios et Hygie..... 291
Dionysos..... 292
Hélios..... 294
Hermès..... 295
Les Θεοὶ Ἀγρεῖς..... 296
Autres divinités..... 296

VIII. Le golfe d'Issos..... 299
Introduction..... 299
1. Aigeai et ses dieux..... 302
Une cité de la Cilicie Plane..... 303
Une fondation macédonienne..... 304
Une cité qui se revendique comme argienne..... 306
Un grand centre du culte d'Asklépios..... 307
Une cité du monde romain..... 309
Un grand port de la Méditerranée orientale..... 313
2. Divinités de la côte levantine cilicienne..... 315
Divinités d'Issos..... 315
Divinités d'Alexandrie-près-d'Issos..... 318
Divinités de Rhosos..... 319

Conclusion..... 325

Appendice : Mithra en Cilicie..... 335

Bibliographie..... 339

Table des matières..... 415

VOLUME II : Annexes

Planches..... 3
Planches I (**pl.I**) 5
Planches II (**pl.II**) 11
Planches III (**pl.III**) 19
Planches IV (**pl.IV**) 35
Planches V (**pl.V**) 53
Planches VI (**pl.VI**) 67
Planches VII (**pl.VII**) 77
Planches VIII (**pl.VIII**) 87

Cartes..... 89
Carte 1 : topographie de la Cilicie..... 91
Carte 2 : cols et défilés..... 92
Carte 3 : principaux sites de l'âge du Bronze en Cilicie..... 93
Carte 4 : la Cilicie gréco-romaine..... 94
Carte 5 : la Cilicie Trachée Occidentale..... 95
Carte 6 : la Cilicie Trachée Orientale..... 96
Carte 7 : reconstitution de l'itinéraire en Kastabalide de l’expédition de Salmanasar III en 839-838 contre Katé de Qué, tenant compte de la nature du terrain..... 97