

Fabio Porzia / Corinne Bonnet (eds)

Divine Names on the Spot II

**Exploring the Potentials of Names
through Images and Narratives**

DIVINE NAMES ON THE SPOT II

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Founded by Othmar Keel

Editorial Board: Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer and Christoph Uehlinger

Published on behalf of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies and the
Bible+Orient Foundation

in cooperation with
the Institute of Egyptology, University of Basel,
the Institute of Archaeological Sciences, Near Eastern Archaeology section, University
of Bern,
the Department of Biblical Studies, University of Fribourg,
the Institut romand des sciences bibliques, University of Lausanne,
and the Department of Religious Studies, University of Zurich

Volume editors

Fabio Porzia (*1984), former post-doctoral researcher in the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms” (University of Toulouse), is a historian of Eastern Mediterranean, Levantine and biblical religion. In 2022, he held a post-doctoral research position at the SNSF Sinergia Project “Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective” (University of Zurich). In 2023, he was hired as a fixed-term researcher by the Italian National Research Council (Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale, Rome).

Email: fabio.porzia@hotmail.com

Corinne Bonnet (*1959) is a professor in Ancient Greek History at the University of Toulouse – Jean Jaurès, principal investigator of the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms” (2017-2023). She is member of the research unit PLH (Patrimoine Littérature Histoire), équipe ERASME.

Email: corinne.bonnet@univ-tlse2.fr

Divine Names on the Spot II

**Exploring the Potentials of Names through Images
and Narratives**

edited by

Fabio Porzia and Corinne Bonnet

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2023**

Orbis Biblicus et Orientalis publishes monographs, multi-author volumes and conference proceedings in the fields of Biblical Studies (Hebrew Bible and Septuagint), Ancient Near Eastern Studies and Egyptology broadly understood (including archaeology, history, iconography and religion). The editorial board and affiliated institutions reflect the series' high academic standards and interdisciplinary outlook. Manuscripts may be submitted via a member of the editorial board. They are examined by the board and subject to further peer review by internationally recognized scholars at the board's discretion. The series is committed to worldwide distribution, notably through open access publication (Gold or Green). Past volumes are archived at the digital repository of the University of Zurich (www.zora.uzh.ch).

Senior editor: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



This volume is published as part of the ERC Advanced Grant project *MAP: Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface Between Religious Systems and Human Agency*, supported by the European Research Council within *Horizon 2020*, the EU Framework Programme for Research and Innovation (funding contract no. 741182).



The open access publication of this book has been facilitated by the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5161-7

eISBN 978-90-429-5162-4

D/2023/0602/32

© 2023, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

CONTENTS

Preface	vii
<i>Fabio Porzia and Corinne Bonnet</i>	
Divine Names on the Spot II: Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives	1
I – MANIPULATING THE DIVINE	
<i>Jonathan Ben-Dov</i>	
The God El and Levantine Mythology in the War Scroll from Qumran	26
<i>Bruno D'Andrea</i>	
Les dieux des tophets : Baal Hammon, Tinnit et les autres. Formules onomastiques et images	47
<i>Charles Delattre</i>	
Manipulations d'Hécaergé : dynamiques de l'étiologie des noms divins chez Antoninus Liberalis	81
II – CROSSING REGISTERS OF COMMUNICATION	
<i>Juan Manuel Tebes</i>	
Names and Images of God Qos and the Question of Yahweh's <i>Doppelgänger</i>	105
<i>Cécile Jubier-Galinier</i>	
Panthéon en mouvement : jeux et enjeux de la nomination des divinités féminines dans les représentations attiques	145
<i>Ginevra Benedetti</i>	
Appropriation and <i>Bricolage</i> of Divine Images: The Case of the <i>Signa Panthea</i> , Names and Artefacts for “Condensed” Gods	170

III – CHALLENGING OLD AND NEW NAMES

<i>Christian Frevel</i>	
The Enigma of Baal-Zebub: A New Solution	202
<i>Barbara Bolognani</i>	
Half a Century after Culican’s “Dea Tyria Gravida”: New Perspectives on the Most Popular Phoenician Terracotta Type	238
<i>S. Rebecca Martin</i>	
Greek Perceptions of the Origins of the Herm: Images and Narratives	269
<i>Astrid Nunn</i>	
Iconisme et aniconisme dans les représentations religieuses au Proche- Orient ancien : une stratégie ?	293
Index of Deities, Heroes and Mythical Figures	327
Index of Persons	329
Index of Places	329
List of Contributors	332

PREFACE

This collective volume is the second issue of the series “Divine Names on the Spot”. The first one (OBO 293), published in 2021, advocated a dynamic approach of divine denominations in Greek and Semitic contexts. This second issue is dedicated to the exploration of the potentials of names through images and narratives. As the previous volume, it originates from a one-year seminar held at the University of Toulouse in the framework of the ERC Advanced Grant “Mapping Ancient Polytheisms: Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency”, funded by the European Research Council from October 2017 to June 2023 (741182).

Between October 2019 and May 2020, despite the pandemic, we organized first in Toulouse and then remotely a stimulating cycle of conferences covering different horizons, periods, and contexts, within the two main areas of the MAP project, the Greek and the Semitic worlds, and even beyond. The starting point of the reflection was the semantic complexity of names and the unexpected paths that divine onomastics may suggest, since the Ancient themselves admit that any knowledge in that field is extremely fragile and hypothetical. Names need to be explained, displayed, interpreted, represented. By working on the triangulation between names, narratives and images, we aim at decoding the hermeneutical potential driven by onomastic and iconographic attributes, which belong to two different languages. These scattered pieces of information are fragments of knowledge; they can be addressed as contextual attempts to interpret a divine power as a multifaceted and relational entity. This is also an invitation to reflect upon the tension between unity and plurality of the divine, a strategic issue that the MAP project continues to relentlessly unfold.

A third collection of papers is currently in preparation, which is focused on the role of the agents in the naming strategies. It will usefully complete the analysis of the ancient divine names “on the spot”. We warmly thank the contributors for their great papers and the whole MAP team for organizing the seminar and contributing to its publication. We are also grateful to the *Orbis Biblicus et Orientalis* series that hosts this second issue of the MAP Seminar proceedings, which will be followed in due course by another volume, currently in preparation.

Fabio Porzia
Corinne Bonnet

DIVINE NAMES ON THE SPOT II: EXPLORING THE POTENTIALS OF NAMES THROUGH IMAGES AND NARRATIVES

Fabio PORZIA and Corinne BONNET

1. IMAGES VS. TEXTS ONCE AGAIN?

In a letter in which he criticizes the inconsistent behaviour of his contemporaries, who invoke Zeus Xenios while being more inhospitable than the Scythians themselves, Julian asserts that “the names (ἑπωνυμίας) of the gods offer us some kind of drawn/written images (ὡσπερ εἰκόνας γραπτὰς)”.¹ He explicitly connects names and images that this volume intends to explore, tackling the complexity of the “signals” conveyed by the onomastic sequences, simple or complex, that designate the gods.² It is not by chance, for instance, that the Hebrew Bible forbids both the fabrication of images of God and the utterance of his name (Ex 20, 4-7; Dt 5, 8-11). The so-called second and third commandments are bound in a particular way to conceptualise the divine, where images and names are two sides of the same coin.³ Such a bond was not a prerogative of what came to be known as a monotheistic religion but was, on the contrary, a shared feature in the ancient Mediterranean religious landscapes.

Names and images, with their own rules, limits and semiotics, strive to represent, communicate with and talk about the divine. Names, as part of the verbal language, are entirely a human construct, while images may seem closer, although far from being identical or neutral, to the reality that they seek to portray. Of course, this is only a superficial perception. However, more than being different languages, because they coexist in the same society and often act simultaneously, names and images are two different, but entangled registers.

When dealing with ancient societies which are, so to speak, out of reach, scholarly traditions play a fundamental role in the balance – or should one say imbalance – between these two registers. Curricular imprinting determines whether a scholar is more familiar with a text-oriented approach or with an image-oriented one. Passively relying on this imprinting, many scholars, even in the recent past, tended to oppose the two approaches, often arguing – when not simply taking it for granted – the supremacy of one over the other. Moreover, each one of us should avoid oversimplifications and stereotyped understandings of the evidence he/she is less familiar with:

¹ Julian, *Letters* 89b, 291b.

² For the terminology and approach developed by the MAP project, see BONNET *et al.* (2018).

³ PORZIA (2021).

People who have never concerned themselves with the unique possibilities of words and pictures usually think that pictures are vague and ambiguous, whereas words are precise and clear. It is easy to demonstrate that this judgment is rash.⁴

We intend here to go beyond disciplinary boundaries and put images and texts in dialogue. In particular, both oppressed by the bulky and heavy presence of written sources – be they a multifarious variety of epigraphic and literary records in Greek or the sprawling Biblical tradition – scholars dealing with the Greek and Western-Semitic worlds have long struggled to even only get closer to finding a balance between images and texts. Moreover, when it is not strictly speaking a question of establishing a hierarchy between the two approaches, one can identify an effort to establish a functional differentiation, or even a dichotomy. The archaeologist William G. Dever, for example, argues that the history of religion aims to reconstruct “belief through texts, cult through material culture”.⁵ Yet, as others pointed out, the creation of a hierarchy or even a dichotomy between texts and images “is artificial and cannot stand the test”.⁶

Fortunately, we are increasingly aware that a unilateral approach is insufficient. Izak Cornelius, for instance, repeatedly emphasised that “a picture sometimes does say more than a thousand words”,⁷ while Laurent Bricault and Francesca Prescendi have stressed that the iconographic representation of the gods in a non-scriptural tradition constitutes a crucial component even of their theology,⁸ disregarding the problematic notion of “theology” by echoing Franz Cumont. Taking for granted the necessity to study ancient religion through all the extent sources and encompassing all its dimensions, the papers presented during the fourth seminar of the MAP project aimed to take a step back from the “words vs. images” debate. Instead of reiterating the need to integrate the approaches and investigate their own potentials and/or limits, the challenge is to explore the question of divine names – given by ancient people or by scholars – through the interactions, overlaps and entanglements between the two registers.⁹ Notwithstanding the possible coexistence of text and images (not necessarily visually or materially correlated), it is however worth mentioning that correspondences between iconographic and epigraphic information present on a same support are only occasional. This, for instance, has been clearly shown for the dedicatory

⁴ KEEL, UEHLINGER (1998), 393.

⁵ DEVER (1987), 210.

⁶ KEEL, UEHLINGER (1998), 10.

⁷ CORNELIUS (2008), 14-15; (1998), 174.

⁸ BRICAULT, PRESCENDI (2009).

⁹ A first attempt in this direction is BONNET (2021).

stelae found in the Punic tophets,¹⁰ not to mention the case of “magical gemstones”.¹¹

2. AN EPISTEMOLOGY FOR NAMING

By integrating divine names and images in a dialectic approach, we also aim to strengthen the documentary foundation for understanding ancient religion. Although the materiality of religious practices orients our research today, both for images and names, caution is still needed in order to avoid the pitfalls of falling back into old habits. In particular, when dealing with divine designations, one of them seems dramatically resilient: a sort of scholars’ compulsory temptation to identify “unnamed” divinities at all costs.

Before addressing this issue directly, it is worthwhile to reassess one of the more revolutionary shifts in perspective of the last decades. In the field of Greek religion, the so-called French School¹² – including scholars like Georges Dumézil, Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, and Marcel Detienne – started to emphasise that each god should not be regarded as a person but rather as a “system of notions”¹³ or a “divine power” (*puissance divine*),¹⁴ or even as a “mini-pantheon”.¹⁵ More recently, for Mesopotamian religion, the large spectrum of entities – animate and inanimate – that can be considered divine in cuneiform sources lead scholars to pose the notion of agency¹⁶ as a central focus when defining gods, rather than that of personhood or anthropomorphism. According to this view, Beate Pongratz-Leisten, for instance, defined as “deity” each entity

¹⁰ OGGIANO, XELLA (2009).

¹¹ FARAONE (2011); VITELLOZZI (2018).

¹² Hendrik S. Versnel qualifies it as “a ‘Paris fashion’ of constructing a divine world” (VERSNEL [2011], 77).

¹³ GERNET, BOULANGER (1932), 265-276.

¹⁴ VERNANT (1965), 79.

¹⁵ DURAND (1991). As Dominique Jaillard summarises: “Un dieu est déjà en lui-même un mini-panthéon, non seulement parce que son agir s’inscrit dans le champ d’autres puissances auxquelles il est lié, mais aussi parce que d’autres forces divines sont ‘en lui’ impliquées, susceptibles de former, notamment par le jeu des épiclèses, la figure d’une autre divinité, ou, à l’inverse, de se révéler, discrètement, à travers un attribut, un artefact, un végétal, un espace aux qualités suggestives...” (JAILLARD [2007], 16).

¹⁶ Many definitions of agency have been proposed recently but, on a general level, all of them concern the role of individuals when they act independently and make their own free choices. In this perspective, divine agency refers to the gods’ free and effective power to change reality as acknowledged by their worshippers. From a sociological perspective, agency is defined as “the temporally constructed engagement by actors of different structural environments – the temporal-relational contexts of action – which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations” (EMIRBAYER, MISCHE [1998], 970).

that can (presumably) act with intention and is responsible for maintaining the cosmic order, an effective and “powerful” entity, as proposed by Jean-Pierre Vernant. Such a system not only includes the major (anthropomorphic) gods but also all kinds of cultic paraphernalia, statues, symbols, and celestial bodies: when defining a god, “agency is what counts.”¹⁷ On the other hand, Alfred Gell¹⁸ shows how art objects embody complex intentionalities and produce social interactions, according to different patterns of perception and knowledge, drawing upon a diversity of traditions.

In the historiography of Greek and Mesopotamian religions, therefore, a shift took place from the study of gods “per se”, as individuals or persons, to the apprehension of gods as dynamic relational systems of notions and effective powers. Within this background, our approach aims to reach beyond identification understood as “giving a name” or “assigning an image” to a deity.¹⁹ The name, like the image, after all, is only one part of someone’s identity: a very useful one, often – but not always! – providing information on gender (often), ethnic or social origin (occasionally), but barely more than that. The same can be said of gods: their character, competences and qualities are partly left aside by onomastics and iconography, or only generally condensed into a particular name, title, posture or gesture. On the contrary, once again, the multifarious realm of images is, at least at first glance, much more “eloquent” in this regard although it very often portrays unnamed deities. Names and images are only parts of the complex system of notions that each god is; they only shed partial light on the experimental bricolage, which remodels and recombines a diverse miscellany of elements, also known as “religion”. Their indexicality needs to be explored with a large framework of contexts, intentions and performances.

Now, when historians and archaeologists eagerly proceed to give names even to nameless gods, they are actually challenging this methodological frame, reducing the potential of a whole system of notions into a clear-cut name. Examples are countless: in the field of epigraphy, one can bring to mind the multiple hypotheses to identify the Baalat Gubal as Anat, Astarte, Hathor, etc.,²⁰ or the Greek “Mother of gods”, variously identified as Cybele, Rhea, Demeter or even the Virgin.²¹ This does not mean that names and images should not be interpreted or that their meaning is sometimes not ambiguous, or better polysemic. In the field of iconography especially, the misuse of material culture is legendary.

¹⁷ ALLEN (2015), 35.

¹⁸ GELL (1998).

¹⁹ On this topic, see also OGGIANO (2021).

²⁰ ZERNECKE (2013).

²¹ BORGEAUD (1996).

O. Keel writes, “we constantly run the risk of reading these pictures too concretely, or having avoided that risk, of treating them too abstractly”.²² For instance, one can recall the hordes of so-called Astarte(s) from one shore of the Mediterranean to the other. Recently, the pitfalls of struggling with (mis)identifications have been highlighted by the mistaken conjecture proposed by Yosef Garfinkel to identify and recognise no less than “the face of YHWH”, the most wanted divinity in the desperate research of a portrait, in a rather common type of figurine.²³ These examples, although only briefly evoked, are sufficient to warn us how tricky and risky it can be for scholars to put a label on a deity, and what a large part speculation plays in this decision.

One should, then, be aware of this biased tendency to give one definite name to a divine entity, and resist this trend. Such an “ascetic exercise” implies fully acknowledging at least two points. Firstly, the willingness to provide a specific deity with a proper name (besides the thorny issue of how to define a proper name in the first place)²⁴ is probably a consequence of an interiorized opposition between polytheisms and monotheisms. Since in monotheism there is only one god, there is (apparently, at least) no need for a proper name, God with a capital letter being enough. On the contrary, in polytheism, where there are many gods, according to our sensibility, largely shaped by a “monotheistic way of thinking”, they must be differentiated by different names, in order to avoid confusion. Besides the problematic taxonomy of polytheism and monotheism,²⁵ the least one can say is that it is methodologically unfair to treat polytheistic divinities when moved by monotheistic assumptions. Moreover, the opposition between proper names in polytheisms and common names in monotheisms is an oversimplification to be rejected (one not only brings to mind the particular name of YHWH in the Hebrew Bible, but also the ninety-nine names of Allah in the Islamic tradition). Secondly, one should acknowledge that understanding gods as “systems of notions” means accepting overlaps, fuzziness and a continuously open networking between their components (names, images, genealogies, narratives, etc.). This approach can, furthermore, be connected with the “epistemology of respect” that should be applied not only by anthropologists of religions²⁶ but also by historians. Such an epistemology implies that, despite our perspective and our knowledge, the last word should be given to ancient people, although definitively lost. In other words, our reconstructions, as insightful, well-built and good-looking they may be, are definitely ours. If they are to stand a chance at

²² KEEL (1978), 9.

²³ GARFINKEL (2020, 2021); KISILEVITZ *et al.* (2020).

²⁴ On this issue, see PORZIA (2020).

²⁵ FREVEL (2013); STROUMSA (2021).

²⁶ COMBA (2008), 38-44. See, in particular, the insider/outsider debate in religious studies, CHRYSSIDES, GREGG (2019).

being credible, one must be open to the possibility that they could be falsified (in Popper's terms) but also approach them with flexibility in terms of establishing boundaries, categories and taxonomies.

For these reasons, the approach presented here, while being focused on divine names, does not encourage attributing a name or clear-cut identity to ancient gods, nor does it claim the superiority of one communication system (the linguistic vs. the visual) over another. In particular, the MAP project's perspective is that gods must be studied "on the spot", taking into account all sorts of evidence other than simply their written or conjectured name. The semantic scope of divine names is broader than that: they condense different information, sometimes in unfathomable ways (for us), something that cannot be easily and fully grasped.²⁷ Here, the iconographic approach seems particularly helpful in broadening or correcting the perspective of how one identifies and understands ancient gods. With the famous distinction between iconography and iconology, it forces scholars to carry out a disciplined description and analysis, preventing them from sudden and, at times, purely intuitive interpretations. Ancient and modern observers have experienced this problematic resonance and enchantment of images seen and interpreted through the filter of the agent's cultural traditions. The well-known description of the Hierapolitan cult statues by Lucian, in the *De Dea Syria* 31-32, provides an eloquent insight on this issue:

In it [the naos] are enthroned the cult statues, Hera and the god, Zeus, whom they call by a different name. Both are golden, both are seated, though Hera is born on lions, the other sits on bulls. Certainly, the image of Zeus looks entirely like Zeus in features and clothes and seated posture; you could not identify it otherwise even if you wished. But when you examine Hera, her image appears to be of many forms [πολυειδέα μορφήν]. While the overall effect [τὰ μὲν ζῦμπαντα] is certainly that of Hera, she also has something of Athena and Aphrodite and Selene and Rhea and Artemis and Nemesis and the Fates.²⁸

What Lucian illustrates here is not only the well-known practice of *interpretatio Graeca*, whereby a divine name of another religious system is taken as a translation of one's own, but he also takes it one step further, highlighting the limits of this practice: a binary correlation is not enough to identify the goddess and her multifaceted image. Hera is not simply equivalent to this or that goddess; she looks globally like Hera while recalling other divine entities through some index. In other words, the famous verse by the poet Walt Whitman, "I am large, I contain multitudes"²⁹ can – and should – indeed also be applied to the study of

²⁷ PORZIA (forthcoming).

²⁸ Translation after LIGHTFOOT (2003), 269.

²⁹ *Song of Myself*, section 51.

ancient gods. Moreover, Lucian's notion of "overall effect" [ξόμπαζ] can be compared to the concept of "total iconography" emphasised by Izak Cornelius, according to which scholars' identifications should not be limited to only one single attribute or feature.³⁰ Polytheism does not only mean that we are dealing with many gods, but also that each god is, *per se*, a plurality. Consequently, it is the total characterisation, through different names and images, functions and relations that should be considered, according to which gods were recognised under a large umbrella of notions, including narratives and rituals.

Subsequently, the interfacing of texts and non-written materials plays a pivotal role, as long as said interfacing allows room for overlaps and gaps; in one word, a certain degree of fuzziness, which neither means chaos nor inconsistency, but rather complexity and a certain unpredictability. Lucian's description, in fact, points out the fuzziness and uncertainty of the ancient and modern ordinary experience, where, as observers, we often encounter doubt and change our opinions. The Ancient were perfectly aware of the ontological impossibility of developing a solid knowledge of the gods. Therefore, why not be more nuanced in our own research and introduce more plasticity into rigid taxonomies and clear-cut statements? As once remarked by J. Schwartz: "In academia fuzziness is anathema; in real life fuzziness is often a life-preserver in turbulent times and seemingly conflicting and perhaps even hostile ideas and ideologies can reside together in fuzzy harmony".³¹

3. TO EXPLORE THE UNEXPECTED

Until recently, scholars regarded the question of divine names according to a traditional view – proper name, theonym *vs.* epithet, epiclesis – and focussing, at the same time, on its limits. Since 2017, the MAP project has been developing a broader and more flexible approach, adapted to the complexity that permeates all aspects of polytheistic and monotheistic religions. Such complexity is first and foremost mirrored in the variety of ways the gods are called, giving rise to different naming strategies. By this expression, we mean that a god may be called in a variety of possible ways, where "proper names" (theonyms) are only the surface and often the less informative part. These naming strategies make use of numerous and different elements, such as adjectives, substantives, participles, which scholars define randomly as epithets, epiclesis or titles. However, a god can also be defined and called by more complex elements, encompassing relative sentences or entire phrases. In other words, gods are often not addressed

³⁰ CORNELIUS (2008), 17.

³¹ SCHWARTZ (2012), 59.

using simple names, but rather resorting to “onomastic sequences” composed of different “onomastic elements/attributes”, according to a new and more flexible terminology adopted in the MAP project.³² Understood in this way, divine names are open to a broader set of analysis and comparisons that this book aims to explore. Names, as well as images, are like windows opened wide onto the vast panorama of divinities, regarded as interconnected systems of notions.

As Euripides already affirmed in the *Bacchae* (1388-1391), “Many are the forms of divine things, and the gods bring to pass many things unexpectedly; what is expected has not been accomplished, but the god has found out a means for doing things unthought of”. It is precisely the path of the unexpected that we wish to take, by working on the relation between names and images: names may give rise to images, which consist in both mental and material representations, the great diversity of which offers a range of semantic interpretations inherent to complex divine designations, such as Baal of the heavens, Zeus *Euryopa* or YHWH Sabaoth. At the same time, names and images generate narratives, exegeses and etiologies, which are intended to justify, explain and contextualise the use of this or that onomastic and/or iconographic attribute. Conversely, stories about divine names can inspire artists and give rise to new images. In short, narrating and representing names are two different ways of expressing their semantic potentialities, which are often and deliberately polysemous. Like a *telete*, creating images and narratives belongs to the register of accomplishment and revelation, providing, at least, fragments of knowledge and a set of hermeneutic conjectures. Given that in ancient societies the divine is fundamentally conceived as inaccessible to reliable human knowledge, its protean complexity defies comprehension. In what Robert Parker describes as an “archipelago”,³³ images and stories offer useful compasses on the path of the unexpected divine.

In the various contributions to this collective volume, we will therefore gravitate around names, images and narratives in search of convergences (rather than correspondences), but also deviations, insofar as we are dealing with two different languages. In echo to the MAP project, particular attention will be paid to the relational significance of images and stories connected to divine names. After all, characterising a deity by means of one or more onomastic sequences does not imply isolating or essentialising it; rather, it is a matter of situating it within

³² An exhaustive discussion of the terminology adopted can be found in BONNET *et al.* (2018).

³³ “We know too much, and too little. The materials that bear on it far outreach an individual’s capacity to assimilate: so many casual allusions in so many literary texts over more than a millennium, so many direct or indirect references in so many inscriptions from so many places in the Greek world, such an overwhelming abundance of physical remains. But genuinely revealing evidence does not often cluster coherently enough to create a vivid sense of the religious realities of a particular time and place. Amid a vast archipelago of scattered islets of information, only a few are of a size to be habitable” (PARKER [2011], viii).

a given context,³⁴ a web, a network. It implies deciphering and interpreting a signal that another signal can echo, like lighthouses within an archipelago. These questions also invite us to reflect on the articulation between unity and plurality of the divine by addressing the many variants of names, images, and narratives present in the sources, apparently so close but nonetheless different, like the many shades of a painter's palette. Spiralling around the gods by developing various forms of discourse and action is ultimately an experimental approach that Ancients and Moderns have tirelessly developed, like skilful sailors in the onomastic ocean, endowed by Athena with the *metis* necessary for the art of cunningly dealing with the movement of the waves.³⁵

4. *NOMEN OSTENDIT*: ONOMASTIC AND VISUAL MESSAGES

Athena, however, is not only at home on a ship; she is also a land power. In his article on “Le navire d’Athéna”, Marcel Detienne refers to a passage in Servius’ *Commentary on the Aeneid*.³⁶ It mentions a young Athenian woman, called Myrmix, from the Greek μύρμηξ meaning “ant”. A friend of Athena, this young girl was so skilled with her hands that she finally aroused the hatred of the goddess. Servius explains the reason for this in these terms:

Athena had seen Demeter invent wheat and she wanted to show the people of Attica how they could get wheat from the earth more quickly. So Athena invented the plough. But Myrmix, who knew of Athena’s invention, had the audacity to steal the handle of the instrument and went to the people, declaring, to anyone who would listen, that Demeter’s gift would only bear fruit if the men used her invention, which alone was capable of turning the earth and facilitating the growth of wheat.

As a result, Myrmix was transformed into an ant by angry Athena and condemned to steal a few grains of wheat to ensure her subsistence. This etiological and even etymological account underlines Athena’s involvement in the field of agriculture, but, through the secondary figure of Myrmix, it highlights the specificity of Athena’s skills, compared with Demeter: agricultural technique, tools and their handling. She is not, as Marcel Detienne writes, a fertilising power, as Demeter is, but rather a technical power, an agricultural engineer. The misadventures of her friend and competitor Ant serve to better define Athena’s own domain. Just as she guides the captain of a boat holding the rudder of the ship,

³⁴ GALOPPIN, BONNET (2021).

³⁵ DETIENNE (1970).

³⁶ *In Verg. Aen.*, IV, 102.

she patronises the farmer wielding the plough, capable of making straight furrows, like a sailor in the sea. It is interesting to find a trace of this analogy in Greek vocabulary. The substantive μύρμηξ, in fact, refers not only to the ant, but also to the sea reefs that the good sailor must avoid.³⁷ The Iambic poet Eschrion of Samos writes, in the fourth century BCE, that ναῦται θαλάσσης μύρμηκες, “sailors are the ants of the sea”,³⁸ in the sense that they skilfully make their way through the waves. The name Myrmix conveys, relays and enriches a whole imaginary that reveals unsuspected semantic connections, between agriculture and seafaring, in this case.

Remaining on the topic of animals and in the company of Athena, let us examine a passage of Pausanias (I, 5,3), in which he evokes Pandion’s tomb in Megara. It stands near a promontory occupied by Athena *Aithuia*, the onomastic attribute of which evokes a sea bird. Marcel Detienne recalls that Hesychios³⁹ explains the onomastic element *Aithuia* by the fact that the goddess would have taken the form of this bird to hide Pandion, chased out of Attica by the Metionides, and take him to Megara. Sometimes on land, sometimes at sea, with a sharp eye, ready to intervene to catch a fish or prey, this sea crow inspires the goddess’ behaviour. Athena also adopts the bird’s habitat, i.e. the rocks of the seashore. According to Aratos,⁴⁰ the crow is similar to nimble sailors diving into the hollow of the waves. Once again, by assigning the name *Aithuia* to Athena, people managed to highlight her perfect mastery of the sea environment and navigation technique. Moreover, as Marcel Detienne points out, in his *Interpretation of Dreams*, Artemidorus of Daldis mentions that “to dream of a sea crow presages a career as a navigator and a perfect knowledge of the marine element”.⁴¹

We can see, through these few examples, how a name, with all the potential meanings it conveys, not only offers a portrait, but also opens up avenues of knowledge. *Nomen ostendit*, states Macrobius:⁴² it expresses the gods’ fields of competence and modes of action; it reveals mental structures and emic categorisations; it shows configurations of divinities and inextricable imbrications of *logoi* and *praxeis*, myths, cults and representations. In short, they provide access to the complex mapping of the divine. According to Herodotus (II, 53), who evokes the seminal contribution of Homer and Hesiod to the Greeks’ knowledge of the gods and the intricate elements of it:

³⁷ Herodotus VI, 183; Lycophron, *Al.* 878; Plinius *NH*, V, 119. On representations related to ants, SVENBRO (1990), who studies a metaphor that associates the cicada with the voice and ants with the writing that hoards the word.

³⁸ Eschrion fr. 2.

³⁹ Hesychius 2748 Latte.

⁴⁰ Aratos, *Phaenomena*, 296.

⁴¹ Artemidorus, *Oneirokriton*, V, 74.

⁴² Macrobius, *Saturnalia*, I, 9, 7.

It was they who worked out for the Greeks a theogony (θεογονίην), gave the gods names (ἐπωνυμίας), distributed among them honours (τιμὰς) and skills (τέχνας), and indicated their figures (εἶδεα).

Ant or sea crow, the *eponymiai* carry all these coordinates of the map and therefore call for explanations, exegeses, etiologies, etymologies and representations. They are all facets of the same process that aims to explore the complex nature of the gods and the semantic scope of divine appellations forged by men. The various *logoi*, narratives or images, are all attempts to mediate the radical otherness of the divine.

While Pausanias is a staple when it comes to exegesis on the names and representations of the gods, many other authors provide stimulating insights; we just mentioned, all too quickly, Artemidorus of Daldis, who wrote, in the second century CE, a manual on the interpretation of dreams.⁴³ In order to deal methodically with an abundant – and also largely unexpected! – matter such as dreams, Artemidorus proposes a typology of dreams according to the gods involved. He generally, but not always, makes a distinction between seeing a god and seeing his statue, both of which are generally described in the treatise as anthropomorphised. Dreaming of a god or his effigy performing a specific gesture, uttering a particular word, requires an interpretation of the mental codes; as a dream specialist, Artemidorus develops a critical method, in the etymological sense of the term: he distinguishes, discerns and deductively interprets according to the “signals” present in the dream.

Thus, to begin with the most prestigious god of all, dreaming of Zeus without his traditional attributes is not positive at all, or more exactly, it invalidates the scope of the dream.⁴⁴ Deprived of the indexes that validate his identity and expresses his divine agency, the god is an imaginary *Ersatz*, an *eidôlon*, one might say, of which to be wary. In the same logic, the posture of the god or his statue is symptomatic of his capacity for action; thus, “it is always better to see the god immobile, standing or sitting on a throne, and not moving”.⁴⁵ After all, Zeus is the god of cosmic foundations, stability and order. To dream of him moving, especially if he is moving towards the west (the gateway to the afterlife), is an anomaly just as disturbing as the absence of his traditional attributes.

Concerning Artemis, the goddess to whom Artemidorus owes his name, he writes: “Artemis is good for anxious people. Indeed, *to artemes*, which means being healthy, keeps them safe from fear”.⁴⁶ And he adds, using the names as a hermeneutic key in terms of divine *dynamis*: “The goddess is also positive for

⁴³ DU BOULET, CHANDEZON (2012); PIRENNE-DELFORGE (2019).

⁴⁴ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

⁴⁵ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

⁴⁶ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

women giving birth, for she is called *Locheia*. She is particularly useful to hunters, as *Agrotera*, and to fishermen, as *Limnatis*. She also indicates that runaway slaves and lost objects will be found, as nothing escapes the goddess. The Artemis *Agrotera* and *Elaphebolos* (Deer Shooter) is always more suitable for actions (*praxeis*) than the one forged in another way (*dedemiourgemenes*). In his translation of Artemidorus, André-Jean Festugière comments on Artemis' ability to act: "it is because of the well-known short petticoat of Artemis in hunting costume".⁴⁷ A funny explanation which combines both name and image! At the end of this development on Artemis, Artemidorus concludes: "There is no difference between seeing the goddess as we have imagined her or seeing her statue. Whether the gods appear to us as flesh and blood or as statues made of some material, they have the same meaning (*logon*)".⁴⁸ Artemidorus adds, however, that there is a tiny nuance between the gods and their statues: "seeing the gods themselves means that good and evil will come faster than if one sees their statues".⁴⁹ Images thus function as an effective, but deferred, mediation of the divine power. And Artemidorus finally draws attention to a famous mythological tradition – many of his exegeses are based on shared narratives: "Seeing Artemis naked benefits no one in any way".⁵⁰ Without explicitly mentioning it, he refers to Actaeon's destiny, transformed into a stag for having seen the naked goddess coming out of the bath, and then devoured by his own hunting dogs. Images (mental and material) and narratives are intertwined in Artemidorus' discourse, as are the names, forms and skills of the gods. Dreams and their interpretation reactivate the common and fragmented human knowledge of gods. Names are mobilised as "verbal images", and statues as "material images", but they belong to the same repository of human resources for grasping the gods' identity and action.⁵¹ To quote Christoph Uehlinger, "images can indeed be considered as formalised visual messages very close to text or any other means of symbolic communication".⁵² Nevertheless, it remains to be seen what the specificities of these two types of message might be and how they might be linked.

5. INTERMEZZO: THE DELAY OF SEMITIC STUDIES

Before presenting an example from the ancient Near East, it should be stressed that addressing the divine from both a textual and iconographic perspective is a

⁴⁷ FESTUGIÈRE (1975), 82.

⁴⁸ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

⁴⁹ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

⁵⁰ Artemidorus, *Oneirokритon*, II, 35.

⁵¹ DE HULSTER (2009).

⁵² UEHLINGER (2007), 186.

relatively recent approach for the Semitic side of our investigation. An old spectre has hung over this field like a sword of Damocles. Let's take a step back. In 1847, the jury of the Volney Prize of the *Institut de France*, following a proposal by the *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, awarded the gold medal to an *Essai historique et théorique sur les langues sémitiques en général et sur la langue hébraïque en particulier*. The 24-year-old author was Ernest Renan, who published his essay in 1855 under a title that elucidated the scientific trend into which he aspired to insert his work: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. At the same time, the French Orientalist's interest was not limited to linguistic aspects; from language, Renan argued that it was possible to grasp the so-called *Volkgeist*, the spirit of a whole people, or even a "race" as was commonly said at the time. Let's have a closer look at some passages:

La race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs : elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile ; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité.⁵³

En toute chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j'ose le dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain-chant est à la musique moderne.⁵⁴

Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine.⁵⁵

The reader will easily understand why the term "anti-Semitic" was coined in Austria in 1860 to qualify Ernest Renan's scientific achievements.⁵⁶ To return to our topic, when the author denounces the Semitic populations' extreme simplicity and lack of plastic arts, he conceives the Semitic world as a realm populated by words and orality, and not by images. Indeed, Renan and his colleagues considered the material culture of the Levant barely worthy of filling the rooms of the Louvre before moving on to those destined for the great civilisations of Antiquity – Egypt and Mesopotamia (Mesopotamia was not fully considered an expression of the Semitic world) and especially the Greco-Roman world.

⁵³ RENAN (1855), I, 155.

⁵⁴ RENAN (1855), I, 156.

⁵⁵ RENAN (1855), I, 145-146.

⁵⁶ BEIN (1990), 594.

Semitic studies only began to recover from this general disregard towards the end of the 1980s. From then onwards, they started to benefit from a more accurate and nuanced appreciation of the materiality of these cultures, which could also be linked to a reconsideration of the visual and iconographical aspects as a language in its own right. The reasons for such a delay are multiple but essentially come down to two factors. On the one hand, it should not be forgotten that Oriental Studies are a recent discipline, born only in the nineteenth century, whereas Classical Studies have their roots much deeper in the Renaissance and even before. On the other hand, as Ernest Renan also attests, the destiny of biblical studies and Semitic studies were intimately linked for many years, which explains a general reticence towards images, and even a polarization between “idolatrours” and “spiritual” cults. Only in the twentieth century were Semitic studies progressively emancipated, favoured by an increasingly intense archaeological activity in the Near East, which made it possible to study and understand the material culture of the Levant without systematically reducing it to biblical criteria.

For instance, the rediscovery of the Phoenicians, after Renan’s *Mission de Phénicie* in 1861, a mission in which he also expressed his disappointment with a material culture that lacked scope and power (he ended his report with an Ode to Greek Art!), was the result of an ingenious exhibition at Palazzo Grassi in Venice in 1988. This great gathering of artefacts from the four corners of the Mediterranean was enough to finally convince specialists of the Ancient Near East of the prestige that should henceforth be attributed to and recognised in these populations of the Eastern Mediterranean, which had for too long been considered lacking in this or that, in comparison with the Greco-Roman world which was seen as a cultural “metre”. From this operation, which highlighted the coherence and variety of a culture that was anything but “grey”, to use Renan’s terms, a whole generation (even several!) of researchers arose, as well as a scientific production that finally took seriously the art of the ancient Levant, its visual culture, and its way of representing the gods in particular. Generally speaking, one began to study Syro-Palestinian art without considering local artistic forms systematically dependent on either Egypt or Mesopotamia.

6. THE POTENTIAL OF NAMES IN THE *DIPINTO* OF ASHUR

Let us come, finally, to our example. German excavators at the vast construction site of the Assyrian capital, Ashur, have discovered a large sherd of pithos



Fig. 1: *Dipinto* of Ashur.
From ANDRAE, LENZEN (1933), 109, fig. 46.

bearing images drawn in black ink in the southern part of the city.⁵⁷ Dating back to the Parthian period, this document, known as the *dipinto* of Ashur, combines six anthropomorphic figures and legends in Aramaic, all probably dating back to the third century CE (Fig. 1).

As we will see, the interpretation of many aspects remains controversial. The dipinto portrays a cult scene featuring people working for the goddess Nanay depicted as a campaniform figure posed on an ornate pedestal (a throne?), wearing a richly ornamented garment adorned with crescents, and a crown made up of a crescent and a sun;⁵⁸ above her the “legend” reads: “Image of Nanay King/Queen Our Lady Daughter of Bel Lord of the Gods” (*šlm’ dy nny mlk’ mrtm brt bl mrlh*). To her left, a standing figure, dressed in Parthian fashion, performs an incense offering; he is also identified by his name, genealogy, and function as intendant of Nanay. To the right of the image of Nanay stands a child figure with leafy branches in both hands; he is identified as the treasurer’s son. To his right, on a decorated bed, lies a divine figure that the legend designates as “Image of Barmaren the God” (*šlm’ dy brmrjn’ lh*) that the dedicant’s father evokes “so that he may deliver him and his sons forever” (*dlpsjhj wbnjhj l’lm*). Then mes the image of the dedicant’s father, a bearded figure, framed by two vegetal elements, performing a sacrifice on an altar on the ground.

The ensemble of images and texts is extremely rich in information about the deities, their names, their relationships, the human agency engaged in the ritual

⁵⁷ MILIK (1972), 344-325, with previous bibliography. See also AGGOULA (1985), 16-22, 37-41; BEYER (1998), A 15 a-f.

⁵⁸ WESTENHOLZ (1997), 80-81.



Fig. 2: Detail of Nanay.
From ANDRAE, LENZEN (1933), 109, fig. 46.

and the objects involved in this interaction. The main problem is how to link the inscription to the images, and vice versa. Is each inscription related to the image immediately underneath it or could it refer to another image nearby? Are they true “captions” or do texts and images recount unrelated stories? József T. Milik proposes a three-dimensional reading of this two-dimensional composition imagining that it actually reflects the “statues” of Nanay and her *paredros* Barmaren facing each other in the temple. The inscriptions concerning the divine couple would have been engraved on the pedestals bearing their image. In his view, however, the order of images and texts needs to be arranged by the observer: the crowned figure would be a god, and the lying one a goddess. Given that different elements of his interpretation seem questionable, we have followed the general description and reading of the inscriptions given by Basile Aggoula. However, the idea that we are dealing with a ritual scene within the cult place is significant. In this respect, the divine onomastic sequences give birth to a figurative scenario, which deserves attention. Since its discovery, the initial problem of how to align texts and images has been the puzzling juxtaposition of a figure that seems to have a moustache and an inscription concerning the goddess Nanay (Fig. 2).

Walter Andrae saw the moustache, although thin, as an absolute marker of the figure’s masculinity. Accordingly, the lying figure, without moustache and beard but with a long tress or curl descending over the shoulder and wearing an

extravagant hat, is regarded as undoubtedly feminine.⁵⁹ Despite the inscription mentioning a male divinity, Barmaren, the figure seemed extremely “girlish” to scholars working at the beginning of the twentieth century. While a renewed study of the document at the *Vorderasiatisches Museum* of Berlin would certainly be helpful, gender criteria are appreciated differently according to historical periods and societies.⁶⁰ In other words, Walter Andrae’s or Józef T. Milik’s assumptions on what looks male or female should not be uncritically accepted. Neither can a moustache be regarded as an unequivocal attribute for establishing a clear-cut gender for our figure. A close analysis of all the available information seems to be illuminating in this regard.

In the inscription, Nanay, shortly after being described as “our Lady”, using the feminine form *Martan*, is introduced as King (*mlk*’), instead of Queen (*mlkt*’). The option of a possible scribal error should be ruled out since the same expression is mentioned twice in our document, also in the first inscription on the left. The use of the masculine form instead of the feminine one has been explained – not to say normalised – as a particular form of the *status absolutus* of *mlkt*’ by Józef T. Milik, who linked the inscription to the lying figure with the tress, as we saw. However, without altering the emplacement of texts and images, there is no actual need to speculate on the morphological nature of the term *mlk*’. On the contrary, reading the description of Nanay King together with the moustached figure below, the same gender fluidity on both registers seems to appear.⁶¹ Moreover, the same phenomenon is well attested in the Ancient Near East. In Egypt, for instance, not only the god Hapi, who brings the Nile flood as an ejaculation, has breasts, but also a king such as Akhenaten is often represented encompassing male and female attributes, or queens as Nefertiti and Hatshepsut can be “masculinized” in iconography.⁶² As for the Mesopotamian world, Ishtar is for sure the best example of a goddesses overcoming boundaries, comprised those of gender.⁶³ Such a parallelism, however, should not be considered proof for an assimilation between Nanay and Ishtar, as often claimed; quite the opposite, “the common misconception that Nanaya was a manifestation of Ištar can

⁵⁹ ““Von den beiden großen Götterfiguren möchte man die linke für männlich halten, wiewohl sie keinen Vollbart hat. Ein dünnes Schnurrbärtchen kann man wohl kaum verkennen. [...] Die rechte Figur ist zweifellos weiblich. Eine lange Schläfenlocke fällt an der linken Gesichtsseite herab. Das Gesicht ist gänzlich bartlos, in breitem Bogen ist Haartracht oder Kopfputz dargestellt beinahe wie ein ionisches Kapitell. Über der Stirn liegt eine Art Perlband” (ANDRAE, LENZEN [1933], 110).

⁶⁰ From a theoretical point of view, see NISSINEN (1998), 11 and NICHOLS, STUART (2020), 7.

⁶¹ The choice of a moustache rather than a full beard might also be significant, since “what is manifest in men’s beards – an important secondary sexual characteristic – is precisely their fully developed manhood” (WINTER [1996], 13).

⁶² MATIĆ (2016), 175-178.

⁶³ AGGOULA (1985), 17-22.

be refuted”.⁶⁴ Methodologically speaking, gender fluidity should then be regarded as a more frequent divine feature than one might think.

This is only one example of the hermeneutic potential of names, and the fertile entanglement of images and texts. Leaving aside human onomastics, which would complicate our scenario even more, the divine onomastic sequences underline the relations between the gods, namely the filiation between Nanay and her father Bel, designated as sovereign god (“Lord of the Gods”), but also between Nanay Martan (“Our Lady”) and Barmaren (“Son of Maren”). They also create some sort of hierarchy among the gods, where, for instance, Nanay is richer in onomastic elements than Barmaren. Combining onomastic and iconographic attributes, however, while Nanay is rich in titles and visual elements, Bel, on the contrary, despite his nominal supremacy (“Lord of the Gods”), lacks any figurative representation, besides the improbable eventuality that he stood in the lost part of the pithos. Furthermore, if the use of the names Martan and Barmaren suggests the well-known triad Maran, Martan, and Barmaren,⁶⁵ the alleged main deity, Maran, “Our Lord”, would then be completely missing in our document. According to this hypothesis, moreover, Nanay and Barmaren should not be regarded as a spousal couple, nor can they be identified with Ishtar and Nabu, the famous couple from Babylon, as suggested by the faction of “scholars naming the unnamed at all costs”.⁶⁶ The *dipinto* would, on the contrary, portray a divine mother-and-son couple, an interpretation eventually supported by the young-looking figure lying on the bed, and especially by his tress, a typical iconographic attribute of youth.⁶⁷

Once again, one should resist unnecessary (mis)identifications. Our documentation is rich enough to deserve an attentive analysis of what we do have instead of dwelling on what we do not have or could have had. It is interesting to note, for example, that the sovereignty of the goddess described as “King” is reflected in her image and her clothing – she is enthroned, imposing and static, wearing a crown and a richly decorated garment –, but also in her genealogy. As for the god, he is lying on a bed, resting (after a battle?), somewhat following the model of Lysippus’ *Epitrapezios* Herakles, celebrating the banquet of the victorious god. The plant elements in the centre of the scene and the offerings/sacrifices surrounding them disclose how humans interact with the gods by paying them material tributes, in addition to onomastic tributes, and bearing theophoric names.

Our purpose in this Introduction is not to propose a final interpretation of such a complex document, but rather to show an alternative use of the heuristic

⁶⁴ WESTENHOLZ (1997), 80.

⁶⁵ KUBIACK (2016). These deities are also attested in Palmyra and Dura-Europos.

⁶⁶ DRIJVERS (1980), 46-47.

⁶⁷ AGGOULA (1985), 18.

potential value of names. When images and narratives “translate” their semantic scope, as is the case here, names open a window onto the structure of pantheons, human agency and cultic practices that involve many different ingredients: pictures, postures, material devices, objects, spaces, gestures and symbolic elements that must be interpreted as a semantic network. They also challenge and resist scholars’ hypotheses and cultural constructions.

7. MANIPULATING THE DIVINE, CROSSING REGISTERS OF COMMUNICATION, CHALLENGING OLD AND NEW NAMES

The contributions collected in this volume point to three main topics. First, they show how names can be constructed, adapted and transformed to shape divine characters according to specific contexts and needs. They also aim to coherently (re)organise assemblages of gods that we are used to calling “pantheons”, a questionable notion, since we never deal with permanent and fixed sets of divine entities. In his essay on the God El and the Levantine Mythology, Jonathan Bendov focuses on early Jewish apocalyptic literature and more specifically on the mythological scene of the divine assembly in the War Scroll (1QM) from Qumran. He shows how it is inspired, both lexically and theologically, by Levantine traditions from the second millennium BCE. Within the inclusive monotheism of Qumran, multiple minor divinities challenge the sovereignty of the One. The angelic war in 1QM finds convincing parallels in an Ugaritic theomachy and in Philo of Byblos.

Moving from Qumran to Carthage, the next paper, by Bruno D’Andrea, explores the relation between the naming systems and the iconographic representations of the gods in the tophets. Whereas Baal Hammon and Tinnit, in close connection, since the goddess is called “Face of Baal”, are massively evoked by the dedicants, other deities are very rarely mentioned in the tophet inscriptions. This observation, combined with the scarce presence of Baal Hammon and Tinnit outside the tophets, still warrants an explanation, since temple sharing is well established and widespread in the ancient Mediterranean cult-places.

The dynamics and even manipulations of divine names through images and narratives involves both rituals and myths, which are frequently embedded. Charles Delattre provides a stimulating analysis of a literary piece from the vast mythographic corpus, namely the *Collection of Metamorphoses* by Antoninus Liberalis (second century CE?). His etiological narrative, centred on the names of Ctesylla and Hecaege, shows a creative combination of anthroponyms and theonyms combined according to his intellectual and literary objectives.

The second issue that we explore in this book is how different registers of communication, namely images and narratives, are mobilised and compared to

shape a single or collective divine entity. The case of the Edomite god Qos is addressed by Juan Manuel Tebes. His starting point is the absence of the main Edomite deity in the Hebrew Bible, while other Transjordanian gods are mentioned. Could Qos be a so-called Yahweh's *Doppelgänger*, with similar characteristics or could he even be the same deity? A comprehensive and in-depth analysis of the history, imagery and onomastic characteristics of Qos within the wider context of the southern Levant provides new insights on the Edomite god and an excellent comparative case-study for Yahweh.

The plurality of onomastic elements associated to a single divine figure makes it complicated to build a clear-cut iconography able to express the diversity of his/her functions. However, it allows for sophisticated and dynamic interplays between names and images, like the ones analysed by Cécile Jubier-Galinier on Attic vases. How do painters invent discriminating signs to customise the gods? Do they play with these *semata* and do they use them in a systematic and coherent way? How do the iconographic attributes contribute to the narrative scope of images? The judgement of Paris is a brilliant case study for shedding light on the iconographic elements used (or not used) to distinguish the goddesses involved. Moreover, painted names are sometimes present on vases to make the scenario even more explicit. Like literary epithets, the combinations of multiple-choice signs aim to put the emphasis on both the specificity and the proximity of the Hera, Athena, and Aphrodite.

“Bricolage” and appropriation are relevant concepts when it comes to the construction of the polytheistic and even monotheistic divine in the ancient world. Ginevra Benedetti applies them to very specific and fascinating artefacts: the *Signa Panthea*. Moving from an epigram by Ausonius mentioning a Dionysus *Pantheus*, combining the attributes of “all the gods”, she proposes a rich historiographic itinerary which reveals how and why the Greek and Latin *pantheios/pantheus* was (mis)interpreted as the “totality of the gods”. Her paper reconsiders the idea of “divine totality” and focuses on its possible visualisations. The *signa panthea*, decorated with a whole set of divine attributes, undoubtedly imply complex visual and religious semantics.

The third issue raised by this book concerns the fact that names, be they old or new, are not static entities but rather change in space and time. Moreover, as their ideal referents, the understanding of names, notions and labels can constantly be challenged and improved. This part of the book presents four case-studies dealing with the reception and historiography of divine names, artefact categories, or even broader notions. In his paper, Christian Frevel addresses the historical and religious background of the famous but mysterious Baal-Zebub. He suggests understanding the apparently bizarre title “Lord of the Flies” in the context of seventh-century BCE Ekron, one of the major olive oil production

sites in the Southern Levant, where a deity protecting the plantation from flies makes perfect sense.

Not only ancient divine names that were favourably received deserve attentive inquiry, archaeologists' labels should be granted the same attention. This is Barbara Bolognani's task as she restudies the coroplastic type that, since 1967, has been called "Dea (Tyria) Gravida", after William Culican. The figurine, widespread in the Levant between the late Iron Age and the Persian period, representing an enthroned pregnant lady, is interpreted as an image of the main goddess of Tyre. However, as the author argues, to date, there is still little certainty about her true identity, dating and geographical origin.

Differently from Culican's nomenclature, Greek hermes seem to be firmly anchored in their own historical context. S. Rebecca Martin, however, revisits some outstanding questions about the origins of hermes statues. She explores how the Greeks perceived their origins in material terms, either as an outgrowth of early wooden images or as a formalisation of stone stacks and cairns. Instead of the common interpretation of the hermes as a product of an independent evolution in early Greek sculpture, the author regards them as a spontaneous invention of the Archaic period.

Finally, Astrid Nunn deals with the notions of "iconism" and "aniconism", often used as competitive and alternative "languages" in the ancient Near Eastern religious realm. The author presents a careful study of sanctuaries in Palestine and Syria attesting the coexistence, side by side, of iconic and aniconic objects, from the third millennium onwards, at the latest. Supported by archaeological and textual data, she argues that the opposition between the iconic and the aniconic is a scholars' construction. In Antiquity, these registers were neither fundamentally different nor incompatible. The double strategy, however, allowed the cult actors to enrich and differentiate their approach to the divine.

Before we embark on this journey to discover intertwined stories and images of gods, let us invoke the patronage of Simonides of Ceos, who reported an anecdote, quoted by Cicero, in his *De natura deorum*:⁶⁸

Inquire of me as to the being and nature of god, and I shall follow the example of Simonides, who having the same question put to him by the great Hiero, requested a day's grace for consideration; next day, when Hiero repeated the question, he asked for two days, and so went on several times multiplying the number of days by two; and when Hiero in surprise asked why he did so, he replied: "because the longer I deliberate the more obscure the matter seems to me."

⁶⁸ Cicero, *De natura deorum* I, 60.

Let's hope that the contributions gathered in this volume will help us in making the matter of the gods less obscure.

BIBLIOGRAPHY

- AGGOULA, Basile, *Inscriptions et graffitiés araméens d'Assour* (Supplemento agli Annali 43), Naples: Istituto Orientale di Napoli, 1985.
- ALLEN, Spencer L., *The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 5), Berlin: De Gruyter, 2015.
- ANDRAE, Walter, LENZEN, Heinz, *Die Partherstadt Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 57), Leipzig: Hinrichs, 1933.
- BEIN, Alex, *The Jewish Question: Biography of a World Problem*, Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1990 [1st ed. 1980].
- BEYER, Klaus, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v.Chr. bis 238 n.Chr.)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, 2018. “‘Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées’ (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84,2 (2018), 567-591.
- BONNET, Corinne (ed.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse: Anacharsis, 2021.
- BORGEAUD, Philippe, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris: Seuil, 1996.
- BRICAULT, Laurent, PRESCENDI, Francesca, “‘Une ‘théologie en images’ ?’”, in *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)*, eds. C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & D. Praet (Études de philologie, d’archéologie et d’histoire anciennes 45), Bruxelles, Rome: Institut Historique Belge de Rome, 2009, 63-79.
- CHRYSSIDES, George D., GREGG, Stephen E. (eds.), *The Insider/Outsider Debate: New Perspectives in the Study of Religion*, Sheffield, Bristol: Equinox, 2019.
- COMBA, Enrico, *Antropologia delle religioni. Un’introduzione*, Rome, Bari: Laterza, 2008.
- CORNELIUS, Izak, “The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal: A Rejoinder”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 24,2 (1998), 167-177.
- , *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 204), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

- DE HULSTER, Izaak J., “Illuminating Images. A Historical Position and Method for Iconographic Exegesis”, in *Iconography and Biblical Studies*, eds. I.J. de Hulster & R. Schmitt (Alter Orient und Altes Testament 361), Münster: Ugarit-Verlag, 2009, 139-162.
- DETIENNE, Marcel, “Le navire d’Athéna”, *Revue de l’histoire des religions* 178,2 (1970), 133-177.
- DEVER, William G., “The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion”, in *Ancient Israel Religion: Essays in Honor of F.M. Cross*, eds. P.D. Miller, P.D. Hanson & S.D. McBride, Philadelphia: Fortress, 1987, 209-247.
- DRUIVERS, Hendrik J.W., *Cult and Beliefs at Edessa* (Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 82), Leiden: Brill, 1980.
- DU BOUCHET, Julien, CHANDEZON, Christophe (eds.), *Études sur Artémidore et l’interprétation des rêves*, Paris: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2012.
- DURAND, Jean-Louis, “Polythéisme”, in *Dictionnaire de l’Ethnologie et de l’Anthropologie*, eds. P. Bonte & M. Izard, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, 588-589.
- EMIRBAYER, Mustafa, MISCHÉ, Ann, “What is Agency?”, *American Journal of Sociology* 103,4 (1998), 962-1023.
- FARAONE, Christopher, “Text, Image and Medium: The Evolution of Greco-Roman Magical Gemstones”, in *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity*, eds. C. Entwistle & N. Adams (British Museum Research Papers 177), London: Trustees of the British Museum, 2011, 50-61.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *Artémidore. La clef des songes* (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris: Vrin, 1975.
- FREVEL, Christian, “Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising ‘monotheism’ in Biblical Studies”, *Verbum et Ecclesia* 34,2 (2013). [<https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.810>]
- GALOPPIN, Thomas, BONNET, Corinne (eds.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts* (Orbis Biblicus et Orientalis 293), Leuven: Peeters, 2021.
- GARFINKEL, Yosef, “The Face of Yahweh?”, *Biblical Archaeology Review* 46,4 (2020), 30-33.
- GARFINKEL, Yosef, “On Data and Its Interpretation”, *Biblical Archaeology Review* 47,1 (2021), 23.
- GELL, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GERNET, Louis, BOULANGER, André, *Le génie grec dans la religion*, Paris: La renaissance du livre, 1932.
- JAILLARD, Dominique, *Configurations d’Hermès. Une « théogonie hermaïque »* (Kernos Supplément 17), Liège: Presses Universitaires de Liège, 2007.
- KEEL, Othmar, *Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 [1st ed. 1972].
- KEEL, Othmar, UEHLINGER, Christoph, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: T&T Clark, 1998 [1st ed. 1992].

- KISILEVITZ, Shua, KOCH, Ido, LIPSCHITS, Oded, VANDERHOOF, David S., "Facing the Facts about the 'Face of God': A Critical Response to Yosef Garfinkel", *Biblical Archaeology Review* 46,5 (2020), 38-45.
- KUBIACK, Aleksandra, "The Gods without Names? Palmyra, Hatra, Edessa", *Aram Periodical* 28,1-2 (2016), 327-338.
- LIGHTFOOT, Jane L., *Lucian, On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- OGGIANO, Ida, "Phoenician Gods: Tell Me Your Name, Show Me Your Image!", in GALOPPIN, BONNET (2021), 61-92.
- OGGIANO, Ida, XELLA, Paolo, "Comunicare con gli dèi. Parole e simboli sulle stele del tofet", *Mediterranea* 6 (2009), 185-202.
- MATÍĆ, Uroš, "Gender in Ancient Egypt: Norms, Ambiguities, and Sensualities", *Near Eastern Archaeology* 79,3 (2016), 174-183.
- MILIK, Józef T., *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, Paris: Geuthner, 1972.
- NICHOLS, Jane, STUART, Rachel, "Transgender: A Useful Category of Biblical Analysis?", *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies* 1,2 (2020), 1-24. [<https://doi.org/10.17613/ak2n-9z27>]
- NISSINEN, Martti, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1998
- PARKER, Robert, *On Greek Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, "Imaginer les dieux : l'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome", in *Les Dieux d'Homère II : Anthropomorphismes*, eds. R. Gagné & Miguel Herrero de Jáuregui (Kernos Supplément 33), Liège: Presses universitaires de Liège, 2019, 155-175.
- PORZIA, Fabio, "Noms de dieux et théologie négative au Levant dans l'Antiquité", *Revue de l'histoire des religions* 237,2 (2020), 211-237.
- , "Je serai qui je serai" (Exode 3,14). Portrait d'une divinité qui serait sans nom et sans image", in BONNET (2021), 257-280.
- , "'Nomina nuda tenemus?' The Notion of 'Name' in Ancient Levant and the Hebrew Bible", *Hebrew Bible and Ancient Israel*, forthcoming.
- RENAN, Ernest, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris: Imprimerie impériale, 1855.
- SCHWARTZ, Joshua, "How Jewish to Be Jewish? Self-Identity and Jewish Christians in First Century CE Palestine", in *Judaea-Palestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity*, eds. B. Isaac & Y. Shahar (Texts and Studies in Ancient Judaism 147), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 55-73.
- STROUMSA, Guy G., *The Idea of Semitic Monotheism: The Rise and Fall of a Scholarly Myth*, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- SVENBRO, Jesper, "La cigale et les fourmis. Voix et écriture dans une allégorie grecque", *Opuscula Romana* 18,1 (1990), 7-21.
- UEHLINGER, Christoph, "Neither Eyewitnesses, Nor Windows to the Past, but Valuable Testimony in its Own Right: Remarks on Iconography, Source Criticism and Ancient Data-Processing", in *Understanding the History of Ancient Israel*, ed. H.G.M. Williamson (Proceedings of the British Academy 143), Oxford: Oxford University Press, 2007, 173-228.

- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris: F. Maspero, 1965.
- VERSNEL, Hendrik S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden: Brill, 2011.
- VITELLOZZI, Paolo, “Relations Between Magical Texts and Magical Gems: Recent Perspectives”, in *Bild Und Schrift Auf “magischen” Artefakten*, eds. S. Kiyarad, Ch. Theis & L. Willer, Berlin: De Gruyter, 2018, 181-254.
- WINTER, Irene J., “Sex, Rhetoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram Sîn of Agade”, in *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*, eds N.B. Kampen & B. Bergmann, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, 11-26.
- WESTENHOLZ, Joan G., “Nanaya: Lady of Mystery”, in *Sumerian Gods and their Representations*, eds. I.L. Finkel & M.J. Geller (Cuneiform Monographs 7). Groningen: Styx Publications, 1997, 57-84.
- ZERNECKE, Anna E., “The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her ‘True Name’”, *Die Welt des Orients* 43,2 (2013), 226-242.

THE GOD EL AND LEVANTINE MYTHOLOGY IN THE WAR SCROLL FROM QUMRAN

Jonathan BEN-DOV

Des études précédentes ont montré comment les premiers textes apocalyptiques juifs participent aux traditions mythologiques du Levant. Cet article suggère une démarche similaire en ce qui concerne un texte central du yahad, le Rouleau de la Guerre (IQM). L'article se concentre sur la scène mythologique de l'assemblée divine, qui était typique de la religion levantine depuis le II^e millénaire av. n.è. et trouve des prolongements dans la littérature ultérieure. Le monothéisme inclusif de Qumran reflète la centralité de multiples divinités mineures dans la vision du monde du yahad, la souveraineté de l'Unique étant mise en évidence face à la soumission du Multiple. Cette vision religieuse du monde fait écho – tant sur le plan lexical que théologique – aux anciennes traditions levantines. Après avoir élucidé le concept d'assemblée divine et discuté de ses implications pour le monothéisme, l'article souligne les parallèles entre la guerre angélique dans IQM et une théomachie mythique décrite à Ougarit et dans les écrits de Philon de Byblos. L'article appelle ainsi à une compréhension plus large du genre et de la composition du Rouleau de la Guerre.

The Qumran scrolls are distinct Jewish writings from the Hellenistic-Roman period in Judea, while at the same time they are part of the cultural hybrid of the Hellenistic Levant. The scrolls have been collected by a Jewish extremist community that called itself the *yahad*, i.e., “the (unified) group”, a term denoting the liturgical communion of the group. While *yahad* literature was written in Hebrew, the Qumran corpus also contains apocalyptic literature written in the 2nd-3rd centuries BCE, which preceded the *yahad*. That material is largely preserved in Aramaic.¹ It is an axiom of our profession that the *yahad* authors composed their texts only in Hebrew, while the Aramaic texts transmitted at Qumran either precede the *yahad* or reflect wider, less specific sectarian interest.² Alongside the inner-Jewish discourse of the *yahad*, scholars have noted the presence of material of Mesopotamian origin, of both mythological and scientific nature.³ These Mesopotamian echoes are present in both the Hebrew and Aramaic material. They were not received by direct transmission from Babylon, certainly not

¹ For the Aramaic corpus in Qumran see BERTHELOT, STÖKL BEN EZRA (2010).

² DIMANT (2014a).

³ BEN-DOV (2008); DRAWNEL (2019).

in Akkadian, but were rather part of the wider cultural *koine* of the Levant. In that milieu they featured together with the local Levantine heritage as well as with Persian and Egyptian elements, all under the aegis of the Hellenistic furnace.⁴ Given the eccentric character of the Aramaic apocalyptic texts from Qumran, previous scholars aimed to place them in the context of the Hellenistic *koine*.⁵ Yet such a claim can also be made with regard to core texts of the *yahad*, written in Hebrew and more widely removed from the popular mythology of the region. It is therefore my aim to show that even core *yahad* texts participated in the same cultural milieu.

When claiming that *yahad* literature participated in the Levantine literary-mythological tradition, I address the way that these writings comply with the Jewish monotheism of the Second Temple period, praised by Jews and non-Jews alike (Tacitus, *Hist.* 5.3; *Let. Arist.* 134-139; Philo, *Decal.*, 65; Josephus, *Ant.*, 3.91 and many more). Previous scholars diagnosed the nature of this Jewish monotheism as “inclusive monotheism” that acknowledges the existence of minor deities, rather than “exclusive monotheism”, whose credo depends on the exclusive one-ness of the one deity.⁶ The Qumran environment adds a special hue to the exploration of the limits of monotheism, due to its advanced angelology, introducing not only an active divine assembly but also a dualistic attitude as well as the figure of a senior angel, a vizier so-to-say, in the form of Michael or Melchizedek.⁷ In the present article I add two factors to this exploration, uniquely operative in the literary scenery of the War Scroll from Qumran. The first one is the repertoire of divine names and epithets in Qumran literature, and in the War Scroll in particular. The second factor arises from combat scenes and imagery, which resemble mythical accounts of the divine.

I shall first present general remarks about the divine assembly in the apocalyptic literature and other *yahad* writings, and will offer some criteria for evaluating monotheism in this cultural milieu.

1. THE DIVINE ASSEMBLY AND THE CONCEPT OF MONOTHEISM

The existence of a divine assembly of minor divinities around the single God was a central pillar of the religion of the *yahad*.⁸ While the notion of a divine

⁴ For the composite nature of the scientific knowledge in Qumran see POPOVIĆ (2007). For the Levantine orientation see BEN-DOV (2018-2019; forthcoming a). For a wider cultural perspective see REED (2020).

⁵ See ANGEL (2014); MACHIELA (2016).

⁶ HURTADO (2010); BAUCKHAM (2008); BEYERLE (2014); FREDRIKSEN (2006).

⁷ COLLINS (2000); HURTADO (2010).

⁸ The present section reproduces some of the material in BEN-DOV (2016).

assembly was known from the Hebrew Bible, as well as from the advanced angelology of the apocalyptic books,⁹ it seems that the *yahad* covenanters devised a more comprehensive role for it in their religious worldview. As stated by John J. Collins: “Monotheism hardly seems the right word to describe the religion of the Dead Sea Scrolls... this is not a god who dwells alone. He is surrounded by *elim* and *Elohim*, holy ones and angels”.¹⁰ The concept of the divine assembly at Qumran was widely studied in the past, but I believe that its centrality to the core faith of the community should be stressed even further.¹¹ The wider conceptual framework for considering this kind of faith is arguably the discussion of inclusive and exclusive monotheism, as defined with regard to early Christian faith, and, in a wider sense, the phenomenon of “Pagan monotheism”.¹² The main effort of the present discussion, however, would not be the look forward in time to Christianity but rather a look backwards, to the Ancient Near Eastern roots of the Qumranic religion.

In order to understand the centrality of the divine assembly, let us examine a suggestive poetic designation of the deity as אֱלֹהִים “god of the gods” (IQM 14:16, 18:6; 4Q403 1 ii 26). The *yahad* writer is not wary of using the term אֱלֹהִים for the divine beings, a term that would be quite conspicuous among other contemporary Jews.¹³ Yet at the same time these beings – which are variously called in the plural “gods, holy ones, angels” – are presided over by a senior divine being, whose title is in the singular: El. There is a dynamic relation at work between the One and the Many. The One-ness of the One will not materialize without the assembly that will sing His praise and reassert His sovereignty. While some Jewish circles would insist on the singularity of God in the divine realm, it was precisely the plural aspect of the Godhead that attracted the *yahad*’s covenanters.

The word קְדוּשִׁים, “Holy ones” is frequently used in the Qumran scrolls to designate the multitude of divine beings. Thus for example 4Q417 1 i 17 כִּי יִצְרָו (He (God) created him (man) in the pattern of the Holy ones (i.e., the angels);¹⁴ IQS 11:7-8 וַיִּנְחֵלֵם בְּגוֹרֵל קְדוּשִׁים וְעַם בְּנֵי שָׁמַיִם חָבַר סוּדָם “He (God) gave them (the *yahad*) inheritance in the lot of the Holy Ones, and connected their circle with that of the Heavenly beings”; IQH^a 11:21 לְהַתְּיַצֵּב בְּמַעֲמַד

⁹ For angelology and the divine assembly in the Hebrew Bible, see MILLER (1973); ROFÉ (2012). For the angelology of apocalyptic books see DAVIDSON (1992).

¹⁰ COLLINS (2000), 27.

¹¹ For earlier studies see DIMANT (2014b); CHAZON (2000); HURTADO (2010); VON WEISSENBERG (2019).

¹² See STUCKENBRUCK, NORTH (2004); BAUCKHAM (2008); MCGRATH (2009). For Pagan monotheism see ATHANASSIADI, FREDE (1999).

¹³ See MIZRAHI (2018).

¹⁴ The term תְּבִינַת קְדוּשִׁים is the equivalent of the biblical צֶלֶם אֱלֹהִים (Gen 1:27). See GOFF (2013), 164, with the literature cited there.

of such phrases from the single God to the divine assembly. He further points out how the scene of the divine throne of Ezek 1 is transformed, with the entire chariot celebrated as divine. To quote a few of his convictions, “The Godhead rather *expands* to an unprecedented extent and now embraces the divine chariot, as well as the entire heavenly sanctuary” (p. 175); “The divinity conceptualized in this work needs to be seen, not as a singular entity, but rather as a complex of powers that is characterized by internal plurality of constituents” (p. 183). To be sure, Mizrahi duly qualifies his insights by asserting the uncontested supremacy of the single god, clarifying that the agency of the multitude is apparent only when working as a crowd, with their distinct personalities being obscure to the reader.²⁰ At the bottom line, the effect of the Shirot depends on an intricate dynamic between the One and the Many, carrying this dynamic forward in comparison to other text from Qumran.

In some ways, this variegated view of the divine realm corresponds to later debates in Jewish Thought, whether in Antiquity or in the Middle Ages. It shows the enormous vitality of Myth – in this case the mythical entity of the Divine Assembly – in the generation of Jewish religious writings, despite the recurring efforts against it by more rational thinkers.²¹

I have previously drawn attention to the standard appellation of God in the Qumran writings: אֵל, El. Writers of the *yahad* avoid writing the Tetragrammaton in free composition, adopting instead a replacement. For example, in Peshar Habakkuk, the Tetragrammaton is written in paleo-Hebrew letters in the Lemma, but it appears as אֵל (in square script) in the commentary.²² The result is that *yahad* literature almost exclusively builds its religious arguments around a deity whose private name is אֵל, El. This noun appears in the scrolls as a private name, rather than as an appellation or attributive “god”, the proof being that it never carries the definite article, but rather stands in the absolute state. Replacing the tetragrammaton is known already in biblical literature, where the appellation אֱלֹהִים is used for this purpose, as in the Elohist Psalter, a collection of Psalms (Ps 42-83[9]) that generally replaces YHWH with Elohim. This practice, however, was not followed in Qumran, where the title El, in the singular, was preferred. According to the Accordance database (Oaktree Software), the term אֵל is used for the deity 862 times in the Qumran corpus, and is overwhelmingly dominant as the private name of the deity in free composition. In contrast, the 491 occurrences of אֱלֹהִים as divine name belong to different categories: inflected forms like אֱלֹהֵינוּ, constructs like אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, uses in biblical paraphrase like 4Q185 and in copies of the books of Tobit and Jubilees etc. In fact, Elohim is

²⁰ MIZRAHI (2018), 185-186. These criteria correspond to the criteria employed by HURTADO (2010) to define the monotheism in the *yahad*.

²¹ For the vitality of myth in Jewish thought see LIEBES (1993); LORBERBAUM (2015).

²² See a general survey of this habit in STEGEMANN (1978).

used as a private name only in the fragmentary scroll 1Q22 Divrei Moshe, which presents a highly awkward repertoire of divine titles. Outside that scroll, *yahad* literature employs a largely consistent distinction: the plural word Elohim designates multiplicity while the singular El denotes the unique status of the One deity.²³

I suggested that the use of the divine name El at Qumran reflects an ancient religious tradition in the Levant, in which the god whose name is El is the old god, the father of the gods, who presides over the divine assembly. This tradition is best represented in the mythological writings from Ugarit,²⁴ but appears again in West-Semitic sources from the first millennium.²⁵ That Ugaritic divine appellations are used in Jewish apocalyptic literature of the late first millennium should come as no surprise, since two well-known examples for this practice occur in Daniel chapter 7: “The Ancient of Days” (v. 9) and “The Son of Man” (v. 13).²⁶ Pace Newsom, the presence of these Canaanite epithets in Daniel 7 does not constitute a revival of an archaic custom, but rather reflects a living tradition in the Levant, which found expression in a Jewish Aramaic text but was also present elsewhere, among Jews and non-Jews equally.²⁷

A similar nuance in the discourse about the deity arises from the frequent use of the word קדושים, “Holy ones”. This term served already centuries beforehand to denote the divine assembly of Byblos on the Phoenician coast, as in the phrase מִפְחַרְת אֱלִי גְבֵל קְדֻשָּׁם “assembly of the gods of Byblos, the holy ones” (*KAI* 4:4-5 [10th century BCE]), and elsewhere in Phoenician and Punic דַּר כָּל קְדֻשָּׁן “circle of all holy ones” *KAI* 27:12, cf. *KAI* 145). It is a standard term for denoting divinities in west Semitic languages such as Ugaritic, old Aramaic, and others.²⁸ This meaning appears also in the Hebrew Bible, for example in Zech 14:5, Job

²³ See BAUCKHAM (2008), 118. Other mechanisms are occasionally used to distinguish the One from the Many. MIZRAHI (2018), 169-172, pointed out in the Songs how אֱלֹהֵי דַעַת refers to God while the equivalent אֱלֵי דַעַת refers to the minor divinities in the heavenly temple. The substitute title אֱדוֹנֵי “(my) Lord” is also often employed in the scrolls, usually as part of liturgical formulae in the Hodayot.

²⁴ HERRMANN (1999); SMITH (2002), 32-37; MULLEN (1980).

²⁵ I agree with KOTTSEPER (1997) that El existed as a deity in the first Millennium BCE among speakers of Aramaic. This opinion is based mainly on the occurrences of El in the proverbs of Ahikar. I am unable to express an established opinion about Kottsieper’s historical reconstruction of El in the second Millennium. His argument was criticized by MAIER, TROPPER (1998), and defended by KOTTSEPER (2018).

²⁶ For the Canaanite background of these titles and their use in Daniel 7 see COLLINS (1993), 291-294; COLLINS (2016), 126-130; SEGAL (2016), 134-138.

²⁷ NEWSOM (2014); see in contrast COLLINS (2016), 126-127. Another indicator for placing Daniel 7 in the Levantine cultural milieu is the element of a wheeled chair in verse 9. This element is illustrated in a Yehud coin, minted possibly in southern Palestine in the fourth century BCE and reflecting hybrid Levantine iconography, including a well-preserved wheeled chair. For this coin see recently SHENKAR (2007/2008); SMITH (2002), 37 n. 56, and previous literature cited there.

²⁸ See PARKER (1999); COLLINS (1993), 303, 313-317; HOF TIJZER, JONGELING (1995), 996.

5:1, Ps 89:8, Prov 30:3 and even Ben Sirah 42:17, although it is less frequent than other biblical meanings of the root $\psi\kappa\tau$. The inflated use of this term in Qumran is therefore not the result of reviving a biblical theme, but rather constitutes a natural continuation of the west-Semitic religious usage, a millennia-old tradition in which Jews participated.

2. THE DIVINE ASSEMBLY IN THE WAR SCROLL AND IN LEVANTINE SOURCES

The roles of the divine assembly in Qumran writings described thus far have to do mostly with praying and praising the glory of God, in continuation with Job 38:7. The present section of the article will focus on the military role of the assembly, which comes to fore mainly in the War Scroll (but compare also 1QS 3:24).

Ancient Near Eastern cultures place the national god, or various patron gods or war gods at the head of the army when marching into war. This tradition was studied by Patrick Miller in the 1970s, who stressed the role of the divine assembly in the military venture.²⁹ In the Hebrew Bible, YHWH often leads his people into war himself, often carrying the title יהוה צבאות “YHWH of hosts” (e.g. 1 Sam 4:4, Isa 13:4). One short mention in Zech 14:5 describes YHWH marching to war with his Holy ones, but the participation of the divine assembly in war is rather meager within the Hebrew Bible (*pace* Miller).³⁰ The idea of the divine warrior found continuation in post-biblical traditions, notable for our purposes in 2 Maccabees (2:21, 5:2, and elsewhere).³¹ This tradition gained much interest in apocalyptic circles, building on an angelic interpretation of such verses as Deut 33:2-3.³² The same idea is then expressed in 1 Enoch 1:9, Jude 14, continues further in the New Testament. Some circles in Second Temple times were thus eager to enhance the role of the divine assembly in their image of the eschatological war.

The War Scroll is known mainly from its first discovered copy, 1QM, found in cave 1 of Qumran. Several related scrolls were discovered in cave 4 and are often considered copies of the War Scroll, but their exact relation with the 1Q

²⁹ MILLER (1973). See further KANG (1989).

³⁰ See PETERSEN (1995); MILLER (1973), 140-141. I disagree with Miller on the interpretation of Deut 33:2-3 (see below).

³¹ For the tradition in general see MICHALAK (2012). For 2 Macc see *ibid.*, 192-205; SCHWARTZ (2008), 431.

³² Deut 33:2 $\text{מִיְמִינוֹ אֲשֶׁתָּה לְמוֹ קֹדֶשׁ / מִרְבֵּבֵת קֹדֶשׁ}$ did not originally carry an angelological sense, but rather recounted to the place names מִרְבֵּת קֹדֶשׁ and $\text{אֲשֶׁתָּה הַפְּסָגָה}$, in continuation of earlier stiches in the same verse: see TIGAY (1996), 320, contra MILLER (1973), 75-87. However, already in the LXX these poetic lines were read as indicating the march of YHWH with his angles and Holy Ones. For this tradition see BEN-DOV (forthcoming b); NICKELSBURG (2001), 143, 149.

copy remains debated.³³ The War Scroll (Henceforth sometimes M, for *Milhamah*) is part of the body of sectarian work represented by other core writings of the *yahad*, such as the Community Rule, the Hodayot hymns, and the Rule of the Congregation. Recurring themes common to this literature are the union of the community with the angels and purity regulations resulting from it, shared poetic phrases and even entire lines between M and other sectarian traditions, as well as certain organizational principles shared across this sectarian corpus. The special worldview and terminology of the *yahad* are cast in M into a unique account of the eschatological war.

The War Scroll describes the war at the end of days, when the entire world will gather to make war with Israel, i.e., with the true Israel, the *yahad*. The account of the war is not fully consistent, due to several sources being redacted together in various recensions.³⁴ The special role of angels in the war was already described in the *editio princeps* by Yigael Yadin, who noted how both warring sides are accompanied by divine reinforcement.³⁵ Here is for example an account from column 1:10-11 describing the day of war (my translation):

בו יתקרבו לנחשיר גדול / עדת אלים וקהלת אנשים / בני אור וגורל חושך
לנחמים יחד לגבורת אל / בקול המון גדול / ותרועת אלים ואנשים

On it shall approach each other with great carnage / the congregation of gods
and the community of men / sons of light and (those from the) lot of darkness.
Fighting together for the might of El / with the noise of great multitude / and
the cry of gods and men.

In this quasi-Homeric scene, men are fighting in unison (יחד) with the divine beings, who are called here plainly “gods” (אלים). Later in in 1QM 7:3-7 the author instructs the hosts about the right conduct with regard to purity and the identity of the involved soldiers, as befits such distinguished company.³⁶ After long descriptions of the preparations and gear, and after some fighting has taken place, the angelic participation is commemorated again, this time in hymnic form, as in the following excerpts from 1QM 12:1-9:³⁷

³³ See DUHAIME (2004), 13-31; YISHAI (2006). Qimron has recently suggested a new way for integrating the 4Q copies with the 1Q copy: QIMRON (2010), vol. 1, 109, and the reconstruction on pp. 109-134; but see YISHAI (2014/15). The present article is mainly concerned with passages from the large copy 1QM, and will not address the composition and copies of the War Scroll.

³⁴ See YADIN (1955), 18-37, and more recently DUHAIME (2004), 45-61; SCHULTZ (2009).

³⁵ YADIN (1955), 229-242. See with much elaboration: MICHALAK (2012), 149-181.

³⁶ For this section and its similarity with other passages in *yahad* literature, see SHEMESH (1997); OLYAN (2001).

³⁷ English translation follows M. Wise, M. Abegg and E. Cook with N. Gordon, in *The Dead Sea Scrolls Electronic Library* database, with slight modifications based on the new readings in Qimron (2010).

1. For You have a multitude of holy ones in the heavens and hosts of angels in Your exalted dwelling to pr[aise] Your [truth]...
4. ... commissioning the ho[sts of Your h]eroes by their thousands and myriads together with Your holy ones [and the host of] Your angels, and directing them
5. in battle. [You judged] the earthly adversaries by trial with Your judgments. With the elect of heaven You were pr[sent] *vacat*
7. And You, O El, are wo[rshipped] in the glory of Your dominion, and the company of Your holy ones is in our midst for etern[al] support (לעזר [עולמי]). ...
8. ... For the Lord is holy, and the King of Glory is with us together with (עם) the holy ones.³⁸ The migh[ty of] a host of angels are with our commissioned forces.
9. The Hero of Wa[r] is with our company, and the host of His spirits is with our steps.

In this passage and others similar (1QM 14:14, 17:4-9, 18:1-2), the Israelites march into war accompanied by a divine army. The text takes pains to emphasize how the divine heroes merge in the units of the human army, as they fight and win together. The fighting divinities are called here *בני שמים*, *מלאכים*, *עדת*, “angels, sons of heaven, community of (Your) holy ones, host of spirits”. The master of the assembly is called El, alongside his title “king of glory”.³⁹

Dedicated sections in 1QM convey special rules for the trumpets that are blown during the war (2:16-3:11), and for the standards carried in battle (3:14-4:17). Each of these objects carried an inscription, a kind of short slogan. Similar inscriptions are then reported on the royal equipment of the prince in 4:18-5:2. Few inscriptions resemble biblical war slogans, but most are novel.⁴⁰ Slogans contain two words, the second of which is “El”, with the first one being a noun, connected to El by means of a genitive. Some slogans indicate divine attributes:

אמת אל, צדק אל, כבוד אל, משפט אל

Truth of El, justice of El, glory of El, judgment of El

Some give battle epithets:

ימין אל, מועד אל, מהומת אל, הללי אל... מלחמת אל, נקמת אל, כוח אל, גבורת אל, כלת אל

³⁸ COLLINS (1993), 315, doubts whether the word *עם* is the preposition “with” or rather an indication the noun “people, nation” (cf. Dan 7:18). I think the former meaning is preferable.

³⁹ The title *אדוני* appears in line 8 as part of the liturgical background of this hymn.

⁴⁰ YADIN (1955), 105-106; CARMIGNAC (1956), 244-245; DAVIES (1977), 30-31 notes especially the presence of biblical vocabulary from Num 1-10. For a recent discussion of the performative power of the inscriptions see JASSEN (2016); PIAMENTA (2019), 51-55.

Right hand of El, Appointed time of El, Tumult of El, Slain of El... War of El, Revenge of El, Strength of El, Might of El, The annihilation of (i.e., by) El.

When returning from battle the slogans relate to the glory of El:

רומם אל, גדל אל, תשבוחת אל

Exaltation of El, Greatness of El, Praise of El.

Some designate the community:

עדת אל, מחני אל, שבטי אל, משפחות אל, דגלי אל, קהל אל, קריאי אל, צבאות אל

Congregation of El, Camps of El, Tribes of El, Families of El, Divisions of El, Assembly of El, Those called by El, Hosts of El.

Some designate the victory:

ישועות אל, נצח אל, הודות אל, תהלת אל

Deliverances of (i.e., by) El, Victory of El, Thanksgiving of El, Praise of El.

Some inscriptions contain a longer text that ends or begins with the usual slogan, such as:⁴¹

שלום אל במחני קדושי (3:5)

The well-being of El in the camp of His holy ones.

גבורות אל להפיץ אויב ולהניס כול משנאי צדק ומשוב חסדים במשנאי אל (3:5-6)

The Mighty deeds of El, scattering the enemy and scaring away all those who hate justice, and a withdrawal of mercy for those who hate El.

The battling squads write a series of battle slogans on their standards, followed by the names of the warriors (4: 6-8, 12-13), while the weapons of the prince of the entire congregation carry the names of all tribes and their leaders (5:1-2).

The divine name El is invoked in these slogans as part of the general policy of divine names in Qumran, its mention usually being considered as a technical or scribal replacement of the name YHWH.⁴² However, this intensive presence of El is especially suggestive in the War Scroll, where the context is intervention

⁴¹ DAVIES (1977), 32 discusses the content of these expansions, which he sees as “additions”, i.e. glosses that were added to the short slogans. He sees three types of expansions: simple, ethical, and dualistic.

⁴² For example, JASSEN (2016), 200, mentions that “All of the trumpet inscriptions include God’s name”, without relating to the specific name invoked.

in war on the part of the divine assembly and its leader. The West-Semitic connotations of the name El have a special effect. The slogans mention the community of El, which in this case is the human community of Israelite soldiers, but in the War Scroll this community coalesces with the divine community of angels, as described quite clearly in 1QM 12:1-9 quoted above. This passage is related to the textual pericope on the trumpets and the standards, as shown by the shared vocabulary employed on the standards (such as: נצה, מועד, מצבאות, כבוד, עדה). In addition, the angels are called by name in 12:1-2, in a similar way to the writing of the soldiers' name on the standards in 4:1-5.

The Semitist Itzhak Avishur called attention to an intriguing similarity between the slogans of the War Scroll and an enigmatic Ugaritic text preceding it by more than a millennium. The text RS 4.474 (CTA 30, KTU 1.65) is variously interpreted as a prayer to El, an *Opfertext*, or a scribal exercise.⁴³ It was recently examined by Dennis Pardee who placed it among the deity lists from Ugarit but did not commit to a specific genre.⁴⁴ Pardee's transcription, English translation, and interpretation will be followed here. This text, a roster in form and content, begins with mentioning 'Ilu (the Ugaritic pronunciation of the deity called here El) and his family:

'Ilu, the Sons of 'Ilu (*bn 'il*), the circle of the sons of 'Ilu (*dr bn 'il*), the assembly of the sons of 'Ilu (*mphrt bn 'il*), *tkmn* (sic) *wšnm*.

Line 5 mentions 'Ilu and his consort *Aṭiratu*. Lines 6-8 record attributes or hypostases of 'Ilu:

<i>ḥnn 'il</i>	the grace of 'Ilu
<i>nšbt 'il</i>	the solidity of 'Ilu
<i>šlm 'il</i>	the well-being of 'Ilu

Line 9 gives two further attributes of 'Ilu ('*il ḥš*, '*il [n]dd*), and line 10 gives two epithets of the god *Ba'lu* (*B' ? špn*, *B' l*). Lines 12-18 on the reverse side of the tablet give a roster of construct phrases with 'Ilu, which Pardee reads as the god's weapons and tools.⁴⁵ Each of them is preceded by the preposition *bet* to convey an instrumental meaning:

⁴³ See the opinions in AVISHUR (1994), 308-309; PARDEE (2000), 383. I thank Shlomi Efrati for calling my attention to Avishur's study.

⁴⁴ PARDEE (2002), 21-23. See the full treatment in PARDEE (2000), I, 364-385, and the long but inconclusive summary in pp. 383-385.

⁴⁵ PARDEE (2000), 375-376, explains why this list does not continue the abstract attributes from the recto but rather names concrete tools.

<i>b mrḥ il</i>	By 'Ilu's blade
<i>b n'it il</i>	By 'Ilu's axe
<i>b šmd il</i>	By 'Ilu's yoke
<i>b dṭn il</i>	By 'Ilu's crusher
<i>b šrp il</i>	By 'Ilu's fire
<i>b knt il</i>	By 'Ilu's foundation
<i>b ḡdyn il</i>	By 'Ilu's care

Line 19 on the upper edge of the fragment seems to have given the subject and predicate for all the deeds recounted in lines 12-18, but it is damaged.⁴⁶ Pardee translates: “by [the instruments in lines 12-18] did 'Ilu build (*bn 'il*)”, and thus understands the entire recto side of the tablet as recounting 'Ilu's acts as creator.

Avishur highlighted the similarity between the Ugaritic text and the section from the Qumran War Scroll.⁴⁷ Both texts contain references to El's circle; some of the Hebrew slogans mention *אל, קהל אל, שלום אל*, which stand in close correspondence to the Ugaritic terms. The human and angelic circles coalesce in the War Scroll. Both texts underscore the combat and military activity of El. In terms of grammatical form, both texts employ phrases that begin with the instrumental *bet*. Whether the Ugaritic text served as a prayer before battle or rather as a scribal prototype for such a usage, the similarity is striking. The gap of over 1,000 years between the two texts is discouraging for the evaluation of the parallel, yet as we saw, such continuity is not unthinkable for the persistence of religious and cultural elements in the Levant.⁴⁸

One element may add to the credulity of Avishur's proposal: the word *עזר* “help, support”, which occurs in the hymnic account of the angels' battle in 12:7, as well as on one of the banners in 4:13. This term appears six times in 1QM. In the hymn from column 12, the assembly of holy ones functions within the human community “for eternal support” (*לעזר עולמיני*). Yet again the noun appears in 1QM 17:6, describing the victory gained by the angel Michael over the Ruler of Wickedness. This ubiquitous use of *עזר* in a military context stands out in the DSS.⁴⁹ Notably, six of the seventeen occurrences of the noun *עזר* in the Qumran

⁴⁶ Three of the four letters of this line are damaged. The line may also refer again to the sons (*bn*) of 'Ilu or to his act of creation. See PARDEE (2000), 381.

⁴⁷ AVISHUR (1994), 323-327. I do not cite here all of Avishur's claims, some of which are far reaching. He ultimately classifies the Ugaritic text as “a list of war banners” (p. 326).

⁴⁸ Compare for example the temple ritual of the crimson thread ties to the horns of the scapegoat. This ritual is attested in Hittite texts from the mid-second millennium and in rabbinic Jewish texts from the first centuries CE: see AYALI-DARSHAN (2013).

⁴⁹ This usage may be compared with the use of the Greek term *σύμμαχος* to depict divine (but not angelic!) intervention in war in 2 Macc 8:24, 10:16, 11:10, 12:36 et sim.; see MICHALAK (2012), 192-205.

corpus are in the War Scroll and related literature, and another one depicts a similar situation of divine and human hosts (11Q13 Melchizedek 2:14). Other occurrences of the noun עֹר in the scrolls are either very fragmentary (hence doubtful), or constitute allusions to biblical verses such as Deut 33:26 and Gen 2:18. The noun is used in a military context in Deut 33:29, Ezek 12:14(?), Ps 89:20, Dan 11: 34. None of these verses involves the angelic host.

The use of עֹר in a military context, specifically with regard to the divine assembly, can be anchored in West-Semitic material, this time from the *Phoenician History* by Philo of Byblos. This treatise is known from quotations in Eusebius' *Praeperatio Evangelica*, which go back to Philo, a mid-second century CE Phoenician author.⁵⁰ The book conveys the stories of Phoenician mythology about the creation of the world and the beginnings of human civilization. Philo was an Euhemerist, following the school of Euhemerus, a roman mythographer who explained the gods as pioneering human benefactors whose benevolence was acknowledged by divinization.⁵¹ At the same time, Philo claims to have derived his traditions from a Phoenician priest called Sanchuniathon, who according to Philo lived many centuries beforehand. Scholars still debate the antiquity of Philo's sources, but there is general agreement that his traditions do go back to an earlier source, earlier at least than his own time at the second century CE.⁵² Therefore, with due caution it is possible to use Philo's mythology as a source for the religious traditions in Phoenicia in the last centuries BCE and even earlier.⁵³ Scholars in the past raised analogies between Philo's traditions and the Enochic Book of Watchers, and indeed the two books belong to a similar environment, as I claimed elsewhere.⁵⁴

A long section in Philo's history (Eusebius, *P.E.*, 809.14-811.22) recounts the theomachy between the primordial gods: El-Kronos vs. his father Ouranos.⁵⁵ This section was already noted by Patrick D. Miller as part of his account of the military capacities of the god El.⁵⁶ At some stage Philo describes the formation of camps around the warring gods (*P.E.*, 810.7,18):

⁵⁰ The best text and commentary of the *Phoenician History* is still BAUMGARTEN (1981). Philo's text deserves more extensive new studies given its importance to understanding mythology in the Levant. See recently BONNET (2015), 156-157; LÓPEZ-RUIZ (2017). Not denying the antiquity of Philo's sources, López-Ruiz is interested in highlighting his activity as an author in the roman east. See further: DARSHAN (2018), 156-167 (Hebrew).

⁵¹ For Euhemerus and his doctrine see WINIARCZYK (2013); HAWES (2014). See also BORGEAUD (2017).

⁵² See BONNET (2015), 156-157; LÓPEZ-RUIZ (2017).

⁵³ See for example DEL OLMO LETE (2018), 35 n. 20; HANDY (1994), 46.

⁵⁴ See BAUMGARTEN (1981), 153-158; recently BEN-DOV (forthcoming a); EFRATI (forthcoming).

⁵⁵ BAUMGARTEN (1981), 180-213.

⁵⁶ MILLER (1973), 51-54.

Εἶτα ὁ Ἑρμῆς τοῖς τοῦ Κρόνου συμμάχοις λόγους μαγείας διαλεχθεὶς πόθον ἐνεπόησε τῆς κατὰ τοῦ Οὐρανοῦ μάχης ὑπὲρ τῆς Γῆς [...] οἱ δὲ σύμμαχοι Ἴηλου τοῦ Κρόνου Ἐλωιμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι ἦρας οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου.

Then Hermes, speaking magical words to Kronos' allies, created in them the desire to fight against Ouranos on behalf of Ge [...]
The allies of El [i.e.]⁵⁷ of Kronos were nicknamed Eloim, as those called after Kronos might be called Kronioi.

Part of Kronos' war is played by his allies, or more literally his supporters, τοῦ Κρόνου συμμάχοις. The passage recounts the way they were recruited by Hermes for the war. Then follows a curious note, explaining the terminology of those supporters, this time not only using the Greek name Kronos but also the Semitic name El. In this note, the author underscores the terminology for the One and the Many in the divine realm, with the latter called upon the former, and with the dynamic that exists between El and Eloim, Kronos and Kronioi. The helpers of El (οἱ σύμμαχοι Ἴηλου) are called Eloim (Ἐλωιμ), in the same way that Kronos' supporters would be called Κρόνιοι. The presence of the plural term Eloim remains a riddle, as it is not attested anywhere else in Philo's extant fragments. While this group probably consisted of individual gods, their identity is blurred, being subsumed under the collective term "Those of El".

Whatever the meaning of this term in its Phoenician context, it is striking to see the Semitic "Eloim" when keeping in mind the meaning of the term in roughly contemporary Jewish literature. In Qumran as we saw, an extraordinary role was assigned to the dynamic between the One and the Many in the divine realm, with the divine El acting as leader of the assembly. The War Scroll provides the opportunity to see such a theological outlook set in a military context, in which the heavenly sphere abuts on the human one. For our purposes, the phrase οἱ σύμμαχοι Ἴηλου is equivalent to the Qumranic 𐤇𐤁 𐤓𐤕, with a heavenly army recruited to support El in his war. This term attracted the attention of Miller, writing fifty years ago.⁵⁸ He brought forth evidence from the Ugaritic name *il t'ḏr b'l*, "gods, helpers of Baal", which appears in various god lists and attests to a concept of the divine assembly at war.⁵⁹ Miller was aware of the god of the War Scroll as a cognate to the west-Semitic warrior god, and counted it as one of the sources in his book.

⁵⁷ The gloss τοῦ Κρόνου serves as an apposition to the mention of El (οἱ δὲ σύμμαχοι Ἴηλου τοῦ Κρόνου Ἐλωιμ ἐπεκλήθησαν).

⁵⁸ MILLER (1973), 52.

⁵⁹ RS 1.017, 24.264, 20.024, 24.643. See PARDEE (2002), 14-15. Thanks are due to Ed Greenstein for the reference.

The present discussion accumulates the evidence collected by Miller and Avishur in an aim to draw a comprehensive framework for understanding the War Scroll as a Levantine text. Various sources of inspiration were previously suggested for the War Scroll, from biblical passages to Greco-Roman military treatises.⁶⁰ At the same time however, the Scroll is committed to wider models of a cosmic war, which share some affinities with those of other cultures in the Levant.⁶¹ To some degree, M is not only an organizational rule or manual of war, but also, a mythological text. The author of the War Scroll did not read Philo's *Phoenician History* and surely not any Ugaritic text. All of these sources, however, belong to the same stream of tradition. The author of the War Scroll was an active agent in the mythological body of the Levant in the same way that Philo – or his source – constituted such agents.

The finds discussed here call for a qualification of the kind of monotheism attested in the War Scroll. In the terms defined above, the scroll employs “inclusive monotheism” rather than “exclusive monotheism”. To use the terms of Stefan Beyerle, the scroll is not particularly keen on underscoring the One-ness of god;⁶² in fact, its literary effect depends, perhaps more than any other text of the *yahad*, on the dynamic between the One and the Many, with the latter group joining El in his war with the enemies of Israel. The scroll does state the incomparability of the supreme god (10:8-9) and his supremacy over Evil (13:10-11).⁶³ Moreover, the War Scroll supports the Jewish fundamental precept that only one god should be worshipped, as indeed the other divine beings are never the object of worship in M.⁶⁴ The divine beings are for the most part not acting as individual agents but rather as a faceless multitude of Holy Ones. However, the War Scroll makes one additional step even beyond other *yahad* writings in assigning agency to the angel Michael (17:6-7) as a commander of the divine army.⁶⁵ The power

⁶⁰ See FLUSSER (2007); CARMIGNAC (1956); DUHAIME (2004), 53-60, 103-104.

⁶¹ A similar mode of interaction with non-Israelite mythology is exemplified in presence of elements from the Gilgamesh Epic in the Book of Giants. While the latter does not know any actual text of the epic, it is familiar with the Gilgamesh tradition. The Book of Giants uses Gilgamesh motifs in a way that resembles their general role in the original epic while at the same time weaving a novel mythological texture around them. See GOFF (2009); BEN-DOV (forthcoming a), and earlier literature cited there.

⁶² BEYERLE (2014), 240.

⁶³ The concept of Dualism, in this case ethical dualism of Good and Evil, is also an essential part of the multiple personalities in the divine realm. This aspect of the deity was not discussed in the preset article and deserves a separate discussion. The studies by COLLINS (2000) and BEYERLE (2014) trace the way towards addressing dualism as part of the Jewish apocalyptic religious tradition.

⁶⁴ Following the terms of BAUCKHAM (2008), this ban on worship is indeed an indication of exclusive monotheism. But see STUCKENBRUCK, NORTH (2004).

⁶⁵ See the observations by COLLINS (2000); HURTADO (2010).

of El in this composition is thus reinforced by the multitude of divine beings, junior and senior, who join him and ultimately sing his praise.

3. CONCLUSION

The Divine Assembly constituted an essential component of the religion of the *yahad*, with the very definition of the deity expressed by his leadership of an assembly of divine beings. Such a mythic view of the deity is not foreign, neither to the biblical religious worldview nor to later Jewish thought. Human members of the *yahad* saw themselves as deeply merged in the divine world, frequently standing in unison with the holy ones. These ideas in Qumran literature continue the West-Semitic stream of tradition, as old as the second millennium BCE. The War Scroll in particular bears such a mythological contact, when depicting the heavenly host at war shoulder to shoulder with the human community.

The present study stands at a point on the swing of the pendulum between the inclusivity and exclusivity of Jewish monotheism in the Second Temple period. The author or authors of the War Scroll, like other authors of the *yahad*, stressed the inclusivity of the divine realm. In this respect, my study follows the way traced by Collins and Mizrahi in their view of *yahad* religion. I study the specific application of this religious worldview to the unique scenery of the War Scroll, where semi-divine combat scenes called for a resurrection of mythological language. Whereas Mizrahi demonstrates the vitality of Ancient Near Eastern traditions with regard to the heavenly abode of the deity and the deification of divine paraphernalia in the Songs of the Sabbath Sacrifice, I aimed to demonstrate its vitality in the literary environment of war. Both The Songs and the War Scroll form a precedent for later developments of this tradition, among Jews and Christians alike, and the variety of monotheisms invoked by them in subsequent centuries.

The present article offers a new insight about the genre of the War Scroll. After a long and elaborate discussion, Jean Duhaime has concluded that this composition is not an apocalypse although it does contain elements from the apocalyptic tradition. For him, “this composition is an eschatological rule that parallels, in a religious and utopian way, the genre of the Graeco-Roman tactical treatise”.⁶⁶ While this may be right, in this article I underscored a conspicuous characteristic of apocalyptic literature: the use of mythological elements from the wider Levantine culture. The eschatological war is fashioned, at least partly, on the pattern of primordial theomachy.

⁶⁶ DUHAIME (2004), 45-61, quote from p. 61.

BIBLIOGRAPHY

- KAI: DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1962-2002.
- ALEXANDER, Philip, "Qumran and the Genealogy of Western Esotericism", in *New Perspectives on Old Texts: Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center*, eds. E.G. Chazon, B. Halpern-Amaru & R.A. Clements (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 88), Leiden: Brill, 2010, 215-235.
- ANGEL, Joseph, "Reading the *Book of Giants* in Literary and Historical Context", *Dead Sea Discoveries* 21 (2014), 313-346.
- ATHANASSIADI, Polymnia, FREDE, Michael (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BAUMGARTEN, Albert I., *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden: Brill, 1981.
- AVISHUR, Yitzhak, *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, Jerusalem: Magnes, 1994.
- AYALI-DARSHAN, Noga, "The Origin and Meaning of the Crimson Thread in the Mishnaic Scapegoat Ritual in Light of an Ancient Syro-Anatolian Custom", *Journal for the Study of Judaism* 44 (2013), 530-552
- BAUCKHAM, Richard, "The 'Most High' God and the Nature of Early Jewish Monotheism", in *Jesus and The God of Israel: God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, ed. R. Bauckham, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008, 107-126
- BEN-DOV, Jonathan, *Head of All Years. Qumran Astronomy and Calendars in their Ancient Context* (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 78), Leiden: Brill, 2008.
- , "The Resurrection of the Divine Assembly and the Divine Title El at Qumran", in *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Beyond Greece: The Comparative Perspective*, eds. A. Ercolani & M. Giordano, Berlin: De Gruyter, 2016, 9-31.
- , "Flood in the Lebanon Forest: Mythological Relics in the Dead Sea Scrolls", *Meghillot* 14 (2018-2019), 189-203 (Hebrew).
- , "Jewish Aramaic Science and Mythology: Babylonian or Levantine Heritage?", in *Science in Qumran Aramaic Texts*, ed. I. Fröhlich (Ancient Cultures of Sciences and Knowledge), Tübingen: Mohr Siebeck, forthcoming a.
- , "Demonic Deuteronomy? The Ending of Deuteronomy and the Sectarian Debate", in *15th Orion Center Conference Volume*, eds. A. Lange & E. Chazon, Leiden: Brill, forthcoming b.
- BERTHELOT Katell, STÖKL BEN EZRA, Daniel (eds.), *Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008* (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 94), Leiden: Brill, 2010.
- BEYERLE, Stefan, "Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic", in *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature*, eds. N. MacDonald & K. Brown (Studies of the Sofija Kovaleskaja Research Group

- on Early Jewish Monotheism, 3; *Forschungen zum Alten Testament*, 72), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 219-246.
- BONNET, Corinne, *Les enfants de Cadmos: le paysage religieux de la Phénicie hellénistique* (De l'archéologie à l'histoire, 63), Paris: Éditions de Boccard, 2015.
- BORGEAUD, Philippe, "Variations évhéméristes", *Revue de l'histoire des religions* 234,4 (2017), 593-612.
- CARMIGNAC, Jean, "Les citations de l'Ancien Testament dans la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres", *Revue biblique* 63 (1956), 234-260, 375-390.
- CHAZON, Esther, "Liturgical Communion with the Angels at Qumran", in *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Published in Memory of Maurice Baillet*, eds. D.K. Falk & F. Garcia Martínez, Leiden: Brill, 2000, 95-105.
- COLLINS, John J., *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 1993.
- , "Two Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls", in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, eds. J.J. Collins & R. Kugler, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 9-28.
- , *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016 (third revised edition).
- DARSHAN, Guy, *After the Flood. Stories of Origins in the Hebrew Bible and Eastern Mediterranean Literature*, Jerusalem: Bialik, 2018 (Hebrew).
- DAVIDSON, Maxwell J., *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement, 11), Sheffield: Academic Press, 1992.
- DAVIES, Philip, *IQM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History* (Biblica et Orientalia, 32), Rome: Biblical Institute Press, 1977.
- DEL OLMO LETE, Gregorio, *The Private Archives of Ugarit. A Functional Analysis* (Barcino monographica orientalia, 11), Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018.
- DIMANT, Devorah, "The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community", in *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, ed. D. Dimant (Forschungen zum Alten Testament, 90), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 185-194 (orig. published 2009).
- , "Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community", in *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, ed. D. Dimant (Forschungen zum Alten Testament, 90), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 465-472 (orig. published 1996).
- DRAWNEL, Henryk, "Qumran and the Ancient Near East", in *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, eds. G.J. Brooke & C. Hempel, London: T&T Clark Bloomsbury, 2019, 109-118.
- DUHAIME, Jean, *The War Texts. IQM and Related Manuscripts*, London: T&T Clark, 2004.
- EFRATI, Shlomi, "On Angels and Mountains: Notes on the Levantine and Aramaic Background of the Fallen Angels", in *The Aramaic Manuscripts of Enoch. Proceedings of the Lublin Enoch Seminar*, ed. H. Drawnel (Journal for the Study of Judaism Supplement), Leiden: Brill, forthcoming.

- FLUSSER, David, "Apocalyptic Elements in the War Scroll", in *Judaism of the Second Temple Period*, vol. 1, ed. D. Flusser, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007, 140-158.
- FREDRIKSEN, Paula, "Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time has Come to Go", *Studies in Religion / Sciences religieuses* 35 (2006), 231-246.
- GOFF, Matthew, *4QInstruction* (SBL Wisdom from the Ancient World, 3), Atlanta, GA: SBL, 2013.
- , "Gilgamesh the Giant: The Qumran 'Book of Giants' Appropriation of 'Gilgamesh' Motifs", *Dead Sea Discoveries* 16 (2009), 221-253.
- HANDY, Lowell K., *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994.
- HAWES, Greta, *Rationalizing Myth in Antiquity*, New York: Oxford University Press, 2014.
- HERRMANN, W. "אל", in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. B. Becking, K. van der Toorn & P. van der Horst, Leiden: Brill, 1999 (second edition), 274-279.
- HOFTIJZER, Jacob, JONGELING, K. *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, Leiden: Brill, 1995.
- HURTADO, Larry W., "Monotheism, Principal Angels, and the Background of Christology", in *Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, eds. J.J. Collins & T. Lim, New York: Oxford University Press, 2010, 546-564.
- JASSEN, Alex P., "Violent Imaginaries and Practical Violence in the *War Scroll*", in *The War Scroll. Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honour of Martin G. Abegg on the Occasion of His 65th Birthday*, eds. K. Davis, K.S. Baek, P.W. Flint & D. Peters (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 115), Leiden: Brill, 2016, 175-203.
- KANG, Sa Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 177), Berlin: De Gruyter, 1989.
- KOTTSIEPER, Ingo, "El – ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd.v.Chr.", in *Religion und Gesellschaft*, ed. R. Albertz (Alter Orient und Altes Testament, 248), Münster: Ugarit Verlag, 1997, 25-74.
- KOTTSIEPER, Ingo, "El – ein aramäischer Gott? – Eine Antwort", *Biblische Notizen* 94 (1998), 87-98.
- LIEBES, Yehuda, "*De natura dei*: On the Development of the Jewish Myth", in *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, ed. Y. Liebes, Albany: SUNY Press, 1993, 1-64.
- LÓPEZ-RUIZ, Carolina, "'Not that which Can be Found Among the Greeks': Philo of Byblos and Phoenician Cultural Identity in the Roman East", *Religion in the Roman Empire* 3 (2017), 366-392.
- LORBERBAUM, Yair, *In God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*, New York: Cambridge University Press, 2015.
- MACHIELA, Daniel, "The Aramaic Dead Sea Scrolls and the Historical Development of Jewish Apocalyptic Literature", in *The Seleucid and Hasmonean Periods and*

- the Apocalyptic Worldview*, eds. L.L. Grabbe & G. Boccaccini, London: T&T Clark, 2016, 147-156.
- MAIER, Christl, TROPPEL, Josef, "El – ein aramäischer Gott?", *Biblische Notizen* 93 (1998), 77-88.
- MCGRATH, James F., *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2009.
- MICHALAK, Aleksander, *Angels and Warriors in Late Second Temple Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 330) Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- MILLER, Patrick D., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- MIZRAHI, Noam, "God, Gods and Godhead in the Songs of the Sabbath Sacrifice", in *The Religious Worldviews of the Dead Sea Scrolls*, eds. M. Kister, M. Segal & R.A. Clements (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 127), Leiden: Brill, 2018, 161-192.
- MULLEN, E. Theodore, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Harvard Semitic Monographs, 24), Chico, CA: Scholars Press, 1980.
- NEWSOM, Carol, "The Reuse of Ugaritic Mythology in Daniel 7: An Optical Illusion?", in *Opportunity for No Little Instruction. Studies in Honor of Richard J. Clifford, S.J., and Daniel J. Harrington, S.J.*, eds. C.G. Frechette, C.R. Matthews & T.D. Stegman, New York: Paulist, 2014, 85-100.
- NICKELSBURG, George W.E., *1 Enoch 1* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2001.
- OLYAN, Saul, "The Exegetical Dimensions of Restrictions on the Blind and the Lame in Texts from Qumran", *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 38-50.
- PAJUNEN, Mika, *The Land to the Elect and Justice for All: Reading Psalms in the Dead Sea Scrolls in Light of 4Q381* (Journal of Ancient Judaism Supplement, 14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- PARDEE, Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit* (SBL Writings from the Ancient World, 10), Atlanta, GA: SBL, 2002.
- PARDEE, Dennis, *Les textes rituels* (RSO 12, 1-2), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2000.
- PARKER, Simon B., "Saints קדושים", in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. B. Becking, K. van der Toorn & P. van der Horst, Leiden: Brill, 1999 (second edition), 718-720
- PETERSEN, David L., *Zechariah 9-14 and Malachi* (Old Testament Library), Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.
- PIAMENTA, Moshe, *The Trumpet from the Bible to the End of the Tannaitic Period: An Archeo-Musicological Study Regarding Its Function, Shape, Sounds and Symbolic Meaning*, PhD Dissertation, Bar Ilan University 2019 (Hebrew).
- POPOVIĆ, Mladen, *Reading the Human Body. Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism* (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 67), Leiden: Brill, 2007.
- REED, Annette Y., *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, New York: Cambridge University Press, 2006.

- ROFÉ, Alexander, *Angels in the Bible. Israelite Belief in Angels as Evidenced by Biblical Traditions*, Jerusalem: Carmel, 2012 (Hebrew).
- QIMRON, Elisha, *The Dead Sea Scrolls. The Hebrew Writings*, vol. 1, Jerusalem: Yad Ben Tzvi, 2010.
- SCHULTZ, Brian, *Conquering the World. The War Scroll (1QM) Reconsidered* (Studies in the Texts from the Desert of Judah, 76), Leiden: Brill, 2009.
- SCHWARTZ, Daniel R., *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin: De Gruyter, 2008.
- SEGAL, Michael, *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 455), Berlin: De Gruyter, 2016.
- SHEMESH, Aharon, “‘The Holy Angels Are in their Council’: The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature”, *Dead Sea Discoveries* 4 (1997), 179-206.
- SHENKAR, Michael, “The Coin of the ‘God on the Winged Wheel’”, *Boreas* 30/31 (2007/2008), 13-25.
- STEGEMANN, Hartmut, “Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten”, in *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. M. Delcor (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 46), Paris: Duculot, 1978, 195-217.
- SMITH, Mark S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002 (second edition).
- STUCKENBRUCK, Loren T., NORTH, Wendi S. (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, 263), Sheffield: Academic Press, 2004.
- TALMON, Shemaryahu, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Jerusalem: Magnes and Leiden: Brill, 1989.
- TIGAY, Jeffrey H., *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia: JPS, 1996.
- VON WEISSENBERG, Hanne, “God(s), Angels and Demons”, in *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, eds. G.J. Brooke & C. Hempel, London: T&T Clark Bloomsbury, 2019, 490-495.
- WINIARCZYK, Marek, *The “Sacred History” of Euhemerus of Messene* (Beiträge zur Altertumskunde, 312), Berlin: De Gruyter, 2013.
- YISHAI, Roni, *The Literature of War at Qumran. Manuscripts 4Q491-4Q496 (Edition and Commentary) and their Comparison to War Scroll (1QM)*, PhD Dissertation, University of Haifa, 2006 (Hebrew).
- , “The Problem of Reconstructing the *War Scroll* (Integrating Manuscripts 4Q491-4Q493)”, *Meghillot* 11-12 (2014/15), 64-41 (Hebrew).
- YADIN, Yigael, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford: Oxford University Press 1955.

LES DIEUX DES TOPHETS :
BAAL HAMMON, TINNIT ET LES AUTRES.
FORMULES ONOMASTIQUES ET IMAGES

Bruno D'ANDREA*

This paper aims at elucidating the naming systems and the iconographic representations of the gods of tophets, i.e. sacred areas featuring an open-air space used for the deposit of cinerary urns containing the cremated remains of children and/or animals and the erection of stele (8th century BCE – 2nd century CE). These are the Phoenician deities Baal Hammon, a god closely related to the tophets, and Tinnit, a rather enigmatic divine entity directly related to the tophet of Carthage after the 5th century BCE. Other deities are mentioned on rare occasions in the tophet inscriptions. This almost total absence of other deities in the tophets, and vice versa the scarce presence of Baal Hammon and Tinnit outside the tophets, is particularly interesting in religious contexts where the synnaoi theoi are well established and rather widespread.

Cette contribution se propose d'analyser les systèmes de dénomination et de mise en images des dieux des « tophets » – ces aires sacrées caractérisées par un espace destiné à accueillir des urnes cinéraires contenant les restes calcinés d'enfants et/ou d'animaux et des stèles votives.¹ Les inscriptions gravées sur un bon nombre de ces stèles commémorent des vœux adressés aux divinités phéniciennes Baal Hammon (désormais ici BH) et, dans une moindre mesure, Tinnit. À partir du VIII^e s. av. n.è.,² ces sanctuaires sont implantés dans des établissements phéniciens d'Afrique du Nord, de Sardaigne, de Sicile, de Malte et, peut-être, de Chypre. Le modèle du tophet s'affirme vigoureusement en Afrique du Nord à partir du III^e s. et, étonnamment, après la conquête romaine et jusqu'au

* Je remercie Maria Giulia Amadasi Guzzo, d'avoir accepté de relire mon texte, ainsi que pour ses conseils et remarques constructives, et Reine-Marie Bérard, qui en a assuré la relecture. Un grand merci à Corinne Bonnet, Fabio Porzia et à toute l'équipe du projet MAP pour m'avoir invité au séminaire et m'avoir ainsi donné l'occasion d'approfondir les systèmes de dénomination et de mise en images des dieux des tophets.

¹ XELLA (2013) ; D'ANDREA (2018a). N'étant pas associées avec certitude aux tophets du monde phénico-punique, on ne traitera pas ici les sources littéraires gréco-latines sur les sacrifices humains pratiqués par les Phéniciens et la tradition du Moloch biblique et du « passage par le feu » d'enfants dans la vallée de Ben Hinnom à Jérusalem.

² Dans la suite du texte et sauf mention du contraire, toutes les dates s'entendent avant notre ère.

II^e s. de n.è.³ Ces sanctuaires d'époques punique tardive et romaine présentent les mêmes caractères que les tophets plus anciens, mais montrent aussi des différences plutôt marquées entre eux. Cela dérive de leur chronologie et de leur localisation dans des établissements libyques où l'on constate une présence plus ou moins intense de l'élément punique.

Pour étudier les dieux des tophets, il faut préalablement considérer que – comme l'a écrit J.-P. Vernant⁴ – les divinités des systèmes polythéistes sont des puissances et non des personnes, des entités complexes qui ne peuvent pas être simplifiées en recourant à des étiquettes du type « dieu ancestral » ou « déesse mère ». N'étant pas des dieux immuables et prédéterminés, nous ne pouvons définir leur « nature » en superposant des éléments présentant un caractère strictement local ou relevant d'une chronologie limitée : dans ce cas, le risque de tomber dans des généralisations abusives, créant ainsi des dieux monolithiques et « nationaux » dans un monde sans nations, est élevé. Pourtant, cette approche est largement répandue dans les études sur les dieux phénico-puniques, y compris ceux des tophets : BH a été décrit comme un personnage divin âgé, ancestral, paternel, géniteur des dieux comme des hommes, qui garantit l'ordre cosmique et la fertilité.⁵ Tinnit comme une divinité lunaire, chtonienne, guerrière et psychopompe, à la fois vierge et mère miséricordieuse et secourable, partenaire de BH et médiatrice entre ce dieu et les hommes.⁶ Ces définitions émanent d'une accumulation de données parfois sur-interprétées, d'un comparatisme « sauvage » et/ou d'une sur-utilisation de sources extérieures au monde phénico-punique telles que les textes bibliques et ougaritiques d'une part, ceux de langue grecque et latine de l'autre. Le résultat de ces opérations est de réduire nos possibilités d'explorer les systèmes pluriels et combinatoires opérants dans la « fabrique » du polythéisme. Dans cette contribution, on ne retiendra pas ces définitions larges pour privilégier plutôt une analyse des systèmes de dénomination et de mise en images des dieux des tophets, de manière à pouvoir détecter les multiples facettes qui caractérisent ces puissances divines dans les rituels où elles sont mobilisées.

En ce qui concerne les systèmes de dénomination, on peut utiliser les notions de formule et de séquence onomastiques proposées dans le cadre du projet ERC

³ Ces sanctuaires ont été récemment étudiés dans D'ANDREA (2014a).

⁴ VERNANT (1965), 79.

⁵ Pour étudier BH, voir XELLA (1991). Cf. GSELL (1920), 277-301 ; FANTAR (1990) ; LIPÍŃSKI (1995), 251-264 ; BONNET (2014), 73-74 ; D'ANDREA (2014a), 24-26 et 313-316.

⁶ Le seul ouvrage dédié à Tinnit, qui à plusieurs égards est toutefois dépassé est HVIDBERG-HANSEN (1979). Cf. GSELL (1920), 243-276 ; MATTHIAE SCANDONE (1976) ; MOSCATI (1981) ; GROTTANELLI (1982) ; BORDREUIL (1987) ; AMADASI GUZZO (1991) ; LIPÍŃSKI (1995), 199-215 ; MARIN CEBALLOS (1995) ; BONNET (2014), 93-95 ; GARBATI (2013) ; D'ANDREA (2014a), 26-27 et 316-318 ; BENICHO-SAFAR (2016).

Mapping Ancient Polytheisms :⁷ le binôme traditionnel théonyme + épithète culturelle ou épiclèse poétique, dans lequel le théonyme individualise et l'épithète/épiclèse caractérise, peut être ainsi considéré comme une formule-séquence composée d'attributs onomastiques. Cela est d'autant plus nécessaire pour étudier les religions ouest-sémitiques, dans lesquelles le schéma théonyme-épithète/épiclèse dérivé des études sur la religion grecque s'avère particulièrement inadapté. Prenant l'exemple des dieux des tophets, la formule BH est constituée par un nom divin qui est aussi une sorte de titre – Baal en sémitique désigne un « Seigneur, Maître » – et par un substantif, ḤMN, qui qualifie le type de Baal (« de l'Amanus/des baldaquins ») ; le nom Tinnit est généralement accompagné par le syntagme PN B'L, « (en) face de Baal », qui désigne la puissance performative de Tinnit dans le cadre des tophets.⁸ À l'évidence, ces deux divinités sont désignées par des formules onomastiques auxquelles d'autres titres et attributs peuvent être associés, selon les agents, les lieux, les circonstances, les objectifs.

Pour les représentations, il faut considérer que textes et images sont des langages différents.⁹ Souvent, ces langages dialoguent, mais le risque de ne pouvoir comprendre ce dialogue si l'on ne dispose pas des codes pour les décrypter est élevé. Dans les études phénico-puniques, des représentations anthropomorphes ainsi que des symboles abstraits et géométriques ont été volontiers associés à des divinités spécifiques sans considérer que, dans les systèmes polythéistes, ces associations ne sont ni constantes ni univoques. Les attributs iconographiques et onomastiques, loin d'avoir une portée canonique, participent du processus exploratoire des puissances divines par les hommes.¹⁰ Ils représentent les caractères, les fonctions et les attributs des dieux mais n'expriment pas des identités aisément et constamment reconnaissables parce que délimitées : plusieurs divinités peuvent se cacher sous les mêmes dénominations/images et plusieurs dénominations/images peuvent désigner une même divinité.

1. BAAL HAMMON

BH est omniprésent dans les tophets. Il est attesté dès les inscriptions votives les plus anciennes,¹¹ qui datent du VII^e-VI^e s. et proviennent de Carthage, Rabat,

⁷ BONNET (2017) ; BONNET *et al.* (2018). Pour étudier ces séquences onomastiques, la base de données du projet MAP (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>) est un outil fondamental de travail.

⁸ BONNET (2009).

⁹ GARBATI (2012) ; BONNET (2014), 47-51.

¹⁰ BONNET *et al.* (2018), 585.

¹¹ *CJS* 123a-b (Rabat), 147 (Sant'Antioco), 5684-5685 (Carthage). D'autres inscriptions carthaginoises datées des VI^e-V^e s. sont analysées dans MAZZA (1977). À Motyé, BH est attesté dans

Sant'Antioco et Motyé. Le nom du dieu, auquel les vœux sont adressés, est généralement précédé par 'DN, « Seigneur », qui semble avoir une fonction formulaire. En Sardaigne et Sicile, BH est le destinataire aussi de deux dédicaces du tophet de Tharros datées probablement au cours du V^e s. et de trois inscriptions votives provenant de Marsala et datées des IV^e-II^e s. ; dans une de celles-ci, il est invoqué en seconde place après TNT PN B'L.¹²

À Carthage, le « Seigneur BH » est invoqué dans la quasi-totalité des plus de 6000 inscriptions votives du tophet. Si les rares inscriptions datées des VII^e-VI^e s. sont adressées au seul BH, les milliers de dédicaces datées du IV^e s. au II^e s. sont adressées aussi à TNT PN B'L, qui occupe la première place ;¹³ toutefois, cela ne semble pas indiquer une prééminence de Tinnit sur BH. Dans quelques cas, l'ordre des deux dieux est inversé ou la séquence 'DN B'L ḤMN perd l'un de ses éléments.¹⁴ Une inscription est dédiée au « dieu » ('L) BH.¹⁵

Des formules semblables sont attestées dans le 25 inscriptions environ du tophet de Sousse, datées du IV^e s. au II^e-I^{er} s., où BH est parfois invoqué avant TNT PN B'L ou perd l'attribut onomastique ḤMN.¹⁶

À Constantine, BH est invoqué dans la plupart des plus de 400 inscriptions votives puniques et néopuniques du tophet.¹⁷ Au contraire de Carthage, dans cette ville, le « le Seigneur BH » occupe la première place avant TNT. Dans quelques cas, il reçoit les qualifications de « Saint », « Dieu » et « Dieu saint ».¹⁸

Une inscription est dédiée au « Seigneur BH, parce qu'il est / en tant que BL BT », c'est-à-dire « Baal de la Maison » – par rapport au rôle de protecteur de la famille – ou « Baal du Temple » – par référence au tophet.¹⁹ Cette dernière proposition semble préférable en considération du fait qu'une autre inscription mentionne le « Temple (BT) de Baal Addir », dieu qui, dans le tophet local, est

la quasi-totalité des 40 inscriptions votives du tophet datées entre le VI^e s. et le premier quart du V^e s. : AMADASI GUZZO (1986). La dédicace n° 5 est adressée au seul Baal ; dans la n° 2, le dieu ne porte pas le titre de 'DN. Cf. AMADASI GUZZO (2002), 95-97.

¹² Pour Tharros : UBERTI (1976), 214 ; (1978), 73-75 (lecture douteuse). Pour Marsala : *ICO Sic.* 4, 5, 10.

¹³ XELLA (1991), 57-65 ; AMADASI GUZZO (2002), 97-100 ; D'ANDREA (2014a), 57-59. Pour le tophet : BENICHOUSAFAR (2004).

¹⁴ Par ex. *CIS* 406-407, 3265, 3786, 4620, 4895, 4938-4945, 5732, 5931 (BH est mentionné en première place) ; *CIS* 404-405, 3248 (la séquence perd B'L) ; *CIS* 239, 582, 594, 1228, 2169, 5024 (la séquence perd 'DN) ; *CIS* 3707, 4939 (la séquence perd ḤMN).

¹⁵ *CIS* 4943. Voir aussi *CIS* 3775 dédiée « aux dieux » (L'LM), vraisemblablement BH et Tinnit.

¹⁶ FÉVRIER (1953) ; BENICHOUSAFAR (2010) ; D'ANDREA (2014a), 85-96.

¹⁷ Ce corpus est constitué par presque 450 inscriptions (320 puniques *circa*, 90 néopuniques, 17 grecques, 7 latines et 1 libyque) datées de la moitié du III^e s. av. à la moitié du I^{er} s. de n.è. : voir les catalogues *EH*, *HNPI*, *SPC*. Pour le tophet : D'ANDREA (2014a), 271-275.

¹⁸ *EH* 20, 44, 64 ; *SPC* 104 (saint) ; *SPC* 23, 64 (dieu) ; *SPC* 29 (dieu saint).

¹⁹ *EH* 25. Cf. XELLA (1991), 68-69 (maison) ; RIBICHINI (2002), 431-433 (temple).

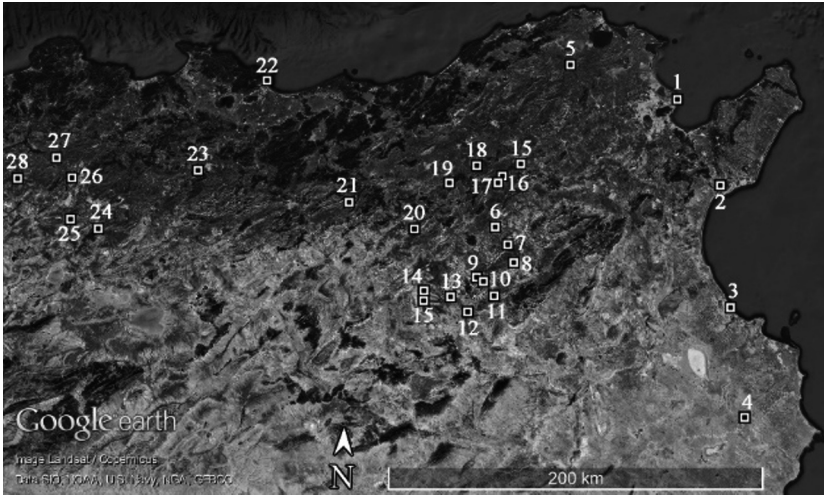


Fig. 1 : Les attestations épigraphiques de BH en Afrique du Nord. 1, Carthage ; 2, *Thinissut* (Baal) ; 3, Sousse ; 4, El Jem (?) ; 5, Mateur ; 6, Hr. el-Hami ; 7, *Zama Regia* ; 8, Hr. Ghayadha ; 9, Illes ; 10, Maghraoua (Baal) ; 11, Maktar ; 12, *Mididi* ; 13, Sidi Ahmed el-Hachmi ; 14, *Althiburos* ; 15, Hr. el-Bled ; 15, *Thignica* ; 16, Téboursouk (Baal) ; 17, Dougga ; 18, Hr. Thibar ; 10, El Ghzaizya ; 20, El Kef ; 21, Ksiba Mraou (Baal) ; 22, Annaba ; 23, Guelma et Aïn Nechma ; 24, Oum el-Bouaghi ; 25, Tirekbine (Baal) ; 26, Constantine ; 27, *Tiddis* ; 28, Oudjel. En dehors de la carte (Baal) : Bethioua, Cherchell, Capo Djinet et *Sabratha* (B. D'Andrea, d'après Google Earth © Image Landsat).

identifié avec BH.²⁰ Dans les inscriptions grecques qui font partie du même corpus, le nom BH est soit translittéré (*Βαλ Αμουν/Αμοϋνι*) soit remplacé par la mention de Kronos, là où, dans les inscriptions latines, il est identifié avec Saturne.²¹ Le seul BH, sans Tinnit, est le destinataire de la plupart des inscriptions votives des tophets d'époques punique tardive et romaine (Fig. 1).²² Sans approfondir les raisons qui pourraient expliquer la diffusion de ce culte dans les régions libyques et après la conquête romaine,²³ il est important de considérer que

²⁰ EH 27. Voir les notes 128-132.

²¹ EH gr. 1-2, 3-6 ; EH lat. 1, 2 (?), 4, 5, 7. Cf. LE GLAY (1966b), 28, n° 7. Une identification de BH avec Kronos-Saturne semble se vérifier aussi dans les sources littéraires gréco-latines sur les sacrifices humains pratiqués par les Phéniciens : XELLA (1991), 91-100 ; D'ANDREA (2018a), 41-43.

²² D'ANDREA (2014a), 314-315.

²³ D'ANDREA (2017) et (2018b). En Tripolitaine, bien qu'on trouve des tophets d'époque tardive, BH n'est pas attesté (2014a, 256-264). Il semble toutefois possible de reconnaître le dieu dans le Baal identifié avec Saturne dans une inscription bilingue néopunique-latine de *Sabratha* : D'ANDREA (2014a), 263.

ces tophets – comme d'ailleurs celui de Constantine – se développent dans un milieu culturel libyque avec une présence plus ou moins intense de l'élément punique.

À part les variations orthographiques correspondants aux changements phonétiques du punique tardif (B'L = BHL, B'L ; H̄MN = MN, MN, HN, M'N), on peut constater que la séquence 'DN B'L H̄MN perd souvent H̄MN et/ou 'DN ; dans deux dédicaces, le titre 'DN est remplacé par B'L,²⁴ alors qu'une inscription de *Bulla Regia* est dédiée au « Seigneur » seulement.²⁵ À Maktar l'épithète « Saint » est apparemment attestée.²⁶ Une inscription néopunique de *Althiburos* (II^e-I^{er} s.) est dédiée au « Seigneur BH d'*Althiburos* (B'LTBRŠ) » ;²⁷ l'épithète topique est introduite par la proposition B- selon un usage très répandu dans les religions ouest-sémitiques. Un « prêtre de BH » – rôle qui n'est jamais attesté ailleurs – et des MQDŠM, « sanctuaires », sont cités dans la même inscription. Ne connaissant pas le lieu exact de découverte, il reste impossible à déterminer si cette dédicace était à l'origine placée dans le tophet récemment fouillé par une équipe tuniso-italienne.²⁸ Une inscription néopunique du tophet de *Thinissut* commémore la dédicace de « deux sanctuaires » (MQDŠM ŠNM) au « Seigneur BH et à TNT PN B'L » ;²⁹ ces MQDŠM pourraient indiquer deux *cellae* bâties dans la partie occidentale de cette aire sacrée au cours des II^e-I^{er} s. En Afrique du Nord, la superposition de Saturne à BH est largement attestée.³⁰ La seule mention de BH dans une inscription latine est vraisemblablement constituée par une dédicace de Dra Ben-Jouder datée du I^{er} s. de n.è. et adressée à *[B]al Amoni [A]jug(usto)*.³¹

Le dossier épigraphique de BH met en évidence que son culte était diffusé non seulement dans des contextes phénico-puniques, mais aussi dans des contextes libyques et d'époque romaine, où BH pouvait être appelé tout simplement Baal. Les attributs onomastiques du dieu ne fournissent guère de données pour définir ses caractéristiques et fonctions. En dehors des tophets, BH est attesté dans une inscription phénicienne de Zinçirli³² – l'ancienne Sam'al en Anatolie sud-orientale – datée du dernier quart IX^e s., qui est la mention la plus ancienne

²⁴ *HNPI* Arseu N1 ; Guelma N36.

²⁵ *HNPI* Hammam Derradji N1.

²⁶ *HNPI* Hr. Maktar N9.

²⁷ *KAI* 159 = *HNPI* Hr. Medeine N1. Pour le tophet : D'ANDREA (2014a), 218-223.

²⁸ Voir par ex. BOTTO, KALLALA, RIBICHINI (2017).

²⁹ *KAI* 137 = *HNPI* Bir Bou Reckba N1. Pour le sanctuaire : MERLIN (1910) ; D'ANDREA (2014a), 121-133. Pour MQDŠ : *DNWSI* (1995), 680.

³⁰ D'ANDREA (2014a), 318 ; (2018b). Pour le culte de Saturne : LE GLAY (1961), (1966a) et (1966b).

³¹ FERRON (1953). Cette inscription pose la question du rapprochement possible avec Am(m)on : voir les notes 53-54.

³² *KAI* 24. Cf. TROPPEL (1993), 20-46.

du dieu. BH (qui appartient à BMH) y est invoqué avec deux autres entités divines – B'L ŠMD (« Baal de la Massue ») de Gabbar et RKB'L Seigneur de la maison/dynastie (B'L BT) – dans la malédiction qui clôt l'inscription, dans laquelle le roi Kilamuwa retrace son règne : on demande aux trois dieux d'intervenir collectivement pour punir des éventuels profanateurs de la dédicace. BH est donc ici un dieu qui intervient dans la vie des hommes, comme en témoigne d'ailleurs sa présence dans les malédictions qui clôturent deux dédicaces du tophet de Carthage.³³ Sur la base de l'association de BH à un ancêtre royal de Kilamuwa, P. Xella – auteur de l'ouvrage le plus complet sur BH – a proposé que le dieu ait été, à Zinçirli, une divinité dynastique, ce qui pourrait être le résultat d'une influence culturelle phénicienne.³⁴ Il faut en effet considérer que Zinçirli se trouve dans un royaume néo-hittite – plutôt éloigné des villes phéniciennes – sur lequel régnait alors une dynastie araméenne. Dans une contribution récemment publiée, G. Garbati a remarqué le caractère fortement interculturel de la région de Zinçirli : le BH évoqué dans cette inscription pourrait être directement liée à cette interculturalité et avoir été choisi précisément pour sa connotation transrégionale.³⁵

Toujours au Levant, BH est mentionné avec Baal Saphon – dieu ouest-sémitique associé aux phénomènes atmosphériques, protecteur de la navigation et seigneur du mont Saphon – sur une amulette datée du VI^e s. découverte dans la région de Tyr.³⁶ Le terme ḤMN fait encore partie de quelques noms théophores de la région syro-palestinienne,³⁷ mais il n'est pas possible de déterminer s'il y est fait référence au dieu BH. À partir du I^{er} s., un dieu Bêl Hammon qui montre des liens avec BH fait partie du panthéon de Palmyre.³⁸

Une inscription peinte sur une amphore provenant de Kition et datée des VIII^e-VII^e s. pourrait constituer la seule attestation chypriote de BH, mais la lecture du théonyme reste incertaine.³⁹ Dans la Méditerranée occidentale, en dehors des tophets BH est probablement cité dans deux inscriptions puniques de Monte Sirai et Olbia, en Sardaigne, et dans une des inscriptions gravées sur les parois de la Grotta Regina, en Sicile, mais dans ces cas aussi la lecture du théonyme est douteuse.⁴⁰ En Occident, la diffusion de BH est directement liée aux tophets et,

³³ CIS 3784 et 5510. Voir la note 73.

³⁴ XELLA (1991), 34-36.

³⁵ GARBATI (2019).

³⁶ BORDREUIL (1986), 82-84. Pour Baal Saphon : LIPÍŃSKI (1995), 244-251. Le mont Saphon est généralement identifié avec le Djebel el-Aqra' actuel.

³⁷ XELLA (1991), 36-40.

³⁸ XELLA (1991), 192-203. Cf. LIPÍŃSKI (1995), 255-256. Bêl Hammon est un dieu ancestral, tutélaire et tribal qui semble associé au destin et à la fortune.

³⁹ PALMA DI CESNOLA (1884), 223-225.

⁴⁰ XELLA (1991), 44-45.

par conséquent, il n'est pas étonnant que ce dieu ne soit pas attesté dans la péninsule Ibérique, où les tophets sont absents. On a proposé de reconnaître BH dans le Kronos auquel, selon certains auteurs gréco-latins, des lieux et des aires sacrées de cette péninsule étaient consacrés.⁴¹ Tout en étant vraisemblable, cette proposition ne peut être acceptée en l'état, compte tenu de l'absence d'autres témoignages ibériques de BH et du fait que Philon de Byblos – auteur, dans le courant du I^{er} s. de n.è., d'une *Histoire phénicienne* qui aurait été une traduction d'un ouvrage phénicien – dit clairement que *Kronos* est le nom phénicien du dieu El.⁴² Un « sanctuaire » (τέμενος) carthaginois de Kronos figure dans le Périple d'Hannon, texte connu grâce à des copies du Haut Moyen-Âge qui semblent toutefois se fonder sur un texte punique de IV^e s. :⁴³ le Périple rapporte une expédition des Carthaginois dans les régions atlantiques de l'Afrique du Nord. Au retour de cette expédition, un récit aurait été placé dans le sanctuaire de Kronos, pour lequel on peut proposer une identification avec le tophet de manière hypothétique.

Le dossier des représentations de BH pose également des problèmes d'interprétation : comme pour la plupart des divinités phénico-puniques, il est en effet impossible de déterminer avec certitude quelles étaient les images associées au dieu. Une représentation anthropomorphe de BH figure vraisemblablement sur une stèle votive du tophet de Sousse datée du V^e s. (Fig. 2, a) :⁴⁴ il s'agit d'un homme âgé, avec une barbe épaisse et un bonnet conique, qui est assis sur un trône soutenu par deux sphinx ailés et tient dans la main une hampe (ou un sceptre) avec au bout un élément végétal. On trouve une iconographie semblable sur plusieurs amulettes/scarabées provenant de la Méditerranée occidentale (Fig. 3, a-f) et orientale (Fig. 3, i-n).⁴⁵ Sur une bague d'or d'Utique datée des IV^e-III^e s. on relève le même personnage, mais plus stylisé (Fig. 2, b).⁴⁶ Cette représentation est inspirée d'une iconographie divine largement utilisée au Proche-Orient et au Levant à partir du II^e millénaire, laquelle n'était toutefois pas codifiée ni associée directement à BH.

⁴¹ Un temple de la ville phénicienne de Cadix (Strabon III 5), un promontoire, une colline et, peut-être, un sanctuaire de la ville punique de Cartagena (Polybe X 11 ; Plin III 19 ; Ptolémée II 5 ; Avienus *Ora maritima* 215-216) et, à en croire au témoignage isolé d'un scholie à Denys le Périégète (*FHG* III 16), les colonnes d'Hercule. Cf. XELLA (1991), 96-97 ; MARIN CEBALLOS (1992), 11-12.

⁴² Au cours du IV^e s. de n.è., cette *Histoire phénicienne* a été utilisée par Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique* (I, 9-10 et IV, 16). Cf. XELLA (1991), 100-104.

⁴³ MEDAS (2008), 147-148.

⁴⁴ CULICAN (1970) ; XELLA (1991), 110-140 ; D'ANDREA (2014b), 127-130. Pour la stèle : (2014a), 82.

⁴⁵ Pour la bibliographie, voir la légende de la figure.

⁴⁶ GUBEL (1987), 42, n° 13 ; 44-45, n° 19. Cf. D'ANDREA (2014a), 148.



Fig. 2 : Représentations anthropomorphes qui ont été associées à BH. **a**, Stèle votive, tophet de Sousse, V^e s. (PICARD [1954], Cb 1075, pl. CXXXVI) ; **b**, bague, nécropole d'Utique, IV^e s. (PETERS [2004], 235, n° 13) ; **c**, statuette, *Thinissut*, III^e/I^{er} s. (cl. B. D'Andrea, crédit : Musée national du Bardo) ; **d**, monnaie, Sousse, II^e s. n.è. (MERLIN [1910], pl. V) **e**, stèle votive, Constantine, II^e s. (*EH* 28, pl. 2, a) ; **f**, brûle-parfum, El Kénissia, I^{er}-II^e s. n.è. (CARTON [1906], 134-135, pl. V, 11). Figure élaborée par B. D'Andrea, les images ne sont pas à l'échelle.

Dans plusieurs cas, le même personnage divin est assis sur un trône de type différent, sans sphinx, et il peut être dépourvu de hampe. D'autres dieux et déesses, mais aussi des personnages royaux, peuvent en outre être assis sur un trône soutenu par deux sphinx ailés.⁴⁷ L'association de ce personnage avec BH est par contre évidente dans des représentations d'époques hellénistique et romaine d'Afrique du Nord et, plus tard, dans les représentations du « Saturne africain ».⁴⁸ On peut citer, à titre d'exemple, une statuette de terre cuite du sanctuaire

⁴⁷ CULICAN (1970) ; D'ANDREA (2014b), 128-130.

⁴⁸ XELLA (1991), 115-127 ; D'ANDREA (2014a), 315-316 ; D'ANDREA (2017), 11-12. Pour Saturne cf. LE GLAY (1966a), 499-502.

de *Thinissut* datée des III^e-I^{er} s. (Fig. 2, c), dans laquelle le bonnet conique est remplacé par une couronne turrite ornée de plumes, et des monnaies avec la légende *Saeculum Frugiferum* frappées par *Clodius Albinus* à la fin II^e s. de n.è. (Fig. 2, d).⁴⁹

Sur deux stèles votives du tophet de Constantine datées du II^e s. est représenté un personnage masculin barbu portant une grande couronne radiée sur la tête et un caducée dans la main droite (Fig. 2, e), qui pourrait constituer une réinterprétation locale du type anthropomorphe traditionnellement associé à BH.⁵⁰ Ces images, les représentations de quelques stèles votives de la région du Haut Tell et l'identification de BH avec Baal Shamim probablement attestée à Hr. Ghayadha⁵¹ semblent témoigner du fait que BH développe des caractères solaires et ouraniens dans le territoire libyque aux époques punique tardive et romaine.

Un personnage humain avec les tempes ceintes de cornes figure sur deux objets d'époque romaine provenant de Bethioua et El Kénissia (Fig. 2, f).⁵² Leurs contextes de provenance – des tophets – posent la question d'une identification locale entre BH et Zeus/Jupiter Ammon, généralement représenté avec des cornes. Cette identification, proposée à plusieurs reprises, doit vraisemblablement être refusée,⁵³ mais elle ne peut pas être exclue à une échelle locale : Fronton mentionne Jupiter Ammon parmi les dieux ancestraux de Constantine et un *Saturnus Balcaranensis*, c'est-à-dire un « Baal des deux cornes », est vénéré à l'époque romaine dans un sanctuaire placé sur le djebel Bou Qournein,⁵⁴ même si cette dernière appellation pourrait dériver plutôt de la conformation à deux sommets du mont. Une image probablement associée à BH pour son contexte de provenance est une statuette léontocéphale provenant de l'aire du tophet de Tharros et datée du II^e s. (Fig. 4).⁵⁵ Le personnage léontocéphale est plutôt associé à Tinnit, mais la représentation de Tharros a des traits masculins et, en outre, Tinnit n'est pas attestée à Tharros.

⁴⁹ XELLA (1991), 123-126 ; D'ANDREA (2014a), 73 et 132 ; (2017), 11-12.

⁵⁰ *EH*, p. 203-205. Cf. D'ANDREA (2014a), 274.

⁵¹ Dans le tophet d'Hr. Ghayadha, deux inscriptions votives semblent adressées à Baal ŠMM au lieu de BH : voir la note 132. Pour les stèles : D'ANDREA (2014a), 315 (tav. LI, 8 ; LII, 5 ; LV, 8).

⁵² Pour Bethioua, il s'agit d'une statue de calcaire qui représente un personnage avec des cornes renversées sur la tête : DOUBLET (1890), 68, n° 6 ; D'ANDREA (2014a), 285-286. Pour El Kénissia, il s'agit d'un brûle-parfum – ou plutôt d'une lampe – qui représente un homme avec une barbe fournie et des cornes de bélier sur lesquelles trois coupes sont attachées : CARTON (1906), 134-135 ; D'ANDREA (2014a), 79-109.

⁵³ LIPÍŃSKI (1986). Cf. GSELL (1920), 281-287 ; LE GLAY (1966a), 425-431 et 442-444.

⁵⁴ Fronton, *Ver.* II 1. Pour *Saturnus Balcaranensis* : LE GLAY (1961), 32-73. À *Auzia*, une identification de Saturne avec *Iuppiter Hammon Corniger* est attestée par une inscription latine d'époque romaine : *CIL* VIII, 9018.

⁵⁵ LANCELOTTI (2002), 19-39.



Fig. 3 : Amulettes/scarabées représentant une divinité qui pourrait être identifiée avec BH. **a-b**, Jaspe vert, Ibiza (BOARDMAN [2003], 62, n° 17/1-2, pl. 16) ; **c**, jaspe vert, Tharros (63, n° 17/8, pl. 16) ; **d**, agate, Tharros (65, n° 17/x13, pl. 53) ; **e**, jaspe vert, Motyé (?) (GUBEL [1987], 47, n° 28, pl. IX) ; **f**, jaspe vert, Sant'Antioco (44-45, n° 19, pl. VIII) ; **g-h**, cornaline, provenance inconnue (BOARDMAN [2003], 66, n° 17/x15 et x17, pl. 54) ; **i**, jaspe brun-rouge, Tyr (GUBEL [1987], 39-40, n° 6, pl. IV) ; **l-m**, jaspe vert, provenance levantine (40, n° 7 et 9, pl. IV-V) ; **n**, jaspe vert, Nicosie (BOARDMAN [2003], 63, n° 17/30, pl. 17). Figure élaborée par B. D'Andrea.

L'analyse des systèmes de dénomination et de mise en images de BH montre le lien très fort de ce dieu avec les tophets et, par conséquent, avec les régions dans lesquelles ces sanctuaires sont localisés, et notamment avec Carthage ; au contraire, BH est rarement attesté au Levant et il est probablement absent dans l'extrême-occident phénico-punique. Compte tenu du fait que l'« invention » des tophets semble associée aux premières phases de l'expansion phénicienne en Méditerranée centrale, il peut surprendre que la divinité titulaire de ces sanctuaires



Fig. 4 : Statuette léontocéphale de terre cuite, Tharros, II^e s. (GUIRGUIS [2017], 449, fig. 447).

semble très peu diffusée au Levant. Si les tophets sont effectivement une invention du monde phénicien d'Occident qui mélange et reformule des éléments de la tradition phénicienne du Levant,⁵⁶ le choix de BH – un dieu levantin qui toutefois semble occuper une place secondaire dans les panthéons des villes phéniciennes – pourrait avoir été dicté par la volonté de s'ancrer dans la tradition religieuse spécifiquement levantine tout en gardant, peut-être, une plus grande « marge de manœuvre » pour la réélaborer. L'organisation des villes phénico-puniques d'Occident, qui n'étaient pas structurées en royaumes comme celles du Levant, peut aussi avoir joué un rôle important dans le choix de BH au lieu de divinités dynastiques comme Melqart et Eshmun.

Les caractères, les fonctions et les attributs de BH ont dû déterminer son association avec les tophets et les rites qui y étaient accomplis, mais ces caractéristiques ont pu évoluer au cours des siècles. Les dénominations et les images de BH révèlent qu'il s'agit d'un dieu âgé et ancestral, et cela pourrait avoir favorisé

⁵⁶ D'ANDREA, GIARDINO (2011). Cf. D'ANDREA (2021). Une hypothèse alternative serait de proposer que les tophets d'Occident et les rites y accomplis imitaient une tradition spécifique à une ville phénicienne du Levant que les données disponibles ne permettent pas d'identifier ; BH pouvait être déjà le dieu auquel ces rites étaient adressés.

son adoption dans les tophets constituant une opération d'ancrage dans la tradition qui était sans nul doute importante pour justifier la nouvelle réalité religieuse représentée par les tophets. D'un point de vue culturel, dieu ancestral ne signifie pas *deus otiosus*, comme le démontrent l'invocation de BH dans quelques malédictions et, plus généralement, les vœux qui lui sont adressés par les fidèles. L'inscription de Zinçirli et l'appellation « Baal de la maison (ou du temple) » qui lui est probablement attribuée à Constantine, suggèrent en outre une association avec la famille. Du reste, cette association s'accorderait bien avec le caractère essentiellement privé, familial, des rites votifs des tophets tels qu'ils sont attestés par les inscriptions.⁵⁷ Un lien avec la fertilité du sol est suggéré par la hampe avec au bout un élément végétal, par le bonnet ou la couronne porté(e) par le dieu, et aussi par sa probable association à *Frugifer* à Sousse. L'identification à Baal Addir indique encore une association de BH aux sphères funéraire et chtonienne au moins à partir de l'époque punique tardive et en territoire libyque ; ces sphères sont d'ailleurs bien attestées dans les tophets par les enfants incinérés et déposés dans les urnes. On a remarqué aussi que, toujours à l'époque punique tardive et en territoire libyque, BH semble développer des caractères solaires et célestes. En général, ces connotations – comme d'ailleurs l'assimilation au *Saturnus Balcaranensis* et, peut-être, le rapprochement à Jupiter Ammon – semblent avoir une portée limitée dans le temps et/ou dans l'espace et elles ne doivent donc pas être généralisées, mais plutôt valorisées en tant que porteuses de spécificités locales/régionales.

En ce qui concerne l'interprétation de la formule onomastique BH, on a proposé plusieurs hypothèses. En premier lieu, pendant longtemps H̄MN a été associé à la racine H̄MM, « brûler, être ardent » :⁵⁸ le dieu aurait ainsi été le « Seigneur de l'autel à encens / de l'autel enflammé ». Cette thèse, désormais dépassée, était fondée sur l'interprétation des *h̄mnym* mentionnés dans plusieurs passages bibliques comme des « autels à encens / brûle-parfums / pilastres solaires » ; or, dans son ouvrage, P. Xella a démontré que ces *h̄mnym* sont plutôt des installations culturelles « construites » comme des chapelles ou des baldaquins, et que leur association avec le feu n'est pas manifeste.⁵⁹ Par rapport aux tophets, la possible association de H̄MN avec la notion de chaleur aurait pu renvoyer aux crémations qui constituent le rite central de ses sanctuaires pour le traitement des enfants et des animaux.

⁵⁷ D'ANDREA (2014a), 320-321 ; (2018a), 24-28.

⁵⁸ GSELL (1920), 280-281 ; LE GLAY (1966a), 438-442. Pour une critique : XELLA (1991), 165-166 et 204-225.

⁵⁹ XELLA (1991), 218-225.

Selon une interprétation proposée par J. Halévy en 1883, BH serait le « Seigneur de l'Amanus », le Nur Dağları actuel.⁶⁰ L'amulette découverte dans la région de Tyr dans lequel BH est invoqué avec Baal Saphon semblerait plaider en faveur de cette thèse. Cela dit, comme l'affirme P. Xella, la présence de deux divinités liées à des monts proches entre eux mais placés à 300-400 km de Tyr reste difficile à expliquer.⁶¹ Toutefois, par rapport à cette remarque, on peut objecter, par exemple, que le « tarif de Marseille » (IV^e-III^e s.) était placé dans le sanctuaire carthaginois de Baal Saphon,⁶² dieu qui était donc vénéré à des milliers de km de sa « résidence ». ⁶³ Zinçirli, le lieu de provenance de l'inscription la plus ancienne adressée à BH, est en outre placé à 50 km environ du Nur Dağları. Cette thèse a été critiquée par P. Xella, y compris d'un point de vue linguistique sur la base des graphies utilisées pour désigner l'Amanus dans d'autres langues ouest-sémitiques, notamment à Ougarit ;⁶⁴ les remarques proposées par P. Xella reposent donc sur des fondements solides.

L'association de BH avec l'Amanus et, par conséquent, le choix d'un dieu lié à une localité spécifique aurait pu être déterminée par la volonté de faire appel à une tradition ancestrale. Une hypothèse alternative serait de proposer une association de BH avec une ville phénicienne du Levant (voir la note 56) : nous connaissons en effet une ville appelée HMN, l'Oumm el-'Amed actuelle, mais nous savons aussi que le dieu poliade d'HMN était Milkashtart.⁶⁵ Au même titre que le mont Saphon, l'Amanus était sans nul doute un repère visuel pour les marins, et cela aurait pu constituer un élément additionnel pour accueillir BH dans le monde « colonial » d'Occident, puisque l'expansion phénicienne est directement liée à la navigation. Bien que les liens, dans les tophets, entre BH et la navigation ne soient pas évidents, des éléments du dossier de BH pourraient constituer un indice en ce sens : (1) le récit du Périple d'Hannon, une expédition navale, aurait été placé dans le sanctuaire carthaginois de Kronos ; (2) les lieux et les aires sacrées de la péninsule Ibérique associés à Kronos par les auteurs classiques sont systématiquement placés dans des îles, des caps et des promontoires ; (3) le djebel Bou Qournein, accueillant le culte du « Baal des deux

⁶⁰ HALÉVY (1883), 426-427. Cf. BORDREUIL (1986), 84 ; LIPiŃSKI (1995), 251-255.

⁶¹ XELLA (1991), 158-160.

⁶² CIS 165 = *KAI* 69. Ce texte a été retrouvé en 1844 dans le vieux port de Marseille, mais est unanimement considéré – en raison aussi du type de pierre sur laquelle il est gravé – comme provenant de Carthage. Baal Saphon est mentionné aussi dans le traité entre Assarhaddon et Baal I^{er} de Tyr : LIPiŃSKI (1995), 247.

⁶³ Toutefois, il faut de demander si à Carthage on avait encore conscience du lien étymologique avec le Mont Saphon, ou plutôt Saphon faisait référence au nord, qui est important pour la navigation.

⁶⁴ XELLA (1991), 160-164.

⁶⁵ XELLA (1991), 143-144.

cornes » vraisemblablement identifié avec BH, jouait un rôle de repère visuel par rapport à Carthage.

Dans son ouvrage, P. Xella avance l'idée que ḤMN était rattaché à la racine ḤYM attestée en plusieurs langues sémitiques (accadien, arabe, hébreu, nabatéen, ougaritique et palmyrénien) avec le sens fondamental de « couvrir, protéger » ; elle était utilisée pour des mots désignant des « demeures » divines, « baldaquins, chapelles, *cellae*, tentes ». ⁶⁶ Une association de ḤMN avec la protection et les chapelles domestiques s'explique bien dans le cadre des cultes des tophets, et aussi par rapport aux installations cultuelles utilisées dans ces sanctuaires et représentées sur les stèles votives. ⁶⁷ Du reste, la dédicace d'une stèle dans le 'MN est probablement attestée dans une inscription votive punique du tophet de Constantine ; ⁶⁸ en considérant les variantes orthographiques du punique tardif, il est possible que *'ayn* ait ici été utilisée pour *ḥeth*, indiquant donc une installation à fonctions cultuelle, le ḤMN, qui faisait partie du tophet. Une divinité « du type de » BH est d'ailleurs représentée au sein d'un baldaquin sur un scarabée de Tharros. ⁶⁹ La thèse de P. Xella repose sur des fondements solides, mais elle ne peut être acceptée avec certitude. En général, les différents Baal des panthéons ouest-sémitiques sont définis selon leur lieu de « résidence » – réel (Baal Saphon, Baal de Kition, Baal du Liban, etc.) ou imaginaire (Baal Shamim, etc.) – ou plutôt par rapport à leurs qualités spécifiques (Baal Addir, Baal 'Z, etc.) ; dans la proposition de P. Xella, BH serait défini par rapport à son rôle de protection et aux installations cultuelles qui constituaient sa demeure.

2. TINNIT

La formule onomastique avec laquelle Tinnit est mentionnée dans les tophets est RBT TNT PN B'L : RBT, « Dame », a la même fonction formulaire que 'DN pour Baal, alors que PN B'L, « Face de Baal / en face de Baal », semble plutôt une séquence fonctionnelle ; au même titre que d'autres séquences attestées dans la religion phénico-punique, comme « nom de Baal » pour Astarté, elle semble indiquer le rôle performatif que Tinnit joue par rapport à Baal dans les tophets. ⁷⁰

⁶⁶ XELLA (1991), 167-234.

⁶⁷ La *vexata quaestio* de l'interprétation des installations représentées sur ces stèles comme étant des baldaquins/*naiskoi* ou plutôt des façades de sanctuaires reste ouverte : XELLA (1991), 128-140 ; D'ANDREA (2014a), 302.

⁶⁸ XELLA (1991), 69-70 (l'inscription est EH 106, où les auteurs proposent que 'MN soit un toponyme). À ce propos, il est intéressant de noter que les lettres néopuniques MN étaient gravées, selon l'interprétation proposée par A. Berthier, sur un galet qui avait été utilisé comme sceau découvert dans le même tophet : EH, p. 229.

⁶⁹ BOARDMAN (2003), 66, 17/x20 (voir aussi 17/x21).

⁷⁰ BONNET (2009). Pour Tinnit, voir les références bibliographiques citées dans la note 6.

Au tophet de Carthage, cette séquence est attestée quasi systématiquement en première place dans les inscriptions votives des IV^e-II^e s. Les plus anciennes mentions semblent remonter au V^e s., mais le seul document qui donne un ancrage chronologique est une inscription commémorative datée de la fin du V^e s. qui semble faire référence à la conquête d'Agrigente par les Carthaginois.⁷¹ Dans cette inscription, comme d'ailleurs dans d'autres inscriptions votives du tophet de Carthage, TNT est évoquée non seulement comme destinataire du vœu, mais aussi dans le cadre d'une malédiction contre d'éventuels profanateurs.⁷² On a remarqué que BH peut, lui aussi, être mobilisé dans ces malédiction, mais l'évocation de TNT est systématique et semble associée à ses connotations performatives.⁷³ À de rares occasions, les dédicaces carthaginoises sont adressées à la seule TNT PN B'L, qui parfois reçoit l'épithète 'M, « mère ».⁷⁴ Dans plusieurs cas, RBT est suivi du suffixe pronominal de la 1^{ère} personne du pluriel (RBTN, « notre Dame »), ce qui indique une familiarité avec Tinnit, attestée également, quoique dans quelques cas seulement, pour BH.⁷⁵ Dans une dizaine de cas, le titre féminin RBT est remplacé par le titre masculin 'DN.⁷⁶ Quand les vœux sont adressés à Tinnit et BH, il est intéressant de noter que les formules de bénédiction pour l'accomplissement du vœu (BRK' à l'accompli ou YBRK' à l'inaccompli) restent généralement à la 3^e personne du singulier masculin, comme lorsqu'elles sont à adressées au seul BH.⁷⁷

TNT est probablement invoquée dans trois inscriptions votives des tophets sardes :⁷⁸ à Tharros, où la lecture de son nom dans une inscription qui pourrait remonter au V^e-IV^e s. demeure incertaine ; à Sant'Antioco, dans une inscription datée des IV^e-III^e s. qui semble dédiée à la seule RBT TNT PN B'L ; à Nora, dans une inscription gravée sur un vase à vernis noir où la séquence LRBT LTNT PN B'L est suivie par GR/GD. Pour ce dernier terme, il pourrait s'agir de GR, « client », ou plutôt, comme l'a proposé C. Grottanelli, de GD, « fortune », qui

⁷¹ CIS 5510 = KAI 302. Cf. AMADASI GUZZO (2006). Les deux fragments qui constituent cette inscription, auxquels il faut vraisemblablement ajouter CIS 5511, ont été trouvés en 1937 dans un dépotoir placé dans l'aire du tophet.

⁷² CIS 3783, 3785, 4937, 4945, 5510.

⁷³ GARBATI (2013), 531-532.

⁷⁴ CIS 3658, 3689, 3777, 3792-3793, 3795, 3999, 4076, 4633 (seule Tinnit) ; CIS 177, 195, 380, 2631 (mère).

⁷⁵ Pour TNT, voir par ex. CIS 1310, 2074, 2615, 2848, 3447, 3696, 3709, 3784, 3792, 3795, 3852, 3870, 4302, 4602, 4761, 5510, 5702, 5942. Pour BH : CIS 624, 634, 2763 (Carthage) ; AMADASI GUZZO (1986), n° 25 et 39 (Motyé).

⁷⁶ CIS 401, 402, 2714, 3048, 3913, 4328, 4796, 4994, 5527, 5621.

⁷⁷ AMADASI GUZZO (2002), 101 ; BENICHO-SAFAR (2016), 65 ; BONNET, MINUNNO, PORZIA (2021), 55-57. Ce constat est valable pour la plupart des inscriptions des autres tophets dans lesquelles les deux dieux sont invoqués.

⁷⁸ Pour Tharros : UBERTI (1976), 53-56 ; AMADASI GUZZO (2002), 106. Pour Sant'Antioco : BARTOLONI (1986), 240, n° 1529. Pour Nora : RES 1222 = JCO Sard. 25. Le vase est daté entre la fin du IV^e s. et le III^e s., mais l'inscription a été gravée après cuisson.

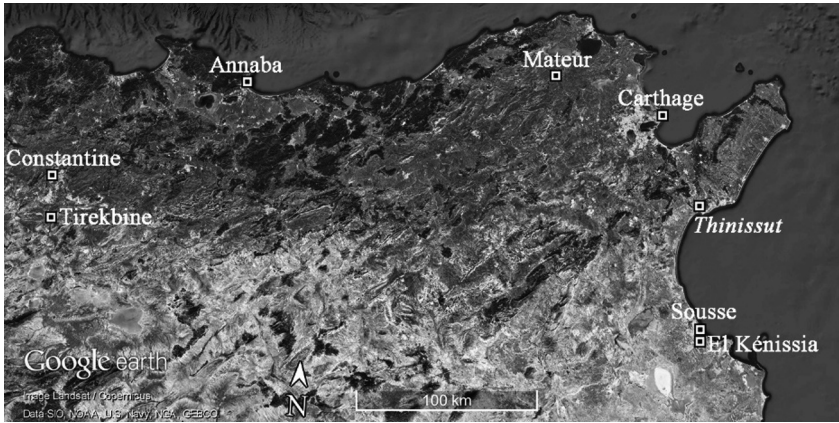


Fig. 5 : Les attestations épigraphiques de TNT en Afrique du Nord (B. D'Andrea, d'après Google Earth © Image Landsat).

pourrait alors constituer une épithète de Tinnit.⁷⁹ En Sicile, TNT n'est pas attestée à Motyé vraisemblablement pour des raisons chronologiques étant donné que les inscriptions votives de ce tophet sont datées entre le VI^e s. et le premier quart du V^e s. La séquence complète est toutefois attestée, en première place, dans trois inscriptions datées des IV^e-II^e s. provenant d'Eryx, Marsala et Palerme ;⁸⁰ en réalité, l'inscription de Palerme semble d'origine carthaginoise et une proposition analogue a été faite pour celle d'Eryx.

À Sousse, TNT est attestée, suivant le formulaire carthaginois, dans la moitié environ des 25 inscriptions votives du tophet.⁸¹ Dans quelques cas, elle porte le titre RBTN ou la dédicace est adressée à la seule TNT PN B'L, précédée par le titre masculin 'DN. La séquence 'DN TNT PN B'L est attestée aussi dans une inscription punique trouvée dans le tophet d'époque punique tardive d'El Kénissia.⁸²

En général, le panorama des mentions de TNT dans les inscriptions votives des tophets d'époque punique tardive et romaine est beaucoup plus limité que celui de BH (Fig. 5).⁸³ Les témoignages les plus nombreux sont ceux du tophet de Constantine, où la séquence TNT PN B'L ou, plus rarement, la seule TNT

⁷⁹ Grottanelli (1982), 109-111. Cf. Lancelotti (2010), 26 ; Garbati (2013), 534. Pour GD et GR (il pourrait s'agir aussi d'un prénom) : *DNWSI* (1995), 212-213 et 232.

⁸⁰ *ICO* Sic. 4 (Marsala), Sic. 9 (Palerme ; cf. De Simone [1997]). Pour Eryx cf. Bisi (1969) ; Rocco (1971).

⁸¹ Voir la note 16.

⁸² D'Andrea (2014a), 105-106.

⁸³ D'Andrea (2014a), 316-317. Les variations orthographiques attestées à ces époques sont TYNT et TNYT pour TNT, PN', P'N, P'N' pour PN.

sont attestées dans presque la moitié des plus de 400 inscriptions puniques et néopuniques :⁸⁴ à l'opposé de Carthage, à Constantine, Tinnit occupe généralement la seconde place après BH. Dans plusieurs cas, TNT est précédée par le titre RBT ou RBTN, mais parfois le titre masculin 'DN lui est attribué.⁸⁵ Dans deux des inscriptions grecques, la formule est transcrite comme Θινιθ/Θεννειθ Φενη βαλ/Φανη βαλ ;⁸⁶ la vocalisation Tinnit a été préférée à celle traditionnelle, Tanit, en se fondant sur ces inscriptions. Parmi les autres mentions nord-africaines de TNT, est intéressante une inscription néopunique (II^e-I^{er} s.) d'Aïn Tounga dans laquelle TNT PN B'L occupe la première place avant BH et porte encore une fois le titre 'DN.⁸⁷

Le dossier des tophets ne fournit pas beaucoup de données pour caractériser TNT : les épithètes « mère » et « notre Dame » suggèrent une familiarité plus grande des fidèles par rapport à BH, et cela pourrait être lié au pouvoir performatif de TNT. Comme certains chercheurs l'ont proposé,⁸⁸ la première place occupée par TNT dans les inscriptions semble dériver de cette connotation et n'infirme pas la prééminence de BH en tant que dieu « titulaire » des tophets. La plus grande diffusion de BH aux époques tardo-puniques et romaine et la deuxième place occupée par Tinnit à Constantine témoignent de la faible implantation de son culte dans les régions libyques. Comme BH, TNT est rarement attestée en dehors des tophets, et ceci confirme le lien presque-exclusif des deux dieux avec ces sanctuaires. Dans les mentions hors tophets, TNT n'est jamais accompagnée par la séquence PN B'L : cela suggère que l'attitude performative de TNT par rapport à BH se déroule exclusivement dans le cadre des rites des tophets.

Le théonyme TNT est attesté dans quelques noms théophores des inscriptions phéniciennes de la nécropole de Tyr al-Bass (IX^e-VIII^e s.) et, plus tard, à Sidon (VI^e-V^e s.), à Chypre (Kition, VI^e s.) et en Grèce, dans une bilingue en phénicien et en grec provenant d'Athènes, datée autour du 400, qui mentionne un Sidonien appelé 'BDTNT « serviteur de TNT » en phénicien et *Artemidoros* en grec, avec une identification entre Tinnit et Artémis.⁸⁹

Comme pour BH, les témoignages les plus anciens de TNT proviennent du Levant, notamment d'une inscription phénicienne datée entre la moitié du VII^e s. et le début du VI^e s. trouvée dans un sanctuaire de Sarepta, laquelle commémore

⁸⁴ Voir la note 17. Per la seule TNT, voir *SPC* 126 (?).

⁸⁵ *EH* 4, 16-17, 26, 80, 85, 135, 159, 271 (RBTN) ; *HNPI* Constantine NP 86 ('DN).

⁸⁶ *EH* gr. 1 et 3.

⁸⁷ BEN HASSEN, FERJAOUÏ (2008), 7-11.

⁸⁸ XELLA (1991), 57-59 ; BONNET (2009), 211-213 ; GARBATI (2013), 530-531 ; BENICHOUSAFAR (2016), 64.

⁸⁹ BORDREUIL (1987), 80-81 ; LIPÍŃSKI (1995), 201-202 ; D'ANDREA (2014a), 27. L'inscription d'Athènes est *CIS* 116 = *KAI* 53. Pour Tyr : SADER (2005), 26-27 et 38-39.

la dédicace d'une statue à TNT 'ŠTRT.⁹⁰ Pour cette séquence onomastique plusieurs interprétations ont été proposées : d'une part, on l'a considérée comme un double théonyme témoignant des relations étroites entre Tinnit et Astarté ; de l'autre, on a proposé que 'ŠTRT soit un toponyme désignant la « résidence » de Tinnit de manière analogue à Milkashtart.⁹¹ J. Teixidor a proposé de lire une dédicace à TNT dans une lampe de bronze datée des V^e-IV^e s. déposée au musée de Beyrouth,⁹² mais cette interprétation reste incertaine. Une dernière donnée levantine à analyser est constituée par des monnaies d'époque impériale romaine d'Ashkelon à légende grecque Φανήβαλ, qui est évidemment calquée sur la séquence PN B'L.⁹³

En Occident, en dehors des tophets TNT, est attestée seulement à Carthage et Ibiza. L'érection et la consécration des « sanctuaires » (MQDŠM) « à la Dame Astarté et à Tinnit du Liban » (LRBT L'ŠTRT WLNT BLBNN) sont commémorées dans une inscription carthaginoise des IV^e-II^e s.⁹⁴ Le nom Liban, introduit par la proposition B-, a été interprété comme étant un mont placé dans les alentours de Carthage – où les MQDŠM étaient probablement érigés – ou, plus vraisemblablement, comme une référence à la région libanaise. Ceci confirmerait l'origine levantine de TNT et indiquerait que cette origine était encore perçue comme telle à Carthage au cours des IV^e-II^e s. Cette inscription témoigne en outre d'une association entre Tinnit et Astarté, comme c'est le cas probablement à Sarepta. Des inscriptions du tophet de Carthage sont dédiées par des individus qui officient dans le temple de Sid-Tinnit.⁹⁵ Sid est une divinité bien connue dans l'Occident phénico-punique, où il montre des connotations thérapeutiques, comme dans le temple punique d'Antas.⁹⁶ L'association avec TNT pourrait dériver d'aptitudes performatives des deux dieux. On a proposé de reconnaître Tinnit dans la « Dame mère » invoquée avec LRBT B'LT HHDRT, « la Dame, maître du *sancta sanctorum* (ou de l'au-delà) », dans une inscription punique carthaginoise de provenance inconnue, mais cette interprétation demeure douteuse.⁹⁷

À Ibiza, TNT est invoquée dans une inscription punique sur une plaquette en bronze trouvée dans la grotte-sanctuaire d'Es-Culleram.⁹⁸ Sur la face principale de la plaquette est gravée une dédicace au dieu Reshef-Melqart datable des V^e-

⁹⁰ KAI 285.

⁹¹ AMADASI GUZZO (1991). Cf. BORDREUIL (1987), 81-82 ; BONNET (2014), 93.

⁹² TEIXIDOR (1976), 328-329, n° 138.

⁹³ FINKIELSZTEJN (1992), 55-58.

⁹⁴ CIS 3914 = KAI 81 = RES 17. Cf. HVIDBERG-HANSEN (1979), 20-21 ; BORDREUIL (1987), 79-80.

⁹⁵ CIS 247-249, 5145.

⁹⁶ LIPÍŃSKI (1995), 332-350 ; BONNET (2014), 81-83.

⁹⁷ CIS 177 = KAI 83.

⁹⁸ KAI 72 = ICO Sp. 10. Cf. GROTTANELLI (1982), 109-112.

IV^e s. L'autre face fut réutilisée au cours du II^e s. pour graver une inscription dédiant l'érection d'un mur (?) à « pour notre Dame pour Tinnit puissante ('DRT) et HGD » ; ce dernier terme a été associé au nom GD « fortune » (précédé de l'article) et a été interprété comme étant un théonyme ou, plus vraisemblablement, une épithète de TNT au même titre que 'DRT. Selon certains chercheurs, GD aurait exprimé le rôle de protection de TNT sur la fortune, le destin des individus et la communauté de manière analogue à *fortuna* et *genius* en latin, *tychè* et *daimon* en grec.⁹⁹ Tout cela plaiderait en faveur d'une forte connotation performative de Tinnit qui, par rapport aux autres divinités – elles aussi performatives dans la mesure où puissantes, donc agissantes –, se définit plus spécifiquement par ses relations directes et étroites avec l(es) homme(s) et leurs destins.

Comme on l'a déjà remarqué, dans l'Afrique d'époque romaine, le culte de Saturne se superpose à celui de BH, par rapport auquel il est plus largement diffusé. Pour Tinnit se confirme la tendance contraire à celle qu'on a notée dans les tophets. Tinnit a été généralement identifiée avec la déesse *Caelestis*, qui est bien attestée en Afrique du Nord à l'époque romaine : toutefois, comme l'a montré M. G. Lancellotti,¹⁰⁰ cette superposition n'est pas « automatique » et la déesse *Caelestis* n'est pas directement identifiée ni avec Tinnit ni avec Astarté. Enrichir la personnalité de TNT en utilisant les titres, les épithètes et les caractères de *Caelestis*, comme cela a été fait à plusieurs reprises, n'est donc pas une démarche méthodologique appropriée.¹⁰¹

Pour la mise en image de Tinnit, l'identification d'images qui la représentent est problématique plus que pour BH. TNT a été reconnue dans un personnage féminin portant un *kalathos* sur la tête et vêtue d'une tunique, enveloppée dans deux grandes ailes repliées, qui semble s'inspirer des représentations égyptiennes d'Isis et Nephtys (Fig. 6, a-c) : cette proposition s'appuie surtout sur la présence de ce personnage parmi les plus de 1100 terres cuites entières ou fragmentaires trouvées dans la grotte d'Es-Culleram et datées entre le IV^e s. et le II^e s.¹⁰² Plusieurs éléments rendent toutefois douteuse cette interprétation. Tout d'abord, la présence d'une dédicace adressée à TNT n'indique pas nécessairement qu'elle était représentée dans les terres cuites offertes dans la grotte. D'ailleurs, bon nombre de ces terres cuites sont des personnages féminins portant des *thymiateria* et des offrandes, appartenant à des types traditionnellement associés

⁹⁹ GARBATI (2013), 534-535. Cf. AMADASI GUZZO (1991), 89-90 ; LANCELLOTTI (2010), 26 ; MARÍN CEBALLOS (1995), 837-842.

¹⁰⁰ LANCELLOTTI (2010).

¹⁰¹ En réalité, cela peut se révéler inapproprié aussi pour Saturne et BH (voir les notes 30 et 48). Dans HVIDBERG-HANSEN (1979) on constate un usage excessif des données relatives à *Caelestis* pour caractériser TNT.

¹⁰² AUBET (1976). Pour les terres cuites d'Es-Culleram : MARIN CEBALLOS *et al.* (2015).



Fig. 6 : Représentations anthropomorphes qui ont été associées à TNT. **a-b**, statuette de terre cuite, Ibiza, sanctuaire en grotte d'Es Culleram, IV^e-II^e s. (AUBET [1976], pl. II-III) ; **c**, statuette de terre cuite, Carthage, nécropole de Sainte-Monique, IV^e-III^e s. (pl. IV) ; **d**, stèle votive de calcaire, Carthage, tophet, III^e-II^e s. (CIS 183, pl. XLV). Figure élaborée par B. D'Andrea.

à Déméter et Koré.¹⁰³ Ce phénomène est d'ailleurs bien connu dans les polythéismes antiques, y compris le polythéisme phénicien : on peut prendre l'exemple des sanctuaires d'Amrit et de Bostan esh-Sheikh, où ont été trouvées des inscriptions dédiées à Eshmun, mais aussi des statue(tte)s des types traditionnellement associés à Melqart.¹⁰⁴ Ensuite, il faut considérer que la représentation ailée de Tinnit, connue aussi dans quelques contextes funéraires, ne serait pas attestée dans les tophets : la seule image qui lui ressemble est celle d'une figure féminine portant un disque et un croissant représentée sur une stèle carthaginoise des III^e-II^e s. (Fig. 6, d).¹⁰⁵

Plusieurs figures féminines représentées sur les stèles votives des tophets d'Afrique du Nord – à *Bulla Regia*, Carthage, Hr. el-Hami, Sousse, Thala et *Thinnissul*¹⁰⁶ – ont été identifiées avec TNT sur la base des contextes de provenance, mais ces propositions restent incertaines. Au contraire, le personnage léontocéphale dont on a parlé pour BH semble effectivement associé à TNT à partir au moins de l'époque punique tardive. Il est représenté sur quatre statues de terre

¹⁰³ GARBATI (2012), 771-772. Comme l'a proposé G. Garbati, ces terres cuites sont évidemment polysémiques et polyvalentes et ne doivent donc pas être nécessairement et systématiquement associées au culte des deux déesses.

¹⁰⁴ GARBATI (2012), 768-770.

¹⁰⁵ D'ANDREA (2014a), 64. Pour la présence de cette image dans des contextes funéraires : AUBET (1976), 67-73.

¹⁰⁶ HVIDBERG-HANSEN (1979), 21-22 ; D'ANDREA (2014a), 317-318.



Figure 7 : Personnage léontocéphale qui a été associé à TNT : a-b, statuettes de terre cuite, *Thinissut*, III^e-I^{er} s. (MERLIN [1910], pl. III) ; c, monnaie, 47-46 (<https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=3131&lot=665>). Figure élaborée par B. D'Andrea.

cuite provenant du sanctuaire de *Thinissut* et datées entre le III^e et le I^{er} s. (Fig. 7, a-b) :¹⁰⁷ ce personnage féminin léontocéphale est coiffé d'un *klaft* égyptien et vêtu d'une longue tunique qui ne laisse à découvert que les pieds ; les épaules et les bras sont dissimulés sous une pèlerine à trois bandes ; dans sa main gauche, elle tient un objet en partie brisé, vraisemblablement un *unguentarium*.

Cette identification s'appuie sur le contexte de provenances de ces statues – TNT étant aussi attestée dans une inscription du même sanctuaire –, mais aussi sur une représentation analogue figurant sur des monnaies frappées en 47-46 par le général pompéien *Q. Caecilius Metellus Pius Scipio* (Fig. 7, c) ;¹⁰⁸ l'image était accompagnée par la légende GTA, qui a été considérée comme un sigle pour *Genius Terrae/Tutelarior Africae*. Ce personnage léontocéphale a donc été interprété comme un *genius* assimilé à TNT, elle aussi interprétée comme un génie à Carthage et à Ibiza. Si le *genius* des monnaies romaines est associé à l'*Africa* dans le cadre d'une stratégie de communication du général pompéien,

¹⁰⁷ MERLIN (1910), 7-8 ; MARÍN CEBALLOS (1995) ; LANCELOTTI (2002) ; (2010), 27 et 103 ; D'ANDREA (2014a), 130-132 et 317.

¹⁰⁸ MERLIN (1910), 44-45 ; CRAWFORD (1975), 472, n° 460.4.

TNT semble liée directement à Carthage. Cela semble confirmé par le fait que Tinnit est très rarement attestée en dehors de Carthage et dans les régions libyques, où d'ailleurs elle est invoquée en deuxième place, après BH. Un *δαίμων Καρχηδονίων* est cité parmi les divinités de Carthage invoquées dans le « serment d'Hannibal » – qui sanctionne le traité d'alliance passé en 215 entre Hannibal et Philippe V de Macédoine – et Augustin d'Hippone fait référence à un génie de Carthage au cours du IV^e s. de n.è.¹⁰⁹ Le personnage léontocéphale est représenté aussi sur d'autres objets datés entre le III^e s. av. et le I^{er}-II^e s. de n.è. : une terre cuite fragmentaire provenant de la « chapelle Carton », dans les alentours du tophet de Carthage, une statue fragmentaire de Bir Derbal et un petit autel votif de *Tiddis*.¹¹⁰

On a également proposé de reconnaître TNT dans l'effigie féminine coiffée d'épis de blé représentée sur des monnayages carthaginois et siculo-puniques datés depuis le milieu du IV^e s. jusqu'à la destruction de Carthage en 146.¹¹¹ Cette effigie provient sans nul doute du monde grec de Sicile où elle est souvent associée à Déméter ou Koré. L'identification avec Tinnit, elle aussi éventuellement identifiée avec Déméter/Koré, ne peut être déterminée avec certitude.

Pour conclure sur les mises en image des dieux et sur la nécessité d'une démarche méthodologique particulière pour les interpréter, on peut prendre l'exemple du signe dit de Tanit. Depuis le XIX^e s., et jusqu'à présent, il a été associé à Tinnit, d'où dérive son appellation.¹¹² Sur quelles bases a été proposée cette association ? En parcourant la riche bibliographie sur le signe, on constate que le lien avec Tinnit est fondé sur deux éléments : (1) l'apparente coïncidence chronologique de l'introduction du signe et du culte de TNT dans le tophet de Carthage ; (2) la quasi-omniprésence du signe sur les stèles carthaginoises datées des IV^e-II^e s., la plupart desquelles sont caractérisées par des inscriptions votives dans lesquelles TNT PN B'L est invoquée en première place. D'autres chercheurs ont aussi proposé des réflexions d'ordre iconographique par rapport à l'interprétation du signe et à son anthropomorphisation aux époques punique tardive et romaine, quand il est souvent représenté comme un personnage féminin.

Si on laisse de côté ces analyses iconographiques, qui restent hypothétiques en présence d'un symbole géométrique et schématique et d'une entité divine, TNT, de laquelle on ne connaît pas les caractères, au sujet de ces deux éléments on peut faire certains constats. Tout d'abord, la coïncidence chronologique entre

¹⁰⁹ Pib. VII 9. Cf. GROTANELLI (1982), 109-111 ; GARBATI (2013), 534-535. Pour Augustin d'Hippone : *Sermo* LXII 6 10. H. BENICHO-SAFAR (2016) mentionne aussi Salvien, qui au V^e s. de n.è. affirme : « *Caelestem illam scilicet Afrorum daemonem* » (*De Gubernatione Dei* VIII 2 9).

¹¹⁰ MARIN CEBALLOS (1995) ; D'ANDREA (2014a), 317.

¹¹¹ ALEXANDROPOULOS (2000), 48-50.

¹¹² Par ex. GSELL (1920), 377-390 ; MOSCATI (1972) ; HVIDBERG-HANSEN (1979), 40-42 ; LIPINSKI (1995), 207-215 ; FANTAR (1996) ; D'ANDREA (2014a), 56-57.

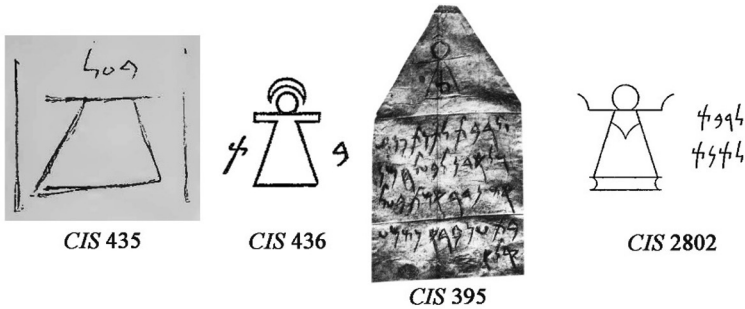


Fig. 8 : Stèles votives carthagoises dans lesquelles le « signe de Tanit » semble associé à TNT et/ou BH (CIS 395 ; 435-436, pl. LVI ; 2802). Figure élaborée par B. D'Andrea.

le signe et TNT ne peut pas être confirmée si l'on considère que le signe est déjà représenté sur quelques stèles du tophet de Carthage datées avant la fin du VI^e s.,¹¹³ alors que les inscriptions les plus anciennes mentionnant TNT remontent à la fin du V^e s. Ensuite, il faut noter que le signe « de Tanit » n'est pas représenté seulement sur les stèles des tophets, mais aussi sur d'autres objets – monnaies, mosaïques, poids de plomb, peintures, vases, etc. – et dans des contextes différents – d'autres lieux de culte, habitats, nécropoles, etc. ;¹¹⁴ son aire de diffusion est ainsi plus large que celle de Tinnit. Enfin, le signe est très utilisé sur les stèles des tophets d'époques punique tardive et romaine,¹¹⁵ où Tinnit est par contre très peu attestée. Une association du signe à TNT est attestée par les monnaies d'Ashkelon d'époque impériale à légende grecque Φανίβαλ, mais le signe était déjà représenté sur les monnaies d'époque hellénistique de cette ville.¹¹⁶ Tout en étant très probable, l'association du signe avec Tinnit et (aussi ?) avec BH (Fig. 8)¹¹⁷ pourrait être secondaire et liée directement aux valeurs symboliques (apotropaïques, propitiatoires, tutélaires) desquelles le signe était porteur. Dans tous les cas, la désignation de « signe de Tanit » résulte à ce jour incertaine et probablement trompeuse.

¹¹³ BENICHO-SAFAR (2004), 69 ; D'ANDREA (2014a), 50. Le signe est représenté sur deux stèles de la phase 2 du tophet, datée entre la moitié du VII^e s. et le troisième quart du VI^e s.

¹¹⁴ LIPŃSKI (1995), 207-214 ; FANTAR (1996) ; D'ANDREA (2014a), 57.

¹¹⁵ D'ANDREA (2014a), 301.

¹¹⁶ FINKIELSZTEJN (1992), 54 et 58, pl. XII, 12 et 21.

¹¹⁷ Sur une stèle carthagoise (CIS 435) le nom B'L remplace la « tête » du signe. Deux autres stèles carthagoises fournissent des données qui suggèrent une association entre le signe et TNT : dans la première, la séquence LRBT LTNT est gravée juste à côté du signe (CIS 2802) ; dans la deuxième, une *taw*, probable abréviation pour TNT, est gravé dans le « corps » du signe (CIS 395). Dans un autre cas (CIS 436), le signe est placé entre une *beth*, probable abréviation pour Baal, et une *taw*, probable abréviation pour TNT.

La question de l'origine et de l'étymologie de TNT ont été abordées à plusieurs reprises : jusqu'à la découverte de l'inscription de Sarepta au cours des années 1970, plusieurs chercheurs avaient proposé une origine de TNT et de son nom libyque, punique (carthaginoise), voire égyptienne.¹¹⁸ À présent, la thèse d'une origine levantine est généralement acceptée, mais pour l'interprétation du nom seules des propositions très hypothétiques, comme celle d'E. Lipiński qui traduit TNT comme étant une « pleureuse, hiérodoule », ont été faites.¹¹⁹

La question de l'évolution des caractères de Tinnit au cours des siècles, par rapport spécialement à son rôle à Carthage et dans les tophets, reste également ouverte : l'association avec Astarté, attestée vraisemblablement à Sarepta, apparaît quelques siècles plus tard à Carthage. Tout en restant douteuse, la thèse selon laquelle TNT était considérée comme un génie de Carthage au moins à partir des V^e-IV^e s. est très probable. En tant que génie de la ville et « face de Baal », TNT est une entité divine qui agit et protège ses fidèles, qui donc s'adressent à elle comme à leur mère et à leur dame. Le fait que cela implique aussi un rôle de médiation de TNT entre les fidèles et BH reste discutable et nous semble lié directement à la question de « qu'est-ce que Tinnit ? » : est-elle une divinité au même titre que BH, dont, selon certains, elle serait l'épouse, et à l'instar d'Astarté, à laquelle elle est associée ? Contrairement à BH, TNT ne semble pas recevoir – sauf dans un cas douteux (voir la note 15) – le titre de « divinité » (L), mais ce constat n'est pas décisif. Si TNT était un génie, est-ce que ceci signifie qu'elle n'avait pas un statut « pleinement » divin ?¹²⁰ La documentation disponible ne permet pas de répondre à cette question ; de toute façon, la connotation de TNT comme un génie est directement liée à Carthage.

H. Benichou-Safar a récemment proposé que TNT ne soit que la personnification de certains des aspects de BH ;¹²¹ son interprétation en tant que génie serait dérivé de la « traduction » de la part des auteurs classiques d'un mot punique (PNB'L) sans équivalent en grec et en latin parce que désignant une réalité inconnue dans leurs cultures. H. Benichou-Safar propose, notamment, que TNT ait été la personnification de l'activité oraculaire de BH, mais cette thèse est surtout tirée de comparaisons avec la Bible hébraïque – le possible pouvoir oraculaire de la Face de Dieu (*pāneh*) et donc de PNB'L « Face de Baal » qui serait l'équivalent de l'ange *Phanebal* attesté dans les versions éthiopienne de *Hénoch* et slave de l'*Apocalypse de Baruch* – et avec le culte de *Caelestis* d'époque romain. Du reste, une activité oraculaire est attestée pour le « Saturne africain »

¹¹⁸ Par ex. GSELL (1920), 244 et 265 ; MATTHIAE SCANDONE (1976) ; MOSCATI (1981).

¹¹⁹ LIPIŃSKI (1995), 199-200.

¹²⁰ Dans le cadre du polythéisme grec, le cours de V. Pirenne au Collège de France les deux dernières années sur la notion de δαίμων, montre bien que le δαίμων a un statut tout à fait divin : <https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2019-2020.htm>.

¹²¹ BENICHOUSAFAR (2016).

mais non directement pour BH. Tout en étant un peu artificielle et trop fondée sur des données extérieures au monde phénico-punique, cette proposition s'appuie aussi sur quelques indices : TNT est une « Dame », mais parfois un « Seigneur » ; le personnage léontocéphale qui lui est associé a des traits féminins, mais parfois aussi des traits masculins ; les formules de bénédiction des inscriptions votives sont à la 3^e personne du singulier à la fois quand elles sont adressées au seul BH et quand elles sont adressées à TNT et BH ; les sources gréco-latines identifient BH avec Kronos et Saturne en les associant aux sacrifices humains accomplis par les Phéniciens,¹²² mais aucune déesse n'est citée dans ces récits. La question demeure ouverte, comme d'ailleurs la définition des relations de TNT avec Astarté et BH.

3. LES AUTRES

En dehors de BH et TNT, d'autres divinités sont mentionnées à de rares occasions dans les inscriptions des tophets. Melqart est cité dans une inscription commémorative carthaginoise qui semble faire référence à la conquête d'Agri-gente.¹²³ Le contexte dans lequel Melqart figure pose des problèmes d'interprétations, mais dans tous les cas le dieu n'est pas invoqué directement dans le cadre du vœu.

Une inscription votive du tophet de Sousse datée des IV^e-II^e s. est adressée à Baal RŠ ou RŠP. Dans le cas de Baal RŠ, J. G. Février a proposé d'interpréter cette séquence onomastique comme « Baal du Cap » ou, plus vraisemblablement, comme le Baal d'un mont phénicien mentionné dans une inscription de Salmanazar III.¹²⁴ Il s'agirait d'une donnée intéressante pour la possible association de BH avec la navigation et/ou avec un mont levantin. Dans le cas d'une lecture Baal RŠP, il y aurait vraisemblablement un témoignage du dieu Reshef, qui n'est pas bien attesté dans l'Occident phénico-punique.¹²⁵ Dans tous les cas, la séquence Baal Reshef reste difficile à expliquer.

Une dédicace gravée sur un bloc de grès de dimensions moyennes trouvé dans l'aire du tophet carthaginois et datée du III^e s. commémore l'offrande d'une « stèle de pierre » dans le KDŠ (= QDŠ ?) de BH.¹²⁶ Elle est adressée au Seigneur Baal ŠMM, à la Dame TNT PN B'L, au Seigneur Baal H̄MN et au Seigneur Baal MGNM, divinité par ailleurs inconnue. Ce panthéon pourrait être directement lié au dédicant et à son lignage, comme le suggère la mention de 16

¹²² Voir les notes 1 et 21.

¹²³ Voir la note 71.

¹²⁴ FÉVRIER (1953), 561. Cf. LIPÍŃSKI (1995), 274-276 ; D'ANDREA (2014a), 90.

¹²⁵ LIPÍŃSKI (1995), 179-188 ; BONNET (2014), 81.

¹²⁶ CIS 3778 = KAI 78. Cf. XELLA (1991), 47-51 ; DNWSI (1995), 994-995.

ancêtres du dédicant – parmi lesquels un rab, un suffète et, en dernier position, un homme qui porte le nom MŠRY, « Égyptien ». Il s'agit de la généalogie la plus longue attestée dans les inscriptions des tophets : étant BH lié aux ancêtres et à la famille, le dieu et son sanctuaire étaient évidemment adaptés à recevoir des dédicaces qui montrent la volonté de retracer le lignage. Le KDS de BH pourrait désigner le tophet dans son ensemble ou un édifice/installation/espace à fonction culturelle qui faisait partie du tophet.¹²⁷

Un certain nombre d'inscriptions puniques et néopuniques de Constantine et une inscription punique du tophet de Sant'Antioco datée du III^e s. sont dédiées à Baal 'DR au lieu de BH.¹²⁸ Ce « Seigneur puissant » avec des connotations chtoniennes est attesté à Byblos au cours du VI^e s. En Afrique du Nord, il montre aussi un caractère agraire, comme le démontrent une inscription néopunique de Bir Tlelsa¹²⁹ et sa probable identification avec Pluton *frugifer*.¹³⁰ À Constantine, Baal 'DR est identifié avec BH qui, dans une inscription du tophet, porte probablement le titre de « Roi puissant » (MLK 'DR).¹³¹ Comme on l'a déjà remarqué, cette superposition peut dériver des caractères chtoniens et funéraires des deux divinités, mais aussi de leurs connotations agraires – étant BH, lui aussi, associé probablement à *Frugifer* à Sousse.

Un phénomène semblable, avec une superposition à caractère régionale aux époques punique tardive et romaine, est attesté au tophet d' Hr. Ghayadha où, selon M. G. Amadasi Guzzo, deux inscriptions votives sont adressées à Baal ŠMM au lieu de BH.¹³² Cette superposition pourrait être liée aux caractères solaires et célestes que BH semble développer à cette époque dans la région du Haut Tell.

Des DHRNM/D'LHRM sont cités dans deux inscriptions néopuniques de Constantine, après Baal et TNT PN B'L, pour l'une, et après Baal, pour l'autre.¹³³ J. G. Février a proposé que ce nom fasse référence à la « famille divine » de BH et Tinnit, mais cela reste impossible à vérifier.

¹²⁷ XELLA (1991), 46-51 ; LIPIŃSKI (1995), 417-419 ; RIBICHINI (2002), 431-432.

¹²⁸ Pour Constantine, voir par ex. *EH* 4-19, 27, 42, 63, 241 ; *SPC* 101 (?), 128. Pour Sant'Antioco : BARTOLONI, GARBINI (1999), 84. La lecture du théonyme B'L 'DR (serait 'DR) après BH, comme s'il s'agissait d'une épithète de BH, dans *KAI* 162 (= *HNPI* Constantine N50) est incertaine.

¹²⁹ *KAI* 138 = *HNPI* Bir Tlelsa N1.

¹³⁰ RIBICHINI (2013), 470-472.

¹³¹ *EH* 31 (lecture incertaine, pourrait être plutôt MLK 'DM). Pour Baal Addir : LIPIŃSKI (1995), 88-90.

¹³² AMADASI GUZZO (2008). Baal Shamim : LIPIŃSKI (1995), 81-88 ; BONNET (2014), 72-73.

¹³³ *HNPI* Constantine N 54-55 (= *EH* 21 et 23). Cf. FÉVRIER (1958), 155.

4. CONCLUSION

Tout en étant quantitativement appréciables, les données sur les dieux des tophets ne permettent pas d'approfondir les caractères, les configurations et les sphères d'action de ces divinités. Il faut d'ailleurs considérer que les sources mobilisées s'étalent sur près d'un millénaire et concernent une zone géographique étendue, du Levant à la Méditerranée occidentale : le risque d'établir des généralisations abusives à partir d'éléments ayant un caractère strictement local ou régional – et/ou une chronologie limitée – est évidemment élevé, d'autant plus que les systèmes de dénomination et de mise en images de ces dieux sont caractérisés par des formules fixes et constantes d'une part, et par des variations ancrées dans le paysage religieux local/régional de l'autre.

Ceci dit, il est néanmoins possible de formuler quelques considérations, de dégager des traits relativement spécifiques et cohérents pour chaque divinité et de faire un point qui pourra être précisé, actualisé et approfondi à l'avenir. Baal Hammon est sans nul doute intimement lié aux tophets, desquels il est toujours le dieu titulaire, dès les époques les plus anciennes jusqu'à l'époque romaine, de la ville phénicienne de Rabat jusqu'aux villes libyques de l'Afrique du Nord, où il fut vraisemblablement associé/superposé à des divinités locales. Il s'agit d'un dieu « inattendu », car occupant une place apparemment secondaire – il faut toujours considérer l'état partiel et fragmentaire de notre documentation – dans les panthéons des villes phéniciennes du Levant. Cela a vraisemblablement fait sa fortune dans les tophets – une invention phénico-occidentale qui « feint » une identité et une tradition phénicienne orientale en se rattachant à une divinité ancestrale « du type de » Kronos et Saturne ; il reste toutefois impossible de déterminer à quel niveau le BH des tophets se rattache effectivement à des traditions levantines. Les connotations familiales et ancestrales de BH ont dû également jouer un rôle fondamental compte tenu du cadre essentiellement privé, familial, des rites votifs des tophets.

Les caractères de ce dieu dans les tophets ne semblent pas évoluer particulièrement dans l'espace et dans le temps jusqu'aux époques punique tardive et romaine, quand sa diffusion dans les régions libyques semble accompagnée d'un développement de ses caractères funéraires et chtoniens d'une part, solaires et ouraniens de l'autre. Il s'agit évidemment d'évolutions régionales et d'époque tardive qui ne peuvent pas être utilisées pour définir la « nature » de BH, mais les rapprochements/identifications à Baal Addir, Baal ŠMM, peut-être à Zeus/Jupiter Ammon et *Frufiger* – et surtout la superposition de Saturne – nous aident à explorer des « potentialités » qui dans la plupart de cas caractérisaient déjà le dieu phénicien.

Tinnit n'est pas liée au phénomène des tophets dans son ensemble, mais au tophet de Carthage à partir d'une certaine époque. Dans ce cas également, les

motifs du choix de TNT restent difficiles à décrypter. Ses liens avec BH dans le cadre des rites des tophets ne font aucun doute – et sont d'ailleurs attestés par la formule PN B'L associée à TNT dans les tophets – mais restent difficiles à déterminer dans la mesure où cette entité divine est plutôt énigmatique.

L'absence presque totale d'autres divinités dans les tophets – et vice versa la quasi absence de BH et TNT en dehors des tophets – s'avère particulièrement intéressante dans des contextes religieux, comme ceux du monde phénico-punique, où la présence de *synnaoi theoi*, c'est-à-dire des dieux partageant un sanctuaire avec les divinités titulaires, est bien attestée et plutôt répandue. Cela constitue un autre indice du « conservatisme » des tophets, peu importe qu'il soit réel ou fictif. Dans tous les cas, le dossier des dieux des tophets montre bien qu'il ne faut pas limiter ces puissances divines en leur donnant des étiquettes univoques et étroites qui réduisent leurs déclinaisons plurielles, compte tenu aussi de l'ampleur du cadre spatio-temporel et des multiples facettes du « monde » phénico-punique.

BIBLIOGRAPHIE

- CIS* : *Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars prima: Inscriptiones Phoenicias Continens*, 1-3, Paris : E Reipublicae Typographeo, 1881-1962.
- DNWSI* : HOFTIJZER, Jacob, JONGELING, Karel (éd.), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik, 21,1-2), Leyde, New York, Cologne : E.J. Brill, 1995.
- EH* : BERTHIER, André, CHARLIER, René, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, 1-2, Paris : Arts et métiers graphiques, 1955.
- HNPI* : JONGELING, Karel, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.
- ICO* : AMADASI GUZZO, Maria Giulia, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie d'occidente* (Studi semitici, 28), Rome : Istituto di studi del Vicino Oriente, 1967.
- KAI* : DONNER, Herbert, RÖLLING, Wolfgang, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1962-2002.
- SPC* : BERTRANDY, François, SZNYCER, Maurice, *Les stèles puniques de Constantine* (Notes et documents des musées de France, 14), Paris : Ministère de la Culture et de la Communication, 1987.
- ALEXANDROPOULOS, Jacques, *Les monnaies de l'Afrique antique, 400 av. J.-C. – 40 ap. J.-C.*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2000.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, *Scavi a Mozia: le iscrizioni* (Collezione di studi fenici, 22), Rome : Consiglio nazionale delle ricerche, 1986.
- , « Tanit-ŠTRT e Milk-ŠTRT. Ipotesi », *Orientalia* 60 (1991), 82-91.

- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Le iscrizioni del tofet: osservazioni sulle espressioni di offerta », dans *El Molk como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*, éd. C. González Wagner & L.A. Ruiz Cabrero, Madrid : Centro de Estudios Fenicios y Punicos, 2002, 93-119.
- , « Epigrafia e storia politica fenicia e punica in Sicilia », dans *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III s. a.C.)*, Vol. 2, éd. C. Ampolo, Pise : Edizioni della Normale, 2006, 693-702.
- , « Su due dediche neopuniche da Henchir Ghayadha », *Vicino Oriente* 14 (2008), 249-256.
- AUBET, María Eugenia, « Algunos aspectos sobre iconografía púnica. Las representaciones aladas de Tanit », *Revista de la Universidad Complutense* 25,1 (1976), 61-82.
- BARTOLONI, Piero, *Le stele di Sulcis. Catalogo* (Collezione di studi fenici, 24), Rome : Consiglio nazionale delle ricerche, 1986.
- BARTOLONI, Piero, GARBINI, Giovanni, « Una coppa d'argento con iscrizione punica da Sulcis », *Rivista di studi fenici* 27 (1999), 79-91.
- BEN HASSEN, Habib, FERJAOUI, Ahmed, « Stèles votives provenant d'Aïn Tounga », *Reppal* 14 (2008), 5-14.
- BENICHOUS-SAFAR, Hélène, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution* (Collection de l'École française de Rome, 342), Rome : École française de Rome, 2004.
- , « Les inscriptions puniques du sanctuaire de Sousse », *Semitica et Classica* 3 (2010), 99-123.
- , « L'africaine Tanit pené Ba'al rendait-elle des oracles ? », *Semitica et Classica* 9 (2016), 61-78.
- BISI, Anna Maria, « Un frammento di stele votiva con iscrizione punica da Erice », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 19 (1969), 112-116.
- BOARDMAN, Joan, *Classical Phoenician Scarabs: A Catalogue and Study*, Oxford : Beazley Archive and Archaeopress, 2003.
- BONNET, Corinne, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », dans *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne*, éd. L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost & J. Wilgaux, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2009, 205-214.
- , « La religion des Phéniciens », dans *La religion des Phéniciens et des Arméniens dans le contexte de l'Ancien Testament*, éd. C. Bonnet & H. Niehr (Le Monde de la Bible, 66), Genève : Labor et Fides, 2014, 13-212.
- , « Cartographier les mondes divins à partir des épithètes : prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen », *Rivista di studi fenici* 45 (2017), 49-64.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, « 'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84,2 (2018), 567-591.

- BONNET, Corinne, MINUNNO, Giuseppe, PORZIA, Fabio, « 'Parce qu'il a ecouté ma voix, qu'il me bénisse' : Usages et portée d'une formule phénicienne et punique », *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 51 (2021), 41-71.
- BORDREUIL, Pierre, « Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon e Baal Saphon à Tyr », dans *Religio Phoenicia. Namur, 14-15 Decembris 1984*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti (Studia Phoenicia, 4), Namur : Peeters, 1986, 77-86.
- , « Tanit du Liban », dans *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C., Leuven, 14-16 November 1985*, éd. E. Lipiński (Studia Phoenicia, 5), Leuven : Peeters, 1987, 79-85.
- BOTTO, Massimo, KALLALA, Nabil, RIBICHINI, Sergio, « Scavi e ricerche ad Althiburos (INP e ISMA-CNR) », *Cartagine. Studi e Ricerche* 2 (2017).
[<https://ojs.unica.it/index.php/caster/article/view/2605/2313>]
- CARTON, Louis, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia* (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 12), Paris : Imprimerie nationale, 1906.
- CRAWFORD, Michael H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- CULICAN, William, « Problems of Phoenicio-Punic Iconography. A Contribution », *The Australian Journal of Biblical Archaeology* 1,3 (1970), 28-57.
- D'ANDREA, Bruno, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII s. a.C.-II s. d.C.)* (Collezione di studi fenici, 45), Pise, Rome : Fabrizio Serra editore, 2014a.
- , « Nuove stele dal tofet di Mozia », *Vicino Oriente* 18 (2014b), 123-144.
- , « De Baal Hammon à Saturne, continuité et transformation des lieux et des cultes (III^e s. av. J.-C. – III^e s. ap. J.-C.) », *Working Papers de la Fondation Maison des sciences de l'homme* 125, 2017.
[<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01464795v3/document>]
- , *Bambini nel limbo: dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici* (Collection de l'École française de Rome, 552), Rome : École française de Rome, 2018a.
- , « Il tofet e i santuari di Saturno nell'Africa di età romana: dove, quando e perché », *Karthago* 30 (2016-2017 [2018b]), 37-63.
- , « The Tophets of North Africa Between the 4th and the 1st Centuries BCE: Practices of Belonging, Phenomena of Innovation and Strategies of Appropriation », dans *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West During the 5th-2nd Centuries BCE*, éd. G. Garbati & T. Pedrazzi (Supplemento alla Rivista di studi fenici, 48), Pise, Rome : CNR edizioni, 2021, 167-188.
- D'ANDREA, Bruno, GIARDINO, Sara, « Il tofet dove e perché. Alle origini dell'identità fenicia », *Vicino Oriente* 15 (2011), 133-157.
- DE SIMONE, Rossana, « La stele punica dell'Acquasanta », dans *Archeologia e territorio*, éd. C.A. Di Stefano & C. Greco, Palerme : G. B. Palumbo, 1997, 447-450.
- DOUBLET, Georges, *Musée d'Alger* (Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie, 1), Paris : Leroux, 1890.
- FANTAR, Mohamed Hassine, « Baal Hammon », *Reppal* 5 (1990), 67-105.

- FANTAR, Mohamed Hassine, « Le signe dit de Tanit au Cap Bon », dans *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione*, Vol. 2, éd. E. Acquaro, Pise, Rome : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1996, 706-723.
- FERRON, Jean, « Dédicace latine à Baal-Hammon », *Cahiers del Byrsa* 3 (1953), 113-120.
- FÉVRIER, James Germain, « Les inscriptions puniques de Sousse », *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1946-1949 (1953), 560-563.
- , « Compte rendu de EH », *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1955-1956 (1958), 152-159.
- FINKIELSZTEJN, Gerald, « Phanébal, déesse d'Ascalon », dans *Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques. Louvain-la-Neuve, 13-16 mai 1987*, éd. T. Hackens & G. Moucharte (Studia Phoenicia, 9), Louvain : Peeters, 1992, 51-58.
- GARBATI, Giuseppe, « Immagini e funzioni, supporti e contesti. Qualche riflessione sull'uso delle raffigurazioni divine in ambito fenicio », dans *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Roma, 20-21 maggio 2011*, éd. V. Nizzo & E. La Rocca, Rome : Editorial Service System, 2012, 767-778.
- , « Tradizione, memoria e rinnovamento: Tinnit nel tofet di Cartagine », dans *Ritual, Religion and Reason*, éd. O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson & J.Á. Zamora (Alter Orient und Altes Testament, 404), Münster : Ugarit-Verlag, 2013, 529-542.
- , « Divine Roaming: Deities on the Move between Phoenician, Aramaic and Luwian Contexts », *Rivista di studi fenici* 47 (2019), 7-26.
- GROTTANELLI, Cristiano, « Astarte-Matuta e Tinnit Fortuna », *Vicino Oriente* 5 (1982), 103-116.
- GSELL, Stéphane, *Historie ancienne de l'Afrique du Nord. Tome IV : La civilisation carthaginoise*, Paris : Hachette, 1920.
- GUBEL, Eric, *Phoenician Furniture* (Studia Phoenicia, 7), Louvain : Peeters, 1987.
- GUIRGUIS, Michele (éd.), *La Sardegna fenicia e punica. Storia e materiali* (Corpora delle Antichità della Sardegna), Nuoro : Ilisso edizioni, 2017.
- HALÉVY, Joseph, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, Paris : Maisonneuve et Cie, 1883.
- HVIDBERG-HANSEN, Finn Ove, *La déesse TNT : une étude sur la religion canaanéopunique*, Vols. 1-2, Copenhague : G. C. E. Gad, 1979.
- LANCELLOTTI, Maria Grazia, « La statuette leontocefala di Tharros: contributo allo studio delle rappresentazioni del Kosmokrator mitriaco e gnostico », *Rivista di studi fenici* 30,1 (2002), 19-39.
- , *Dea Caelestis. Studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana* (Collezione di studi fenici, 44), Pise, Rome : Fabrizio Serra editore, 2010.
- LE GLAY, Marcel, *Saturne Africain. Monuments 1. Afrique proconsulaire*, Paris : Éditions du CNRS, 1961.
- , *Saturne Africain. Histoire* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), Paris : Éditions de Boccard, 1966a.

- , *Saturne Africain. Monuments 2. Numidie-Maurétanie*, Paris : Éditions du CNRS, 1966b.
- LIPÍŃSKI, Edward, « Zeus Ammon et Baal Ḥammon », dans *Religio Phoenicia. Namur, 14-15 Decembris 1984*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti (Studia Phoenicia, 4), Namur : Peeters, 1986, 307-332.
- , *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia, 14), Louvain : Peeters, 1995.
- MARÍN CEBALLOS, María Cruz, « Baal Hammon. Anotaciones sobre una obra reciente », *Habis* 23, 1992, 9-14.
- , « La diosa leontocéfala de Cartago », *Kolaios* 4 (1995), 827-844.
- MARÍN CEBALLOS, María Cruz, JIMÉNEZ FLORES, Ana Maria, DEAMOS, María Belén, FERNÁNDEZ, Jorge H., HORN, Frédérique, MEZQUIDA, Ana, « Les terres cuites de la grotte d'Es Culleram (Ibiza, Espagne) : iconographie et fonction », dans *Figurines grecques en contexte : présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, éd. S. Huysecom-Haxhi & A. Muller, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2015, 198-217.
- MATTHIAE SCANDONE, Gabriella, « Sul problema dei rapporti tra Tanit e alcune dee del Basso Egitto », *Studi e materiali di storia delle religioni* 42 (1973-1976 [1976]), 387-403.
- MAZZA, Federico, « Su alcune epigrafi di Cartagine », *Rivista di studi fenici* 5,2 (1977), 131-137.
- MEDAS, Stefano, « La navigazione antica lungo le coste atlantiche dell'Africa e verso le Isole Canarie », dans *Los Fenicios y el Atlántico (Santa Cruz de Tenerife, 8-10 de noviembre 2004)*, éd. R. González Antón, F. López Pardo & V. Peña, Madrid : Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, 2008, 143-215.
- MERLIN, Alfred, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Paris : Ernest Leroux, 1910.
- MOSCATI, Sabatino, « L'origine del segno di Tanit », *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 8,27 (1972), 371-374.
- , « Un bilancio per TNT », *Oriens Antiquus* 20 (1981), 107-117.
- PALMA DI CESNOLA, Alessandro, *Salamina (Cyprus): The History, Treasures and Antiquities of Salamis in the Island of Cyprus*, Londres : Whiting and Co., 1884² (1^{ère} éd. 1882).
- PETERS, Sabine (éd.), *Hannibal ad portas: Macht und Reichtum Karthagos. Große Sonderausstellung des Landes Baden-Württemberg im Badischen Landesmuseum Schloss Karlsruhe 25.09.2004 – 30.01.2005*, Stuttgart : Theiss, 2004.
- PICARD, Colette, *Catalogue du musée Alaoui. Nouvelles séries*, Paris : Imprimerie La Rapide, 1954.
- RIBICHINI, Sergio, « Il sacello nel tofet », dans *Da Pyrgi a Motyé*, éd. M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani & P. Matthiae, Rome : Università di Roma "La Sapienza", 2002, 425-429.
- , « Agros e Agruheros. Immagini e gente d'un tempo che fu », dans *Ritual, Religion and Reason*, éd. O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson & J.Á. Zamora (Alter Orient und Altes Testament, 404), Münster : Ugarit-Verlag, 2013, 467-477.

- ROCCO, Benedetto, « Da Erice a Palermo: revisioni epigrafiche », *Sicilia archeologica* 4,13 (1971), 23-30.
- SADER, Hélène, *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon* (Cuadernos de Arqueologia Mediterranea, 11), Barcelone : Bellaterra, 2005.
- TEIXIDOR, Javier, « Bulletin d'épigraphie sémitique 1976 », *Syria* 53 (1976), 305-341.
- TROPPEL, Josef, *Die Inschriften von Zincirli: neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas, 6), Münster : Ugarit-Verlag, 1993.
- UBERTI, Maria Luisa, « Tharros III. Le stele », *Rivista di studi fenici* 4,1 (1976), 207-214.
- , « Tharros IV. Le stele e le epigrafi », *Rivista di studi fenici* 6,1 (1978), 69-76.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*, Paris : Éditions Maspero, 1965.
- XELLA, Paolo, *Baal Hammon* (Collezione di studi fenici, 32), Rome : Consiglio nazionale delle ricerche, 1991.
- (éd.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico, 29-30), Verone : Essedue, 2013.

MANIPULATIONS D'HÉCAERGÉ :
DYNAMIQUES DE L'ÉTILOGIE DES NOMS DIVINS
CHEZ ANTONINUS LIBERALIS

Charles DELATTRE

The dynamics of divine names is one of the issues at stake in the mythographic corpus, and will be assessed differently depending on our interpretation of this corpus. Either the mythographers are archivists who faithfully record cult data, or – and this is our position here – they manipulate cult data, without hesitating to modify them, according to their own intellectual and literary objectives. An example taken from the Collection of Metamorphoses by Antoninus Liberalis (2nd century AD?) will provide keys to interpret this dynamic, which combines anthroponyms and theonyms in an etiological narrative. This narrative, centred on the names of Ctesylla and Hecaerge, will not be read as a testimony, which would give us access to a cult of the island of Ceos in the Hellenistic or Roman period. For us, it is a reflexive and intertextual construction that questions, in the form of a narrative, the nature of the name Hecaerge and its relationship with Artemis.

1. CTÉSYLLA, ANTHROPONYME ET THÉONYME ?

De tous les auteurs du corpus mythographique, Antoninus Liberalis est peut-être l'un des plus cités et, en même temps, l'un des moins étudiés, ou en tout cas l'un des moins reconnus comme un auteur à part entière. Si les différents récits qui composent sa *Compilation de métamorphoses* sont bien référencés dans différents dictionnaires de mythologie, leur originalité ou leur singularité, même lorsqu'elle est notée, reste sans explication.¹ Et les mentions de cultes, de sanctuaires et de divinités qu'il intègre dans ses récits, qui concernent le plus souvent une échelle très locale, font de même leur chemin dans les encyclopédies historiques et les études d'histoire des religions, où elles deviennent des données réputées fiables sur la base desquelles peut se construire une étude historiographique, sans que la part prise par Antoninus Liberalis à leur construction soit analysée.

¹ Voir par exemple la notice « Aédon » chez GRIMAL (1951), 14, qui résume avec force détails le §11 d'Antoninus Liberalis sans indiquer qu'il s'agit d'une réécriture inventive de l'histoire de Philomèle.

C'est cette fiabilité des données culturelles que les pages qui suivent proposent de remettre en question, non pour anéantir ces données mêmes, mais pour examiner le contexte et le registre de l'archive première qui nous en transmet la teneur, à savoir l'énoncé d'Antoninus Liberalis. Cette remise en perspective permettra, nous l'espérons, de faire émerger de façon nuancée de nouveaux sens à donner à certains des théonymes mentionnés dans la *Compilation de métamorphoses* et de contribuer ainsi aux recherches en cours sur l'onomastique divine.

L'exemple que nous privilégierons sera celui de Ctésylla. Si ce nom est généralement défini comme celui d'un personnage mythologique, il apparaît comme théonyme dans au moins une étude, celle de Ch. Papageorgiadou-Banis sur le monnayage de Céos, dans les Cyclades :² le nom identifie une figure féminine à l'avant de deux séries de monnayage en bronze d'époque hellénistique, dont le revers porte soit une grappe de raisin accompagnée de la mention IOYΛΙ (pour la cité céenne de Ioulis), soit une abeille accompagnée de la mention réduite IOY, le tout étant enserré dans ce deuxième cas dans une guirlande.³ Cette identification est justifiée par un renvoi explicite à Antoninus Liberalis, §1, dont un résumé rapide est fourni.⁴ Ce monnayage apparaît comme complémentaire d'autres séries, où Ch. Papageorgiadou-Banis reconnaît non seulement des divinités communes à l'ensemble du monde grec (Apollon, séries VII, VIII et XIII ; Dionysos, série XV), mais aussi une puissance divine locale, Aristée (séries IV à VI, avec nuances ; séries IX et X), en s'appuyant sur deux sources littéraires.⁵ À noter que le monnayage de la cité voisine de Carthaia omet cette figure identifiée comme Ctésylla, désignée dès lors comme une « héroïne locale » propre à Ioulis.⁶

Deux éléments complémentaires ajoutent de l'intérêt à l'étude de cette figure de Ctésylla. Dans la dernière partie du chapitre 1 d'Antoninus Liberalis, ce nom apparaît en effet non pas isolé, mais comme l'un des éléments de deux chaînes onomastiques, où apparaissent également les noms d'Aphrodite et d'Hécaergé. Or le texte présente quelques difficultés dont la résolution oriente de façon différenciée la définition même de ces deux chaînes onomastiques, et pose la question de leur nature et de leur fonctionnement. La présence du nom Hécaergé permettra par ailleurs de fournir des éléments complémentaires à l'interprétation du

² PAPAGEORGIADOU-BANIS (1997), 18, qui reprend et développe une remarque rapide de GUNDEL (1912), 858.

³ Série XI, 3 émissions ; série XII, 1 émission ; PAPAGEORGIADOU-BANIS (1997), 89 et pl. 5.

⁴ Une identification à Artémis, rapidement écartée par Ch. Papageorgiadou-Banis, reste possible : la dédicace d'un certain Épiphronos et de ses enfants (*JG*, XII, 5 [Céos, Ioulis], n° 618 : Ἐπίφρωνος καὶ οἱ παῖδες Ἀρτέμι[δ]ι) et la mention d'un sanctuaire (*JG*, XII, 5 [Céos, Ioulis], n° 617 : Ἀρτέμιδος ἱερόν) établissent l'existence de son culte à Ioulis.

⁵ Apollonios de Rhodes, 2.500-520 et Diodore, 4.80.5-82.6 : PAPAGEORGIADOU-BANIS (1997), 82-93.

⁶ PAPAGEORGIADOU-BANIS (1997), 18 : *local heroine*.

récit d'Antoninus Liberalis, en isolant un réseau de références dont nous souhaitons montrer qu'elles ont pu jouer un rôle dans la constitution même du texte, c'est-à-dire dans le projet intellectuel d'Antoninus Liberalis et dans un pacte de lecture qu'il a pu proposer à une partie de son public. Loin de se réduire à des théonymes identifiant le culte d'une divinité céenne, les noms de Ctésylla et d'Hécaergé sont aussi le lieu d'une réflexion culturelle et poétique. Une étude exhaustive nécessiterait d'ailleurs de prendre en compte un autre passage d'Antoninus Liberalis, son chapitre 13 qui se conclut par une chaîne onomastique à trois termes où apparaît également le nom d'Hécaergé. L'absence de documents suffisants pour interpréter les théonymes complémentaires d'Hécaergé dans ce deuxième cas, *Aspalis* et *Ameilété*, nous contraint à nous recentrer sur l'unique exemple de Ctésylla pour atteindre des conclusions plus assurées.

2. CTÉSYLLA, UN ANTHROPONYME AU CŒUR D'UN RÉSEAU

2.1. *Antoninus Liberalis et les puissances divines*

Antoninus Liberalis est en fait pour nous surtout un nom, associé à une *Compilation de métamorphoses* (Μεταμορφώσεων συναγωγή) en 41 notices, qui n'est elle-même transmise que par un manuscrit constantinopolitain du IX^e s., le *Palatinus Graecus* 398. L'auteur a vraisemblablement vécu au II^e ou III^e s. de n. è. et tout ce que nous pouvons dire de lui, y compris son nom, vient du texte qui lui est attribué et des indications fournies par le manuscrit en titre (fol. 189^r) et souscription (fol. 208^v). Le titre descriptif proposé par le manuscrit instaure à lui seul un pacte de lecture : il incite à repérer comme motif principal et répété la métamorphose qui constitue le plus souvent le dernier paragraphe de chaque notice, ou parfois un épisode central. Antoninus Liberalis est donc logiquement rangé dans le corpus des mythographes, ce qui l'a condamné jusqu'à une époque récente à n'être considéré que comme un auteur de résumés, un compilateur de données mythologiques sans intérêt stylistique ou originalité thématique. Les travaux entrepris depuis plus de deux décennies, en particulier dans le cadre du réseau européen *Polymnia*, permettent de faire justice de cette rapide définition :⁷ comme tous les autres auteurs de ce corpus, Antoninus Liberalis présente des traits distinctifs qui doivent être pris en compte pour comprendre le rôle que joue chaque détail dans son œuvre.

En premier lieu, les dieux sont massivement présents chez Antoninus Liberalis : ils organisent les étapes clés des récits, en déclenchant en particulier les

⁷ Voir en particulier, à la suite de PELLIZER (1993) ; CAMERON (2004) ; ALGANZA ROLDAN (2006) ; DELATTRE (2013) ; BESSON *et al.* (2016).

métamorphoses,⁸ et sont animés de sentiments divers qui justifient tournants de l'intrigue ou catastrophes.⁹ Quoiqu'on se concentre par habitude sur les personnages humains de ces récits, dans les dictionnaires de mythologie, les dieux en sont aussi des acteurs majeurs.¹⁰

En deuxième lieu, les métamorphoses racontées sont de natures très diverses. Quoiqu'une majorité aient pour résultat l'apparition d'un oiseau,¹¹ deux concernent les astres (§25.4 : filles d'Orion ; 36.2 : chèvre de Zeus) et surtout cinq concernent les puissances divines : Byblis et Dryopé deviennent des nymphes hamadryades (§23.4 et 30.4), on « célèbre Britomartis par des rituels comme une déesse » (§40.4 : ἰρὰ ἐπετέλεσαν ὡς θεῶ) et les noms de Ctésylla et d'Aspalis entrent dans des chaînes onomastiques désignant une puissance divine (§1.4 et 13.7). Ceci est corrélé à la mention répétée de sanctuaires et de pratiques culturelles,¹² et de noms divins en chaînes.¹³ Sans être donc un traité sur les dieux, la *Compilation* d'Antoninus Liberalis les présente de façon suffisamment fréquente, avec une cohérence remarquable d'épisode en épisode, pour que l'on puisse en dresser un tableau général. Quoique relevant de deux plans d'existence différents, humains et puissances non-humaines partagent un même mode d'action et de réaction ; la métamorphose sanctionne la supériorité absolue des dieux sur les hommes, mais ces derniers peuvent rejoindre le monde des dieux, en étant associés à un culte ou en devenant explicitement des puissances divines.

⁸ Voir §5.5 ; 10.4 ; 13.6 ; 19.3 ; 27.3 ; 33.3 ; 34.5 ; 35.4 ; 38.5. Le « dessein » (βουλή) d'une divinité est mentionné en §12.8 et 37.5. Quoique courant, le terme s'autorise d'une longue tradition littéraire qui remonte aux prologues de l'*Iliade* et des *Chants Cypriens*.

⁹ Contrairement à ce que l'on constate dans nombre de textes d'époque impériale, la « prévoyance » divine (πρόνοια) ne fait qu'une apparition timide, via le recours à un terme plus rare, προμήθεια (§28.2). La « bienveillance » (εὐμένεια) fait également une apparition très mesurée (§2.8 ; 32.4), contrairement à la « pitié » (seulement sous la forme verbale οἰκτείρω : §7.6 ; 11.9 ; 14.2 ; 17.6 ; 18.6 ; 25.4 ; 30.4) et à la « colère », dont Antoninus Liberalis décline les noms possibles (μῆνις : §3.4 ; ὀργή : §4.8 ; 22.5 ; 24.3 ; νέμεσις : §6.3 ; μίσος : §39.6) et les verbes associés (χαλεπαίνω : §23.6 ; ἀλύνω : §31.4). À noter que la « peur » (seulement sous forme verbale, δέδουκα) fait partie des émotions ressenties par les dieux en deux occasions (§26.4 ; 28.2). Ce n'est donc pas dans la nature des émotions divines, attestées depuis le cycle épique, mais dans leur fréquence, que réside le parti-pris d'Antoninus Liberalis.

¹⁰ Voir DELATTRE (2017), 114-117.

¹¹ C'est ce que met en valeur la première table des matières du manuscrit, qui n'enregistre que les récits concernés par ce thème (fol. 189^r).

¹² Par exemple la fête de Lété (*Ekdusia*) à Phaistos (§17.6) ; l'*heroôn* d'Alcmène à Thèbes (§23.4) ; les offrandes expiatoires aux filles d'Orion à Orchomène (§25.4) ; etc.

¹³ Outre les cas de Ctésylla à Céos (§1.6) et d'Aspalis à Méliata (Phthie) (13.7), qui subissent une métamorphose, Antoninus Liberalis mentionne chez les Dryopes Apollon Sauveur Pythien, Artémis Reine et [Artémis] Chasseresse (§4.3) ; en Attique, [Périphas] Zeus Sauveur Eropsios (§6.2) ; à Phaistos, Lété Phytie (§17.6) ; chez les Éoliens (c'est-à-dire ici les Béotiens), les Vierges Coronides (§25.5) ; dans le Pont-Euxin et chez les Taures, Artémis Tauropolos (§27.3) ; dans l'Île Blanche, [Iphigénie] Orsilochie (§27.4) ; enfin, [Britomartis] Dictynna en Crète (§40.3) et [Britomartis] Aphaia à Égine (§40.4).

2.2. L'histoire de Ctésylla

L'ambiguïté qui caractérise la fin de l'histoire de Ctésylla permet justement de combiner ces deux solutions, l'association du nom de Ctésylla à celui d'Aphrodite ou d'Hécaergé donnant à penser qu'elle est peut-être elle-même devenue une divinité, ceci étant renforcé par le fait qu'elle ne subit pas à proprement parler une métamorphose, mais « disparaît » une fois morte, laissant la place à une colombe en laquelle on peut hésiter à identifier Ctésylla transformée.¹⁴

Cette métamorphose est elle-même la conséquence d'un récit à la structure complexe, dont on donnera seulement ici un aperçu.¹⁵ Il importe de constater dans un premier temps que l'histoire de Ctésylla s'articule avec beaucoup de précision autour de deux espaces géographiques. L'action se déroule dans un premier temps dans l'île de Céos, à Carthaia, où Ctésylla participe aux fêtes en l'honneur d'Apollon, puis à Ioulis, où se mènent des négociations autour de son mariage avec son prétendant Hermocharès. Dans un deuxième temps, Hermocharès, qui est originaire d'Athènes, y emmène Ctésylla, qui y meurt. La conclusion du récit ramène le lecteur à Céos, en opérant une distinction entre Ioulis et le reste de Céos.¹⁶ L'insistance sur le localisme n'est donc pas limitée au culte, elle concerne l'ensemble du récit. Le cadre dessiné par Antoninus Liberalis, avec mention de Ioulis et de Carthaia, correspond à la prééminence de ces villes dans l'espace céen, qui comprend par ailleurs au moins deux autres localités, Corèsia et Poiessa, ainsi qu'un nombre considérable de lieux dits dont une inscription nous fait connaître les noms pittoresques.¹⁷ De même, l'origine athénienne d'Hermocharès s'explique à la fois par la proximité géographique entre Céos, la plus occidentale des Cyclades, et l'Attique, et par les lieux nombreux tissés entre les deux communautés au moins depuis le début du V^e s. av. n. è.¹⁸ L'époque à

¹⁴ §1.5 : « De la couche [funéraire] s'envola une colombe, et le corps de Ctésylla ne fut plus visible » (ἐκ δὲ τῆς στρωμνῆς πελειὰς ἐξέπτη καὶ τὸ σῶμα τῆς Κτησύλλης ἀφανὲς ἐγένετο). Ce phénomène se retrouve dans l'avant-dernière notice, où Britomartis « devint invisible » (ἐγένετο ἀφανής) à Égine, où elle est désormais honorée sous le nom d'Aphaia (§40.4). Dans ce dernier cas, le motif sert bien sûr d'étiologie au nom même d'Aphaia, interprété comme « l'Invisible ». Dans l'histoire de Ctésylla, Antoninus Liberalis semble prendre position contre la version racontée par Ovide, pour qui « du corps [de la jeune fille] est née une colombe » (*Métamorphoses*, 7.370 : *de corpore... nasci columbam* ; voir *infra*, §2.4). Il ne faut donc pas faire confiance aveuglément à la 2^e table des matières du *Palatinus Graecus* 398 (fol. 190^r), qui résume la première notice en un simple « Ctésylla [fut métamorphosée] en une colombe après sa mort » (Κτήσυλλα εἰς πελιάδα μετὰ θάνατον).

¹⁵ Voir DELATTRE (2017), 111-117 ; DELATTRE, HAWES (2020).

¹⁶ Il n'est pas interdit de voir dans cette distinction un souvenir du *koinon* qui s'affirma dans l'île au III^e s. avant notre ère et que l'on connaît par l'épigraphie et le monnayage (PAPAGEORGLADOU-BANIS [1997], 42-49 et 102-106).

¹⁷ *IG*, XII, 5 [Céos, Carthaia], n° 544 & 1076 ; voir BRUN (1996), 57.

¹⁸ Céos est entrée dans l'alliance d'Athènes à l'occasion des guerres médiques (Hérodote, 8.1.2 et 8.46.2) et est membre de la première ligue de Délos : voir MERITT, WADE-GERY, MACGREGOR

laquelle cette histoire a pu se dérouler n'est pas précisée par Antoninus Liberalis.

L'intrigue, apparemment continue, peut en fait être décomposée en quatre volets qui se répondent deux à deux. Hermocharès, qui s'éprend de Ctésylla dès qu'il la voit, lui tend un piège en lui jetant une pomme sur laquelle il a écrit une formule de serment. Ctésylla, lisant ce texte pour en prendre connaissance, s'engage ainsi à épouser Hermocharès, quoiqu'elle s'y refuse. Hermocharès se rapproche alors du père de la jeune fille, qui s'engage par serment à lui donner Ctésylla en mariage. Dans un troisième temps, le père se parjure mais, par un renversement de situation, Ctésylla s'éprend à son tour d'Hermocharès et s'enfuit avec lui à Athènes. Sa mort en couches est explicitement présentée comme le châtement que subit son père pour s'être parjuré. La fidélité à un serment gouverne donc la relation entre Hermocharès et Ctésylla d'un côté, Hermocharès et le père de Ctésylla de l'autre. Le coup de foudre s'applique successivement à Hermocharès et à Ctésylla, tandis qu'Hermocharès, privé temporairement de fiancée, et le père de Ctésylla, privé de sa fille, subissent chacun à leur tour la conséquence du parjure.

Apollon et Artémis occupent chacun une place déterminante dans les étapes principales de l'intrigue. C'est en effet pendant les fêtes Pythiques d'Apollon à Carthaia qu'Hermocharès voit pour la première fois Ctésylla, et c'est au nom d'Apollon « en touchant le laurier » (τῆς δάφνης ἀψάμενος) que le père de Ctésylla s'engage à donner sa fille. C'est « au nom d'Artémis » (κατὰ τῆς Ἀρτέμιδος ἢ μῆν) que Ctésylla s'engage par mégarde à épouser Hermocharès, et c'est dans l'Artémision (d'Ioulis ?) que la jeune fille s'éprend d'Hermocharès. La mort même de Ctésylla est explicitement mise au compte d'une « intentionnalité divine » (κατὰ δαίμονα). C'est enfin un oracle d'Apollon qui enjoint aux Iouliètes et aux Céens d'instituer des sacrifices en l'honneur d'une divinité désignée entre autres par le nom de Ctésylla.

2.3. *Stratégies de réécriture : Callimaque et Antoninus Liberalis*

Le soin apporté à la composition de la structure, à l'équilibre des phrases, à la mise en valeur des épisodes et aux effets de rythme souligne que l'auteur n'avait pas pour but seulement de rapporter des informations touchant à un culte local ou de fournir le résumé d'une histoire, mais s'appliquait à composer un ensemble dont l'intérêt pouvait aller au-delà du simple répertoire de données culturelles et mythographiques. Ceci est confirmé, dans l'épisode de la pomme au serment,

(1953), 198-199 ; HANSEN, NIELSEN (2004), 748. Le *Dithyrambe* 3 Irigoien / 17 Maehler composé par Bacchylide de Céos témoigne de ces liens, puisqu'il y est fait mention d'un chœur de Céens qui célèbre à Délos même Thésée, comme fils d'Égée et de Poséidon. Au I^{er} s., l'île conquise par Marc Antoine est d'ailleurs offerte à Athènes, ainsi qu'Égine et Érétrie (ALCOCK [1993], 152).

par le renvoi à deux personnages extérieurs au récit, Acontios et Cydippé, dont l'auteur suppose donc que l'histoire était suffisamment connue pour servir de référence et de comparaison.

Acontios et Cydippé apparaissent en premier lieu chez Callimaque dans ses *Aitia*, malheureusement dans un passage pour nous fragmentaire (III, Fr 67-75 Pfeiffer = C, 11 Durbec) qui ne peut lui-même être complété que par un résumé lacunaire, celui des *Diegeseis* (Z 1-7 / I, 1-2 = C, 11 Durbec).¹⁹ Comme le souligne Antoninus Liberalis, Acontios tend à Cydippé le même piège à la pomme qu'Hermocharès à Ctésylla, le serment impliquant également le nom d'Artémis. L'histoire de Cydippé diverge ensuite de celle de Ctésylla dans ses détails : le père de Cydippé, ignorant toute l'affaire, tente de la marier, mais ne peut que constater que sa fille tombe malade à chaque fois que ses noces sont sur le point d'être célébrées. Pour finir, le père consulte l'oracle d'Apollon, qui révèle toute l'affaire.²⁰ Est alors célébré le mariage d'Acontios et de Cydippé, dont descendent les Acontiades de Céos que Callimaque célèbre en conclusion.

On voit bien comment les deux histoires intègrent des éléments similaires, mais distribués de façon différenciée. Le serment à Artémis, la punition d'un parjure (volontaire chez Antoninus Liberalis, involontaire chez Callimaque), le danger que court l'héroïne et l'oracle d'Apollon sont des thèmes communs qui occupent des places légèrement décalées d'un récit à l'autre. Les données géographiques illustrent bien ce processus de réécriture en dissonance : la fête d'Apollon au cours de laquelle Cydippé jura d'épouser Acontios ne se déroule pas à Carthaia, mais à Délos. La jeune fille n'est pas de Céos, mais de Naxos, alors qu'Acontios est, de son côté, de Céos, et même de Ioulis, c'est-à-dire de la cité d'où Ctésylla est originaire chez Antoninus Liberalis. Le lignage d'Acontios est même doublement référé à Céos, puisqu'il est descendant du héros local Euxantios, et des prêtres de Zeus Aristaios. Athènes semble désormais avoir disparu de l'équation, sauf qu'elle apparaît comme lieu d'origine de la lignée de Cydippé : la relation entre Athènes et les Cyclades s'incarne bien dans les deux couples de héros, mais avec une inversion des genres quand on passe de Callimaque à Antoninus Liberalis.²¹

Cette mention de personnages extérieurs à l'intrigue qui servent en même temps de modèle et de point de comparaison est unique en son genre dans

¹⁹ On appelle *Diegeseis* (*Narrations*) une suite de notices informatives se rapportant à divers passages des *Aitia* et des *Iambes*, à l'*Hécalé* et aux deux premiers *Hymnes* de Callimaque, dont le texte est conservé grâce à un papyrus du I^{er} ou du II^e s. de notre ère (*P.Mil.Vogl.* 1.18) ; FALIVENE (2011) propose une description aussi complète que possible de ce document important pour l'histoire du commentaire dans l'Antiquité.

²⁰ Il revient à Apollon, dont le sanctuaire oraculaire n'est pas identifié par Callimaque, de rapporter la partie centrale de l'histoire, comme complément au récit incomplet fourni par le Poète-narrateur.

²¹ Voir en particulier *Aitia*, Fr 67 Pfeiffer = C, 11, 1 Durbec et Fr 75 Pfeiffer = C, 11, 9 Durbec.

l'œuvre d'Antoninus Liberalis. Le fait qu'on la trouve dans la première notice incite à y voir un indice qui invite le lecteur à ne pas se contenter des données du récit, mais à chercher, pour chaque notice, une série de références par rapport auxquelles il pourra évaluer les choix narratifs du mythographe. Ce n'est donc pas à un travail de compilation que se livre Antoninus Liberalis, mais plutôt à une réécriture polémique ou, à tout le moins, en émulation.

Le choix de l'histoire d'Acontios et de Cydippé comme modèle par Antoninus Liberalis pour la première notice peut également s'expliquer par les caractéristiques remarquables du texte de Callimaque. Ce passage des *Aitia* est en effet complexe, dans la mesure où il renvoie à un ensemble de traditions de Céos, dont certains noms apparaissent dans l'*Épinicie* 1 de Bacchylide, en particulier Euxantios. Malheureusement l'état fragmentaire de l'*Épinicie* 1 ne permet pas d'aller bien au-delà de ce constat, mais cela nous permet déjà d'envisager le texte de Callimaque comme une réécriture. Le poète qui plus est met lui-même en scène cette réécriture, en conclusion de son récit sur Acontios et Cydippé, en mentionnant celui à qui il devrait d'avoir « entendu » (ἐκλύομεν) cette histoire et tout ce qui concerne les traditions de l'île, « l'antique Xénomédès, qui jadis consigna toute l'île dans un mémoire mythologique ». ²² Que Xénomédès soit un masque de Bacchylide inventé par Callimaque, ou une source authentique à laquelle Callimaque doit une partie de sa connaissance sur Céos, sa mention précise est remarquable dans ce passage des *Aitia*, ²³ ce que confirme également le choix des termes qui s'appliquent à lui : l'œuvre de « mémoire » (μνήμη) « qui dit le récit fait par d'autres » (μυθολόγος), ²⁴ c'est tout aussi bien celle de Xénomédès que celle de Callimaque et, pour finir, celle d'Antoninus Liberalis.

2.4. *Un réseau de réécriture : Callimaque, Nicandre, Ovide, Antoninus Liberalis*

Pour des motifs peu visibles ici, mais plus clairs dans d'autres notices de l'œuvre,

²² Callimaque, Fr 75, 54-55 Pfeiffer = C, 11, 9 Durbec : παρ' ἀρχαίου Ξενομήδεος, ὃς ποτε πᾶσαν / νῆσον ἐνὶ μνήμη κάθτετο μυθολόγῳ.

²³ Plus généralement, Callimaque revendique être l'auteur d'une poésie à la fois érudite et émulative : voir son « je ne chante rien qui ne soit attesté » (Fr. 612 Pfeiffer, ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰεῖδω, avec le commentaire de CAMERON [1995], 353).

²⁴ Cette traduction de μυθολόγος s'appuie sur l'idée que μῦθος ne désigne pas un « mythe » au sens moderne, ni même par essence un « récit fabuleux », mais une parole autorisée, affirmée, assertive : voir MARTIN (1989), 12, qui précise BRISSON (1994), 50-59 (1^{ère} éd. 1982). Le propre de cette parole est d'être reprise, le plus souvent avec décalage, ironie ou critique, d'où le sens généralement négatif de l'adjectif μυθώδης et même du terme μῦθος, mais un sens plus positif est également possible. C'est cette altérité du μῦθος comme « parole des autres » (mais en même temps citée et reprise) qui est au centre du vers de Callimaque μῦθος δ' οὐκ ἐμός, ἀλλ' ἐτέρων (« ce récit n'est pas de moi, mais vient d'autrui » : *Hymne à Athéna*, 56).

on doit postuler qu'Antoninus Liberalis ne lit pas seulement Callimaque, mais le lit au travers d'Ovide, en particulier de ses *Métamorphoses* ;²⁵ Ctésylla y est mentionnée rapidement (7.368-370),²⁶ dans un petit excursus inséré dans les voyages de Médée :

*transit et antiquae Cartheia moenia Caeae,
qua pater Alcidamas placidam de corpore natae
miraturus erat nasci potuisse columbam.*

Médée franchit encore les remparts de Carthaia, dans l'antique Céos, où Alcidamas devait apprendre avec surprise que du corps de sa fille avait pu naître une douce colombe.

On note cependant que la géographie n'est ici ni celle de Callimaque, ni celle d'Antoninus Liberalis : si la Ctésylla d'Ovide est bien de Céos, elle est chez lui rattachée à Carthaia, ville où, chez Antoninus Liberalis, elle tombe seulement victime du piège tendu par Hermocharès, alors que sa patrie est Ioulis, un nom qui n'apparaît pas dans ce court passage d'Ovide. Plutôt que de chercher à diminuer l'importance de ce décalage, nous y voyons une nouvelle trace de la stratégie d'Antoninus Liberalis et de son goût pour une réécriture en légère dissonance. Si l'on ramène Cydippé et Ctésylla à un seul personnage, dans le cadre du récit-cadre de « l'homme à la pomme », on constate que les Cyclades constituent le lieu de ce récit-cadre, avec une hésitation cependant sur l'identité précise de l'île (Naxos, Céos) et de la cité de Céos concernée : Ioulis devient Carthaia chez Ovide, et redevient Ioulis chez Antoninus Liberalis. Dans cette opération qui ressemble à une volte-face, une modification importante a toutefois eu lieu, puisque c'est désormais l'héroïne, chez Antoninus Liberalis, et non plus le héros, comme chez Callimaque, qui est rattaché à cette cité.

Il conviendrait de rajouter enfin un dernier terme dans cette réécriture à auteurs multiples. La marge basse de la page du *Palatinus Graecus* 398, seul manuscrit qui contient l'histoire de Ctésylla, porte en effet une mention de la main même du copiste qui a retranscrit l'ensemble de l'énoncé. Il ne s'agit donc pas d'une remarque portée par un usager ultérieur, mais d'un élément textuel qui se trouvait dans la copie utilisée comme source par le copiste, et qui remontait peut-être à l'original, quoique ce point soit discuté.²⁷ La phrase, Ἰστορεῖ Νίκανδροσ

²⁵ Voir l'exemple de Céphale et Procris développé par DELATTRE (2019).

²⁶ L'histoire d'Acontios et de Cydippé apparaît également sous forme d'allusion dans l'*Art d'aimer* (1.455-458), puis, toujours de façon rapide, dans les *Tristes* (3.10, 73-74). Elle est traitée plus en détail, mais sans atteindre, là non plus, le statut d'un récit continu, dans les *Héroïdes*, 20-21, sous la forme d'un échange de lettres entre Acontios et Cydippé eux-mêmes.

²⁷ Voir la présentation détaillée que fait PPATHOMOPOULOS (1968), XI-XXI de ces mentions marginales.

Ἐτεροιοῦμένων γ', insère le nom de Nicandre de Colophon et de ses *Heteroioumena* (*Altérations*, plutôt que *Métamorphoses*) dans le réseau des réécritures de l'histoire d'Acontios et Cydippé, même si sa place exacte dans ce réseau reste difficile à déterminer.²⁸

Nous proposons donc de voir dans l'énoncé transmis par le manuscrit du IX^e s. une œuvre complexe, fruit de réécritures multiples, qui ne se comprennent que dans un réseau de lectures croisées. Dans l'ambiance intellectuelle et littéraire des I^{er} et II^e s. de notre ère, où ces lectures croisées s'inscrivent dans un mode de composition poétique fondé sur l'émulation et l'intertextualité, Antoninus Liberalis ne se signale en fait pas par son originalité méthodologique. Son œuvre est une réponse en prose à certains partis pris d'Ovide, en particulier dans les *Métamorphoses*, qui s'inscrit lui-même dans un processus de réécriture vis-à-vis de Nicandre et de quelques autres, parmi lesquels Callimaque. Si l'on admet que la mention de Nicandre remonte à Antoninus Liberalis lui-même, elle constitue un indice de lecture intertextuelle au même titre que les noms d'Acontios et de Cydippé dans le texte ; s'il s'agit d'un ajout dû à un lecteur érudit, cela peut signifier qu'Antoninus Liberalis, en répondant à Ovide peut-être sans connaître directement Nicandre, s'est inséré malgré tout dans une discussion menée entre le poète latin et son prédécesseur grec, pour y apporter ses propres réponses.

3. THÉONYMES EN RÉSEAU DE RÉÉCRITURES

3.1. Chaînes onomastiques et choix de nom divin

Cette longue présentation des mécanismes d'écriture et de lecture chez Antoninus Liberalis était nécessaire pour appréhender ce qu'est d'abord le nom de Ctésylla, c'est-à-dire un masque derrière lequel se dissimule la reformulation inventive d'un personnage, comme dernier maillon d'une chaîne de transmission et de réécriture littéraire qui participe, par la médiation de récits fictionnels, à des débats esthétiques et poétiques, voire parfois éthiques et politiques.²⁹

²⁸ Notre ignorance complète du texte des *Altérations* de Nicandre nous empêche d'évaluer avec précision leur rapport avec celui d'Antoninus Liberalis. À noter que, depuis l'édition de SCHNEIDER (1856), certains savants mettent l'ensemble du texte d'Antoninus Liberalis sous le nom de Nicandre, ce que nous refusons. L'emploi du verbe ἰστορεῖν dans la citation n'est pas non plus d'un grand secours : s'il permet d'établir qu'un élément de l'histoire de Ctésylla se trouvait chez Nicandre, il ne définit ni cet élément, ni sa nature. La phrase peut donc aussi bien signifier que le livre III des *Altérations* de Nicandre contient « cette histoire » que « une histoire du même type » ; voir DELATTRE (2016) pour une discussion sur les valeurs et les usages de ἰστορεῖν et ἰστορία dans ce contexte.

²⁹ Rares sont les mythographes analysés de façon détaillée sous cet angle : voir, pour Apollodore, FLETCHER (2008) et ACERBO (2019), 35-43, et pour Hygin, FABRE-SERRIS (2017).

Il convient maintenant d'inclure la question des noms divins dans le même flux de réécritures. En effet, loin de voir nécessairement dans les théonymes de la *Collection de métamorphoses* le souvenir d'éléments cultuels illustrant la vie religieuse à Céos à l'époque hellénistique ou romaine, nous voulons les envisager dans le cadre de ce même jeu de rivalité et de réécriture, en résonance avec le reste du récit. Il n'est bien sûr pas exclu qu'un jour une découverte archéologique établisse sans discussion l'existence d'un culte où le nom de Ctésylla apparaissait. Il n'en demeure pas moins que son intégration dans l'énoncé d'Antoninus Liberalis peut ne pas se résumer à un souci documentaire ou antiquaire, et participe à un ensemble plus complexe de références.

La conclusion de la notice d'Antoninus Liberalis poursuit le récit au-delà de la métamorphose de Ctésylla et impose une fonction étiologique à l'ensemble de l'histoire. Un double oracle est rendu, à Hermocharès et aux Céens : suivant l'édition et la traduction de M. Papathomopoulos aux Belles Lettres,

χρωμένῳ δ' Ἑρμοχάρει ὁ θεὸς ἀνεῖλεν ἰδρύσασθαι ἱερὸν παρὰ τοῖς Ἴουλιήταις ἐπόνυμον [Ἀφροδίτης] Κτησύλλης · ἔχρησε δὲ καὶ τοῖς Κεῖοις. οἱ δὲ θύουσιν ἄχρι νῦν, Ἴουλιῆται μὲν Ἀφροδίτην Κτησύλλαν ὀνομάζοντες, οἱ δὲ ἄλλοι Κτήσυλλαν Ἑκαέργην.

Hermocharès consulta l'oracle : le dieu répondit qu'il devait fonder à Ioulis un sanctuaire portant le nom de Ctésylla ; et il donna le même ordre aux habitants de Céos. Ces derniers continuent aujourd'hui encore à lui offrir des sacrifices : les habitants d'Ioulis l'invoquent sous le nom d'Aphrodite Ctésylla et les autres Céens sous celui de Ctésylla Hécaergé.

L'étiologie vise donc ici non seulement à établir un sanctuaire,³⁰ mais à établir un fait marquant, une double invocation possible. La forme ressemble de ce fait aux *Questions romaines* ou *grecques* de Plutarque : pourquoi à Céos invoque-t-on la déesse sous des noms différents ?³¹

Le texte présente cependant quelques difficultés qu'il convient de résoudre pour que l'on s'entende sur les données cultuelles, réelles ou fictives, mises en avant par Antoninus Liberalis. Un premier point porte sur le sanctuaire d'Ioulis et le nom de la divinité qui lui est associé. Le manuscrit présente en effet clairement à cet endroit (191^r, première ligne) la mention « Aphrodite Ctésylla » (Ἀφροδίτης Κτησύλλης). C'est dans son édition des *Heteroioumena* de Nicandre qu'O. Schneider proposa en 1856 de supprimer le nom d'Aphrodite, avec pour

³⁰ Malgré la répétition ἀνεῖλεν / ἔχρησε, nous comprenons qu'il y eut une seule révélation oraculaire, avec institution d'un seul sanctuaire à Ioulis, mais avec une participation différenciée des Iouliètes et des Céens non Iouliètes.

³¹ Sur cette formulation de l'étiologie, soit en question-réponse, soit en récit, voir DELATRE (2009), 295-297.

seul motif indiqué sa « préférence »³². Peut-être interprétait-il le terme voisin ἐπώνυμον comme signifiant « surnom » : Ctésylla devenait « le nom secondaire » d'Aphrodite, c'est-à-dire, suivant la formulation traditionnelle, une épiclèse. Quoiqu'O. Schneider ait été suivi par la plupart des éditeurs et traducteurs contemporains,³³ nous préférons restituer ici la chaîne onomastique complète d'un sanctuaire consacré à « Aphrodite Ctésylla », en nous conformant à l'usage adopté par les éditeurs antérieurs à O. Schneider, et conservé par I. Cazzaniga.

La dernière partie du texte pose par ailleurs un problème d'interprétation, si l'on adopte la distinction entre théonyme et épiclèse, et si l'on tient que le verbe ὀνομάζω suppose comme régime un complément à l'accusatif et un attribut. Doit-on en effet identifier comme théonyme Aphrodite pour l'ensemble des manifestations cultuelles, ou bien Aphrodite et Ctésylla, ou bien même Aphrodite et Hécaergé ? La traduction proposée par M. Papatomopoulos évite de s'engager, et privilégie, à raison, un emploi d'ὀνομάζω sans attribut, qui identifie l'action décrite avec une « profération » ou une « invocation » de noms enchaînés.³⁴

Mais le texte grec édité par M. Papatomopoulos est en fait une réfection qui remonte à une remarque de J. Perizonius, qui la propose en 1701 dans son édition de l'*Histoire variée* d'Élien (4.8). Le *Palatinus Graecus* 398, de son côté, donne le nom d'Aphrodite au datif, un cas que l'ajout de virgules permet de clarifier :

ἔχρησε δὲ καὶ τοῖς Κεῖοις · οἱ δὲ θύουσιν ἄχρι νῦν, Ἰουλιῆται μὲν Ἀφροδίτη, Κτήσυλλαν ὀνομάζοντες, οἱ δὲ ἄλλοι Κτήσυλλαν Ἑκαέρην.

L'oracle du dieu concerna également l'ensemble des Céens : et des sacrifices ont encore lieu aujourd'hui, de la part des habitants de Ioulis à Aphrodite, où ils invoquent Ctésylla, et des autres Céens aussi, mais qui invoquent Ctésylla Hécaergé.

La syntaxe de la phrase joue sur la double référence du nom « Céens » : destinataires de l'oracle, ils sont distingués des habitants de Ioulis dans la première partie de l'énoncé, mais ces mêmes Céens semblent être envisagés de façon globale lorsqu'il est question des sacrifices (οἱ δὲ θύουσιν), pour être ensuite à nouveau subdivisés en ressortissants de la cité d'Ioulis d'un côté (Ἰουλιῆται), et ha-

³² « Je préférerais qu' 'Aphrodite' soit omis » (*Ἀφροδίτης abesse malim* : SCHNEIDER [1856], 58, ad *Heteroioumena* Fr 50). Cette édition des *Heteroioumena* a en fait consisté à reprendre tous les passages d'Antoninus Liberalis référés à Nicandre dans les mentions marginales du *Palatinus Graecus* 398.

³³ Fait exception I. Cazzaniga, quoique la suggestion d'O. Schneider lui paraisse avoir été faite « peut-être à bon droit », fortasse recte : CAZZANIGA (1962), 18, ad locum.

³⁴ L'épopée homérique, par exemple, précise cet emploi d'ὀνομάζω par l'ajout de l'adverbe ὀνομακλήδην, « par son nom » (*Illiade*, 22. 414-415 ; *Odyssée*, 4.278 ; 4.551 ; 24.339).

bitants du reste de l'île de l'autre (οἱ δὲ ἄλλοι). Dans cet enchaînement syntaxique obscur à force de concision, l'identité d'Aphrodite comme destinataire des invocations est d'abord affirmée avec force, mais laisse planer une ambiguïté avec la mention de « Ctésylla Hécæergé » : faut-il suppléer ou non le nom d'Aphrodite dans la chaîne onomastique que profèrent les Céens ?

Cette ambiguïté syntaxique a d'ailleurs pour effet d'en masquer une autre, d'ordre interprétatif : si l'on peut admettre l'association entre Aphrodite et Ctésylla comme la suite logique du récit, la mort de Ctésylla étant une conséquence de son amour pour Hermocharès, il n'en demeure pas moins qu'Aphrodite est remarquablement absente du texte, où Apollon et Artémis interviennent au contraire à l'envi. De même, rien dans l'énoncé n'a préparé l'apparition du nom d'Hécæergé, qui est remarquablement immotivé. Autrement dit, ce n'est pas tant la relation entre Ctésylla et Aphrodite qui doit être interrogée, comme nous y invitent les questions d'édition de texte, que celle qui fait intervenir Aphrodite et Hécæergé aux côtés de Ctésylla. Ce que l'énoncé propose, c'est une alternative doublement problématique, fondée sur deux chaînes onomastiques, Aphrodite Ctésylla et Ctésylla Hécæergé : en quoi les noms d'Aphrodite et d'Hécæergé peuvent-ils apparaître comme deux solutions complémentaires associées au théonyme de Ctésylla ?

3.2. Occurrences d'Hécæergé et de théonymes conjoints

L'un des effets du mécanisme étiologique proposé par Antoninus Liberalis à la fin de sa notice consiste à imposer une sorte d'effet de réel : c'est dans les cultes de Céos que nous voudrions trouver la solution aux ambiguïtés du texte. Mais le texte d'Antoninus Liberalis se construit aussi à l'intérieur d'un réseau sémantique et poétique qui se superpose aux données référentielles, au monde réel, et parfois s'y substitue. Hécæergé est loin d'être un nom divin banal, et ne se trouve que dans des contextes déterminés.

En premier lieu, si l'on omet les deux mentions qu'en fait Antoninus Liberalis, ici et dans la notice 13, on ne connaît aujourd'hui que deux occurrences d'Hécæergé dans la documentation cultuelle. La première³⁵ correspond à la dédicace d'un petit autel de marbre, malheureusement non daté, et provenant de la

³⁵ ROBERT (1981), 71-73 : Ἀρτέμιδος Ἐκαέργης ; voir aussi ROBERT, ROBERT (1982), 388. Cf. BLÜMEL (2018), 484 ; DEBORD, VARINLIOĞLU (2018), 70, n°37. On connaît aussi une inscription de même provenance, datée de 189 avant notre ère, qui rapporte la vente de prêtrises à vie à Léon fils de Théodoros, et où l'on lit entre autres les noms de Zeus Katharsios et d'Apollon Apotropaios, mais les noms d'Artémis et d'Hécæergé en sont absents : voir SOKOŁOWSKI (1955), 142-155 (*LSAM*, n° 56, 10-16) = CGRN 193.

ville d’Hyllarima en Carie : on y lit sans ambiguïté les noms « Artémis Hécaergé » au génitif. La deuxième occurrence n’est pas épigraphique et constitue la citation, par Clément d’Alexandrie, au II^e s. de notre ère, du premier vers d’un hymne attribué par sa source au devin Branchos de Milet :³⁶

“μέλπετε, ὦ παῖδες, Ἑκάεργον καὶ Ἑκαέργαν”
« chantez, enfants, Hécaergos et Hécaerga »

Ce que montrent ces deux occurrences, c’est que le nom d’Hécaergé n’est pas une invention d’Antoninus Liberalis, mais qu’il constitue malgré tout une originalité, étant donné sa faible diffusion dans les cultes du monde grec. Un deuxième point significatif réside dans l’association d’Hécaergé à Artémis, de façon explicite dans le premier cas et implicite dans le deuxième.

Le couple « Hécaergos et Hécaergé » renvoie en effet sans doute possible à Apollon et Artémis, étant donné l’identification régulière du dieu sous ce nom. Si l’on se restreint à la diction en hexamètres dactyliques, c’est-à-dire au corpus épique archaïque et aux *Hymnes homériques*, on constate qu’Hécaergos est associé de façon massive à Apollon, que le dieu soit désigné ainsi par le narrateur³⁷ ou par une divinité,³⁸ ou même par un mortel,³⁹ tantôt sous la forme simple Hécaergos, tantôt par le doublet Hécaergos Apollon. Par contraste, Callimaque ne recourt qu’une seule fois à Hécaergos, dans son *Hymne à Apollon*.⁴⁰

3.3. *Apollon et Artémis, une polyonymie différentielle*

On peut tirer les mêmes conclusions d’un examen des occurrences de Hécatebolos et Hecèbolos, que les textes antiques associent à Hécaergos et que certains glosent comme équivalents à Apollon archer, malgré les difficultés étymologiques que les modernes pointent :⁴¹ le corpus épique et les *Hymnes homériques*

³⁶ Clément d’Alexandrie, *Stromates*, 5.8.48.4.

³⁷ Homère, *Iliade*, 1.147 ; 1.474 ; 1.479 ; 5.439 ; 9.564 ; 15.243 ; 15.253 ; 16.94 ; 17.585 ; 21.461 ; 21.478 ; 21.600 ; 22.220 ; *Odyssée*, 8.323 ; *Hymne homérique à Apollon*, 15 ; 56 ; 242 ; 257 ; 357 ; 382 ; 420 ; 440 ; 474 ; *Hymne homérique à Hermès*, 239 ; 281 ; 333 ; 500.

³⁸ Homère, *Iliade*, 7.34 : Athéna à Apollon ; 21.472 : Artémis à Apollon ; *Hymne homérique à Hermès*, 307 ; 464 ; 472 ; 492 : Hermès à Apollon.

³⁹ Un seul cas : Homère, *Iliade*, 22.15 : Achille à Apollon, avec en sus un jeu entre ὄλλυμι et le nom d’Apollon.

⁴⁰ V. 11. On notera aussi le contraste entre l’unique occurrence de l’*Odyssée* et les treize occurrences de l’*Iliade*, sans pouvoir en donner une interprétation décisive : est-ce la conséquence de la relative absence d’Apollon dans l’*Odyssée*, ou d’un choix motivé ?

⁴¹ Pour Hésychius, ἐκάεργος est « celui qui agit à distance par ses traits » (ὁ μακρόθεν εἶργων τοῖς βέλεσιν : ε, 1224), c’est-à-dire celui qui « lance au loin » (μακροβόλος : ε, 1223), « l’archer » (τοξότης : ε, 1223). Voir ZOGRAFOU (2010), 148-151 : l’interprétation du premier élément ἐκα- est discutée, un lien avec ἐκών, « volontairement », et non avec ἕκασ, « à l’écart », étant préféré par

emploient d'abondance et dans les mêmes proportions qu'Hécaergos ces deux théonymes pour Apollon, seuls ou en association avec le nom même d'Apollon, que le locuteur soit le narrateur⁴² ou un dieu.⁴³ Et encore une fois par contraste, Callimaque ne recourt jamais à ces théonymes, alors même que ses *Hymnes à Apollon, à Délos et à Artémis* lui en laissaient l'occasion.

Par ailleurs, un emploi d'Hécatèbolos est attesté au féminin, mais en une seule occurrence, dans le petit *Hymne homérique à Artémis* :⁴⁴

Ἄρτεμιν ὕμνει Μοῦσα κασιγνήτην Ἑκάτοιο,
παρθένον ἰοχέαιραν, ὁμότροφον Ἀπόλλωνος, (...)
(...) ὄθ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἦσται μιμνάζων ἑκατηβόλον ἰοχέαιραν.

Chante Artémis, Muse, la sœur d'Hécatos,
la vierge, l'archère, celle qui fut nourrie avec Apollon, (...)
[celle qui conduit son char] là où Apollon à l'arc d'argent
est assis, attendant celle qui frappe au loin, l'archère.

Dans ce passage, la déesse est étroitement associée à son frère, à la fois dans sa définition d'archère (son nom d'Iochéaira résonne avec celui d'Hécatos donné à Apollon), dans son identité (elle est sœur d'Apollon, avec qui elle est nourrie), dans ses activités (elle conduit son char là où Apollon l'attend). Hécatèbolos comme nom d'Artémis apparaît ici dans une chaîne de noms divins signifiants, masculins et féminins, et tous liés au monde de l'arc (Hécatos, Iochéaira, Argurotoxos). À l'inverse, Iochéaira, qui apparaît deux fois en quelques vers, est le nom courant de la déesse, tout comme Hécatèbolos et Hécabolos le sont pour Apollon.⁴⁵ Hécatèbolos est donc utilisé comme une glose inventive d'Iochéaira qui adapte au féminin le nom courant d'Apollon, ce qui reproduit le rapport que

CHANTRAINE (2009), s. v. ἐκηβόλος, et par BEEKES (2010), 395, s. v. ἐκάεργος, contre MIROUX (1981), 118-119, qui renvoie en outre ἑκατο- à un domaine linguistique d'Asie Mineure.

⁴² Homère, *Illiade*, 1.14 ; 1.21 ; 1.96 ; 1.110 ; 1.370 ; 1.373 ; 1.438 ; 5.444 ; 16.513 ; 16.711 ; 17.333 ; 22.303 ; 23.872 ; *Odyssée*, 20.278 ; *Hymne homérique à Apollon*, 45 ; 134 ; *Hymne homérique à Hermès*, 18 ; 218 ; 234 ; 236 ; 416 ; 509 ; 522 ; *Hymne homérique à Aphrodite*, 151 ; *Hymne homérique aux Muses et à Apollon*, 2.

⁴³ Homère, *Illiade*, 15.231 : Zeus à Apollon ; *Odyssée*, 8.339 : Hermès à Apollon ; *Hymne homérique à Apollon*, 140 ; 177 ; 215 ; 222 ; 229 ; 239 ; 277.

⁴⁴ *Hymne Homérique à Artémis (I)*, 1-2 & 5-6.

⁴⁵ À noter que le corpus n'offre pas d'adresse directe à Artémis, le nom d'Iochéaira n'étant employé que par le narrateur : Homère, *Illiade*, 5.53 ; 5.447 ; 6.428 ; 9.538 ; 20.39 ; 20.71 ; 21.480 ; 24.606 ; Homère, *Odyssée*, 6.102 ; 11.172-173 ; 11.198-199 ; 15.478 ; *Hymne homérique à Déméter*, 424 ; *Hymne homérique à Apollon*, 15 ; 159 ; 199 ; *Hymne Homérique à Artémis (I)*, 2 ; 6 ; *Hymne Homérique à Artémis (II)*, 2 ; 11. Comme le note ZOGRAFOU (2010), 148-151, le nom d'Hécatos / Hécatè s'insère aussi dans ce système de répartition genre : le masculin apparaît pour identifier Apollon, ce qui n'est jamais le cas du féminin pour Artémis.

nous avons plus haut entre Hécæergos, dont l'identification à Apollon est banale, et Hécæergé, qui est d'un emploi rare et qui n'existe que pour désigner Artémis.

Il se trouve que Callimaque omet toute mention d'Iochéaira, tout comme il le fait d'Hécabolos et d'Hécatebolos et, à une exception près, comme nous l'avons noté, d'Hécæergos. Cette singularité de Callimaque par rapport à la diction épique résulte à n'en pas douter de la volonté du poète de se démarquer du corpus épique et des *Hymnes homériques* alors même qu'il en reprend le matériau linguistique dans ses propres *Hymnes*, ainsi que la thématique, en consacrant deux hymnes à Apollon et à Délos et un troisième à Artémis. Et ce décalage est d'autant plus significatif que Callimaque consacre son *Hymne à Artémis* aux noms de la déesse : la « multiplicité des noms » (v. 7 : πολωνυμῖη) est l'un des attributs qu'Artémis réclame à son père, en même temps que la « virginité » (v. 6 : παρθενίη) et « des flèches et des arcs » (v. 8 : ἰοῦς καὶ τόξα) – attributs qui fournissent également des noms pour la désigner, comme Vierge et comme Archère. L'ensemble de l'*Hymne à Artémis* de Callimaque peut se lire comme un long catalogue de noms divins, pour certains innovants, qui amplifie à l'extrême les procédés adoptés dans l'*Hymne homérique à Artémis* pour invoquer la déesse.⁴⁶

L'absence d'Iochéaira contraste en effet chez Callimaque avec la multiplicité des désignations possibles, qu'il s'agisse de noms traditionnels associés ou non à Artémis (v. 204 : εὐῶπι φαισφόρε, « Beau visage, Porteuse de Lumière »),⁴⁷ de reformulations (v. 225 : πότνια πολυμέλαθρε, πολύπτολι, « Maîtresse Aux mille demeures, Aux mille cités »), de noms qui sont aussi des mots-valises (v. 110 : Τιτυοκτόνε, « Tueuse de Tityos »⁴⁸), de noms géographiques (v. 228 : Χησιᾶς Ἰμβρασίη, « du Chésion et de l'Imbrasos »),⁴⁹ et de théonymes qui, dans d'autres contextes, peuvent être autonomes (« Dictynna »).⁵⁰

Dans cette accumulation d'exemples diversifiés, la désignation en deux occurrences (v. 204 et 240) d'Artémis comme « souveraine Oupis » (Οὐπι ἄνασσα) attire l'attention, non par son mécanisme, mais par ce qu'évoque le nom d'Oupis : celui de l'une des deux vierges hyperboréennes, l'autre étant parfois connue comme... Hécæergé. Étant donné l'importance des *Aitia* de Callimaque comme arrière-plan qui conditionne une partie de notre compréhension de l'histoire de

⁴⁶ Voir aussi Sappho, Fr 44A Voigt, 4-10, pour un traitement du même thème dans une autre tonalité.

⁴⁷ *Hymne homérique à Dionysos*, 55 : Σεμέλης εὐώπιδος ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 21 : φροσφόροι (...) θεᾶ (à propos d'Artémis).

⁴⁸ Sans doute un calque de « Argeiphontès », que Callimaque interprète donc comme « Tueur d'Argos ».

⁴⁹ Ces deux toponymes renvoient à l'île de Samos : voir STEPHENS (2015), 151.

⁵⁰ « Dictynna » est motivé par le détail d'un récit étimologique (δίκτηον, filet), et par un toponyme dans le même récit (le Dicté de Crète), et apparaît comme nom à la fois de Britomartis (v. 197-199) et d'Artémis (v. 203-204).

Ctésylla et Hermocharès, le jeu que le même Callimaque propose autour d'Oupis dans son *Hymne à Artémis* doit être interprété maintenant pour fournir des pistes à une évaluation nouvelle d'Hécaergé.

3.4. Réécritures d'Hécaergé

Pour comprendre ce qu'Antoninus Liberalis peut devoir à Callimaque, concernant le nom d'Hécaergé, il convient de reprendre le dossier des Vierges hyperboréennes : Hécaergé y apparaît en effet, non dans la série des noms possibles d'Artémis ou Apollon, mais comme personnage à part entière.

Les Vierges hyperboréennes apparaissent d'abord dans un célèbre passage d'Hérodote consacré à Délos (4.32-35). L'énoncé, divisé en trois volets, est référé à ce que disent les Déliens eux-mêmes, et propose une remontée dans le temps. Hérodote évoque tout d'abord, dans un passé indéterminé mais qui semble proche,⁵¹ des offrandes enveloppées de paille de froment qui circulaient du pays des Hyperboréens jusqu'à Délos, en passant par le pays des Scythes, les côtes de l'Adriatique, le Sud, puis Dodone, le golfe Maliaque, l'Eubée, Carystos, et Ténos.⁵² Le récit évoque ensuite une coutume antérieure, où les offrandes étaient amenées directement par deux vierges, Hypéroché et Laodicé, escortées par cinq Hyperboréens, les Perphères.⁵³ Hérodote évoque enfin, en remontant encore plus haut dans le temps, la venue de deux autres vierges hyperboréennes, Argé et Opis, en compagnie des déesses elles-mêmes.⁵⁴

Hérodote accompagne cette énumération d'événements et de rituels de deux conséquences visibles encore à son époque sur le territoire de Délos. Tout d'abord (4.34), les vierges Hyperoché et Laodicé sont mortes à Délos et y ont été enterrées : leur tombeau se trouve à gauche en entrant dans l'Artémision, et des offrandes y sont faites, de façon différenciée, par les jeunes filles et les jeunes gens de l'île.⁵⁵ Ensuite (4.35), les deux premières vierges à être venues à Délos, Argé et Opis, y sont également mortes, et leur tombeau est visible « derrière

⁵¹ BRUNEAU (1970), 39, admet l'historicité de ces offrandes, à la suite de TRÉHEUX (1953).

⁵² Sur ce trajet et les versions concurrentes de Callimaque (voir *infra*) et de Pausanias, 1.31.2, voir BRUNEAU (1970), 40-44, et parmi beaucoup d'autres BIANCUCCI (1973) et DAN (2013), qui interprètent les éléments textuels comme des données historiques, ainsi que tout récemment GAGNÉ (2021).

⁵³ Hérodote précise que ces offrandes étaient adressées à Ilithye, mais en lien avec la naissance d'Apollon et Artémis à Délos : elles étaient un « tribut que les Hyperboréens s'étaient imposé en récompense du prompt accouchement [de Lété] » (§35 : ἀντί τοῦ ὀκυτόκου τὸν ἐτάξαντο φόρον ἀπικέσθαι).

⁵⁴ Ph.-E. Legrand, éditeur d'Hérodote aux Belles Lettres, a proposé de transposer au féminin le texte des manuscrits, ἀντοῖσι τοῖσι θεοῖσι, pour renforcer l'identification de ces divinités à Lété et Ilithye. Il a été suivi notamment par C. Schrader, traducteur d'Hérodote pour la collection Gredos.

⁵⁵ Voir BRUNEAU (1970), 45, qui accepte l'identification du Sêma des Vierges proposée par Ch. Picard et J. Replat avec les restes d'un *abaton* semi-circulaire.

l'Artémision, face à l'Aurore, tout près de la salle de banquet des Céens ». ⁵⁶ Ici encore, Hérodote précise quels rituels sont associés à leur tombeau et mentionne un hymne composé par Olen de Lycie dans lequel les femmes de Délos « les invoquent par leur nom » (ἐπονομαζούσας τὰ οὐνόματα). ⁵⁷

Ces données sont recueillies par Callimaque et insérées, non sans modifications ou condensations, dans son *Hymne à Délos* (4.275-299). ⁵⁸ Tout d'abord, le système d'offrandes est mentionné, mais dans un contexte présent : ces offrandes sont des « dîmes en prémices » envoyées chaque année (v. 278 : ἀμφιτεῖς δεκατηφόροι αἰὲν ἀπαρχαί). Qui plus est, ces offrandes ne consistent plus en objets enveloppés dans de la paille de froment : elles sont désormais identifiées aux « chœurs envoyés par les cités de la terre entière » (v. 279 : πᾶσαι δὲ χοροὺς ἀνάγουσι πόληες). Callimaque remonte ensuite dans le passé, en s'accordant le plus souvent avec Hérodote : il évoque « la paille de froment et les saints épis de blés » (v. 283-284 : καλάμην τε καὶ ἱερὰ δράγματα (...) ἀσταχύων) des offrandes d'autrefois, qui arrivaient à Délos via un circuit très raccourci par rapport à celui d'Hérodote (v. 284-290 : Dodone ; Thessalie ; Eubée ; Délos). L'élément le plus notable réside dans la fusion des deux premiers épisodes : il n'est plus question que d'un seul couple de vierges, appelées désormais Oupis et Hécaergé, auxquelles Callimaque ajoute une troisième compagne, Loxo. Les éléments rituels mentionnés par Hérodote sont également condensés, seuls ceux concernant le tombeau d'Hypéroché et Laodicé étant conservés par Callimaque, avec mention explicite d'une différenciation entre jeunes filles et jeunes gens.

En résumé, le nom d'Hécaergé comme vierge hyperboréenne fait son apparition chez Callimaque, dans le cadre d'une reformulation complexe qui modifie considérablement les distinctions établies par Hérodote, même si certains détails et le cadre général de l'affaire semblent conservés. L'ensemble ne doit pas être pris comme un témoignage sur les cultes de Délos, mais plutôt comme une lecture critique d'Hérodote, d'où émergent en particulier la remotivation du nom des vierges. Hypéroché, dont le nom rappelle celui des Hyperboréens, ⁵⁹ disparaît

⁵⁶ ὀπισθε τοῦ Ἀρτεμισίου, πρὸς ἡδὲ τετραμμένη, ἀγχοτάτω τοῦ Κηίων ἱστοτηρίου. BRUNEAU (1970), 45-46, à la suite de F. Courby, identifie la Thèkè des Vierges avec une tombe mycénienne.

⁵⁷ Comme me le suggère C. Bonnet, le pluriel τὰ οὐνόματα pourrait non seulement renvoyer au nom singulier de chaque Vierge, suivant l'usage grammatical habituel en grec et en latin, mais à l'accumulation de théonymes qui est caractéristique de l'invocation hymnique.

⁵⁸ Comme pour Antoninus Liberalis, nous ne nions pas que Callimaque ait pu avoir accès à des informations, de première ou de seconde main, mais nous soulignons que la poésie de Callimaque n'est ni réaliste, ni dépourvue d'ambiguïté : elle reconfigure ce qu'elle décrit dans un réseau intertextuel à la fois esthétique et polémique et n'est pas un témoignage que l'on peut prendre au premier degré.

⁵⁹ Déjà chez Hérodote, 4.13 et 36, le nom des Hyperboréens est implicitement glosé par « ceux qui vivent plus au nord » (voir aussi Pausanias, 5.7.7, qui explicite la glose : ὑπὲρ τὸν ἄνεμον οἰκοῦσιν τὸν Βορέαν) ; l'idée de « supériorité » associée à l'adjectif ὑπέροχος est la transposition

en même temps que ces derniers du texte de Callimaque, qui mentionne les Arimaspes comme origine des offrandes,⁶⁰ et Laodicé, « Justice du peuple », est également éliminée, peut-être parce que son nom n'est pas suffisamment spécifique de la sphère d'Apollon et d'Artémis. De son côté, Opis devient Oupis, peut-être sous l'effet d'une réflexion grammaticale sur la langue d'Hérodote,⁶¹ et Callimaque ajoute le nom de Loxo, qui renvoie sans discussion possible à Apollon Loxias.⁶² L'opération la plus complexe concerne Argé, « l'Étincelante », qui devient Hécaergé, ce qui correspond à une triple opération sémantique : le nom Hécaergos, caractéristique d'Apollon, est repris au féminin ; il fournit une étymologie explicative d'Argé, à la façon du *Cratyle*,⁶³ et joue le rôle d'un mot-valise qui fait passer en avant le sens de « Celle qui agit à distance » par rapport au sémantisme de l'éclat ; il glose par conséquent le nom de l'Archère, Iochéaira, qui est justement le nom d'Artémis que Callimaque omet dans toute son œuvre.

On notera que ces jeux onomastiques, liés à l'articulation du masculin et du féminin, entre Apollon et Artémis, sont associés dans le texte de Callimaque à un rituel qui est lui-même fondé sur une différenciation genrée des offrandes. Pour finir, l'intérêt de ces jeux pour Callimaque consiste à rivaliser avec Hérodote, mais, à travers lui, avec cet « Olen venu de Lycie » qui composa un hymne où les noms des vierges étaient invoqués, et qui fut également « l'auteur », au dire d'Hérodote, « des autres hymnes antiques qui se chantaient à Délos ».⁶⁴

d'une métaphore spatiale, ὑπέρ-οχος se comprenant aisément comme « celui qui se tient au-dessus / au-delà ». Sur les adjectifs composés en -οχος, voir CHANTRAINE (2009), s. v. ἔχω.

⁶⁰ V. 291 : πρῶταί τοι τὰδ' ἔνεικαν ἀπὸ ξανθῶν Ἀρμασπῶν : « elles furent les premières à apporter ces offrandes de chez les blonds Arimaspes ». Le nom des Hyperboréens réapparaît cependant dans la désignation des trois Vierges, « filles de Borée » (*Hymne à Délos*, 293 : θυγατέρες Βορέαιο).

⁶¹ Callimaque adopte l'ionien épique pour ses *Hymnes à Artémis* et à *Délos*, qui n'est pas l'ionien d'Hérodote, comme le montre son emploi de la particule οὖν au lieu de l'᾽ὼν hérodotéen. C'est peut-être d'après ce modèle que Callimaque propose une réfection de Ἔπις en Οὖπις, l'alternance ω / ου n'étant pas répertoriée comme un trait distinctif de l'ionien : ni BECHTEL (1924), ni SCHMITT (1977) n'en font état. Les relations entre ω et ου sont en fait complexes, car elles impliquent des questions de prononciation (ō ouvert / ȍ fermé) et de graphie (ou pouvant transcrire à la fois un ȍ fermé, une diphtongue, et un ū) : voir LEJEUNE (1972), 230 (§241) ; 232-233 (§246-247). Callimaque resémantise par ailleurs Οὖπις en l'associant à l'adjectif εὐῶπις (« Au beau visage ») dans l'une des invocations de son *Hymne à Artémis* (204 : Οὖπι ἄνασσ' εὐῶπι).

⁶² Le nom de Loxias n'apparaît pas dans le corpus épique ou les *Hymnes*, à la différence d'Hécaergos et Hécatebolos, mais seulement à partir de Pindare, Bacchylide et des Tragiques. Les occurrences sont cependant si nombreuses qu'il n'y a aucun doute sur l'ample diffusion de ce théonyme dès la fin de la période archaïque.

⁶³ Voir l'analyse par GENETTE (1999), chap. 1, de cette étymologie explicative qu'il appelle « éponymie ».

⁶⁴ 4.35 : οὗτος δὲ ὁ Ὠλήην καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιοὺς ὕμνους ἐποίησε ἐκ Λυκίης ἐλθὼν τοὺς ἀειδομένους ἐν Δήλῳ. Plusieurs siècles après Hérodote et Callimaque, Pausanias lui attribue

3.5. *Hécaergé, un résumé des possibles chez Antoninus Liberalis*

Héritier, émule et rival (en prose) de Callimaque, qui lui-même réécrit Hérodote et les *Hymnes homériques*, Antoninus Liberalis trouve chez le poète différentes solutions pour désigner Artémis, et complique le réseau des occurrences en les croisant.

Oupis apparaît chez Callimaque à la fois comme Vierge hyperboréenne dans l'*Hymne à Délos*, et comme nom d'Artémis dans l'*Hymne à Artémis*. Or ce n'est pas ce nom que reprend Antoninus Liberalis, mais celui d'Hécaergé, qui n'est chez Callimaque que le nom d'une Vierge. Mais ce nom est justement une reformulation inventive de Callimaque, une modification de l'Argé d'Hérodote qui détourne en le féminisant l'un des noms les plus courants d'Apollon, Hécaergos. Antoninus Liberalis accomplit ainsi l'autre partie du programme que justement Callimaque avait laissée en suspens : grâce au texte des *Métamorphoses*, Hécaergé devient un théonyme, ce qui n'était pas le cas chez Callimaque. Le poids de cette tradition littéraire, faite de réécritures au sein d'un réseau onomastique centré sur Apollon et Artémis depuis le cycle épique et les *Hymnes homériques*, impose dès lors d'identifier *a priori* la chaîne onomastique Ctésylla Hécaerga à Artémis.

	<i>Oupis / Opis</i>	<i>Hécaergé</i>
Hérodote	Vierge hyperboréenne	Ø (Argé)
Callimaque, <i>Hymne à Délos</i>	Vierge hyperboréenne	Vierge hyperboréenne
Callimaque, <i>Hymne à Artémis</i>	théonyme (Artémis)	Ø
Antoninus Liberalis	Ø	théonyme

Table 1 : Opis et Hécaergé, résumé des occurrences.

Callimaque apparaît ainsi comme un substrat multiple et une référence intertextuelle complexe dans la première notice d'Antoninus Liberalis : l'épisode d'Acontios et Cydippé dans ses *Aitia* sert de modèle explicite à l'histoire de Ctésylla et d'Hermocharès ; sa relecture personnelle d'Hérodote, dans son *Hymne à Délos*, fournit le nom d'Hécaergé, que son *Hymne à Artémis* permet, en complément, et par un jeu de substitution avec Oupis, d'associer à la déesse. Il convient

également un hymne à Ilithye (9.27.2) et un autre à Héra (2.13.3), et fait de Mélanopos de Cymé l'auteur d'un hymne à Opis et Hécaergé (5.7.8).

également de noter que l'onomastique d'Artémis est un fil directeur chez Callimaque qui peut fournir un arrière-plan interprétatif à la notice d'Antoninus Liberalis, mais que c'est aussi l'attention portée dans tous ces textes au culte d'Apollon et d'Artémis dans les Cyclades, entre Délos et Céos, qui autorise l'établissement de ce réseau intertextuel. Aux rituels de Délos, chez Hérodote et dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque, font écho les Bouphonies de Délos auxquelles participe Cydippé dans les *Aitia* de Callimaque, et les Pythia de Céos, chez Antoninus Liberalis. Peut-on même voir dans la salle de banquet des Céens située par Hérodote (4.36) à proximité du tombeau d'Opis et Argé l'un des motifs qui expliquerait chez Antoninus Liberalis la mention d'une Hécaergé à Céos ? On hésitera à aller aussi loin, même si le rapprochement est tentant.

4. CONCLUSION

La sélection du nom d'Hécaergé chez Antoninus Liberalis obéit, si l'on suit notre raisonnement, à des motifs qui, sans éliminer l'hypothèse qu'il existait réellement un culte rendu sous ce nom à Céos, dépassent de loin l'intérêt documentaire. Il en est un dernier, que nous n'avons pas évoqué jusqu'ici, et qui tient à son sémantisme. Si Hécaergé peut être analysé comme un nom parlant, au même titre que Iochéaira, l'Archère, et signifier « Celle qui agit à distance », ce nom est bien choisi pour clore un récit où le désir amoureux a été déclenché non par les dieux directement, mais via un artifice, une pomme gravée d'un serment, qui a elle-même été lancée. Que le héros du récit pris comme modèle par Antoninus Liberalis se soit lui-même appelé Acontios, « Javelot », arme de jet par excellence qui agit à distance, fait d'Hécaergé comme un commentaire de ce nom.

Une fois débrouillé l'écheveau des références intertextuelles, des reformulations et des jeux sémantiques, le nom d'Hécaergé n'en demeure pas moins problématique dans l'énoncé. S'il est clair qu'il constitue un point focal où se dit la relation d'imitation et de rivalité qui unit Antoninus Liberalis à Callimaque, son association avec Artémis introduit un coup d'éclat dans l'enchaînement syntaxique de la dernière phrase. Tout invitait en effet, dans l'unité phrastique du dernier paragraphe, à identifier Ctésylla Hécaergé à Aphrodite, malgré les difficultés causées par une suite de propositions restrictives les unes par rapport aux autres. La logique du texte, avec la présence constante d'Artémis et Apollon, et le poids de la chaîne des réécritures, invite de son côté à réinstaurer le nom d'Artémis en creux. Le lecteur se retrouve de ce fait face à un choix difficile et lourd de conséquences : respecter l'énoncé revient à supposer l'existence d'un seul culte, mais avec deux destinataires, Aphrodite Ctésylla d'un côté et [Artémis]

Ctésylla Hécaergé ; omettre l'identification d'Artémis à Hécaergé revient à s'interroger sur les possibilités d'associer ce même nom d'Hécaergé à Aphrodite, en contradiction avec tout le poids de la tradition littéraire.

La solution vient peut-être de l'ambiguïté syntaxique du texte même : les manipulations onomastiques d'Antoninus Liberalis n'ont pas à recevoir une solution simple et unifiée, et peuvent être une invitation à la réflexion sur le statut des noms divins. Ceux-ci, en particulier dans une invocation, ne sont que des approximations de la puissance divine, et non des noms propres qui enferment les dieux dans une identité figée. En opposant et superposant deux chaînes onomastiques, à la fois rivales, complémentaires et identifiables l'une à l'autre, le mythographe joue sur le statut même des théonymes et leur irréductible ambiguïté. Sa formulation, dans cette interprétation, n'est pas la reproduction d'une invocation cultuelle, mais la mise en abyme du fil directeur du récit : l'intrigue se fonde sur l'intervention constante d'Artémis dans la sphère d'Aphrodite, et la conclusion, toute en incertitude, montre à sa façon comment les deux déesses se retrouvent autour de Ctésylla, à la fois opposées et appariées.

BIBLIOGRAPHIE

- ACERBO, Stefano, *Le tradizioni mitiche nella Biblioteca dello ps. Apollodoro. Percorsi nella mitografia di età imperiale*, Amsterdam : Adolf M. Hakkert, 2019.
- ALCOCK, Susan, *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- ALGANZA ROLDÁN, Minerva, « La mitografía como género de la prosa helenística », *Florentia iliberritana* 17 (2006), 9-37.
- BECHTEL, Friedrich, *Die griechischen Dialekte, III. Der Ionische Dialekt*, Berlin : Weidmann, 1924.
- BEEKES, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, Leyde : Brill, 2010.
- BESSON, Gisèle, FABRE-SERRIS, Jacqueline, TILLIETTE, Jean-Yves, ZUCKER, Arnaud (éd.), *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance* (Mythographes), Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2016.
- BIANCUCCI, Giorgio B., « La via iperborea », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 101 (1973), 207-220.
- BLÜMEL, Wolfgang, *Inschriften aus Nordkarien (IGSK 71)*, Bonn : Rudolf Habelt, 2018.
- BRISSON, Luc, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?* (Textes à l'appui, Histoire Classique), Paris : La Découverte, 1994² (1^{ère} éd. 1982).
- BRUN, Patrice, *Les Archipels égéens dans l'Antiquité grecque, V^e-II^e siècles av. notre ère*, Paris : Belles Lettres, 1996.

- BRUNEAU, Philippe, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris : De Boccard, 1970.
- CAMERON, Alan, *Callimachus and His Critics*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1995.
- , *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford : Oxford University Press, 2004.
- CAZZANIGA, Ignazio, *Antoninus Liberalis. Metamorphoseon Synagoge*, Milan : Istituto Editoriale Cisalpino, 1962.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 2009³ (1^{ère} éd. 1968-1980).
- DAN, Anca, « Une autre tradition mythique. Les offrandes des vierges hyperboréennes à Délos », dans *Une Odyssée gauloise. Parures de femmes à l'origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*, éd. St. Verger & L. Pernet, Paris : Actes Sud, 2013, 286-291.
- DEBORD Pierre, VARINLIOĞLU Ender, *Hyllarima de Carie : État de la question* (Revue des Études anciennes), Bordeaux : Ausonius, 2018.
- DELATTRE, Charles, « AITIOLOGIA. Mythe et procédure étimologique », *Métis* N.S. 7 (2009), 285-310.
- , « Pentaméron mythographique. Les Grecs ont-ils écrit leurs mythes ? », *Lalies* 33 (2013), 77-170.
- , « Référence et corpus dans les pratiques de commentaire. Les emplois de *historia* », *Revue de Philologie* 90,2 (2016), 90-110.
- , « Récit mythographique et intrigues. Le cas d'Antoninus Liberalis », dans *La mitología griega en la tradición literaria: de la Antigüedad a la Grecia contemporánea*, éd. M. Alganza Roldán & P. Papadopoulou (Tomos colectivos), Grenade : Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2017, 99-120.
- , « Duplications, réécritures et intertextualité chez Antoninus Liberalis. Céphale, Procris et le renard de Teumesse », *Polymnia* 4 (2019), 64-96.
- DELATTRE, Charles, HAWES, Greta, « Mythographical topography, textual materiality, and the (dis)ordering of myth: the case of Antoninus Liberalis », *Journal of Hellenic Studies* 140 (2020), 106-119.
- FABRE-SERRIS, Jacqueline, « Un exemple de sélection, ordre et traitement mythographique chez Hygin : les fables 1-27 », *Polymnia* 3 (2017), 26-52.
- FALIVENE, Maria Rosaria, « The *Diegeseis* Papyrus. Archaeological Context, Format, and Contents », dans *Brill's Companion to Callimachus*, éd. B. Acosta-Hughes, L. Lehnus & S. Stephens (Brill's Companions in Classical Studies), Leyde, Boston : Brill, 2011, 81-92.
- FLETCHER, Kristopher F.B., « Systematic Genealogies in Apollodorus' *Bibliotheca* and the Exclusion of Rome from Greek Myth », *Classical Antiquity* 27,1 (2008), 59-91.
- GAGNÉ, Renaud, *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece: A Philology of Worlds*, Cambridge : Cambridge University Press, 2021.
- GENETTE, Gérard, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris : Seuil, 1999 (1^{ère} éd. 1976).

- GUNDEL, Wilhelm, « Hermochares (2) », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 8, 1912, 858.
- HANSEN, Mogens H., NIELSEN, Thomas H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford : Oxford University Press, 2004.
- LEJEUNE, Michel, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris : Klincksieck, 1972.
- MARTIN, Richard P., *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca, NY : Cornell University Press, 1989.
- MERRITT, Benjamin D., WADE-GERY Henry Th., MACGREGOR Malcolm Fr., *The Athenian Tribute Lists*, III, Princeton, NJ : American School of Classical Studies at Athens, 1950.
- MIROUX, Georges, « Sur quelques épithètes d'Apollon et d'Artémis », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 7 (1981), 107-125.
- PAPAGEORGIADOU-BANIS, Charikleia, *The Coinage of Kea* (Meletemata, 24), Athènes: Research Centre for Greek and Roman Antiquity. National Hellenic Research Foundation, 1997.
- PAPATHOMOPOULOS, Manolis, *Antoninus Liberalis. Métamorphoses*, Paris : Belles Lettres, 1968.
- PELLIZER, Ezio, « La mitografia », dans *Lo spazio letterario nella Grecia antica*, II, éd. G. Cambiano, L. Canfora & D. Lanza, Rome : Salerno, 1993, 283-303.
- ROBERT, Jeanne, ROBERT, Louis, « Bulletin épigraphique », *Revue des Études grecques* 95 (1982), 322-432.
- ROBERT, Louis, « Un bronze à Hyllarima de Carie », *Revue Archéologique* (1981), 71-73.
- SCHMITT, Rüdiger, *Einführung in die Griechische Dialekte*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- SCHNEIDER, Otto, *Nicandra. Theriaca et Alexipharmaca*, Leipzig : Teubner, 1856.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (École française d'Athènes, Travaux et Mémoires, 9), Paris : De Boccard, 1955.
- STEPHENS, Susan A., *Callimachus. The Hymns*, Oxford : Oxford University Press, 2015.
- TRÉHEUX, Jean, « La réalité historique des offrandes hyperboréennes », in *Studies Presented to David Moore Robinson on His Seventieth Birthday*, II, éd. G.E. Mylonas & D. Raymond, Saint Louis, MI : Washington University, 1953, 754-774.
- ZOGRAFOU, Athanassia, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux* (Kernos, Supplément 24), Liège : CIERGA, 2010.

NAMES AND IMAGES OF GOD QOS AND THE QUESTION OF YAHWEH'S *DOPPELGÄNGER*

Juan Manuel TEBES

La Bible hébraïque parle très peu de la religion d'Édom et ne dit rien de Qos, la principale divinité édomite, contrairement aux nombreuses allusions bibliques à d'autres dieux transjordanien. À partir de ce manque surprenant de références, plusieurs chercheurs ont suggéré que le culte de Yahvé était connu à Édom ou que Qos et Yahvé partageaient des caractéristiques similaires, voire étaient une seule et même divinité. La plupart de ces théories relèvent de la spéculation, alors qu'il n'existe aucune analyse exhaustive des caractéristiques divines associées à Qos. Cet article étudie l'histoire et les particularités de Qos à partir d'une analyse approfondie de son nom, de sa signification et de ses épithètes, des utilisations de son nom dans l'onomastique et de l'imagerie liée à cette divinité. Ces éléments permettent d'identifier certaines des caractéristiques de Qos et de le situer plus largement dans le monde divin du Levant méridional, tout en fournissant un excellent cas comparatif pour tester l'histoire de Yahvé.

1. INTRODUCTION: QOS AND YAHWEH

The text of the Hebrew Bible, although recognized the gods of Israel's neighbors and compared them with Yahweh,¹ speaks suspiciously very little about the religion of Edom, Israel's southern Transjordanian neighbor. There is no clear reference by name to Qos, the main Edomite god, as opposed to the various biblical allusions to two other Transjordanian deities, Ammonite Milkom and Moabite Kemosh. This has generated all sort of speculations in scholarship about the relationship between the cults of Israel and Edom. Thus, several biblical scholars have suggested that the cult of Yahweh was known in Edom, or that Qos shared many features with Yahweh, or even that both deities were one and the same.²

This view is based on several pieces of evidence. Most importantly, when biblical references to the Edomite religion do exist, they are not to the cult in Edom proper but to Judaeans worshipping Edomite deities (2 Chron 25:14), Edomites venerating Yahweh (1 Sam 21:8) or, more subtly, Judaeans bearing

¹ SMITH (2010), 91-130.

² VRIEZEN (1965), 353, n. 1; ROSE (1977); BARTLETT (1989), 198-199; DEARMAN (1995), 127; KNAUF (1999), 677; AMZALLAG (2009), 390-392; KELLEY (2009).

names with Edomite theophoric elements (Obed Edom, 2 Sam 6:10-12; 1 Chron 13:13-14; 15:18,21,24-25; 16:5,38; 26:4,8,15; Barkos, Ezra 2:53; Neh 7:55; Kushaiah?, 1 Chr 15:17). In fact, some scholars have suggested that the Hebrew Bible does contain a few, but veiled, references to Qos, in texts that played on graphemic and phonetic similarities with the name of the Edomite god, such as *’lqwm* in Prov 30:31 and *kws* in Lam 4:21.³

Other adduced evidence involves the biblical traditions of Yahweh coming from Edom or from neighboring southern lands (Judgs 5:4; Deut 33:2; Hab 3:3; Isa 63:1) and the “brotherhood” between Israelites and Edomites (cf. Deut 23:8), which would be explained by the common worship of the same god.⁴

The common Yahwistic-Edomite worship has been explained in different ways. Following Alt, Rose suggested that early Judaeans and Edomite clans worshipped an El-deity *Vatergott*, who later became, for Israel, Yahweh, while in Edom he was supplanted by the newly-arrived Arabian deity Qos.⁵ This view influenced Kelley, who sees Yahweh and Qos as coexisting in a pantheon.⁶ For Amzallag, Qos was an Edomite epithet for Yahweh,⁷ while Dearman and Knauf see Yahweh, Qos and Nabataean Dushara as primarily identities or epithets of the weather deity Hadad.⁸

While these studies have much to commend, there is no exhaustive analysis of the divine features associated with Qos coming from the textual and iconographic evidence. The aim of this article is to study the particularities associated with Qos from an interdisciplinary perspective, using the few but varied textual, iconographic and archaeological data, particularly: a) the attestations of the name Qos, its meaning and epithets; b) the occurrence of the name Qos in the onomastics, its uses and meanings; and c) the imagery associated to the name Qos and other secondarily-related iconography. This evidence will help us to identify some of this deity’s characteristics and to locate him within the wider southern Levantine setting (Figs. 1-2), focusing attention on the history and evolution of Qos vis-à-vis neighboring Levantine gods, including Yahweh. In doing so, this study will try to answer old-age questions on the presumed relationship between Qos and Yahweh: Did the two gods share the same origins and features?

³ See VRIEZEN (1965), 345-352 (building on a previous proposal by PEISER [1897], 349-350); GRANERØD (2021), 11-14.

⁴ For these two traditions, see recently TEBES (2021a).

⁵ ROSE (1977), 31.

⁶ KELLEY (2009), 265-266.

⁷ AMZALLAG (2009), 392.

⁸ DEARMAN (1995), 127; KNAUF (1999), 677.



Fig. 1: Main sites in the southern Levant mentioned in the text.

And, why Yahweh endured and Qos did not survive his collapsed societies (Edom, Idumaea and Nabataea)?



Fig. 2: Main sites in the Near East and Eastern Mediterranean mentioned in the text.

2. PROBLEMS IN IDENTIFYING FEATURES OF QOS

In looking for the identification of the features attributed to god Qos, one faces many problems. The main one is the lack of explicit references to Qos, or to Edomite deities in general, in the biblical sources. While other Transjordanian deities, Milkom and Kemosh, are mentioned for better or for worst in the Hebrew Bible, we simply do not know what the biblical authors thought about Qos. But beyond the interest to biblical scholars, epigraphic sources related to Qos are very few, short and dating from several periods. The time-frame of these sources is very long, with the plausible references to Qos extending from the 13th cent. BCE (New Kingdom Egyptian lists) to the first centuries CE (Greek, Thamudic, and Safaitic inscriptions) (see maps in Figs. 1 and 2). Thus, conclusions regarding Qos worship in a determined period should not be easily transposed to other time settings.

Sources explicitly alluding to the worship of Qos and related cultic activities are just eleven (1:1-11 [see Appendixes]), and of these only three are more than one line length. The majority of the sources related to Qos come from a very specific time and space setting: the hundreds of administrative and commercial records written on ostraca coming from Persian-Hellenistic Idumaea with names containing Qos as theophoric element (2:43-133). Although they are considered authentic, most of these ostraca do not come from controlled excavations but from the antiquities market.

The iconographic evidence of Qos does not fare better: while some inscriptions mentioning Qos can be related to iconographic representations found in the

excavated shrines of Horvat Qitmit and Khirbet et-Tannur, there is no imagery that can be unquestionably identified with this deity. Some identifications are possible, such as the figures in the cultic vessels found in the 'En Hazeva shrine, but purely conjectural. Put simply, there is no Edomite equivalent of the Moabite stela of Mesha nor of the Ammonite sculptures.

3. TEXTUAL AND ICONOGRAPHICAL RENDERINGS OF QOS

3.1. *Where and How Qos Was Worshipped*

The earliest possible attestation of the name Qos in epigraphic sources occurs in Egyptian temple lists dating from Ramesside Egypt.⁹ Among the temple inscriptions (2:1-5), stand five names containing the particle *q-s*, identified by some scholars as the theophoric name Qos and interpreted as Edomite clan or tribal names.¹⁰ While it is true that this identification is not universally accepted and some of the translations proposed are dubious, the possible presence of Qos-worshippers would date to the same period than the earliest attestation in Egyptian inscriptions of the name "Edom".¹¹ They are also contemporary to the earliest references of the name Yahweh, in this case attested in Egyptian topographic lists referring to the "Shasu-land of *yhw*" – although, in both cases, they are not directly related to the Qos names.¹² There is absolutely no evidence to be certain whether the name Qos (or Yahweh) is here designing a divinity, a tribe/clan, a place, or all things at the same time.

The next mentions of Qos occur in epigraphic texts, most of them short, found in sites of Edom and the northern Negev dating to the 7th-early 6th cent. BCE (1:1-4). They refer to the existence of rituals related to his cult, some probably indicative of the existence of local shrines. The most explicit one is an ostrakon letter from Horvat 'Uza (1:2) that contains an order of giving someone some grain to offer (using the Hiphil form *whrm*) on an altar (reconstructed as *mz[bh]*), which may indicate regular offerings to Qos.¹³ The fact that the letter opens with a formulaic phrase "I bless you by Qos" suggests the existence of a local shrine to that divinity. In other cases, the phrases lack verbal forms, but the

⁹ An earlier Egyptian place-name with the particle *q-s* appears in a topographical list of Thutmose III (*q-s-n*) (*Handbook* I:37), preceded by the toponym *i-t-m-m* (I:36, "Edom"?, a name similar to a place in the same list called *s-m-s i-t-m* (I:51, "Shemesh-Edom"). However, there is consensus that these toponyms correspond to places in the Galilee; see LIPIŃSKI (2006), 188-119; TEBES (2021b).

¹⁰ ODED (1971); KNAUF (1984, 1999); LIPIŃSKI (2006), 364.

¹¹ ANET 259.

¹² TEBES (2021a), 23-24.

¹³ NA'AMAN (2012), 215. BECKING, DIJKSTRA (2011) suggest the more prosaic reading "store[house]" (*mz[w]*).

material context helps to conjecture their function. Three isolated or broken phrases referring to Qos appear in pottery fragments likely belonging to vessels that carried grain or liquid offerings to Qos, one with a blessing formula (1:1) and two with *lqws* (“for Qos”) formulae (1:3,4). Nothing in these inscriptions indicates that worship of Qos here was institutionalized; on the contrary, the offerings were probably made by the same people who visited the shrines.

Greeting and blessing formulae associated with the cult of Qos were not unlike those found in other West Semitic inscriptions. The phrase in the Horvat ‘Uza ostrakon (1:2) “Are you well? I bless you by Qaus” (*hšlm’ t. whbrtk lqws*) uses the root of *brk* in Hiph’*il*, while similar phrases in inscriptions in Hebrew use the same root in Pi’*el*.¹⁴ The chronologically and geographically closest parallels are one inscription on Kuntillet ‘Ajrud Pithos A (3.1:4-6) invoking Yahweh and his Asherah (*hšlm. ’ t. brtk. lyhwh tmn wl’ šrth.*)¹⁵ and three ostraca from Tel ‘Arad (nos. 16:3; 21:2; 40:3) with the blessing formula *brtk lyhwh*.¹⁶

Worship of Qos was not restricted to the towns and fortified places, as it was also carried out in small rural shrines and the open desert. The name of one of those shrines is preserved in a 7th-cent. BCE Neo-Assyrian source describing the war against the Arabs: *Hiratâqaz/şaya* (2:8), a place located in Edom that should probably be interpreted as an Aramaic or North Arabian composite name meaning “cultivated land of Qos”.¹⁷ Such kind of shrine was excavated in Horvat Qitmit, an open-air sanctuary that functioned during the late 7th-early 6th cent. BCE; the finding of several epigraphic sources (1:3,4; 2:12,13) referring to Qos led to its early identification as an “Edomite” shrine. However, the shrine was likely not only (nor exclusively) visited by Edomites, as it was located next to a major trade road mid major Judaeian sites such as nearby Tel Malhata, whose inhabitants probably visited the shrine alongside caravans and nomadic groups on the move.¹⁸

Qos worship among the desert nomads can be seen in a North Arabian rock inscription dated to the Iron Age found in a remote spot in south-eastern Jordan (1:5) invoking god Qos together with Milkom and Kemosh for protection (*b-km wdn*) of the local wells from destruction. Qos was certainly known in north-western Arabia, as attested by several names with the element *-qws* from the oasis-town of Dadan (2:38-42).¹⁹ Their limited number and the chronological

¹⁴ BEIT-ARIEH (2007), 135, who attributes this difference to the Edomite character of the inscription; cf. also AHITUV, ESHEL, MESHEL (2012), 127-128.

¹⁵ AHITUV, ESHEL, MESHEL (2012), 95.

¹⁶ AHARONI (1981), 30-31, 42-43, 71.

¹⁷ TEBES (2017a).

¹⁸ TEBES (2013), 108; (2021a), 47-49.

¹⁹ Some scholars, such as HIDALGO-CHACÓN DIEZ (2009), 26, 87 n. 17, 97 n. 27, and DANIELSON (2021), 130-131, take the particle *-qs’* in some Dadanic names (*’kms’*, *br(q)(s)*, *gltqs’*, *’bdqs’*, *’db{q}s’*, and *’wsqs/’wmqs*) and *-qs* in at least one Minaean inscription (*slmtqs*) as

precedence of the Qos inscriptions found in the southern Levant (Dadanitic inscriptions likely do not predate the 6th cent. BCE) make clear that worship of Qos arrived at Dadan at a relatively late period, probably through trade channels and socio-political alliances.²⁰

A few Edomite names, identified by the theophorous Qos element, are known from Mesopotamian sources dating to the 6th-5th cent. BCE (2:26-35). They appear in cuneiform tablets attesting business partnerships, marriage contracts, and administrative affairs. Judging from the occurrence of persons with Babylonian name and Edomite patronymic, the Edomite community in Mesopotamia seems to have been fully integrated into the fabrics of the local society.²¹

After the destruction of the Edomite polity, no other sources mentioning Qos are known in southern Transjordan until Nabataean times. The climax of Qos worship occurred within the multicultural society of Persian-Hellenistic period Idumaea,²² known from the dozens of individual names with the theophoric element Qos present in Aramaic ostraca (2:43-133). Although our perspective could be distorted by this exceptional corpus of ostraca, for the first time we have numerous Qos-names of common individuals, as opposed to the predominance of names of “kings” and royal functionaries during the Iron Age. Qos was invoked in at least one text of divinatory nature (1:6), of the kind traditionally used to inquire about issues of health, marriage and property. These texts were characterized by the use of the syntagms *hn mn* + DN (“Either/or <it is> from DN”), such as Qos and Baal, sharing much in common with Akkadian omen texts.²³

There is no question that temples dedicated to Qos existed in Idumaea, and while structures of cultic nature have been excavated there, none can be definitely associated with Qos. The only cultic site likely associated with Qos is the Herodian temple of Mamre (Ramet el-Khalil), where in the base of a now-lost votive altar there was a fragmented inscription with the Greek letters KOC (1:8). Mader originally connected the inscription with an abbreviation of *consulae* or with the god Hermes-Mercury (whose figure was present in a fragmented sculpture found in the site),²⁴ but others interpreted it as the name Qos.²⁵ The short Qos reading seems preferable as it is unlikely that the inscription continued along the sides of the altar base.²⁶ The inscription suggests a common Jewish-

Qos theophorous names. However, the use of *qs* in North Arabian inscriptions should be taken with a great deal of caution, as they could also refer to frequent Arabic names such as Qas, Qais, and Quss, or to the word *qass* (“a good herdsman”); BARTLETT (1989), 206; KNAUF (1999), 676.

²⁰ KNAUF (1999), 676; DANIELSON (2021), 129-131.

²¹ ZADOK (1998), 822; BLOCH (2021).

²² STERN (2007).

²³ ESHEL, LANGLOIS (2019), 219.

²⁴ MADER (1957), 137.

²⁵ PATRICH (1990), 95 n. 111; MAGEN (1993), 942; LICHTENBERGER (2007), 65.

²⁶ *CIIP* 3769.

Idumaeen worship at Hebron, one of the holiest places in Judaism but that in this period was included within Idumaea, probably exploited by Herod's Idumaeen background.²⁷

Qos was also venerated by the Idumaeen community living in Egypt, as attested by inscriptions as early as the 2nd cent. BCE.²⁸ Thus, an official decree with a list of temple lands from Memphis mentions a "sanctuary of Qos" (1:7). From two other sources it can be inferred that the expatriate Idumaeans equated Qos with Apollo, a deity related to archery.²⁹ One is a Memphite dedicatory stela of a sanctuary mentioning Apollo and Zeus,³⁰ but with a high concentration of names with Qos and Apollo theophoric elements (2:144,147,149-152,154). The other is a decree of a civic association (*politeuma*) of Idumaeans of Memphis, probably constituted by families of Idumaeen mercenaries serving in Egypt.³¹ This decree honored a certain official called Dorion, who had reconditioned a temple of Apollo and who from other source we know was also a priest of Horus – a deity also associated with Apollo.³² Three ostraca from Maresha mentioning the "koinon (association) of Kosadar" (2:137), evidently a civic association of Idumaeans, attest the spread of such institutions in the southern Levant.³³

Qos was one of the several deities venerated by the Nabataeans, but attested only by two dedicatory inscriptions (1:9,10). Qos worship was practiced in the Nabataean temple of Khirbet at-Tannur, which functioned between the 1st-4th cent. CE probably as an extramural shrine of the neighboring Nabataean site of Khirbet edh-Dharih. The site presents several archaizing "Edomite" textual and material elements, including the worship of Qos as attested in a cultic stela (1:9), which may reflect the persistence of an ancient "Edomite legacy"³⁴ or better a political program of the Nabataean kings towards the Qos-worshipping Idumaeen population.

Although difficult to date, rock graffiti in Thamudic and Safaitic script (1:11; 2:162-163), most of them consisting of theophoric names with the *-qws^l* particle, attest worship of Qos among the nomadic people of the Syrian and Jordanian deserts during the first centuries CE, thus being roughly contemporary with the Nabataean inscription we discussed above.³⁵

²⁷ Cf. LICHTENBERGER (2007), 65-66.

²⁸ RAPPAPORT (1969).

²⁹ HENRI (2015), 151-154, 176-181.

³⁰ *TM* 6572.

³¹ THOMPSON CRAWFORD (1984).

³² *TM* 6421. Additionally, two individuals from Hellenistic Egypt present composite theophoric names embedding Qos and two other Egyptian deities, Anubis and Osiris (2:146,153).

³³ ECKER, ECKHARDT (2018).

³⁴ MCKENZIE (2013), 248.

³⁵ As with the Dadanitic inscriptions, the tables do not take into account names with the particle *-qws^l*; see note 19 and KNAUF (1999), 676.

3.2. *Name and Epithets of Qos*

Scholars have long debated the origins and attributes of Qos, with two prevailing views: while some interpret Qos as a desert deity originating in northern Arabia, others consider him a typical Levantine storm-god.

The starting point for discussion is his name. Qos, spelled *qws* in West Semitic script, is usually assumed to be related with Arabic *qaws* (“bow”) and thus characterized as a war-god symbolized by his bow.³⁶ Wellhausen already associated Qos with pre-Islamic god Quzah, a divinity characterized by his “bow” (*qaus Quzah*), which became a term for “rainbow”.³⁷ Both identifications were early rejected by Nöldeke,³⁸ but however remain mainstream. Knauf saw the origins of Qos in the Hisma region of southern Jordan, as reflected in the local name Jabal al-Qaus recorded by Musil.³⁹ Most recently Zalcman related *qws* with Hebrew *qwš*, “to feel a sickening dread”,⁴⁰ but as Lipiński has demonstrated, the interchange *s/š* does not apply here, while the Hebrew and Idumaeen noun *qwš* always mean “thorn”.⁴¹ Lipiński thus prefers to relate Qos to the root *gws*, as Arabic *ġāsa*, “to look around”, then “overseer”.⁴² The case is complicated, especially taking into account Josephus’ reference to Idumaeen Costobarus (a name with a Qos theophoric element), whose ancestors are said to have been priests of a deity called Κωζέ (*Ant.* XV.VII:9). Either Josephus confused Qos with Arabian Quzah or the Idumaeans were worshipping Quzah as a look-alike deity in the sort of syncretistic cult that was characteristic of the Hellenistic period. Vriezen disassociated Qos from Quzah but still maintained the name derived from Arabic *qaws*, arguing that Qos belonged to a type of Near Eastern deities symbolized by their weapons,⁴³ thus influencing later views of Qos as a weather- or war-god with deified weapon.⁴⁴

The little we know of Nabataean worship of Qos suggests that the god was paired, as was custom in the Nabataean religion, with other deities, although his position in the pantheon and relationship with the main Nabataean god, Dushara, are still a matter of controversy.⁴⁵ In this regard, Knauf suggested that Dushara is an epithet of Qos, as the name *Dū-Šarā* would refer to “the one of the Shara”

³⁶ VRIEZEN (1965); BARTLETT (1989), 201; DEARMAN (1995), 125; KNAUF (1999), 676; KELLEY (2009), 260.

³⁷ WELLHAUSEN (1897), 67.

³⁸ NÖLDEKE (1887), 714.

³⁹ KNAUF (1999), 676-677.

⁴⁰ ZALCMAN (2005).

⁴¹ LIPIŃSKI (2006), 402.

⁴² LIPIŃSKI (2006), 403.

⁴³ VRIEZEN (1965), 336-341.

⁴⁴ KNAUF (1999), 676-677.

⁴⁵ HEALEY (2001), 126-127.

– the ancient name of the Edomite highlands.⁴⁶ However, as in the case of the name Qos as an epithet of Yahweh, there is no evidence connecting specifically Dushara with Qos, who seems to have been a minor deity in the Nabataean pantheon.

The only epithet clearly associated with Qos appears in a stele inscription found at Khirbet et-Tannur (1:9). Although divine names composed of DN + Place Name elements were widely used in Nabataean inscriptions, the location of *ḥwrw*’, variously vocalized Ḥōrawā or Ḥawarawā, is unknown. Some have identified it with Khirbet et-Tannur itself, an interpretation that may be supported by another dedicatory inscription from the same site referring to the offering of an altar to *lhwrwy* (“the [DN] Ḥōrawite/Ḥawarawite”).⁴⁷ Milik suggested this word is etymologically related with the root *hrw*, “to burn”, in the sense that this is a “site aride et brûlé par le soleil”,⁴⁸ which seems a fanciful explanation. Another possible option is ancient Aura, modern al-Humayma, where a Nabataean inscription on the nearby sacred Jebel Qalkha refers to a servant of *’l-ḥwrw*.⁴⁹ Whatever the origins of Qos *’lhwrw*’, Nabataean worship of Qos may reflect the survival of old Edomite cultic traditions in the area.

3.3. *Onomastics and Qos: Linguistics and Divine Attributes*

While most of our evidence consists of names with the theophorous element Qos, their linguistic and semantic interpretation poses several problems.

A careful study of the *onomastica* provides insights into the language that the Qos-worshippers spoke and, to a large extent, the social and cultural milieu within which they lived. According to Knauf, the five Qos names present in the Egyptian topographic lists (2:1-5) are, according to their structure (nominal sentence names), West Semitic personal names with parallels in Syrian Semitic names of the 2nd mill. BCE and later Ancient North Arabian.⁵⁰

The local Iron Age Qos *onomasticon* (2:9-25) is small, but except for three names in Hebrew and Ammonite (2:9,10,25), it clearly belongs to the Edomite language, a West Semitic language of the Canaanite branch. This is attested for example in the use of the Canaanite prefixed article *ha-* in the title *’bd hmlk* (2:15).⁵¹ According to the statistical analysis made by Burnett, the element Qos is present in the 66.7% of the Edomite theophoric names, a high number that shows the significance of this deity in the Edomite cult, although smaller than

⁴⁶ KNAUF (1999), 676.

⁴⁷ HEALEY (2001), 127; (2013), 51, 53.

⁴⁸ MILIK (1958), 238.

⁴⁹ GRAF (1992), 50-51.

⁵⁰ KNAUF (1984).

⁵¹ NAVEH (1979), 194.

the Yahweh, El/Milkom and Kemosh elements in the Hebrew, Ammonite and Moabite *onomastica* respectively.⁵² This probably has to do with the small database of Edomite names, as compared with neighboring *onomastica*. What is noteworthy is that three of these Qos-names correspond to Edomite “kings” (2:6,7=11) or royal servants (2:15), which suggest a special relationship between Qos and the Edomite kingly, if he actually was not Edom’s patron deity.⁵³ That worship of Qos was a constituting element of the Edomite identity is confirmed by a recent study of Danielson, who has plotted the patterning of the Qos-names versus the Yahweh-names. The resulting distribution clearly follows the identification of particular communities and the political administrative structures, as in Edom there is a clear preference for Qos-names while Yahweh-names enjoyed popularity in the northern Negev controlled by Judah.⁵⁴

Much more information can be drawn from the onomastics in the Aramaic Idumaeon ostraca (2:43-133). Scholars have usually taken the theophoric elements as “ethnic” markers for identifying the population represented in the ostraca. Thus, the Idumaeans, identified by the element Qos, would comprise between 27-28% of the population, although with important variations from site to site.⁵⁵ Although there are several methodological problems with this kind of analysis (the most important of which is that we cannot assume that all Qos-worshippers were Idumaeans), they demonstrate the importance of the cult of Qos during the Persian-Hellenistic period.

Linguistically, the predominance of West Semitic names continues, while most of them comprise verbal sentences of the subject + predicate type, the most common in Aramaic.⁵⁶ However, we have for the first time Qos-names which can be characterized as linguistically Arabian. They can be identified by their derivation from Arabian roots, such as *hdy* (2:73), *hwd* (2:74), *whb* (2:76), *hyr* (2:78), *yt*’ (2:92), *ḡwt* (2:111), *ḡwy* (2:112), *ḡyr* (2:114), *ry*’ (2:128), and maybe *krz* (2:94).⁵⁷

A semantic analysis of the Qos-names shows that they shared similar features with other southern Levantine theophoric names, especially the Hebrew, Ammonite and Moabite *onomastica*. Like other Levantine theophoric names, Qos names point to very general features, attesting the personal piety of the families and especially referring to the dramatic events of the childbirth process.⁵⁸

⁵² BURNETT (2009), 157.

⁵³ PORTER (2004), 384.

⁵⁴ DANIELSON (2021), 122-123.

⁵⁵ STERN (1997), 212-213; ZADOK (2021), 237.

⁵⁶ ZADOK (2021), 205; PORTEN (2021), 286-287.

⁵⁷ See NAVEH (1979), 194-195; KNAUF (1999), 675; EPH’AL (2017), 482-483; DANIELSON (2021), 134-135, and the corresponding entries in *JA* and ZADOK (2021).

⁵⁸ ALBERTZ, SCHMITT (2012), 245-248, and App. B1; BURNETT (2009), 153.

This clearly poses a great problem for the understanding of the Qos divine features, as any detailed semantic classification would be artificial and arbitrary. In order to overcome this obstacle, we can classify the features associated with Qos into the three broad semantic categories recently constructed by Cornell for the Ammonite El and Milkom *onomasticon*: benevolent, exalted and destroying.⁵⁹ Of course, this classification is not completely unambiguous, because although benevolent/malevolent/destroying is a typical ambivalent aspect of each god, some of these features can be categorized into one or the other.

Like with El and Milkom, the benevolent is the most recurrent among the aspects of Qos: he is one who gives (2:19,30,44,52,76,86,106,141,142,152,160), helps (2:50,110,111,137,138,144,159), protects (2:1,16,49,81,98), answers (2:9,15,118,155), blesses (1:1,2; 2:65,148), hears (2:36,130), returns (2:38,91), supports (2:46,132), comes (2:61,90), remembers (2:70,134), guards (2:97,103), prays (2:12), gives experience (2:40), teaches (2:59), brings (2:60), discerns (2:63), draws up (2:71), makes peace (2:74), favors (2:80), loves (2:83), rescues (2:84), saves (2:92), redeems (2:122), and delivers (2:123) his worshippers. He is evidently generous (1:11; 2:51), good (2:32,78), benevolent (2:39), merciful (2:79), a refuge (2:114), a source (2:116), a rock (2:129), a host (2:149), and close to someone (2:23), and characterized with family and friendly terms, such as my kinsman (2:20,48,117), mother (2:22), father (2:56), brother (2:57), and shepherd or friend (2:128).

Like the Ammonite gods, the exalted aspect comes in second place: Qos is king (2:6,13,25,41,99,150,158), brilliant or shiny (2:5,87,102,135), powerful (2:7,11,21,66), exalted (2:4,47,126), light (2:105,157), elevated (2:133,154), god (2:58,161), judge (2:31), fortune (2:67), capable (2:93), firm (2:96), order (2:107), and mighty (2:113). He also creates (2:17,64,140,147), knows (2:29,37,85), desires (2:35,112,115), rules (2:3,131), arises (2:89,124), appears (2:42), makes wonders (2:53), guides (2:73), proclaims (2:94), stops up (2:108), reposes (2:125), and increases (2:127). One is also a son (2:18,28,43), a servant (2:45,136,143) and a governor (2:156) of Qos.

The destroying aspect of Qos is present in few cases, like in the Ammonite *onomastica*: Qos takes vengeance (2:88,104) and strikes (2:68).

These divine aspects are completely common in the West Semitic *onomastica* and do not distinguish Qos from other Levantine gods. He is certainly an elevated god who takes care and is close to his people, and who probably had some astral features (he is “light”, “shines” and “arises”). But few of the features commonly ascribed to him because of his name and iconography – a storm-god with martial aspects characterized by his bow, can be drawn from the *onomastica*.

⁵⁹ CORNELL (2015), 64-68; for the Moabite *onomasticon*, see SNYDER (2020), 122-123.

3.4. *Images Associated with Qos*

Clear iconographic representations of Qos are totally absent in the glyptic and archaeological record, but with the due caution, associated iconography can be used to extract information on his attributes.

Dozens of stands, statues and figurines found at the shrine of Horvat Qimit provide a precious trove of iconography that was related to the cult of Qos, although it hardly can be considered exclusively Edomite, as it exhibited an “hybrid” style with prevalent Levantine or central Transjordanian motives.⁶⁰ A main problem in the interpretation of the Qimit assemblage is that no clear or obvious representation of Qos has survived. The only noticeable divine image is a figurine of a three-horned deity, which finds more parallels in 2nd mill. BCE Syrian figurines of “smiting goddesses” and thus has been identified as the female consort of Qos – as has been suggested for Yahweh and Asherah.⁶¹ This raises the obvious methodological question of whom the cultic iconography should be attributed to, either to Qos considered as weather/war-god and “lord of the beasts”,⁶² or to this unnamed goddess with martial and fertility functions, seen as a fusion of Astarte/Ishtar and maybe the forerunner of Hellenistic Atargatis.⁶³ A careful analysis of the iconography tips the evidence towards the first option.

Martial attributes, such as swords and hands/arms holding weapons or unidentified objects,⁶⁴ would suggest the identification of Qos or the local goddess as smiting deities. The numerous animal iconography would point to the dominion of Qos or of his consort over bulls and bovines, ostriches, birds, ibexes, dogs, pigs, horses, cocks, and other indeterminate animals.⁶⁵ The appearance of typical animals of the desert, such as the ostriches and ibexes, should not come as a surprise, as they also are typical of the rock art of the Negev.⁶⁶ Ostrich imagery is also present in the decorated motifs of the north-western Arabian Qurayyah pottery found at Timna and in the “lord of the ostriches” motif present in Judaeen scarabs, amulets and pottery of the Iron Age I-II, representing symbols of hunting and power over the animals.⁶⁷ The latter symbol has been related to the desert origins of Yahweh or an early conception of “Yahweh of the steppes”,⁶⁸ and it is likely that it was applied to Qos as well.

⁶⁰ BECK (1995), 189; TEBES (2021a), 47-50.

⁶¹ BECK (1995), figs. 3.53-55, 5, pp. 188-189; KNAUF (1999), 675. Other scholars identify the term *šrḥ* as a material object possessed by Yahweh (e.g., “his temple”: SASS 2014).

⁶² KNAUF (1999), 675-676.

⁶³ BECK (1995), 120-121, 187-189.

⁶⁴ BECK (1995), figs. 3.121,122 (sword); 3.35,36,41,61 (holding swords and objects).

⁶⁵ BECK (1995), figs. 3.1.63,64; 3.9,82,86,90; 3.58,59,95,96,99; 3.80,95,96,97,98; 3.83,84; 3.87; 3.91; 3.94; 3.1,2,3,4,5,6,7,8,85,88,89,90,91,92,93; see also fig. 3.81.

⁶⁶ TEBES (2017b), 9.

⁶⁷ TEBES (2017b), 12; KEEL, UEHLINGER (1998), figs. 162a-d, 195a.

⁶⁸ KEEL, UEHLINGER (1998), 140; PFITZMANN (2019), 147-153; PYSCHNY (2021), 35-40.



Fig. 3: Modern cast of the *qwsg[br]* stamp seal from Umm el-Biyara. From VAN DER VEEN (2011), fig. 5.3. © Peter Van der Veen.

The significance of the bull iconography deserves explanation, as it runs contrary to this animal's minor role in the local desert economy. The bull imagery in this Iron Age Levantine setting can be related to the representation of a male weather deity such as Canaanite El, also attested in several examples from Ammon (probably representing Milkom) and Moab.⁶⁹ This is the strongest evidence supporting the identification of Qos as the shrine's weather-deity.

Similar cultic iconography was found in a favissa outside 'En Hazeva in the northern Arabah, often interpreted as the remains of a small Edomite open-air shrine, even though the only Edomite inscription found there is mostly illegible. Three complete anthropomorphic statues provide excellent parallels to the fragmentary statues restored at Horvat Qitmit, here representing worshippers as lyre players, in greeting position, and holding offering bowls, a table, and other unidentified object.⁷⁰ Animal iconography in stands includes, notably, the incised representation of a charging bull and applied figures of humans, bovines (bulls?), goats and birds (eagles?).⁷¹ Beck, interpreting the iconography of Hazeva in the light of the Qitmit's finds, concluded that Qos was also worshipped there, although much of her interpretation rested on her erroneous identification of a bull's head with horns on a limestone stele.⁷²

⁶⁹ BECK (1995), 140-141, 188; DAVIAU (2020), 225-227, 231.

⁷⁰ BEN-ARIEH (2011), figs. 7-12.

⁷¹ BEN-ARIEH (2011), figs. 13-16, 19.

⁷² BECK (1996), 108-109; cf. BEN-ARIEH (2011), 166.

Analysis of the iconography associated with Qos names present in some “minor arts” such as Edomite seals and bullae is difficult because the surviving examples of Edomite glyptic art are far from numerous. However, the few examples available show a symbolism completely integrated within the canons of the Iron II Levantine cultic imagery, with strong Egyptianizing Syro-Phoenician and Mesopotamian-Aramaic influences. A significant feature is that the Edomite seals – with or without Qos names – are entirely iconographic, reflecting a similar tendency in the Ammonite and Moabite glyptic but setting them apart from the Hebrew seals with Yahwistic names, which tended to be aniconic.⁷³

The symbol more directly associated with the Qos names is the sphinx (although in one case it cannot be well distinguished from a griffin); one sphinx is associated with an ankh symbol (2:11,14,22) (Fig. 3). Although of Egyptian origin, the sphinx was very popular in the West Semitic glyptic repertoire of the Iron Age – with the exception, probably, of the Hebrew name seals. It was regarded as a protective symbol probably akin to the biblical cherubim.⁷⁴ Some have viewed the sphinxes as royal symbols of the kings of Edom, but in the light of the numerous sphinx figurines found at Horvat Qitmit⁷⁵ they can be better interpreted more broadly as protectors of sacred places.⁷⁶ Another Egyptianizing symbol, the two-winged solar disk, is present in an unprovenanced seal.⁷⁷

Other Edomite seals show a tendency towards the “astralization of the heavenly powers” that occurred during the Iron IIC, when the Assyrian/Aramaean-influenced astral and lunar symbolism reached its peak in the Levant.⁷⁸ It is significant that none of the Edomite seals with astral symbols bears a Qos-name,⁷⁹ suggesting that Qos was not considered to be related with the heavenly powers – although this could be very well have to do with our limited glyptic database. Surprisingly, the bull imagery is reflected in only one seal (2:23); the only other animal present is the sole representation of a ram following a bird.⁸⁰ Some of this glyptic evidently performed apotropaic functions, as in the case of a stamp-seal pendant with a high resemblance to the Assyrian Pazuzu-demon figures (2:12).

Ironically, for Persian-Hellenistic Idumaea the iconographic evidence of Qos

⁷³ See GOLUB (2018).

⁷⁴ KEEL, UEHLINGER (1998), 252-256, 350-354; LEMON (2010), 39-42; ALBERTZ, SCHMITT (2012), 383-383.

⁷⁵ BECK (1995), figs. 3.100,101-102, 12, p. 154, supporting the royal emblem hypothesis.

⁷⁶ VAN DER VEEN (2011), 80-81.

⁷⁷ LEMAIRE (1993), fig. 24.

⁷⁸ KEEL, UEHLINGER (1998), 283-372; cf. ALBERTZ, SCHMITT (2012), 377-378; CORNELL (2015), 82.

⁷⁹ LEMAIRE (1993), fig. 25; BEIT-ARIEH (1995), fig. 3.125; NAVEH (2001); *WSS* 1053 and LEMON (2010), fig. 2.23, p. 53, who identifies the winged-solar symbol as Qos.

⁸⁰ *WSS* 1054.

is elusive, despite the considerable ostraca epigraphic evidence. Two shrines have been identified at Maresha,⁸¹ but the overwhelming Hellenistic character of the city makes it unlikely to associate them with Qos. Two, or possible three, early Hellenistic temples or cultic areas are being excavated at Horvat ‘Amuda south of Maresha; among the finds there is a four-horned stone incense altar with the depiction of a bull on one side and probably a horse on the other.⁸² However, it is still early to suggest any association with the cult of Qos.

The large numbers of terracotta figurines discovered at Maresha, fabricated with local moulds, present representations of mostly Greek deities such as Eros, Herakles, the Dioskouroi, Athena, Artemis, Isis, Kore and Aphrodite, but the absence of depictions of Eastern deities is striking – including Qos.⁸³ Erlich has identified moulded figurines found at Maresha, Beit Nir, Tel Erani and Tel Halif with representations of a standing, bearded man holding a bow and three elongated objects, as symbols of god Qos. The three objects could be identified as a trident or arrows, and thus associated with his bow, or ears of corn, symbols of fertility.⁸⁴ Although an attractive suggestion, these figures could represent any kind of Hadad-type storm or fertility deity. If, judging from the onomastic evidence, the cult of Qos was so important for the Idumaeans, why was not he clearly represented in the iconography? Levin recently suggested that the popularity of such representations in Maresha reflects a trend towards aniconism.⁸⁵ He also cited Kloner’s suggestion that the various aniconic stone figures found at Maresha are representations of Qos.⁸⁶ If indeed there was a tendency to aniconism, we should not expect to find obvious depictions of Qos.

The Qos altar found at Mamre could be interpreted as a non-anthropomorphic representation of Qos. The altar actually preserves the representation of rosettes (1:8; Fig. 4), which Lichtenberger considers an aniconic decoration,⁸⁷ but since a rosette is also an icon, it that can be better described as a symbol of some sort. The closest analogies in decoration and technical execution are the double-rosette motifs that were carved in the Jewish ossuaries popular in the late Second Temple period, and as such interpreted as symbols of life and prosperity. It has been proposed that the inspiration for such iconography came from the representations of Dionysus with vine and fruit symbolism, including rosettes.⁸⁸ In fact, fragments of sculptures of Hermes and Dionysus were found at Mamre. Even if

⁸¹ LEVIN (2020), 12.

⁸² See HABER (2019).

⁸³ ERLICH, KLONER (2008), 126.

⁸⁴ ERLICH (2006), pl. 2.5,6, pp. 50-52.

⁸⁵ LEVIN (2020), 13.

⁸⁶ KLONER (2011), 570-571.

⁸⁷ LICHTENBERGER (2007), 65. Cf. also PATRICH (1990), 95 n. 111, who mentions this altar in his discussion of the “aniconic” Nabataean altars.

⁸⁸ See CREWE (2006), 75-81.

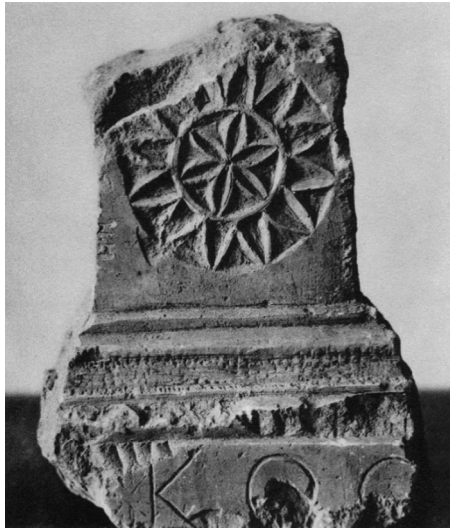


Fig. 4: Koç altar from Mamre (1:8). From MADER (1957), pl. 76; fig. 141.

much more cannot be said from this sole iconography, a Dionysus connection would not be impossible given the association the Nabataeans did between Dushara and Dionysus.⁸⁹

Khirbet et-Tannur holds a special place in the discussion, as the only place where both textual and probably iconographic material of Qos exists. The stela of Qos (1:9) probably belongs to the earliest phase of the temple (late 1st cent. CE). Unlike other Nabataean stelae, it had two “horns,” now broken, while two other stelae were also horned.⁹⁰ The representation of horns was not an exclusive attribute of Qos, because we know from Wadi Ramm a rock-cut stela of the goddess Allat with two horns at the base.⁹¹

By the first half of the 2nd cent. CE, a wide range of iconographic elements were added, drawing from the religious repertoire of neighboring cultures, while their relationship with the Qos cult is debated. The main cult statue of the site portrays a god that incorporates elements of the Syrian storm-god Hadad (thunderbolt and bulls), Greek Zeus (hairstyle, thunderbolt, scepter) and possibly Egyptian Serapis (bushel on his head) (Fig. 5).⁹² That this imagery was a central

⁸⁹ PATRICH (2005).

⁹⁰ GLUECK (1965), pl. 198; MCKENZIE (2013), figs. 336-337.

⁹¹ MCKENZIE (2013), figs. 338A-338B.

⁹² MACKENZIE (2013), figs. 86/339, pp. 193-196.



Fig. 5: Statue of god from Khirbet et-Tannur.
From MACKENZIE (2013), fig. 339. © Joseph Greene and ASOR.

part of the local god's attributes is shown by similar representations of thunderbolts and scepters in an altar and busts.⁹³ Although Glueck initially argued that the temple's main deity was Dushara in a Zeus-Hadad form,⁹⁴ the fact remains that the only deity mentioned by inscriptions is Qos. Thus, Milik saw Qos as the main local god in his role of Canaanite Baal⁹⁵ and most recently McKenzie suggested he was Qos in his role of storm-god, by this time identified with Dushara.⁹⁶ Zeus' symbol of victory was maybe represented in the sculpture of an eagle, an iconography related to the basalt eagle with a dedication to Qos found

⁹³ MACKENZIE (2013), figs. 364, 123/362, 198/360.

⁹⁴ GLUECK (1965), 86.

⁹⁵ MILIK (1958), 238-241.

⁹⁶ MCKENZIE (2013), 196. ALMASRI, MUSTAFA ([2019], 71-75) have recently challenged the identification of the main deities worshipped at Khirbet et-Tannur, arguing that they instead constitute representations of Syrian deities Baalshamin and Atargatis. While it is undeniable that the divine attributes contain elements of these two Syrian deities, they do not conflict with the main god's identification with Qos.



Fig. 6. Reconstruction of the altar platform at Khirbat et-Tannur in the Cincinnati Art Museum, with statue of god (left) and lion and foot from statue of goddess (right). Photo courtesy of Jack Green.

at Bosra (1:10).⁹⁷ This god had a consort goddess, as is clear from the remains of her lion throne accompanying the main god's statue (Fig. 6), whom MacKenzie identifies as Allat, Dushara's main partner.⁹⁸ She was, however, not the only

⁹⁷ MCKENZIE (2013), figs. 158/159/356.

⁹⁸ MACKENZIE (2013), figs. 87/343, pp. 196-197.

goddess worshipped in the site, as many other female divine representations attest; these include the so-called “Fish Goddess,” “Grain Goddess,” and “Vegetation Goddess” veiled in leaves and surrounded by florals (including rosettes).⁹⁹ Glueck thought these were representations of Hadad’s consort Atargatis, but now it is clear they represent signs of the zodiac.¹⁰⁰ Other female divine representations include iconography of Tyche, the Greek deity of fortune, framed by a zodiac ring and supported by a Nike; and goddesses with Isis crown and radiate crown and torch.¹⁰¹ Other representations comprise images of Nike, Tyche, and personifications of celestial bodies like Helios, Kronos-Saturn, Hermes-Mercury, Taurus, a moon god, and Medusa. Animal iconography is present, but what set Khirbet Tannur’s iconography apart is the wide fertility-related imagery, represented by anthropomorphic figures with vines, and architectural representations of vines and pine cones. Although we lack the necessary textual evidence to know the specificities of the cult performed at Khirbet et-Tannur, it is clear that it comprised a “tightly designed cohesive programme”¹⁰² with elements invoking the divine powers over the fertility, celestial bodies and good fortune.

4. QOS AND YAHWEH: LOOK-ALIKES, BUT NOT EQUAL

The preceding discussion provides several insights into the history and character of Edomite god Qos and his relationship with other Levantine gods, including his connection with Yahweh. Was Qos a divine *Doppelgänger* of Yahweh?

To begin with, the earliest clear attestations of both Qos and Yahweh come from the same period, the late 2nd mill. BCE. Even though both were originally tribal deities worshipped by the nomadic people that lived in the southern arid belt of the Levant, the few New Kingdom Egyptian sources indicate that they were considered from the beginning as different deities and there is no evidence that they were merged or the same deity at this time.

The study of the Qos *onomasticon* and iconographic evidence indicates that he was not very much different from the contemporary Levantine deities, including Yahweh. Like Yahweh, Ammonite El/Milkom and Moabite Kemosh, Qos was the most important deity of an Iron Age polity, and most likely the patron-deity of the “kings” of Edom. He presented features traditionally ascribed to storm-gods, boasted martial attributes and held power over the animals. There is not enough evidence to know his relationship with other gods, nor if he endured

⁹⁹ MACKENZIE (2013), figs. 71/250/382-383; 70/72/244/381; 66/160-163/355.

¹⁰⁰ MACKENZIE (2013), 200.

¹⁰¹ MACKENZIE (2013), figs. 69/91/357; 68/88/347/348; 365.

¹⁰² MACKENZIE (2013), 226.

processes of divine “differentiation” and “convergence”, like Yahweh did with Baal and El. However, it is likely that Qos had a consort-wife, a fertility goddess much like Yahweh’s alleged consort Asherah.¹⁰³

Discussion about the origins and meaning of the name Qos offers a good analogy for the study of Yahweh’s name. Like Qos, the name Yahweh has been related to West Semitic and Northern Arabian linguistic roots, and like Qos, far-reaching historical reconstructions regarding the origins and characteristics of Yahweh have been offered based on his sole name.¹⁰⁴ The apparent incongruence between the alleged meaning of Qos (“bow”) and the absence of martial attributes in the Qos onomastic and iconographic evidence shows the methodological problems in putting too much weight on the linguistic and semantic features of the divine names.

The history of Qos after the imperial absorption of Edom, Idumaea and Nabataea also shows points of divergence with the history of Yahweh. The cult of Qos survived the collapse of Edom, becoming the dominant deity of the Idumaeans and part of the divine pantheon of the Nabataeans. In Idumaea there seems to have been a trend towards the aniconic representation of Qos, a process that ran contemporary to the ban of iconographic representations of Yahweh in post-exilic times.¹⁰⁵ However, Nabataeans most likely represented Qos through Hellenizing images. In the Hellenistic period, like most Levantine deities, he was “translated” to a Greek deity.¹⁰⁶ While Milkom was interpreted as Herakles and Kemosh as Ares, Qos was viewed as Apollo, the god of archery, and Zeus, the god of the sky and thunder. An association with Dionysus is possible, but with limited evidence. As Cornell recently pointed out for the case of Kemosh, while Yahweh was also translated by some as Zeus, the presence of dominant priestly circles fixed Yahweh’s personality through its scripturization in an authoritative religious literature.¹⁰⁷ By contrast, the cult of Qos, based as it was on local shrines and royal sponsorship, barely could survive the loss of political independence of Idumaea and Nabataea and the ensuing process of Romanization. The comparison of the fate of Qos with the long and successful history of Yahweh demonstrates that the fate of the look-alike of Qos was not predetermined from the beginning.

¹⁰³ See the comprehensive study of SMITH (2002).

¹⁰⁴ See recently TROPPER (2017).

¹⁰⁵ UEHLINGER (2019).

¹⁰⁶ For the phenomenon of deity translation in Hellenistic times, see SMITH (2010), 243-274.

¹⁰⁷ CORNELL (2016), 11-15.

APPENDICES

Table 1. List of phrases from epigraphic sources containing the Qos deity; for location maps, see Figs. 1 and 2.

No.	Name	Translation	Findspot	Date	Language	Context	Iconography	Publications
1	[b]rk / qws	may Qos be blessed	Busayra	7 th /6 th BCE	Edomite	bowl sherd		MILLARD (2002), 432-433
2	w/bbrk/ / lqws	I bless you by Qos	H. 'Urza			ostrakon		BET-ARIEH (2007), 133-137
3	[...lqws[...]	for Qos	H. Qitmit			krater lip		BET-ARIEH (1995a), 261-262
4	[...] b/lqws/tp[...]	[?]...for Qos...[?]				rim bowl		BET-ARIEH (1995a), 260-261
5	w qws	and Qos	Bayir	Iron Age	North Arab- ian	rock		HAYAJNEH et al. (2015), 82
6	lqit' hn mn qws	the stumbling, either <it is> from Qos	Maresha	4 th /3 rd BCE	Aramaic	ostrakon		ESHEL, LANGLOIS (2019), 219
7	ἱερὸν Κόσιοϲ σὺν περιστάσει	the sanctuary of Qos and its dependencies	Memphis	Late 2 nd BCE	Greek	papyrus		BGU VI 1216:10
8	[...l]Koc	Qos	Mamre	1 st BCE/ CE		stone altar	two concentric rosettes	MADER (1957), pl. 76; fig. 141; C/JP 3769
9	lqs lh hwrw'	for Qos, the god of Horawa	Kh. et-Tannur	Late 1 st CE	Nabataean	stone stele	horns?	HEALEY (2013), 50-51
10	lqws	for Qos	Bosra	2 nd /3 rd CE		basalt eagle		MILIK (1958), 236
11	h-qws 'db	Oh Qos, be gener- ous!	Jerash		Thamudic	rock		KNAUF (1981), 191

Table 2. Selection of names in epigraphic sources with Qos elements; for location maps, see Figs. 1 and 2. See also BARTLETT (1989), 204-207; ZADOK (1998; 2021); PORTER (2004), tables 1,2; DANIELSON (2021), tables 1-7.

No.	Name	Translation	Findspot	Date	Language	Context	Iconography	Publications
1	<i>q-s-r-'</i> <i>q-s-r-'</i>	Qos protects / is my sheperd, friend	Karnak / Medinet Habu	13 th / 12 th BCE	Egyptian	temple walls	Captive figure	<i>Handbook XXIII</i> :7, XXVII: 102
2	<i>q-t-t-s-r</i> <i>q-s-t-t-s-r</i>	?						<i>Handbook XXIII</i> :8, XXVII:103
3	<i>q-(m?)-s-p-t</i> <i>q-s-n-r-m</i> <i>q-s-n-r-m</i>	Qaus rules Qos is exalted						<i>Handbook XXIII</i> :11, XXVII:100
4	<i>q-s-n-r-m</i>	Qos is exalted						<i>Handbook XXIII</i> :13, XXVII:89
5	<i>q-s-r)-b-n /</i> <i>q-s-r-b-n</i> <i>[q]-s-t-b-r-n</i>	Qos is brilliant, radiant						<i>Handbook XXIII</i> :21, XXVII:85
6	<i>qa-us-ma-la-ka</i>	Qos is, has become king	Nimrud	8 th BCE	Akkadian	tablet		<i>ANET</i> 282
7	<i>qa-us-gab-ri</i>	Qos is powerful, warrior	Nineveh	7 th BCE		prism		<i>ANET</i> 291,294
8	<i>lt-ru-ta-a-qa-</i> <i>z/sa-a-a</i>	cultivated land of Qos				cylinder		<i>ANET</i> 291
9	<i>[qv]/s 'nl</i>	Qos answered (me), granted me (my wish) / made	'Arad	7 th /6 th BCE	Hebrew	ostraca		AHARONI (1981), 12:3
10	[...]qws	...Qos						AHARONI (1981), 26:3
11	<i>qwsq[br]</i>	Qos is powerful, warrior	Umm el-Biyara		Edomite	bullae	striding winged sphinx with beard	VAN DER VEEN (2011), 79-81; WSS 1049

12	<i>(l)šwbñqws</i>	pray turn, O Qos	H. Q̄imit				human-head	BET-ARIEH (1995a), 265-266; (1995b), fig. 6.2
13	<i>[m]lqpw[s]</i> or <i>[lm]lqpw[s]</i>	Qos is king				Pazuzu-style stamp seal vessel rim		BET-ARIEH (1995a), 259-260
14	<i>qws'</i>	[hypocoristicton]	Aroer			seal	couchant griffin & ankh	THAREANI (2011), 227; <i>WSS</i> 1055
15	<i>qws'nl</i>	Qos answered (me), granted me (my wish) / made	T. el-Kheleifeh			seal impressions		DIVITO (1993), 53-55; <i>WSS</i> 1051
16	<i>bdq[ws]</i>	in the hand (protection) of Qos				ostraca		DIVITO (1993), 55-57
17	<i>qwsb[nh]</i>	Qos has made, created						
18	<i>pg'qws</i>	(son) asked of Qos / Qos attacks						
19	<i>qwsny</i>	Qos has given / re-strain						
20	<i>q^ow's^o m</i>	Qos is (my) kinsman?	?					ZADOK (1998), 786
21	<i>qwsgbr</i>	Qos is powerful, warrior	Babylon			seals	lotus-bud divider	<i>WSS</i> 1048
22	<i>[qw]'s'm</i>	Qos is (my) mother	?				kilted sphinx or griffin flanked by altars	<i>WSS</i> 1056
23	<i>lqsw'dny(?)</i>	Qos (is) with me / is my lord					two worshippers facing bearded deity on striding bull	<i>WSS</i> 1057

24	<i>qws</i>	[<i>hypocoristic</i>]	Heshbon	6 th BCE	Ammonite	ostrakon		<i>WSS</i> 842
25	<i>qšmlk</i>	Qos is, has become king						CROSS (2003), 90-92
26	<i>qu-su-[x]-ia / ... /</i>	?	Isin	6 th /5 th BCE	Akkadian	tablets		BLOCH (2021), 231-235; ZADOK (1998), 822
27	<i>qu-su- / ... /</i>	?						BLOCH (2021), 236-239
28	<i>ba-ar-ku-su</i>	son of Qos	Babylon					ZADOK (1998), 822
29	<i>qu-š-su-ya-da</i>	Qos has known	Nippur					
30	<i>qu-su-ya-a-ḫa-bi</i>	Qos has given						
31	<i>qu-š-da-na'</i>	Qos is judge						
32	<i>qu-su-āb</i>	Qos is good						
33	<i>qu-si-ḫ-rī</i>	?						
34	<i>qu-sa-A+A</i>	?	Sippar					
35	<i>qu-š-su-ra-ha</i>	Qos has desired	Babylon					ZADOK (2013), 264 n. 5
36	<i>qu-š-su-šā-ma-a'</i>	Qos has heard	Tawilan	5 th /4 th BCE				ZADOK (2021), 200; BLOCH (2021), 230
37	<i>qu-š-su-ia-da-a'</i>	Qos has known						DALLEY (1995), 67-68
38	<i>yḫqws'</i>	Qos has returned	Dadan region	6 th /1 st BCE	Dadanitic	rock grafi- fitti		<i>OCIANA</i> #0034430; HIDALGO-CHACÓN DIEZ (2009), 271
39	<i>qws'br</i>	Qos is benevolent						<i>OCIANA</i> #0035752
40	<i>qws'ḫ/n/k</i>	Qos gave me experience? / Qos dedicated?						<i>OCIANA</i> #0038599
41	<i>qws'mlk</i>	Qos is, has become king						<i>OCIANA</i> #0035749, #0037240
42	<i>qws's-ḫr'</i>	Qos has appeared						<i>OCIANA</i> #0036605
43	<i>brqws</i>	son of Qos	Idumean corpus: +Beersheba	4 th /2 nd BCE	Aramaic	ostraca		<i>ARI</i> 185
44	<i>yḫqws</i>	Qos has given						<i>ARI</i> 358

45	<i>'bdqws</i> <i>'bqws</i>	servant of Qos	+ Maresha				<i>ARI 628; TAO I 148; TAO IV xxxiv; JA 693; ESHEL (2010), 52, 53; (2014), 30, 1</i> <i>TAO I 156</i>
46	<i>'drqws</i>	Qos has supported, is (my) support					
47	<i>'lqws</i>	Qos is exalted	+Beersheba				<i>ARI 656; TAO I 170; TAO IV xxxv; JA 699-700</i> <i>TAO I 175; TAO IV xxxv; JA 701</i>
48	<i>'mqws</i>	Qos is (my) kinsman					<i>ARI 667</i>
49	<i>'abqws</i>	Qos has protected					<i>TAO I 182</i>
50	<i>'mqws</i>	Qos has helped me					<i>TAO I 127</i>
51	<i>ndbqws</i>	Qos has prompted / is generous, noble					
52	<i>mqws</i>	Qos has given					<i>ARI 588</i>
53	<i>plqws</i> <i>pl'qws</i> <i>pqws?</i>	Qos made wonders, wonder of Qos					<i>ARI 687; TAO I 184, 185, 187; JA 704</i>
54	<i>Qws</i>	Qos...	+ Arad +Beersheba +Maresha				<i>ARI 725; TAO I 190; ESHEL (2010), 37, 2</i>
55	<i>qws'</i> <i>qs'</i>	[<i>hypocoristicon</i>]	+ Arad				<i>ARI 726, 736; TAO I 189</i>
56	<i>qws'b</i>	Qos is (my) father					<i>TAO I 189; JA 705</i>
57	<i>qws'h</i>	Qos is (my) brother					<i>TAO I 189; TAO IV xxxv; JA 705</i>
58	<i>qws'l</i>	Qos is god, is El					<i>ARI 726</i>
59	<i>qws'lp</i> <i>qws'l'lp</i>	Qos taught / may Qos teach	+ Maresha				<i>TAO I 190, 210; TAO IV xxxv, xlv; JA 705; ESHEL (2014), 36</i>
60	<i>qws'yp</i>	Qos brought					<i>TAO I 190; TAO IV xxxv, xlv</i>
61	<i>qws'i'</i>	Qos has come					<i>TAO I 190; TAO IV xxxvi, xlv</i>
62	<i>qws'bh</i>	?	' Arad				<i>ARI 726</i>

63	<i>qwsbyhn</i>	Qos has discerned	+Kh. el-Kom +Maresha	<i>ARI 726; TAO I 191; TAO IV xxxvi; JA 705</i>
64	<i>qwsbnh</i>	Qos built, created		<i>ARI 726; ESHEL (2010), 32.1; (2004), 31.1, 35.2</i>
65	<i>qwsbrk</i> <i>qsbrk</i> <i>qwsybrk</i>	Qos blessed, will bless / may Qos bless	+Beersheba +Maresha	<i>ARI 726; TAO I 191,200; TAO IV xxxvi; JA 705; ESHEL (2014), 30.3</i>
66	<i>qwsqbr</i>	Qos is powerful, warrior	Beersheba Maresha	<i>ARI 726; ESHEL (2014), 28; ESHEL, LANGLOIS (2019), 22</i>
67	<i>qwsqdr</i>	Qos is (my) fortune		<i>ARI 726; TAO I 192; TAO IV xxxvi; JA 705-706</i>
68	<i>qwsq'</i>	Qos strike!		<i>TAO I 192</i>
69	<i>qwsqdn'</i>	?		<i>ARI 726</i>
70	<i>qwsqdr</i>	Qos remembered, re-member Qos!	+Maresha +T. el-Far'ah	<i>ARI 726; TAO I 192; TAO IV xxxvi; JA 706; ESHEL (2010), 64.9.13</i>
71	<i>qwsdlny</i> <i>qwsldn</i>	Qos has drawn me up, Qos draw me up!		<i>ARI 728; TAO I 194; TAO IV xxxvi,xlv</i>
72	<i>qwsq</i>	[<i>hypocoristic</i>]		<i>ARI 726; TAO I 194</i>
73	<i>qwsqdrh</i>	Qos guides, conducts		<i>TAO I 194; TAO IV xxxvi,xlv;</i> <i>JA 706</i>
74	<i>qwsqwd</i>	Qos made peace / is splendor		<i>ARI 726; TAO I 194</i>
75	<i>qwsqw</i>	?		<i>ARI 726</i>
76	<i>qwsqwhb</i> <i>qwsqhb</i>	Qos gave	+Beersheba +Maresha +T. Jemneh?	<i>ARI 726; TAO I 195,202; TAO IV xxxvi; JA 706-708; ESHEL (2010), 66.3</i>
77	<i>qwsq'</i>	?		<i>ARI 726</i>
78	<i>qwsqhyr</i> <i>qshyr</i>	Qos is good		<i>TAO I 196; JA 706</i>
79	<i>qwsqhn</i>	Qos is merciful		<i>ARI 726</i>

80	<i>qwsihnn</i>	Qos favored	+Beersheba +Maresha				<i>ARI 727; TAO I 196; JA 706-707; ESHL (2010), 55</i> <i>TAO I 199; JA 707</i>
81	<i>qwsitll</i>	Qos protected	+Beersheba				<i>ARI 727; TAO I 199; TAO IV xxxvi; JA 707</i>
82	<i>qwsy</i> <i>qsy</i>	[<i>hypocoristicon</i>]	+Beersheba				<i>ARI 727; TAO I 199; TAO IV xxxvi; JA 707</i>
83	<i>qwsydy</i> <i>qsydy</i>	Qos loves, loved, is love	+Maresha				<i>ARI 727; 736; TAO I 200; TAO IV xxxvi; JA 707; ESHL (2010), 12; 2; 27:1; 56; 66.2,3,8,9; ESHL, LANGLOIS (2019), 22</i>
84	<i>qwsydyly</i>	Qos will rescue / may Qos draw up					<i>ARI 727; TAO I 201; TAO IV xxxvi, xliv; JA 707</i>
85	<i>qwsydy'</i> Kocōn	Qos knows, has known	+Kh. el-Kom			+Greek	<i>ARI 727; TAO I 200; TAO IV xxxvi; JA 707</i>
86	<i>qwsyhb</i>	Qos has given	+Maresha				<i>ARI 727; TAO IV xxxvi</i>
87	<i>qwsyyp'</i>	Qos will appear, shine / may Qos shine forth					<i>TAO I 202; JA 708</i>
88	<i>qwsynqm</i>	Qos took, will take vengeance / may Qos vindicate	+Beersheba +Arad +Maresha				<i>ARI 727; TAO I 202; TAO IV xxxvi; JA 708; ESHL (2010), 57</i>
89	<i>qwsyqm</i>	Qos will arise, establish / may Qos raise up					<i>TAO I 204</i>
90	<i>qwsyt'</i> <i>qwslyt'</i>	Qos will come / may Qos come					<i>ARI 728; TAO I 204; JA 708</i>
91	<i>qwsyhb</i>	Qos will return, restore / may Qos restore					<i>ARI 728; TAO I 204; TAO IV xxxvi; JA 708</i>

92	<i>qwsyr'</i> <i>qwsyt'</i>	Qos saved, delivered / may Qos redeem, save, judge, be firm	+Beersheba +Maresha +T. Jemmeh				ARI728; TAOI205.210; TAO IV xxxvi; JA 708-709; ESHEL (2010), 40.2; 58; (2014), 37.2
93	<i>qwskh/</i>	Qos is capable, over-coming					ARI728; TAOI206; TAO IV xxxvi; JA 709
94	<i>qwskrz</i>	Qos proclaims / leans towards / summoned					TAOI210; TAO IV xxxvi, xlii
95	<i>qwsf/.../</i>	?					JA 310
96	<i>qws/ken</i>	may Qos be firm					ARI728; TAOI210; TAO IV xxxvi; JA 709-710
97	<i>qwsnsr</i> <i>qws/nshr</i>	Qos has guarded / may Qos guard					ARI728-729; TAOI212.219; TAO IV xxxvi; JA 710
98	<i>qwsf/qb</i>	may Qos protect					TAOI213
99	<i>qwsmlk</i> <i>qwsml</i>	Qos is king, has reigned / inclined, felt sympathy	+Beersheba +Maresha				ARI729; TAOI214; TAO IV xxxvii; JA 710-711; ESHEL, LANGLOIS (2019), 22
100	<i>qwsn</i> <i>qwsny</i> <i>qwsnf/.../</i>	?					ARI729
101	<i>qwsnh</i>	?	'Arad				ARI729
102	<i>qwsnhr</i> <i>qws/nhr</i>	Qos has shined, is (my) light / may Qos shine	+Beersheba +Maresha				ARI729; TAOI218; TAO IV xxxvi, xxxvii, xlii; JA 711; ESHEL (2010), 64-8
103	<i>qwsnir</i>	Qos guarded, watched					TAOI219
104	<i>qwsnqm</i>	Qos took vengeance					ARI729; TAOI219; TAO IV xxxvii; JA 711
105	<i>qwsnr</i>	Qos is a lamp, is (my) light	+ 'Arad +Maresha				ARI729; TAOI219.268; TAO IV xxxvii; JA 711-712
106	<i>qwsntn</i> <i>qws/lyntn</i> <i>qws/lytn</i>	Qos gave / may Qos give	+Maresha				ARI729; TAOI210.221; TAO IV xxxvii; JA 712; ESHEL (2010), 63.5; (2014), 31.2,

107	<i>qwsdry</i>	Qos is my order, arrangement							37.1; Eshel, Langlois (2019), 22
108	<i>qwskr</i>	Qos stops up / re-members							ARI 729; TAO I 222
109	<i>qws'</i>	?							ARI 729
110	<i>qws'dr</i> <i>qws/dr</i>	Qos helped, is my help / may Qos help				+Beersheba +Maresha			TAO I 222 ARI 729; TAO I 223; TAO IV xxxvii; JA 712; Eshel (2014), 20.3
111	<i>qws'wt</i> <i>qs'wt</i> <i>qws/t</i>	Qos helped, is my help/ may Qos help				+Beersheba			ARI 730; TAO I 214, 225; TAO IV xxxvi; JA 710
112	<i>qws'wy</i>	Qos desired / tempted / is strong							JA 713
113	<i>qws'z</i> <i>qws w/zy</i> <i>qws/z</i>	Qos is mighty, strength / is desired / may Qos be strong, prevail							ARI 730; TAO I 213, 225; JA 710, 713
114	<i>qws yd/w/r/rw</i>	Qos is my refuge / is keen / is jealous				+Maresha			ARI 730; TAO I 226; TAO IV xxxvii; JA 713; Eshel (2010), 59
115	<i>qws'yw</i>	Qos desired, tempted / is strong							JA 713
116	<i>qws'yn'</i>	Qos is the source							TAO I 227
117	<i>qws'm</i>	Qos is (my) kinsman							TAO IV xxxvii, xlii
118	<i>qs'n</i> <i>qws'ny qws'nl</i> <i>qws'ny</i>	Qos answered (me), helped, Qos answer! Qos has answered to (me)				+H.N. Yatir			ARI 730; TAO I 227; TAO IV xxxvii; JA 713-714; Vainstubb, Fabian (2015), 207
119	<i>qws'nt</i>	?							ARI 730
120	<i>qws'ry</i>	?							TAO I 225
121	<i>qwspl/...!</i>	?							Eshel (2004), 34.2
122	<i>qws'pdny</i>	Qos redeem, save me!				'Arad			ARI 730

159	<i>qws' dr</i>	Qos has helped	W. Mukatteb				graffito	CISIL923.2; NEGEV (1991), 1013
160	<i>qwsnzn</i>	Qos has given	Hegra				tomb inscription	CISIL209; NEGEV (1991), 1035
161	<i>qs'lh</i>	Qos is god	Transjordan				graffito	NEGEV (1991), 1028
162	<i>qws'm</i>	?	Southern Syria			Safaitic	rock	OCIANA #0008182
163	<i>qws't</i>	?					graffiti	OCIANA #0004060, #0007078, #0007494, #0007729, #0007734, #0007746, #0007748, #0027834, #0028491, #0036067

BIBLIOGRAPHY

- ANET*: PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- ARI*: SCHWIDERSKI, Dirk, *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions. Band 1: Konkordanz* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes, 4), Berlin: De Gruyter, 2008.
- BGU*: *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden*, 15 vols., Berlin: Weidmann, 1895-1937.
- CIIP*: AMELING, Walter, COTTON, Hannah M., ECK, Werner, ECKER, Avner, ISAAC, Benjamin, KUSHNIR-STEIN, Alla, MISGAV, Haggai, PRICE, Jonathan, WEIB, Peter, YARDENI, Ada, *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV: Iudaea/Idumaea*, Berlin: De Gruyter, 2018.
- Handbook*: SIMONS, Jan J., *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden: Brill, 1937.
- JA*: YARDENI, Ada, *The Jeselsohn Collection of Aramaic Ostraca from Idumea* (The Jeselsohn Collection Archaeology – Writing), Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2016.
- OCIANA*: *The Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia*, Oxford: The Khalili Research Centre, 2017.
[<http://krcfm.orient.ox.ac.uk/fmi/webd/ociana>]
- TAO I*: YARDENI, Ada, “Concordance of the Corpus of the Aramaic Documents from Idumea. II. Names”, in *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea, Volume 1. Dossiers 1–10: 401 Commodity Chits*, eds. B. Porten & A. Yardeni, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014.
- TAO IV*: PORTEN, Bezalel, YARDENI, Ada, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea, Volume 4. Dossiers B-G: 375 Ostraca*, University Park, PA: Eisenbrauns, 2020.
- TM*: Trimegistos database [<http://www.trismegistos.org/>]
- WSS*: AVIGAD, Nahman, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, rev.-compl. Benjamin SASS, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities/Israel Exploration Society/Institute of Archaeology, 1997.
- AHARONI, Yohanan, *Arad Inscriptions* (Judaean Desert Studies), Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981.
- AHITUV, Shmuel, ESHEL, Esther, MESHEL, Ze’ev, “The Inscriptions”, in *Kuntillet ‘Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, ed. Z. Meshel, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012, 73-142.
- ALBERTZ, Rainer, SCHMITT, Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012.
- ALMASRI, Eyad, MUSTAFA, Mairna, “Nabataean Fertility Myth, Place, Time, Rituals and Actors based on Archaeological Evidence”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 19,2 (2019), 63-79.
- AMZALLAG, Nissim, “Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2009), 387-404.

- BARTLETT, John R., *Edom and the Edomites* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 77), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- BECK, Pirhiya, "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", in *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, ed. I. Beit-Arieh (Monograph Series of the Institute of Archaeology, 11), Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1995, 27-197.
- , "Horvat Qitmit Revisited via 'En Hazeva", *Tel Aviv* 23 (1996), 102-114.
- BECKING, Bob, DIJKSTRA, Meindert, "'A Message from the King...' Some Remarks on an Edomite Ostrakon from Horvat 'Uza", *Journal of Northwest Semitic Languages* 37,1 (2011), 113-120.
- BEIT-ARIEH, Itzhaq, "Inscriptions", in *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, ed. I. Beit-Arieh (Monograph Series of the Institute of Archaeology, 11), Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1995a, 258-268.
- , "Miscellaneous Small Finds", in *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, ed. I. Beit-Arieh (Monograph Series of the Institute of Archaeology, 11), Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1995b, 269-279.
- , "Epigraphic Finds", in *Horvat 'Uza and Horvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negev*, ed. I. Beit-Arieh (Monograph Series of the Institute of Archaeology, 25), Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 2007, 122-187.
- BEN-ARIEH, Sarah, "Temple Furniture from a Favissa at 'En Hazeva", *Atiqot* 68 (2011), 107-175.
- BLOCH, Yigal, "An Edomite in Isin", in *Individuals and Institutions in the Ancient Near East. A Tribute to Ran Zadok*, eds. U. Gabbay & S. Gordin (Studies in Ancient Near Eastern Records, 27), Boston, Berlin: De Gruyter, 2021, 229-241.
- BURNETT, Joel S., "Iron Age Deities in Word, Image, and Name: Correlating Epigraphic, Iconographic, and Onomastic Evidence for the Ammonite God", *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 10 (2009), 153-164.
- CORNELL, Collin, "A Moratorium on God Mergers? The Case of El and Milkom in the Ammonite Onomasticon", *Ugarit-Forschungen* 46 (2015), 49-99.
- , "What happened to Kemosh?", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 128,2 (2016), 1-16.
- CREWE, Cynthia, "Plant Motifs on Jewish Ossuaries and Sarcophagi in Palestine in the Late Second Temple Period: Their Identification, Sociology and Significance", *Melilah* 6 (2009).
[<http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/784513/21627387/1358095491917/1.pdf?token=qmNHsbFeNQg2r6w7Eq0%2Fw%2BVScIc%3D>]
- CROSS, Frank M., *Leaves from an Epigrapher's Notebook: Collected Papers in Hebrew and West Semitic Palaeography and Epigraphy* (Harvard Semitic Studies, 51), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003.
- DALLEY, Stephanie, "The Cuneiform Tablet", in *Excavations at Tawilan in Southern Jordan*, eds. C.-M. Bennett & P. Bienkowski (Academy Monographs in Archaeology, 8), Oxford: British Institute at Amman for Archaeology and History by Oxford University Press, 1995, 67-68.

- DANIELSON, Andrew J., “On the History and Evolution of *Qws*: The Portrait of a First Millennium BCE Deity Explored through Community Identity”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 20,2 (2021), 113-189.
- DAVIAU, P.M. Michèle, “Bulls and Horses, Gods and Goddesses: The Religious Iconography of Israel’s Neighbors”, in *Divine Doppelgängers. YHWH’s Ancient Look-Alikes*, ed. C. Cornell, University Park, PA: Eisenbrauns, 2020, 219-237.
- DEARMAN, J. Andrew, “Edomite Religion: A Survey and an Examination of Some Recent Contributions”, in *You Shall Not Abhor an Edomite for He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*, ed. D.V. Edelman (Archaeology and Biblical Studies, 3), Atlanta, GA: Scholars Press, 1995, 119-136.
- DIVITO, Robert, “Tell el-Kheleifeh Inscriptions”, in *Nelson Glueck’s 1938-1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal*, ed. G. Pratico (ASOR Archaeological Reports, 2), Atlanta, GA: Scholars Press, 1993, 51-64.
- ECKER, Avner, ECKHARDT, Benedikt, “The Koinon of Kosadar in Maresha: A Hellenistic Private Association in the Levant”, *Israel Exploration Journal* 68,2 (2018), 192-207.
- EPH’AL, Israel, “Sedentism of Arabs in the 8th-4th Centuries BC”, in *To the Madbar and Back Again. Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C.A. Macdonald*, eds. L. Nehmé & A. Al-Jallad, Leiden: Brill, 2017, 479-488.
- ERLICH, Adi, “The Persian Period Terracotta Figurines from Maresha in Idumea: Local and Regional Aspects”, *Transeuphratène* 32 (2006), 45-59.
- ERLICH, Adi, KLONER, Amos, *Maresha Excavations Final Report II. Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989-1996 Seasons* (Israel Antiquities Authority Reports, 35), Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2008.
- ESHEL, Esther, “Inscriptions in Hebrew, Aramaic and Phoenician Script”, in *Maresha Excavations Final Report III: Epigraphic Finds from the 1989-2000 Seasons*, eds. A. Kloner, E. Eshel, H.B. Korzakova & G. Finkielsztejn (Israel Antiquities Authority Reports, 45), Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2010, 35-88.
- , “Iron Age, Phoenician and Aramaic Inscriptions”, in *The Excavations of Maresha Subterranean Complex 57: The “Heliodoros” Cave*, ed. I. Stern (British Archaeological Reports International Series, 2652), Oxford: Archaeopress, 2014, 77-94.
- ESHEL, Esther, LANGLOIS, Michael, “The Aramaic Divination Texts”, in *Excavations of Maresha Subterranean Complex 169: Final Report – Seasons 2000-2016*, ed. I. Stern, Jerusalem: Nelson Glueck School of Biblical Archaeology, 2019, 213-223.
- GLUECK, Nelson, *Deities and Dolphins: The Story of the Nabataeans*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1965.
- GOLUB, Mitka R., “Aniconism and Theophoric Names in Inscribed Seals from Judah, Israel and Neighbouring Kingdoms”, *Tel Aviv* 45 (2018), 157-169.
- GRAF, David F., “The ‘god’ of Humayma”, in *Intertestamental Essays in honor of Józef Tadeusz Milik*, ed. Z.J. Kapera, Kraków: The Enigma Press, 1992, 67-76.
- GRANERØD, Gard, “The Cup or Qôš? Lost Prayer and Wordplay in Lamentations 4:21-22”, *Vetus Testamentum* (2021), 578-593.

- [doi: <https://doi.org/10.1163/15685330-bja1007>]
- HABER, Michal, “Horbat ‘Amuda: A Monumental Hellenistic-Period Structure in the Heart of Idumea”, *ASOR 2019 Annual Meeting paper abstracts*, 2019.
- HAYAJNEH, Hani, ABABNEH, Muhammad A., AL-KHYASHEH, Fawwaz, “Die Götter von Ammon, Moab und Edom in einer neuen frühnordarabischen Inschrift aus Südost-Jordanien”, in *Neue Beiträge zur Semitistik: Fünftes Treffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 15.-17. Februar 2012 an der Universität Basel*, eds. V. Golinets, H. Jenni, H.P. Mathys & S. Sarasin, Münster: Ugarit-Verlag, 2015, 79-92.
- HEALEY, John, *The Religion of the Nabataeans* (Religions in the Graeco-Roman World, 136), Leiden: Brill, 2001.
- , “The Nabataean Inscriptions”, in *The Nabataean Temple at Khirbet et-Tannur. Vol. 2, Cultic Offerings, Vessels, and Other Specialist Reports*, eds. J.S. McKenzie, J.A. Greene, A.T. Reyes, C.S. Alexander, D.G. Barrett, B. Gilmour, J.F. Healey, M. O’Hea, N. Schibille, S.G. Schmid, W. Wetterstrom, & S.W. Kansa (Annual of the American Schools of Oriental Research, 68; Manar al-Athar Monograph, 2), Boston: ASOR and Manar al-Athar, 2013, 47-56.
- HENRI, Oceane M., *Théonymes grecs et panthéon égyptien: enquêtes sur les mécanismes de l’interprétation Graeca*, PhD diss., Université de Genève, 2015.
- HIDALGO-CHACÓN DÍEZ, María del Carmen, *Die theophoren Personennamen in den dadanischen Inschriften*, PhD diss., Philipps-Universität Marburg, 2009.
- KEEL, Othmar, UEHLINGER, Christoph, *Gods, Goddesses, and Images of Gods in Ancient Israel*, Edinburgh: T&T Clark, 1998 (or. ed. 1992).
- KELLEY, Justin, “Toward a New Synthesis of the God of Edom and Yahweh”, *Antiquo Oriente* 7 (2009), 255-280.
- KLONER, Amos, “The Identity of the Idumeans Based on the Archaeological Evidence from Maresha”, in *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, eds. O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011, 563-673.
- KNAUF, Ernst A., “Zwei thamudische Inschriften aus der Gegend von Ğeraš”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 97 (1981), 188-192.
- , “Qaus in Ägypten”, *Göttinger Miszellen* 73 (1984), 33-36.
- , “Qōs”, in *Dictionary of Deity and Demons in the Bible*, 2nd rev. ed., eds. K. van der Toorn, B. Becking & P.W. van der Horst, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 674-677.
- LEMAIRE, André, “Les critères non-iconographiques de classement des sceaux nord-ouest sémitiques inscrits”, in *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals: Proceedings of a Symposium held in Fribourg on april 17-20, 1991*, eds. B. Sass & C. Uehlinger (Orbis Biblicus et Orientalis, 125), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 1-26.
- LEMON, Joel M., *Yahweh’s Winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (Orbis Biblicus et Orientalis, 242), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- LEVIN, Yigal, “The Religion of Idumea and its Relationship to Early Judaism”, *Religions* 11 (2020), 487.

- LICHTENBERGER, Achim, "Juden, Idumäer und 'Heiden'. Die herodianischen Bauten in Hebron und Mare", in *Herodes und Rom*, ed. L.-M. Günter, Stuttgart: Steiner, 2007, 59-116.
- LIPÍŃSKI, Edward, *On the skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 153), Leuven: Peeters, 2006.
- MADER, Andreas E., *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el-Halil in Südpalästina 1926-1928*, Freiburg: Wewel, 1957.
- MAGEN, Yitzakh, "Mamre", in *The New Encyclopedia of Archaeological Explorations in the Holy Land*, Vol. 3, ed. E. Stern, Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta, 1993, 939-942.
- MCKENZIE, Judith S., GREENE, Joseph A., REYES, Andres T., ALEXANDER, Catherine S., BARRETT, Deirdre G., GILMOUR, Brian, HEALEY, John F., O'HEA, Margaret, SCHIBILLE, Nadine, SCHMID, Stephan G., WETTERSTROM, Wilma, KANSA, Sarah Whitcher (eds.), *The Nabataean Temple at Khirbet et-Tannur. Vol. 1, Architecture and Religions* (Annual of the American Schools of Oriental Research, 67-68; Manar al-Athar Monograph, 1-2), Boston: ASOR and Manar al-Athar, 2013.
- MILIK, Józef. T., "Nouvelles inscriptions nabatéennes", *Syria* 35 (1958), 227-251.
- MILLARD, Alan, "Inscribed Material", in *Busayra Excavations by Crystal-M. Bennett 1971-1980*, ed. P. Bienkowski (British Academy Monographs in Archaeology, 13), Oxford: Council for British Research in the Levant by Oxford University Press, 2002, 429-439.
- NA'AMAN, Nadav, "A New Look at the Epigraphic Finds from Ḥorvat 'Uza", *Tel Aviv* 39 (2012), 212-229.
- NAVEH, Joseph, "The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba (Seasons 1971-1976)", *Tel Aviv* 6 (1979), 182-198.
- , "A Sixth-Century BCE Edomite Seal from 'En Hazeva", *'Atiqot* 42 (2001), 197-198.
- NEGEV, Avraham, *Personal Names in the Nabatean Realm* (Qedem, 32), Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1991.
- NÖLDEKE, Theodor, "[Review of] *Skizzen und Vorarbeiten von J. Wellhausen. Drittes Heft. Reste arabischen Heidenthumes*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft* 41 (1887), 707-726.
- ODED, Bustenay, "Egyptian References to the Edomite Deity Qaus", *Andrews University Seminar Studies* 9 (1971), 47-50.
- PATRICH, Joseph, *The Formation of Nabataean Art. Prohibition of Graven Images Among the Nabateans*, Jerusalem: Magnes Press, 1990.
- , "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", *ARAM* 17 (2005), 95-113.
- PEISER, Felix E., "Miscellen", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 17 (1897), 347-351.
- PFITZMANN, Fabian, "Le 'maître des autruches': une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant?", in *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris*,

- les 5 et 6 mai 2015*, eds. T. Römer, H. Gonzalez, & L. Marti (Orbis Biblicus et Orientalis, 287), Leuven: Peeters, 2019, 142-173.
- PORTEN, Bezalel, “A Name is a Prayer: Sixty-nine Qos Names in the Idumean Ostraca”, in *Individuals and Institutions in the Ancient Near East. A Tribute to Ran Zadok*, eds. U. Gabbay & S. Gordin (Studies in Ancient Near Eastern Records, 27), Boston, Berlin: De Gruyter, 2021, 286-290.
- PORTER, Benjamin W., “Authority, Polity, and Tenuous Elites in Iron Age Edom (Jordan)”, *Oxford Journal of Archaeology* 23 (2004), 373-395.
- PYSCHNY, Katharina, “On Deserted Landscapes and Divine Iconography: Iconographic Perspectives on the Origins of YHWH”, in *The Desert Origins of God: Yahweh’s Emergence and Early History in the Southern Levant and Northern Arabia*, ed. J.M. Tebes & Ch. Frevel (special vol. *Entangled Religions* 12,2), Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2021. [<https://doi.org/10.46586/er.12.2021.9263>]
- RAPPAPORT, Uriel, “Les Iduméens en Égypte”, *Revue de Philologie* 43 (1969), 73-82.
- ROSE, Martin, “Yahweh in Israel – Qaus in Edom?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 4 (1977), 28-34.
- SASS, Benjamin, “On epigraphic Hebrew ’ŠR and ’ŠRH, and on Biblical Asherah”, *Transeuphratène* 46 (2014), 47-66.
- SMITH, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- , *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.
- SNYDER, Josey B., “Chemosh Looks Like YHWH, but That’s Okay”, in *Divine Doppelgängers. YHWH’s Ancient Look-Alikes*, ed. C. Cornell, University Park, PA: Eisenbrauns, 2020, 115-125.
- STERN, Ian, “The Population of Persian Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis”, in *A Time of Change: Judah and Its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*, ed. Y. Levin, London: Bloomsbury, 2007, 205-238.
- TEBES, Juan M., *Nómadas en la encrucijada: Sociedad, ideología y poder en los márgenes áridos del Levante meridional del primer milenio a.C.* (British Archaeological Reports International Series, 2574), Oxford: Archaeopress, 2013.
- , “Desert Place-Names in Numbers 33;34, Assurbanipal’s Arabian Wars and the Historical Geography of the Biblical Wilderness Toponymy”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 43,2 (2017a), 65-96.
- , “Iconographies of the Sacred and Power of the Desert Nomads: A Reappraisal of the Desert Rock Art of the Late Bronze / Iron Age Southern Levant and Northwestern Arabia”, *Die Welt des Orients* 47,1 (2017b), 4-24.
- , “The Archaeology of Cult of Ancient Israel’s Southern Neighbors and the Midianite-Kenite Hypothesis”, in *The Desert Origins of God: Yahweh’s Emergence and Early History in the Southern Levant and Northern Arabia*, eds. J.M. Tebes & Ch. Frevel (special vol. *Entangled Religions* 12,2), Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2021a. [<https://doi.org/10.46586/er.12.2021.8847>]

- TEBES, Juan M., “Les deux Édoms de l’âge du bronze récent”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2021,3 (2021b), 188-191.
- THAREANI, Yifat, “The Inscribed Finds”, in *Tel ‘Aroer: The Iron Age II Caravan Town and the Hellenistic-Early Roman Settlement: The Avraham Biran (1975-1982) and Rudolph Cohen (1975-1976) Excavations*, ed. Y. Thareani (Annual of the Nelson Glueck School of Biblical Archaeology, 8), Jerusalem: Nelson Glueck School of Biblical Archaeology, 2011, 223-229.
- THOMPSON CRAWFORD, Dorothy J., “The Idumaeans of Memphis and the Ptolemaic *Politeumata*”, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, III*, Napoli: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesei, 1984, 1071-1075.
- TROPPEL, Josef, “The Divine Name *Yahwa”, in *The Origins of Yahwism*, eds. J. van Oorschot & M. Witte (Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 484), Berlin, Boston: De Gruyter, 2017, 1-21.
- UEHLINGER, Christoph, “Beyond ‘Image Ban’ and ‘Aniconism’: Reconfiguring Ancient Israelite and Early Jewish Religion(s) in a Visual and Material Religion Perspective”, in *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam. Contested Desires*, eds. B. Meyer & T. Stordalen, London: Bloomsbury, 2019, 99-123.
- VAINSTUB, Daniel, FABIAN, Peter, “An Idumean Ostrakon from Ḥorvat Nahal Yatir”, *Israel Exploration Journal* 65 (2015), 205-213.
- VAN DER VEEN, Peter, “The Seal Material”, in *Umm al-Biyara: Excavations by Crystal-M. Bennett in Petra 1960-1965*, ed. P. Bienkowski (Levant Supplement Series, 10), Oxford: Oxbow and Council for British Research in the Levant, 2011, 79-84.
- VRIEZEN, Theodor. C., “The Edomitic Deity Qaus”, *Old Testament Studies* 14 (1965), 330-353.
- WELSHAUSEN, Julius, *Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und Erläutert*, Berlin: Reimer, 1897.
- ZADOK, Ran, “A Prosopography of Samaria and Edom/Idumea”, *Ugarit-Forschungen* 30 (1998), 781-828.
- , “The Onomastics of the Chaldean, Aramean, and Arabian Tribes in Babylonia during the First Millennium”, in *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.*, ed. A. Berlejung & M.P. Streck (Leipziger Altorientalische Studien, 3), Wiesbaden: Harrasowitz, 2013, 261-336.
- , “On the Documentary Framework, Terminology and Onomasticon of the Ostraca from Idumea”, in *New Perspectives on Aramaic Epigraphy in Mesopotamia, Qumran, Egypt, and Idumea. Proceedings of the Joint RIAB Minerva Center and the Jeselsohn Epigraphic Center of Jewish History Conference. Research on Israel and Aram in Biblical Times II*, eds. A.M. Maeir, A. Berlejung, E. Eshel & T.M. Oshima (Oriental Religions in Antiquity, 40), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 179-314.
- ZALCMAN, Lawrence, “Shield of Abraham, Fear of Isaac, Dread of Esau”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005), 405-410.

PANTHÉON EN MOUVEMENT : JEUX ET ENJEUX
DE LA NOMINATION DES DIVINITÉS FÉMININES
DANS LES REPRÉSENTATIONS ATTIQUES

Cécile JUBIER-GALINIER

In texts, the theonym can be accompanied or substituted by the epithet which becomes an attribute and specifies an aspect of the deity, whereas in archaic images it is not always possible to name the figures due to the absence of any discriminating signs. As the judgement of Paris demonstrates, the persistent indistinctness of the goddesses testifies to a choice of the painters rather than to the gradual establishment of a figurative vocabulary. In these narrative images, the observer who knows the myth is able to name the deities, even without attributes. On the other hand, the evocative force of names is sometimes underlined by inscriptions, despite the fact that the image is explicit; therefore identification is not the main issue. The theme of the agon offers an iconographic experimental space for painters who renew the set of attributes, although they may remain rare or non-discriminatory. Like literary epithets, these combinations of multiple-choice signs reveal the specificities of the goddesses as much as their proximity.

La sentence de Julien : « les dénominations (*epônumias*) des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées/écrites (*hôsper eikonas graptas*), et nous ne pratiquons rien de ce qu'elles nous enseignent », ¹ met à l'honneur le pouvoir didactique des images auxquelles sont comparés les noms programmatiques des dieux. Le nom donne corps à la puissance, aux récits et aux rites qui l'accompagnent aussi sûrement que leurs représentations. En précisant *eikonas graptas*, Julien distingue l'image tracée, et donc tangible, ² des images mentales associées au nom de la divinité et convoquées dans les mythes la concernant. Si chez ce penseur nommer, visualiser et représenter semblent ne faire qu'un, pour le spectateur contemporain que nous sommes l'évidence n'est plus de mise. Notre connaissance des puissances antiques passe d'abord par le filtre littéraire, elle est l'héritière d'une longue tradition qui remonte à la Renaissance, avec la réélaboration des généalogies divines, puis passe par la lecture des textes anciens eux-

¹ JULIEN, *Lettres* 89b, 291b. Voir l'ensemble du contexte de la phrase chez BONNET *et al.* (2018), 583-584.

² DIDI-HUBERMANN (1990), 188.

mêmes³ à laquelle, longtemps, a été subordonnée l'interprétation des images antiques.

Comment les représentations visuelles prennent en charge les noms et la diversité du divin est une question ancienne en iconographie. À l'époque moderne, l'étude des documents figurés a justement commencé par l'identification et la classification des images des dieux et des rituels. Bernard de Montfaucon consacre son premier tome de *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* par les dieux des Grecs et des Romains par ordre d'importance, et le suivant aux cultes.⁴ Être capable de mettre un nom sur un document, dit muet parce que sans inscription, a été et est encore au cœur de nombreuses études. Le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* a été la grande entreprise des années 1980-90 offrant un corpus d'images des figures mythologiques classées par ordre alphabétique et accompagnées des commentaires des meilleurs spécialistes. De par son objet même, cet outil a suscité des critiques fondamentales⁵ concernant la démarche classificatoire des seules figures identifiables et le découpage des images par personnage, là où les proximités sont fondamentales. Toutefois chaque document figuré est introduit par une courte notice où le doute exprimé est régulier et les points d'interrogation nombreux. Le lecteur doit y être attentif car ce n'est pas parce que telle figure est classée dans la rubrique « Héra » que son identification est assurée.⁶

Dans les textes, le théonyme est donné en premier et, s'il n'est pas énoncé, l'épithète utilisée permet d'identifier la puissance évoquée par métonymie, en raison de sa spécificité mais aussi du contexte narratif ou rituel. Cette épithète renvoie aux caractéristiques de la divinité, à ses qualités et prérogatives (ses *timai*) dans le sens le plus large. Il en va de même pour l'attribut onomastique qui peut se substituer au nom usuel, la prophétie de Thémis livrée par Pindare en constitue un exemple remarquable :

La déesse marine [Thétis] mettrait au monde un fils qui deviendrait un chef plus puissant que son père, dont la main ferait voler un trait plus redoutable que le foudre ou que le trident monstrueux si elle s'unissait à Zeus ou à l'un des frères de Zeus.⁷

Dans ces quelques vers très imagés, le nom de Poséidon n'est pas précisé, mais le trident suffit à le convoquer, par ailleurs son théonyme est cité dans les

³ Cf. AGHION, BARBILLON, LISSARRAGUE (1994), 6.

⁴ MONTFAUCON (1719).

⁵ LISSARRAGUE (2002), 10 ; ISLER-KERÉNYI (2015), 561.

⁶ Par exemple *LIMC* IV, Hera, 676 n°139-143, pl. 412 : pour chaque notice on lit : H (pour Héra) suivi d'un point d'interrogation.

⁷ PINDARE, *Isthmiques* 8, 34-36.

vers qui précèdent et qui suivent. Aucune ambiguïté n'est permise dans cet environnement narratif parfaitement circonscrit. De même *selon les contextes*, et cette précision est incontournable, le trident peut être l'attribut du dieu Poséidon dans les images, mais il n'y a là rien de systématique. Tout porteur de trident n'est pas nécessairement Poséidon, pas plus que ce dieu ne tient cette arme en toute circonstance.⁸

L'étude des noms divins et des images qu'ils véhiculent ou suscitent se double ici d'un corollaire qu'il convient d'explorer et qui est la comparaison des attributs ou épithètes onomastiques avec les attributs iconographiques : comparaison du choix des signes et de leur circulation entre les figures, qui peut révéler des proximités plus ou moins fortes. Une puissance divine ne peut se comprendre tout à fait que par rapport aux autres, c'est la nature même du polythéisme grec. En images, comme en mots, les signes/termes pour caractériser la divinité sont plus ou moins variés, tout comme les associations de celle-ci avec les autres déités. Il ne s'agit donc pas de faire un portrait abstrait ou la liste des attributs rencontrés pour telle ou telle, mais de prêter attention aux combinaisons panthéoniques⁹ et, en leur sein, à la circulation des « attributs ».

Avant d'aller plus loin, rappelons que toutes les représentations n'ont pas le même statut ni la même fonction. De même que le poète fera preuve de plus d'audace que le dédicant dans le choix de ses formules, c'est une chose pour la cité de commanditer une statue de la divinité tutélaire, c'en est une autre pour le peintre de la représenter sur des vases aux diverses destinées possibles dont celle du banquet (grec ou pas), de la tombe étrusque, ou du sanctuaire le plus proche. Les images vasculaires ne sont pas des images religieuses en tant que telles, qui suivraient un dogme ou une liturgie précise : leur aspect ludique ne doit pas être perdu de vue. Mais ces jeux d'images, qui convoquent les compétences et performances des usagers, fonctionnent parce qu'imagiers et spectateurs partagent un savoir commun, la même conception du divin. S'intéresser au processus de nomination des dieux en image revient à s'interroger sur la façon grecque de penser le polythéisme. Notre difficulté étant ici que, sauf en présence d'inscriptions, les images sont muettes, d'où l'importance de la méthode utilisée pour pouvoir identifier correctement et donc nommer les puissances représentées. Nous reviendrons tout d'abord sur la notion d'attribut, actuellement fort débattue, pour ensuite développer la remarquable étude de cas que constitue le dossier des représentations des divinités féminines dans le jugement de Pâris.

⁸ MYLONOPOULOS (2010), 189-190. Dès 1985, C. Bérard expliquait : « Le trident, le foudre, l'égide, le canthare, aucune de ces unités n'est la propriété exclusive de Poséidon, Zeus, Athéna ou Dionysos; elles peuvent le devenir dans la composition de telle image mais elles ne le sont jamais une fois pour toute » (BÉRARD [2018], 87).

⁹ Pour une approche méthodologique des « assemblées de dieux » en image cf. LAURENS, LISSARRAGUE (1990) et LAURENS (1998).

1. QUESTION DE MÉTHODE : DU BON USAGE DE L'ATTRIBUT ?

En 2010, Gabriella Pironti¹⁰ a rédigé un essai méthodologique à partir d'une amphore à figures noires conservée au British Museum (Fig. 1),¹¹ commentée peu avant elle par Ioannis Mylonopoulos.¹² Sur la face A de ce vase, les personnages sont nommés par des inscriptions au génitif : dans un quadrigé de trois-quart, Poséidon est au côté d'Aphrodite représentée en position d'aurige et habillée d'une tunique dont le haut est frangé de têtes de serpent. Une fois écartée l'hypothèse, autrefois avancée, de l'incompétence du peintre ou d'un changement d'avis intempestif, les spécialistes ont cherché ensuite du côté des cultes pour expliquer l'association Aphrodite-Poséidon, qu'il s'agisse de l'Aphrodite de Corinthe¹³ ou d'Aphrodite *Pandemos* athénienne pour I. Mylonopoulos.¹⁴ Promu dès l'époque de Solon, le culte d'Aphrodite sur le flanc de l'Acropole était réputé pour avoir été fondé par Thésée, fils de Poséidon. Le contexte athénien semblerait pouvoir expliquer la proximité entre Aphrodite *Pandemos* (par ailleurs réputée pour chevaucher une chèvre, *Aigis*) et Poséidon. Mais G. Pironti souligne à juste titre que l'image ne permet pas de convoquer ces cultes et d'en faire la clé d'explication de l'image. Elle avance le concept d'« épiclèse iconique »¹⁵ à propos de la tunique frangée de têtes de serpents portée par Aphrodite, qui rappelle l'égide d'Athéna sans lui être complètement identique. Comme l'épiclèse *Areia* est partagée par Athéna et Aphrodite, la tunique et la position d'aurige caractérisent une Aphrodite qui croise les compétences d'Athéna, loin des poncifs d'une déesse qui n'aurait rien à voir avec la guerre. On le voit ici, la comparaison ne consiste pas nécessairement à trouver dans les textes ou les inscriptions la trace d'une « Aphrodite à l'égide », mais de comprendre le sens de l'association inhabituelle de signes iconiques, au même titre que l'on explore les combinaisons de termes circulant entre les dieux pour mieux en maîtriser les liens et spécificités.

À la suite de la proposition de G. Pironti, il faut souligner l'importance du recours à un schéma iconographique bien connu, sur des amphores de la même période et proches stylistiquement, qui consiste pour les peintres à représenter Athéna en quadrigé dans un mouvement tournant contre un géant à terre ou non

¹⁰ PIRONTI (2010).

¹¹ Amphore à col, Londres British Museum 1856,0512.16 (B254), vers 520-510 av. n.è., non attribuée ; *ABV*, 675 ; (BAPD 306464). Cette base de données permet de retrouver les documents cités avec une plus ample bibliographie et d'accéder à des photos soit en ligne soit dans les références citées.

¹² MYLONOPOULOS (2010), 194-195.

¹³ Pour un rappel détaillé de cette interprétation PIRONTI (2010), 259-260.

¹⁴ MYLONOPOULOS (2010), 195.

¹⁵ PIRONTI (2010), 273.

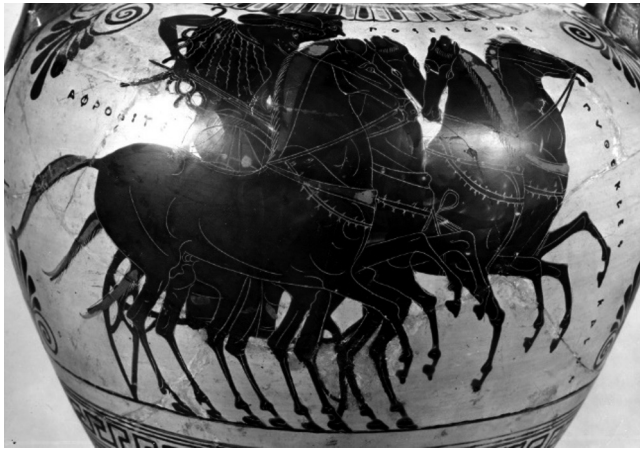


Fig. 1 : Détail face A de l'amphore à col, Londres British Museum inv. 1856,0512.16 (B254), vers 520-510 av. n.è. © The Trustees of the British Museum.

représenté.¹⁶ Ce début de mise en série permet non seulement de replacer le vase dans son contexte de production, mais de reconnaître sans peine le thème des dieux déchaînant leur puissance contre un ennemi suggéré par la seule attitude des chevaux. Sans passer nécessairement par le détour d'*Areia*, qui atteste du côté du nom des dieux cet aspect de la déesse, c'est bien une Aphrodite guerrière qui est représentée auprès de Poséidon, là où Athéna figure seule à la fois combattante et aurige : on ne peut les confondre. Il n'y a pas non plus de risque de méprise avec les scènes paisibles de défilés de quadriges où Aphrodite est conduite non pas par Poséidon mais par Arès.¹⁷ Ces écarts avec des scènes connues doivent être pris en compte pour prétendre comprendre la démarche du peintre qui connaît son répertoire.

Cette image, aussi unique soit-elle, fonctionne pour nous comme un avertissement concernant la notion même d'attribut, qui nécessite quelques précautions d'usage. Tout comme les historiens des religions souhaitent faire sortir les divinités des dictionnaires de mythologies dans lesquels ils sont caricaturés,¹⁸ il nous faut nous débarrasser des images d'Épinal qui collent aux noms des dieux et

¹⁶ Respectivement : amphore à col, dernière localisation marché de l'art Londres Sotheby's, vers 510 av. n.è., Peintre d'Oxford 569, Groupe de Léagros, *ABV* 373.183 (BAPD 302178) ; amphore à panse, Francfort, Museum für Vor und Frühgeschichte, vers 510 av. n.è., Peintre de Priam, le nom d'Athéna est inscrit (BAPD 194) ou Austin, Blanton Museum of Art 1980.31, vers 510-500 av. n.è., Groupe de Léagros *ABV*, 374.186 (BAPD 302181).

¹⁷ Comme sur le célèbre vase de Sophilos montrant les dieux aux noces de Pélée et Thétis, Londres British Museum 1971.1101.1, BEAZLEY (1971), 19.16bis (BAPD 350099).

¹⁸ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), 12.

figent notre vision du panthéon. Depuis l'époque moderne, on piste les attributs définis dans le dictionnaire comme : « un accessoire, emblème servant à caractériser une figure mythologique ».¹⁹ « Caractériser » donc, mais comment et à quel point ? Le malentendu réside peut-être en ce que nous lisons trop vite *caractériser* et que nous comprenons *identifier*, ce qui n'est pas la même chose. En 2016, dans son ouvrage *Montrer l'invisible*, Hélène Collard précise :

les attributs divins sont bien plus que de simples signes d'identification. Ils sont avant tout le symbole du contrôle ou de la maîtrise d'une activité ou d'un domaine spécifique, et font donc référence, plus qu'à une figure singulière, à un champ d'action. C'est pourquoi une même divinité peut être représentée avec divers attributs, et un même attribut peut être attribué à différentes divinités. S'il y a évidemment des associations plus fréquentes et plus pertinentes que d'autres, aucun attribut n'est a priori l'exclusivité d'une seule divinité, mais tous disent quelque chose de la puissance divine qu'ils accompagnent, en spécifiant et en précisant la sphère au sein de laquelle elle exerce ses attributions et prérogatives.²⁰

Ce que Corinne Bonnet résume ainsi : « Les attributs iconographiques et onomastiques sont conjointement révélateurs des *technai* des dieux, de leurs compétences ».²¹

De même que les sphères de compétences s'entrecroisent et que les épiclèses sont partagées, les signes caractérisant les puissances peuvent d'une part, être nombreux pour une divinité et très limités pour une autre, et d'autre part, ils circulent entre différentes mains. À dire vrai, depuis les travaux de C. Bérard,²² pour qui « un attribut est toujours le résultat d'une combinaison d'unités formelles minimales »,²³ nous avons appris que tout porteur de massue n'était pas nécessairement Héraclès et qu'il faut se méfier de toute équation trop rapide entre un signe iconique et l'identification des figures. Pour certains, le terme même d'attribut pose plus de problème pour les images grecques qu'il ne permet d'en résoudre.

¹⁹ Larousse en ligne s. d. [consulté le 30/09/2019].

²⁰ COLLARD (2016), 37 et n. 77 pour la bibliographie antérieure sur la définition du terme et la fonction des attributs dans les images.

²¹ BONNET (2019) dans la présentation du cycle de séminaires sur la relation entre les noms et les images.

²² Voir en dernier lieu son recueil d'articles BÉRARD (2018), par exemple « iconographie – iconologie – iconologie », paru en 1983, 15-27.

²³ BÉRARD (2018), 17. Il est revenu sur cette définition dans son essai « Modes de formation et modes de lecture des images : Aphrodite et Isis à la voile » paru en 1985, republié dans BÉRARD (2018), 87 : « un attribut n'est qu'une unité minimale parmi d'autres, laquelle, effectivement, peut devenir un attribut dans certaines circonstances, selon sa position grammaticale ou sa fonction syntaxique, par combinaison avec d'autres unités ».

Pour I. Mylonopoulos,²⁴ l'attribut est polyvalent et rarement exclusif. Il peut être lié aux activités humaines patronnées par la divinité, ou signe du contrôle de forces supérieures, ou en lien avec la narration du mythe, ou bien être une partie de l'apparence physique, ou encore être partagé par une « famille » (tel le thyrsé du thiasé dionysiaque). Il peut également caractériser des personnages de nature très différente et prendre un autre sens selon son association. Dans de nombreux cas, il n'y a pas d'attribut : il cite quelques cas masculins dont Arès et Hadès, puis de nombreux cas féminins dont Héra, ce qu'il faudrait discuter dans le détail.

Plus récemment N. Dietrich a consacré tout un ouvrage à l'attribut employé, selon lui, de façon par trop systématique, quels que soient les contextes et les périodes, et donc inopérant.²⁵ Il souligne à juste titre que ce *terminus technicus*²⁶ n'est pas défini par tous ses utilisateurs de la même façon et rappelle qu'il nous vient du XVIII^e siècle pour désigner des objets, plantes et animaux qui devaient permettre à l'image de devenir compréhensible à l'aide d'un lexique explicatif. Cependant, les attributs caractérisent les figures mais n'ont pas pour vocation d'aider à l'identification, ils ne sont pas atemporels mais participent au contraire à l'action, en particulier dans les images de l'époque archaïque, enfin ils ne sont pas un ajout mais une prolongation du corps.

À la lecture de ces différents auteurs, et dans le cadre de cette réflexion sur la nomination des dieux, et leurs attributs onomastiques et figurés, nous arrivons à la proposition suivante :

- L'attribut (vêtement, partie du corps, animal, végétal, objet...) est le signe des modalités d'action, des compétences et qualités de la divinité.
- Dans l'image, il qualifie les figures et donc permet leur identification sous certaines conditions : selon son degré de particularisme, sa combinaison avec d'autres signes et selon le contexte. Il n'a pas de caractère obligatoire.
- Les attributs « exclusifs » sont l'exception.
- La fréquence est un indice relatif et ne doit pas faire autorité.
- Les attributs sont l'expression de la plasticité du panthéon : ils associent tout autant qu'ils distinguent.

Pour reprendre le cas de l'amphore du British Museum, la tunique frangée de têtes de serpent n'a pas pour vocation de permettre d'identifier Aphrodite, elle qualifie la déesse comparable en cet instant à Athéna, mais sans se confondre avec elle. Sans l'inscription, nous aurions été sans doute incapable de nommer

²⁴ MYLONOPOULOS (2010).

²⁵ DIETRICH (2018).

²⁶ *Ibidem*, 27.

correctement cette figure féminine, en raison de l'équation égide = Athéna. Pour autant, pas plus que les attributs, les inscriptions n'ont pour vocation première ou unique de permettre l'identification des puissances.²⁷ On ne compte pas les images où le nom accompagne un personnage caractérisé par une combinaison de signes ne laissant aucun doute sur l'identité de la puissance, quand, à l'inverse, nous sommes démunis devant des scènes où les divinités féminines, en particulier, apparaissent sans aucun signe spécifique. L'indifférenciation des déesses dans la céramique attique archaïque est un phénomène bien attesté en figures noires comme en figures rouges. Dans les assemblées divines, il n'est pas rare qu'à côté de dieux identifiables par un ou plusieurs signes, les personnages féminins ne soient pas caractérisés si ce n'est par dans leur rôle de parèdre. Ce phénomène pourrait être interprété comme le signe d'un langage visuel en devenir, toutefois la chronologie ne s'impose pas comme un argument absolu. Dans la triade apollinienne, la plupart du temps Artémis ne se distingue pas de Létô,²⁸ de part et d'autre d'Apollon tenant la cithare, pourtant dès les années 580 av. n.è. celle dont « les flèches frappent au loin »²⁹ est représentée arc en main sur le lébès de Sophilos,³⁰ où tous les dieux ont leur nom inscrit mais très peu possèdent de signes distinctifs. Loin de correspondre à un canon fixé une fois pour toutes, les divinités révèlent leur personnalité complexe dans le changement même de leur apparence. Parmi les nombreux exemples possibles, la représentation des déesses dans le contexte du choix de Pâris offre une remarquable étude de cas pour traiter de l'enjeu de la nomination.

2. LE CAS DU JUGEMENT DE PÂRIS : UN RÉCIT, TROIS NOMS, DES IMAGES

L'épisode est représenté depuis le VII^e siècle avant n.è. sur différents supports, avec pour première occurrence connue en céramique la très célèbre olpè Chigi.³¹ Sous l'anse, les trois déesses sont introduites par Hermès devant le jeune Alexandros : tous les personnages sont nommés par des inscriptions présentes en ce seul endroit du vase. Cette zone est lacunaire, mais les trois déesses sont tête nue et

²⁷ *Contra* la première conclusion de HALM-TISSERANT (2005), 50, à propos de la nomination des dieux sur les vases.

²⁸ Voir par exemple la face B de l'amphore à col à figures noires dernier quart du VI^e s. av. n.è. Louvre CA 1671 (BAPD 4803).

²⁹ Formule attestée notamment dans la dédicace de la statue de Délos offerte par Nikandrè à Artémis, Athènes, Musée National I.

³⁰ Pour les références du lébès voir n. 18.

³¹ Rome, Villa Giulia 22679, olpè proto-corinthienne, vers 640-630 av. n.è., D'ACUNTO (2013), pl. 10.2. Les études sur les représentations du mythe sont nombreuses, le corpus des sources a été rassemblé par CLAIRMONT (1951) puis RAAB (1972). Voir en dernier lieu GHERCHANOC (2016), 19-64 et DIETRICH (2018), 173-202.

les deux dernières, Athéna et Aphrodite, tiennent des fleurs. Il est très probable qu'Héra, dont seul l'arrière de la tête est visible, n'était pas caractérisée autrement. Alors que dans la poésie archaïque, la beauté des trois déesses est de nature différente, les images n'en laissent rien paraître, au moins dans un premier temps. Cette indifférenciation a été interprétée de diverses manières. Pour Florence Gherchanoc, forte de la lecture d'auteurs tardifs qui insistent sur l'éclat aveuglant des déesses,³² les peintres se mettraient dans la situation du prince troyen confronté à un choix impossible et dangereux.³³ Une telle interprétation semble bien fonctionner dans les cas où Pâris s'éloigne plus ou moins vivement, comme c'est le cas sur les premières images attiques.

Sur une amphore à panse du Louvre inv. F13³⁴ des années 560-550 av. n.è., le peintre a représenté la même scène sur les deux faces avec de légères variantes. Sur une face, Pâris est imberbe, sur l'autre il est barbu (Fig. 2), il tient une lyre et s'enfuit vers la droite en se retournant tandis qu'Hermès le (re)tient par le poignet. Le dieu porte le *kérykéion*, des bottines, un chapeau à large bord le pétase, bref un ensemble de signes qui le caractérisent comme le dieu messager et voyageur retenant le prince troyen qui se distingue par sa lyre. Que ce dernier soit représenté barbu (et donc plus âgé et expérimenté) ou non ne change pas son statut ou sa réaction. Les trois déesses sont habillées en péplos, rehaussés de rouge de façon alternée, avec des différences entre les deux faces ce qui permet de bien distinguer les corps visuellement ; enfin elles tiennent une couronne dans la main droite, signe qui vient rehausser leur beauté. Les jeux chromatiques, qui distinguent le péplos de la figure centrale de celui de ses rivales, sont inversés d'une face à l'autre comme pour insister sur le caractère interchangeable des positions et des variations. Devant le danger que représente l'épiphanie des déesses également belles, Pâris fuirait, refusant de choisir. Mais cette indifférenciation incapacitante existe aussi tandis que le héros accueille calmement le cortège divin conduit par Hermès, solution contemporaine de la précédente, comme l'atteste par exemple la scène d'une hydrie du Musée du Capitole à Rome.³⁵ Même dans le cas du schéma de la fuite de Pâris, l'indifférenciation ne participe pas à la narration en tant que telle, mais procède de la suggestion, comme par exemple sur l'amphore à col du Peintre de la Balançoire, où Pâris s'éloigne devant les trois déesses (Fig. 3).³⁶ Celles-ci sont subtilement différentes, par le jeu

³² GHERCHANOC (2016), 21 n. 12 avec renvois à Isocrate et Ovide.

³³ *Ibidem*, 30-32, fig. 2 à fig. 5.

³⁴ Paris, Musée du Louvre F13 amphore de type B non attribuée, GHERCHANOC (2016), 32, fig. 4 (BAPD 10703).

³⁵ Rome, Musée du Capitole inv. 59, hydrie à figures noires, vers 550 av. n.è. non attribuée (BAPD 13753). Depuis l'olpè Chigi, il n'est pas si rare de voir Pâris accueillir et non fuir les déesses, cf. SHAPIRO (1989), 27-28 *contra* GHERCHANOC (2016), 32-33.

³⁶ Amphore à panse, face B, New York 98.8.11, vers 540-530 av. n.è., *ABV*, 308.65 (BAPD 301545). Sur les effets de l'indifférenciation sur le spectateur cf. DIETRICH (2018), 186-188.



Fig. 2 : Détail face A de l'Amphore à panse, Paris, Musée du Louvre F 13
© RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Hervé Lewandowski.



Fig. 3 : Face A de l'amphore à col, New York, Metropolitan Museum 98.8.11, vers 540-530 av. n.è. Domaine public.



Fig. 4 : Hydrie fragmentaire, Paris, Musée du Louvre F 287, vers 520-510 av. n.è.
© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / image musée du Louvre.

des vêtements, la bandelette tenue par l'une d'entre elles, les éléments floraux, sans que ces éléments ne soient discriminants. Ici Hermès n'est pas présent mais le schéma narratif spécifique du défilé des trois déesses devant Pâris, fuyant ou pas, permet de reconnaître l'épisode mythologique, développé depuis un siècle sur de nombreux supports. L'utilisateur du vase, s'il peut éventuellement se mettre dans la position du héros, reste à même de nommer les divinités sans qu'il soit nécessaire de les différencier graphiquement. Et c'est à cette condition que l'image de ce concours impossible fonctionne, même lorsque des figures s'ajoutent³⁷ ou qu'il manque au contraire des acteurs principaux.³⁸

L'importance de la nomination est clairement signifiée sur une hydrie fragmentaire du Louvre datée des dernières décennies du VI^e siècle (Fig. 4).³⁹ Ici, tous les personnages ont leur nom inscrit au génitif au-dessus de l'image, à l'horizontale de la gauche vers la droite. L'emploi du génitif et l'emplacement des inscriptions sont remarquables : texte et image ne sont pas graphiquement reliés quand d'ordinaire le théonyme est placé à proximité de la figure nommée. On

³⁷ Voir ci-dessous n. 44 l'exaleiptron Louvre CA 616, où un personnage féminin, une couronne dans chaque main, se tient entre Hermès et Pâris.

³⁸ Voir ci-dessous p. 168 et n. 58, puis fig. 10.

³⁹ Louvre F 287, hydrie attribuable à Psiax, vers 520-510 av. n.è. ; KREUZER (2014) ; BAPD 7600.

peut, avec F. Lissarrague⁴⁰ et d'autres,⁴¹ comprendre qu'il s'agit de l'image, « *eikon* d'Aphrodite, *eikon* d'Athéna » etc. « En accolant une inscription à chaque figure, le peintre rend sensible la présence à la fois visuelle et sonore des dieux qu'il représente ; lire leur nom, c'est en quelque sorte les invoquer ». ⁴² Mais dans le cas qui nous occupe, où image et texte sont graphiquement bien séparés, on peut se demander si ces génitifs ne renvoient pas à un terme unique, ici, qui serait « le récit », *mythos* d'Aphrodite, Athéna, Héra, Hermès et Alexandros, représentés selon ce même ordre sur la panse, et plus ou moins différenciés à l'aide des attributs. En raison de l'état du vase, on ne sait presque rien de l'apparence d'Aphrodite dont on ne voit que la tête nue, Athéna, au milieu, porte l'égide, un casque attique sur la tête et tient une lance, tandis qu'Héra est vêtue d'un péplos et tient entre ses doigts une fleur. Ni les attributs ni les inscriptions ne sont là pour lever une ambiguïté : si pour nous, il est plus confortable de savoir où sont Héra et Aphrodite de part et d'autre d'Athéna, cette question n'avait sans doute guère de sens pour les Grecs (ou Étrusques) du VI^e siècle av. n.è. Il y a à la fois redondance et autonomie des deux catégories de graphie, la série des noms juxtaposés ainsi que la procession des figures produisent le récit autant qu'elles s'y réfèrent. Il s'agit moins d'invoquer la divinité, comme dans le cas d'une prière, que de la rendre présente dans le cadre particulier du mythe. Loin d'être assimilé à la figure de Pâris qui refuse de choisir mais se retourne malgré tout, le spectateur/lecteur est impliqué de façon active dans le processus narratif qui passe par la nomination des protagonistes. Notons au passage la façon dont le casque d'Athéna déborde largement sur l'épaule où se joue un combat certes anonyme, mais qui fait écho aux conséquences du choix de Pâris.

Autre point, l'individualisation des divinités féminines ne dépend pas strictement de la chronologie. Sur un exaleiptron du Louvre attribué au Peintre C daté des années 570-560 av. n.è., sur un des pieds, Athéna est représentée armée, sortant du crâne de son père, tandis que dans la scène du choix de Pâris sur un autre pied, elle n'est pas caractérisée.⁴³ Une des déesses apparaît, en revanche, tenant ostensiblement son voile, dans la gestuelle typique d'*anakalupsis*, moment du dévoilement qui caractérise la *Nymphè*. Mais pouvons-nous déjà dire qu'il s'agit d'Aphrodite, séductrice entre toutes, tandis que ce geste est largement partagé par les épouses divines ou mortelles ? Et que dire du couple dans la scène de quadriges sur le troisième pied de ce même objet ? Le geste de la mariée permet d'identifier la scène mais en aucun cas de nommer les personnages. Il faut se souvenir que les couples divins en quadriges du lébès de Sophilos

⁴⁰ Sur cet emploi rare du génitif voir LISSARRAGUE (1999), 151.

⁴¹ KREUZER (2014), 372 ; HALM-TISSERANT (2005), 47.

⁴² LISSARRAGUE (1999), 151.

⁴³ Exaleiptron tripode Louvre CA 616 ; *ABV*, 58.122, DIETRICH (2018), 174, fig. 3.18 (BAPD 300499).



Fig. 5a et b : Exaleiptron tripode, Lille, Musée des Beaux Arts Ant. 763, vers 570-560 av. n.è. © RMN-Grand Palais / Stéphane Maréchal.

représentant le défilé des divinités dans le cadre des noces de Pélée et Thétis, sont tous identiques avec Héra, Amphitrite et Aphrodite qui font exactement le même geste.⁴⁴

Sur cet autre exaleiptron également attribué au peintre C et conservé à Lille (Fig. 5a),⁴⁵ la donne est différente, cette fois les déesses sont plus différenciées. Celle de gauche tient une lance, celle du centre tient son voile et une couronne, celle de devant une hampe que l'on peut appeler sceptre. Chaque objet tenu semble proposer une solution satisfaisante, correspondant aux formules poétiques et même culturelles des divinités concurrentes. Héra *Basileia*/souveraine se distingue par le sceptre, par élimination la *Nymphè* est donc Aphrodite ayant pour part les œuvres du mariage (*erga gamoio*) et la porteuse de lance est Athéna (*polemèia erga*) responsable des œuvres de la guerre.⁴⁶

Sur un autre pied du vase (Fig. 5b), une scène de duel est encadrée par deux femmes porteuses de lance, dont le long manteau richement décoré de carreaux est identique à celui d'Athéna sur l'autre pied. S'agit-il d'Athéna et Aphrodite encadrant Diomède et Énée selon une configuration rencontrée plus tard ?⁴⁷ Ces femmes à la lance font basculer les guerriers du côté héroïque, mais sans qu'il soit possible de nommer ni les combattants ni leur protectrice. Elles sont figurées semblables à Athéna, si l'on considère que la lance la caractérise mieux que quiconque pour le spectateur grec. Pour autant, la lance ne suffit pas pour nommer Athéna en toute occasion, tout comme le voile ne suffit pas sur l'exaleiptron du

⁴⁴ Voir les références données ci-dessus n. 18.

⁴⁵ Exaleiptron tripode, Lille, Musée des Beaux-Arts ANT 763, Peintre C, vers 570-560 av. n.è. *ABV*, 681.122bis (BAPD 306515).

⁴⁶ *Iliade*, V, 428-429, cf. COLLARD (2019), 122.

⁴⁷ *Ibidem*, 121-122.



Fig. 6 : Hydrie à figures noires, Munich, Antikensammlung 1722, vers 520-510 av. n.è. © Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München ; Photographie : Renate Kühling.

Louvre à nommer l'épouse dans la scène de jugement ou dans celle du quadrigé. Par rapport à ce que nous croyons savoir de la nomination des déesses, de leurs épiclèses et prérogatives, nous nous trouvons en partie confortés et en partie démunis, car si les épithètes iconiques sont bien là, il nous manque bien souvent, en quelque sorte, le théonyme dès que l'on aborde des scènes où des solutions multiples existent. Par rapport aux représentations de couples en quadrigé ou de

duels de guerriers, l'intérêt des images du jugement de Pâris est que les protagonistes nous sont connus d'avance, ce qui permet aux peintres de jouer avec les combinaisons de signes pour distinguer ou au contraire associer les divinités.

Connu pour être proche de Psiax,⁴⁸ le Peintre d'Antiménès utilise le même schéma global que ce dernier sur deux de ses hydries.⁴⁹ Dans les deux cas, de part et d'autre d'Athéna bien différenciée, les deux autres divinités sont identiques. Sur le vase de Munich (Fig. 6),⁵⁰ elles tiennent toutes deux un sceptre surmonté d'un bouton de lotus, et sur l'exemplaire de Bâle⁵¹ une hampe plus simple. Les vêtements et la gestuelle sont également trop proches pour pouvoir départager Aphrodite et Héra, sauf à vouloir considérer que l'ordre attesté sur le vase du Louvre F 287 par les inscriptions explicite ce qui serait sous-entendu sur ces deux exemplaires. Ou pour le dire autrement, nous aurions par défaut et par habitude dans cet atelier : la *Basileia* au plus près d'Hermès et donc devant, toutefois c'est Aphrodite que l'on nomme en premier dans le mouvement du défilé de la gauche vers la droite. Quoi qu'il en soit, la divinité au centre se distingue nettement par la lance, l'égide et le casque attique qu'elle tient en main dans ces deux versions. Sur l'hydrie de Munich, le cimier du casque d'Athéna empiète tout de même sur l'épaule où Achille poursuit Troïlos et Polyxène : le lien thématique entre les deux zones est limpide. Comme si cela ne suffisait pas pour différencier Athéna de ses compagnes, une biche avance à ses côtés. Par ce procédé, outre l'utilisation des signes mettant en avant la nature guerrière de la déesse, le Peintre d'Antiménès ajoute cet animal qui n'appartient pas au bestiaire habituel de la déesse mais qui en souligne un autre aspect. Dans les représentations, la biche accompagne volontiers Artémis maîtresse des animaux sauvages et des jeunes gens avant le mariage, et dans cette image elle apparaît comme un trait d'union entre la chasseresse et Athéna, toutes deux indomptées. Le cervidé a parfaitement sa place dans ce contexte, il est « l'épiclèse iconique » qui souligne la qualité de vierge, exprimée dans les attributs onomastiques de *kourè* ou *parthénos* régulièrement utilisée pour qualifier ces déesses.⁵² De même dans l'*Hymne à Aphrodite* (I, 6-34), Athéna, Artémis et Hestia sont associées par le poète car elles seules échappent au pouvoir séducteur de la déesse. Dans ces

⁴⁸ Les deux artisans sont dits « *brothers* » par Beazley, *ABV* 292, qui souligne ainsi leurs liens étroits.

⁴⁹ Cette proximité a été également soulignée par B. Kreuzer, en particulier pour l'hydrie de Bâle (ci-dessous n. 52), *KREUZER* (2014), 366.

⁵⁰ Munich, Antikensammlungen 1722, hydrie à figures noires, Peintre d'Antiménès vers 520-515 av. n.è. *ABV* 269.33 ; *CVA Munich Antikensammlung 19*, pl. 6.5-6, 9.1-2 (BAPD 320043).

⁵¹ Bâle, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS434, hydrie à figures noires, Peintre d'Antiménès vers 520-510 av. n.è. *ABV* 268.32, *DIETRICH* (2018), 185, fig. 3.27 (BAPD 320042).

⁵² *Hymne à Athéna* I, 3 ; *Hymne à Artémis* II, 2. Pour d'autres interprétations de la présence de la biche comprise comme un indicateur topographique, voir les renvois bibliographiques dans *CVA Munich Antikensammlung 19* (2019), 38 (B. Kreuzer).

représentations du jugement de Pâris et aux regards des hommes, l'ensemble des signes figurés distingue radicalement Athéna de ses deux compagnes, semblables à des reines et dont les prérogatives se rejoignent dans la sphère du mariage auquel se refuse la fille de Zeus. Il s'agit donc moins d'une sorte de favoritisme de la part des peintres attiques⁵³ du dernier quart du VI^e siècle av. n.è., qui souhaiteraient, à l'encontre du jugement du héros, mettre « leur déesse » à l'honneur, que de distinguer dans ce contexte Athéna, vierge et guerrière, de Héra et Aphrodite, toutes deux épouses et reines. La proximité des compétences de ces deux dernières, mise en évidence par le jeu des signes qu'elles se partagent, persiste d'ailleurs à l'époque classique au-delà de leur « individualisation ».⁵⁴ Dans le schéma qui domine chez le Peintre d'Antiménès⁵⁵ et ses contemporains, Athéna apparaît au centre du trio, elle se retourne parfois vers celle qui la suit (Fig. 4), et sa lance constitue une ligne directrice pour l'œil (Fig. 6). Par le jeu des postures et des signes qui se répètent ou se croisent, les attributs spécifiques de l'une fonctionnent en creux pour les deux autres. Il arrive même parfois qu'Hermès n'introduise auprès de Pâris qu'une seule femme, en péplos et himation, au côté d'Athéna : celle-ci est indifféremment Héra ou Aphrodite.⁵⁶

Chez les peintres à figures noires de la génération suivante, on connaît trois versions du mythe chez le Peintre de Diosphos, un des artisans les plus productifs en ce début du V^e siècle av. n.è. Sur l'exemplaire le plus ancien, provenant d'une tombe athénienne, les trois déesses se distinguent nettement (Fig. 7).⁵⁷ En commençant par la gauche, la première tient dans une main un oiseau (une colombe), la seconde, caractérisée par l'égide, le casque et la lance, tient une chouette, et celle de devant – en tous points identique à la première avec son himation remontant derrière la tête – tient à bout de doigts une fleur autrefois rehaussée : par déduction, nous nommons Héra.

La fleur fait partie des éléments depuis longtemps mis dans les mains des déesses comme des mortelles, et nous l'avons déjà trouvée dans la main d'Héra

⁵³ Sur le col d'une loutrophore d'Érétrie, datée vers 550 av. n.è., Athéna se distingue également par la lance. Elle tient une couronne dans l'autre main comme ses deux compagnes qui se distinguent toutefois par leur vêtement, l'une est en péplos et l'autre en tunique et manteau, Athènes Musée National 1004, *LIMC* VII s.v. *Paridis Iudicium* n°27, pl. 110 ; CERCHIALI, MENICETTI, MUGIONE (2012), 112, fig. 21b. CLAIRMONT (1951), 31 considèrerait qu'il s'agissait de la première occurrence d'Athéna avec la lance mais la scène de l'exaleiptron de Lille le précède d'une bonne décennie, ci-dessus Fig. 5a.

⁵⁴ DIETRICH (2018), 180-183 met en avant la nécessité de relativiser ce principe.

⁵⁵ On lui connaît quelques variantes : sur une hydrie de Berlin F 1894 (BAPD 320176), Athéna précède ses rivales et Dionysos ferme la marche ; et sur l'hydrie Berlin F 1895 attribuée à la manière du peintre (BAPD 320041) Iris s'intercale entre Hermès et Athéna.

⁵⁶ Amphore à col, Oxford V510 Groupe de Wurzburg 199, cercle du Peintre d'Antiménès, vers 520-510 av. n.è., *ABV* 290.2 (BAPD 320337).

⁵⁷ Athènes, Musée du Céramique 1488 KUNZE-GÖTTE, TANCKE, VIERNEISEL (1999), n° 278,5 pl. 53.1,5 et 53.3 (BAPD 9022748).

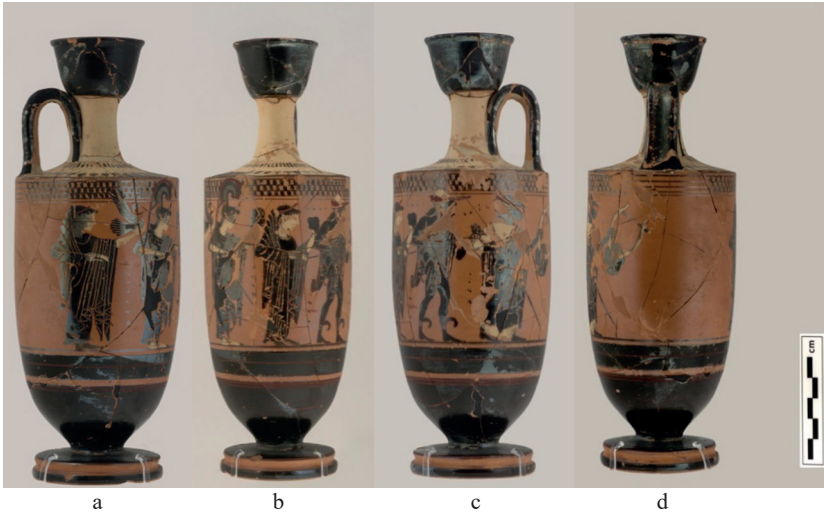


Fig. 7 a, b, c, d : Lécythe, Athènes, Musée du Céramique 1488, vers 500-490 av. n.è.

sur le vase de Psiax. Deux divinités en tiennent chacune une de façon ostentatoire sur une autre hydrie,⁵⁸ précédant de quelques années le lécythe. Mais la figure la plus à gauche a également un sceptre terminé par une fleur ; nous aurions alors de gauche à droite : Héra, à la fois *Basileia* mais aussi *Antheia*, Athéna puis Aphrodite cette fois en tête, si on considère que le sceptre dans les mains d'une seule devient discriminant en faveur d'Héra, ce qui n'est pas absolument certain.

Nous avons vu que ce n'était pas le cas quand ce signe est partagé par les deux divinités comme chez le Peintre d'Antiménès. Sur l'hydrie de Vulci, Athéna tient la lance et la chouette, comme ensuite sur le lécythe. À propos de la relation entre Athéna et *Glaux*, Adeline Grand-Clément⁵⁹ a souligné l'éclat particulier des yeux clairs de la déesse dite *glaukôpis*, traduit par l'expression « aux yeux pers ». Mais comment prendre en charge l'épiclèse homérique et montrer l'éclat du regard en image ? Les artisans des arts visuels ont choisi d'exploiter la polysémie de l'épithète homérique *glaukôpis*, littéralement aux yeux de chouette, faisant de l'animal son signe quasi-exclusif depuis les années 560 et les premiers jeux panathénaïques.⁶⁰

⁵⁸ Vulci Antiquarium (BAPD 920).

⁵⁹ GRAND-CLÉMENT (2010).

⁶⁰ Cf. une des plus anciennes amphores panathénaïques, l'amphore « Burgon », Londres, British Museum 1842,0728.834 (B130) avec la chouette d'un côté du col et une sirène de l'autre, vers 560 av. n.è. *ABV* 89.1 (BAPD 300828). Voir également l'amphore de type panathénaïque, New



Fig. 8a, b, c et d : Lécythe, Musée d'art et d'archéologie du Pays de Laon 37.894, vers 490-480 av. n.è. © Musée d'art et d'archéologie du Pays de Laon.

Sur un autre lécythe du Peintre de Diosphos (Fig. 8),⁶¹ un peu plus récent que le précédent, l'ordre autour d'Athéna est similaire au premier vase : on retrouve Aphrodite tenant à bout de bras un oiseau, et tout devant Héra avec une fleur.⁶² La scène est mal conservée, mais on voit les ailes de la colombe à la même hauteur que la pointe de la lance et le cimier du casque d'Athéna venir empiéter sur la frise supérieure de la panse. Au pied de la *glaukôpis*, on trouve cette fois un lion. Il ne s'agit pas, contrairement à ce qui a été écrit,⁶³ d'une simple fantaisie du peintre qui mettrait des petits lions partout. On le retrouve auprès d'Athéna sur un autre lécythe de son compagnon le Peintre de Sappho, dans une scène d'introduction d'Héraclès.⁶⁴ Le lion caractérise la force et la vaillance de la déesse, ou encore son aspect indomptable. Sur le troisième exemplaire du Peintre de Diosphos conservé à Agrigente, le lion et la chouette accompagnent là encore

York, Metropolitan Museum : 1989.281.89, avec Athéna Promachos, tenant la lance et un bouclier sur lequel est juché une chouette, vers 540 av. n.è. Peintre de Princeton (BAPD 42104). Sur le bestiaire ailé de la déesse poliade, cf. BRON (1992).

⁶¹ Laon, Musée d'art et d'archéologie du Pays de Laon 37.894 ; *ABV*, 703.15bis (BAPD 306771).

⁶² Et non une grenade *contra* J. de la Genière, *CVA Laon*, 15 où les identifications entre Aphrodite et Héra sont inversées, et l'oiseau est pris pour une Niké.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Lécythe à figures noires New York, Metropolitan Museum of Art 41.162.30 ; *ABL* 226, 10, pl. 35, 1 ; *ABV* 507.10, 702 (BAPD 305500).



Fig. 9 : Face A de la coupe de Berlin, Antikensammlung F 2291, vers 490 av. n.è.
 © Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz ;
 Photographie : Johannes Laurentius.

Athéna, mais cette fois c'est une figure ailée qui s'envole de la main de la divinité en queue de cortège.⁶⁵ On reconnaît ici Aphrodite *Nikèphoros*, porteuse de Victoire non pas militaire mais agonale.

Nikè est le signe de la victoire d'Aphrodite dans le jugement tout autant que celle promise pour Pâris, le signal de sa conquête à venir. La présence de cette Victoire ailée est une exception dans la série des représentations du jugement de Pâris et est largement passée inaperçue en raison sans doute de l'état du vase, tandis que la colombe sur les deux autres lécythes a été prise ici ou là pour une sirène.⁶⁶ La Victoire prend son envol et quitte la main de la déesse sur le lécythe d'Agrigente, tandis que l'oiseau déploie ses ailes sur les deux autres exemplaires, peut-être pour souligner le caractère ouranien⁶⁷ d'Aphrodite, comme

⁶⁵ Agrigente Mus. Reg. C 846, *ABL* 233.18, pl 36, 4 ; *CVA Agrigente 1*, pl. 71, 3-4 et 72, 3 (BAPD 15716) ; bien que, là encore, la surface soit abîmée et les rehauts blancs effacés, on distingue nettement les deux jambes humaines dépasser du chiton, qui n'ont rien à voir avec le rendu du corps et de la queue d'un oiseau, Cf. également HATZIVASSILIOU (2010), 134 n°376.

⁶⁶ KUNZE-GÖTTE, TANCKE, VIERNEISEL (1999), 81, n° 278,5 ; HATZIVASSILIOU (2010), 134 n° 377 et 135 n°378.

⁶⁷ Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), 416 : « c'est quand Aphrodite est particulièrement *Oourania*, céleste, que la colombe illustre le mieux ses pouvoirs ».

c'était déjà le cas chez le peintre Oltos dans une assemblée des dieux sur une coupe datée vers 520 av. n.è.⁶⁸

Dans les représentations du choix de Pâris, on assiste au début du V^e siècle av. n.è. à un enrichissement considérable non pas des signes, qui pour la plupart sont déjà attestés, mais de leurs associations et combinaisons. Sans être ouvert, le lexique est proluxe. C'est dans ce contexte que le peintre Makron propose sa version du choix de Pâris, avec des petits *érôtes* entourant Aphrodite qui tient un oiseau fermement dans le creux de la main (Fig. 9).⁶⁹ Tout le reste est du déjà vu : les fleurs et vrilles tenues par chacune, les attributs d'Athéna (casque, égide et lance), le sceptre d'Héra, qui ici la caractérise elle et elle seule. Si les *érôtes* volant ne sont pas une nouveauté dans le lexique des peintres, ils apparaissent dans ce thème pour la première fois, exprimant avec insistance le pouvoir de séduction de la déesse dont ils rehaussent la beauté à l'aide de couronnes et de fleurs. Sur un skyphos qu'il a signé,⁷⁰ Makron a représenté l'enlèvement d'Hélène par Pâris. Celle-ci est traitée en image comme l'épouse du héros, mise en beauté par Éros volant au niveau de son visage et suivie d'Aphrodite qui lui arrange son voile. *Peithô*, la Persuasion, arrive ensuite : elle personnifie la qualité de la déesse qui est ici convoquée. Les deux noms inscrits partent graphiquement de la tête d'Aphrodite, ils peuvent être lus véritablement comme le théonyme inscrit en premier devant la déesse de la droite vers la gauche, suivi de son épiclese précisant son pouvoir qui part derrière sa tête, de la gauche vers la personnification. Dans ce contexte de création, Aphrodite apparaît sur la coupe de Berlin certes comme la préfiguration de la belle mariée qu'elle promet à Pâris et qui est représentée sur l'autre face du vase,⁷¹ mais au-delà de la narration Aphrodite est aussi ici *Peithô*, la persuasion faite femme dans toute sa splendeur.

Il existe une autre coupe très fragmentaire de Makron représentant le choix de Pâris, trouvée sur l'Acropole.⁷² Sur le même schéma que la coupe de Berlin, deux *érôtes*, au moins, apparaissent comme l'instrument du pouvoir d'Aphrodite voletant autour d'elle. Le chœur chez Euripide chantera plus tard « l'Ouranienne fille de Zeus, la souveraine des *érôtes*, qui préside aux mariages des jeunes filles, Aphrodite Maîtresse (*Potnia*) ». ⁷³ Ces attestations graphiques d'Aphrodite et les Amours, riches d'un grand avenir et qui ont peut-être influencé le poète, anticipent de peu le culte associé d'Aphrodite et Éros, célébré dans le sanctuaire sur

⁶⁸ Coupe à figures rouges Tarquinia RC 6848 vers 520 av. n.è. *ARV*² 60.66 (BAPD 200502).

⁶⁹ Berlin, Antikensammlung F 2291, *ARV*² 459.4, 490-480 av. n.è. (BAPD 204685).

⁷⁰ Skyphos à figures rouges signé par le potier Hiéron et par le peintre Makron, Boston, Museum of Fine Arts 13.186, *ARV*² 458.1 (BAPD 204681).

⁷¹ GHERCHANOC (2016), 38.

⁷² Athènes, Acr. 2.310 ; *ARV*² 459.5 (BAPD 204686).

⁷³ PIRONTI (2007), 128 : Euripide, *Phaëthon* fr. 4, 227-231.



Fig. 10 : Face A du stamnos de Berlin, Antikensammlung F 2182, vers 480-470 av. n.è. © Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz ; Fotowerkstatt Staatliche Museen zu Berlin, F 2182.

les contreforts nord de l'Acropole à partir du milieu du V^e siècle.⁷⁴ Éros ne s'impose pas pour autant de façon permanente auprès d'Aphrodite chez les peintres de vases, il est une nouvelle solution parmi d'autres pour qualifier la déesse, qui est à la fois *Peithô*, *Ouranienne* ou encore *Potnia* (Maîtresse). Rien d'équivalent à l'expression bien envahissante de « déesse de l'amour » que des images, comme celles de Makron, ont générée et suscitent de nos jours telle une évidence.

Sans épuiser les différentes possibilités expérimentées par les peintres, nous terminerons par quelques cas où une seule déesse se présente devant Paris. Sur une hydrie de type calpis conservée à Naples,⁷⁵ face au héros songeur assis sur un rocher, le menton dans une main la lyre dans l'autre, une déesse tient contre son épaule une hampe dont l'extrémité se perd dans les motifs de la frise ornementale du col. Le spectateur doit s'y prendre à deux fois pour distinguer la pointe d'une lance et donc se risquer à nommer Athéna cette jeune femme tout en délicatesse, suivie d'Hermès. Sur un stamnos de Berlin (Fig. 10),⁷⁶ face au prince troyen assis trônant sur un rocher sceptre à la main, Hermès introduit cette fois une divinité qui tient également un sceptre dans la main droite et un oiseau dans la main gauche, identifié comme une colombe. Dans ce jeu croisé des signes, c'est l'oiseau, tache foncée sur la tunique claire de la déesse, qui accroche

⁷⁴ PIRENNE-DELFORGE (1994), 50.

⁷⁵ Naples, Musée archéologique 81525 (H3161), Peintre de Chicago, vers 460 av. n.è., *ARV*² 630.30 (BAPD 207313).

⁷⁶ Berlin, Antikensammlung F 2182, Peintre de Syleus, vers 480-470 av. n.è., *ARV*² 251.32 (BAPD 202509).

l'œil et permet de reconnaître Aphrodite *Ouranienne*. Si le sceptre, signe partagé avec Pâris, n'est pas discriminant, il n'en souligne pas moins la nature royale de la déesse comme celle du héros. Sur ces deux derniers exemples, nommer une des déesses revient à les convoquer toutes, chacune étant la part pour le tout, d'autant que la féminité d'Athéna, dans un cas, et l'aspect altier d'Aphrodite, dans l'autre, semble pouvoir évoquer les absentes de façon discrète, par association.

3. CONCLUSION

Si, comme les textes, les images possèdent une syntaxe et un lexique, il est rarement possible de comparer termes à termes les attributs onomastiques et les attributs iconographiques. Dans les arts visuels, une première difficulté consiste à reconnaître la divinité, lui donner le bon théonyme. Dans ce processus, l'identification de l'attribut, si attribut il y a, précède la nomination. L'indétermination des déesses dans les images grecques de l'époque archaïque n'est pas conforme à ce que nous comprenons du panthéon, où chaque puissance reçoit un nom et les prérogatives qui l'accompagnent. Plus que la mise en place progressive d'un vocabulaire figuré, cette indifférenciation persistante témoigne d'un choix délibéré de la part des peintres. L'usage ciblé des inscriptions et des attributs iconiques renforce cette hypothèse. Pour les images narratives, la nomination est aussi une donnée du récit extérieur à la représentation :⁷⁷ dans le choix de Pâris, le nom des trois déesses peut être prononcé même en l'absence d'éléments discriminants pour les départager. À l'opposé, la force évocatrice de l'énonciation des théonymes est parfois soulignée par la présence des inscriptions, alors que l'image dessinée suffirait. Enfin, le thème même du concours, associé à la stabilité du schéma iconographique qui sous-tend les nombreuses solutions, offre un terrain d'expérimentation aux peintres qui se plaisent à renouveler le panel des « attributs », fussent-ils rares ou peu discriminants. Comme les épithètes et épicleses, ces combinaisons de signes à choix multiples sont révélatrices des spécificités des déesses tout autant que de leur proximité. À partir du V^e siècle, la narration passe au second plan, dans le sens où elle n'est plus indispensable pour nommer les divinités. Le mythe devient un prétexte à variations pour les peintres inventifs, l'utilisateur du vase, quant à lui, est bien alors spectateur de l'épiphanie de la puissance⁷⁸ dont le nom s'impose à lui.

⁷⁷ Sur l'image narrative qui requiert un récit extérieur pour être comprise, nous nous référons à la définition proposée par GIULIANI (2013), 246-247.

⁷⁸ HIMMELMANN (1998), 110-115.

BIBLIOGRAPHIE

- ABL* : HASPELS, Caroline H.E., *Attic Black-figured Lekythoi*, Paris : de Boccard, 1936.
- ABV* : BEAZLEY, John D., *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford : Clarendon Press, 1956.
- ARV*² : BEAZLEY, John D., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford : Clarendon Press, 1963 (2^e éd.).
- BAPD : *Beazley Archive Pottery Database* (Classical Art Research Center).
[<https://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>]
- CVA* : *Corpus Vasorum Antiquorum*.
- LIMC* : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.
- AGHION, Irène, BARBILLON, Claire, LISSARRAGUE, François, *Héros et dieux de l'Antiquité. Guide iconographique* (Tout l'art Encyclopédie), Paris : Flammarion, 1994.
- BEAZLEY, John D., *Paralipomena: Additions to 'Attic Black-figure Vase-painters' and 'Attic Red-figure Vase-painters'*, Oxford : Clarendon Press, 1971 (2^e éd.).
- BÉRARD, Claude, *Embarquement pour l'image. Une école du regard* (Antike Kunst, Beiheft 20), Bâle : Association des Amis de l'Art Antique, 2018.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées” (Julien, Lettres 89b, 291b) : Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84,2 (2018), 567-591.
- BRON, Christiane, « La gent ailée d'Athéna Poliade », dans *L'image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, éd. C. Bron & E. Kassapoglou, Yens sur Morgue : Cabétida, 1997, 47-84.
- CERCHIAI, Luca, MENICETTI, Mauro, MUGIONE, Eliana, « Attorno al giudizio di Paride », dans *L'Olpe Chigi. Storia di un agalma. Atti del Convegno Internazionale Salerno, 3-4 giugno 2010*, éd. E. Mugione, Salerne : Pandemos, 2012, 111-122.
- CLAIRMONT, Christoph W., *Das Parisurteil in der antiken Kunst*, Zurich, 1951.
- COLLARD, Hélène, *Montrer l'invisible. Rituel et présentification du divin dans l'imagerie attique* (Kernos suppl., 30), Liège : Presses Universitaires de Liège, 2016.
- , « Distinguer un dieu d'un homme : l'anthropomorphisme des dieux d'Homère en images », dans *Les dieux d'Homère II – Anthropomorphismes*, éd. R. Gagné & M. Herrero de Jáuregui (Kernos suppl., 33), Liège : Presses Universitaires de Liège, 2019, 113-133.
- D'ACUNTO, Matteo, *Il mondo del vaso Chigi. Pittura, guerra e società a Corinto alla metà del VII secolo a. C.* (Image & Context, 12), Berlin, Boston : De Gruyter, 2013.
- DIDI-HUBERMANN, Georges, *Devant l'image*, Paris : Les éditions de Minuit, 1990.
- DIETRICH, Nikolaus, *Das Attribut als Problem. Eine bildwissenschaftliche Untersuchung zur griechischen Kunst* (Image & Context, 17), Berlin : De Gruyter, 2018.

- GHERCHANOC, Florence, *Concours de beauté et beautés des corps en Grèce ancienne. Discours et pratiques*, Bordeaux : Ausonius, 2016.
- GIULIANI, Luca, *Image and Myth. A History of Pictorial Narration in Greek Art*, Chicago, Londres : University of Chicago Press, 2013.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, « Dans les yeux d'Athéna Glaukôpis », *Archiv für Religionsgeschichte*, 12,1 (2010), 7-22.
- HALM-TISSERANT, Monique, « Nommer les dieux au flanc des vases », dans *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, éd. N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot & F. Prost (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 5), Turnhout : Brepols, 2005, 41-55.
- HATZIVASSILIOU, Eleni, *Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C.*, Rahden : Verlag Marie Leidorf, 2010.
- HIMMELMANN, Nikolaus, *Reading Greek Art*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998.
- ISLER-KERÉNYI, Cornelia, « Iconographical and Iconological Approaches », dans *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*, éd. C. Marconi, Oxford : Oxford University Press, 2015, 557-578.
- KUNZE-GÖTTE, Erika, TANCKE, Karin, VIERNEISEL, Klaus, *Kerameikos VII.2, Die Nekropole von der Mitte des 6. bis zum Ende des 5. Jahrhunderts*, Munich : Hirmer, 2000.
- KREUZER, Bettina, « A Frame for Names: The Case of the Hydria Louvre F 287 », dans *Approaching the Ancient Artefact. Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of Alan H. Shapiro*, éd. A. Avramidou & D. Demetriou, Berlin, Boston : De Gruyter, 2014, 363-372.
- LAURENS, Annie-France, « Athéna, Apollon, Dionysos et les autres. Panthéons de terre cuite : jeux de poses, jeux de rôles », *Kernos* 11 (1998), 35-62.
- LAURENS, Annie-France, LISSARRAGUE, François, « Entre dieux », *Métis* 5,1-2 (1990), 53-66.
- LISSARRAGUE, François, *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris : Hazan, 1999.
- , « Iconographie grecque : aspects anciens et récents de la recherche » dans *Iconografia 2001. Studi sull'immagine. Atti del Convegno, Padova, 30 maggio-1 giugno 2001*, éd. I. Colpo, I. Favaretto & F. Ghedini (Antenor Quaderni, 1), Rome : Quazar, 2002, 9-15.
- MONTFAUCON, Bernard, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures. T1 Les dieux des Grecs et des Romains : Première partie : Les dieux du premier, second et troisième rang, selon l'ordre du temps ; T2 Le culte des grecs et des romains*, Paris : F. Delaulne, 1719.
- MYLONOPOULOS, Ioannis, « Odysseus with a Trident? The Use of Attributes in Ancient Greek Imagery », dans *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, éd. I. Mylonopoulos, Leyde, Boston : Brill, 2010, 171-203.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes, Liège : CIERGA, 1994.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

- PIRONTI, Gabriella, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Kernos suppl., 18), Liège : Presses Universitaire de Liège, 2007.
- , « Aphrodite à l'égide ou de la distraction des peintres », *Mètis* N. S. 8 (2010), 255-275.
- RAAB, Irmgard, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst* (Archäologische Studien, 1), Francfort : Peter Lang, 1972.
- SHAPIRO, Harvey A., « Two Black-Figure Neck-Amphorae in the J. Paul Getty Museum: Problems of Workshop and Iconography », *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum* 4 (1989), 11-32.

APPROPRIATION AND *BRICOLAGE* OF DIVINE IMAGES:
THE CASE OF THE *SIGNA PANTHEA*, NAMES AND ARTEFACTS
FOR “CONDENSED” GODS

Ginevra BENEDETTI

Dans le dossier des épigrammes d'Ausonius, une hypothétique pseudo-inscription gravée sur la base d'un signum en marbre montre un Liber Pater Pantheus, réunissant les attributs de « tous les dieux ». Un malentendu sur la signification originelle du terme pantheus a conduit les spécialistes à identifier cette formulation comme une représentation de la « totalité des dieux ». S'inspirant de ce poème, l'article vise à reconsidérer l'idée de « totalité divine », en analysant ses possibles modes de représentation visuelle. Pour ce faire, on se penche sur l'expression signum pantheum, attestée dans un certain nombre d'inscriptions latines. Les chercheurs ont tenté de relier ces signa panthea à des objets artistiques (statuettes, reliefs, etc.) affichant une série d'attributs divins, découverts dans les territoires de l'Empire romain. L'article propose une étude approfondie de ces objets « panthéistes » en dépassant leurs caractéristiques iconographiques pour mettre en évidence leur sémantique visuelle et religieuse.

Decimus Magnus Ausonius, a Roman poet of the 4th century CE, composed over one hundred epigrams during his lifetime; about thirty of these deal with divine or human effigies. Some of the poems take the form of self-identifications pronounced by the images themselves, while others represent the statues by adopting the lapidary style of an inscription. Among this latter group, two (pseudo-) epigraphic testimonies are presented in sequence, 32 and 33.¹ The first is given in Latin iambic dimeters, the other in Greek hexameters:

[Mixobarbaron Liberi Patris **signo marmoreo** in villa nostra **omnium deorum argumenta** habenti]

*Ogygiae me Bacchum vocant / Osirin Aegypti putant / Mysi Phanacen nominant / Dionyson Indi existimant / Romana sacra Liberum / Arabica gens Adoneum / Lucaniacus **Pantheum**.*

¹ PRETE (1978), XXVI, 48 and 49, 307; ALVAR (1990), II, XXVI 48 and 49, 311; GREEN (1991), XIII, 32 and 33, 75 and 392-393; KAY (2001), XIII, 32 and 33. See also ALVAR (2019).

[Partly-barbarian² composition for a marble *signum* of *Liber Pater* in our villa, having the attributes of all the gods]³

The descendants of Ogyges call me Bacchus, the Egyptians think I am Osiris; Mysians name me Phanaces, Indians consider me Dionysus; Roman rites know me as Liber, the Arabic people as Adoneus, the Lucaniacus estate⁴ as Pantheus. (Trans. by KAY 2001, 142, with adjustments)

[LIBERO PATRI]

Αἰγυπτίων μὲν Ὅσιρις ἐγώ, Μυσῶν δὲ Φανάκης, / Βάκχος ἐνὶ ζωοῖσιν, ἐνὶ
φθιμένοισιν Ἄδωνεύς, / πυρογενής, δίκερως, Τιτανολέτης, Διώνυσος.

I am Osiris of the Egyptians, Phanaces of the Mysians, Bacchus amongst the living, Adonis amongst the dead, fire-born, two-horned, Titan-slayer, Dionysus. (Trans. by KAY 2001, 144)

Despite the variations, the two epigrams were probably part of the same set as a diptych. In both cases, the poems enumerate the multiple “names and adjectives” by which Dionysus / *Liber Pater* was known in different places (from the Far East through Greece, Rome, and up to the *villa* of Ausonius himself) and in different cultures and cults.⁵ This enumeration provides an excellent example of so-called *interpretatio*, the process of interactions, appropriations, and comparative “understanding” that took place among cultures when they came into contact with one another, especially concerning correctly identifying divinities.⁶

² The substantivized adjective, a *hapax* in Latin, is a clear transliteration of Greek μ(ε)τεξοβάρβαρος, “half barbarian and half Greek” (*LSJ*, s.v. μεξοβάρβαρος, 1136; *TLL*, s.v. *mixobarbaros*, 1192). I think that it refers to the composition, called *mixobarbaron*; there is in fact an alternation of the names that Greeks and Romans (i.e. non-barbarians), Egyptians, Mysians, Indians, Arabians, and, finally, “local Lucaniaci” (barbarians) attribute to the same divinity. The mixture of languages may also allude to the double language code used in two contiguous epigrams, as a literary *lusus*.

³ The titles of the epigrams are accepted by almost no scholar; see GREEN (1995), 75.

⁴ For the location of *Lucaniacus*, somewhere on the right bank of the Dordogne river near St. Denis des Piles, St. Georges de Montagne, Libourne or St. Emilion is the most likely. Lugaïnac, in Aquitaine in the south of France, constitutes another hypothesis. See ÉTIENNE (1986), 26-28. The suffix *-acus* created a denominative with a toponymic function (see ROLHFS [1961], 359), preceded by the *gentilicium* of the villa’s owner, *Attusius Lucanus Talisius* (*Parent*, 10). Ausonius married the owner’s daughter, *Attusia Lucana Sabina*, and this *villa* therefore passed to the poet after his father-in-law’s death. The expression can generally be translated: “the Lucaniacus, that is, the villa, (calls me) Pantheus”. A further point that may be conveyed by *Lucaniacus* (expressed in the singular form in contrast to the other ethnonyms) is a reference to the poet and his family: “My family and I, who own the villa”.

⁵ See MASSA (2016), 117-129.

⁶ See especially ANDO (2005), 41-51; BETTINI (2016), 17-35; PARKER (2017).

Furthermore, the poem in iambic dimeters is preceded by a heading: *Mixobarbaron Liberi Patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta habenti*. Ausonius' manuscript tradition is particularly problematic, and many scholars have highlighted the inauthenticity of many titles like this; all the same, we believe there are plausibly good reasons, both linguistic and contextual, to consider them authentic.⁷ Among these reasons, it is worth considering Ausonius' well-known predilection for composing descriptions of paintings or works of art that no doubt he really saw in various places, especially in Trier.⁸ Indeed, many of these titles were probably not created as a simple amusement of the poet, but proceeded from concrete situations. In fact, the information provided by the title in many cases specifies the interpretation of the epigram itself; the interpretation, in turn, might proceed from the description of a real work of art, which in some cases we can reconstruct through information provided by a real or pseudo "inscription".⁹

Getting back to our two epigrams, the introduction constituted by the title suggests that this poem in honour of *Liber Pater* may have been carved on the base of a *signum marmoreum*, probably a statue (?) of the god; the same introduction could possibly also be inspired by the figurative representation of the god. In any case, the title refers to a marble statue (?) preserved in Ausonius' *villa*, probably located in southern France. What is more, the *Liber Pater* in question possessed (*habenti*) the *argumenta* (thus more than one) of "all the gods" (*omnium deorum*). The Latin term *argumentum* is typically used in the field of iconography and artworks to designate attributes, visual "signs" through which the recognition of the represented subject is possible. As far as our epigram is concerned, the *argumenta* grouped together on the described statue will obviously have been "symbols" (visual attributes, objects) that therefore will have oriented the viewer towards the identification of "all the gods" (*omnium deorum*).

⁷ See PRETE (1960), 16-27. From a linguistic point of view, some elements might suggest authenticity (for these suggestions I thank Antonio Alvar Ezquerro). Among them, 1) the linguistic refinement judged to be the hand of a late compiler (see Green *ad loc.*) could well be attributed to the poet: for example, the *apax mixobarbaron* (used in the *Epistles* 6.18 in the Greek form) shows the same kind of style as *Τιτανολέτης* (*hapax*) and *Φανάκης*, attested in Ausonius only, in the text of the following Greek epigram; 2) the expression *in villa nostra*, may well also be a mark of authenticity, since it seems more plausible to suppose that this is Ausonius' own usage, rather than an addition by a late compiler. KAY (2001), 142 admits the possibility that the text was written by Ausonius himself or at least by his son Hesperius, to whom the posthumous edition of the poet's works is generally attributed (as are, we may assume, the epigrams' titles, in imitation of his father's literary style).

⁸ This tendency is well represented in his booklet *Cupid Crucified*. See PRETE (1978), XIV, 116-121.

⁹ For some examples see ALVAR (2020).

If we move from the title to the text, we notice that the *signum* of *Liber Pater* defines himself as *Pantheus* at the end of the epigram by describing himself as having the *argumenta omnium deorum*. In other words, in his *villa* Ausonius refers to *Liber Pater* as *Pantheus*, who finds his visual expression in a marble statue with the attributes of “all the gods”. The process of accumulation therefore attains its fullest expression: ultimately, there is a tight connection between the multiple identities of the god, the multiple names and the multiple attributes bestowed on the divinity. However, while the other “interpretations” of Dionysus are well known from ancient sources, *Pantheus* is an “unusual” formulation and one that requires further analysis.¹⁰

This paper takes its cue from the epigram introduced above. By investigating specific linguistics features, we shall try to shed light on the means adopted by the Latin language to refer to gods and their images, thereby approaching the deep dialogue between names and figurative representations as a way to access the divine, one of the reflections at the core of the MAP project. Following an analysis of the designation *Pantheus*, which is in itself the expression of a very specific type of divine power, we shall consider how the terms *signum* and *argumentum* might have played a role in conveying a certain idea of divine representation. Since the *signum* of *Liber Pater* is described as *Pantheus* precisely because it carries the attributes of “all the gods”, we will also consider the notion of a “divine totality”; thus, we will point out how Latin authors usually declined to speak generically of “all the gods”, preferring to talk of a limited part of them instead. Furthermore, we will try to understand if and how this “divine totality” could be expressed via images (as the title of Ausonius’ epigram seems to suggest) and whether there are any extant ancient sources or objects supporting this idea. Thus, we will dwell on the expression *signum pantheum*, which appears in several Latin inscriptions of the Imperial age. This formula contains two of the terms present in the Ausonian epigram, revealing a specific type of divine representation, a “pantheistic” object/statue, whose analysis takes into account the theoretical questions covered in this volume: first of all, the potentiality of a “divine name” (*pantheum*), whose semantic connotation secondly informs a figurative representation (*signum*) translating this onomastic attribute iconographically. The small number of occurrences of the expression *signum pantheum*, combined with the loss of those material objects to which it referred, means that we must approach the issue with the utmost caution. Nevertheless, our analysis

¹⁰ A *signum Liberis(:Liberi) Pa[tris] Panthei cum suis par[ergis]* (“a statuette (?) of *Liber Pater Pantheus* with its adornments”) is attested in an altar inscription (probably 2nd century CE) discovered at Palestrina (ancient *Praeneste*, near Rome) as a gift to *Fortuna Primigenia* (CIL XIV 2865). Another inscription (the support is unknown), discovered at Corfinio (ancient *Corfinium* in Abruzzo, Italy), mentions a dedication to *Liber Pantheus* (CIL IX 3145).

will ultimately encompass a range of composite artefacts (votive statuettes, reliefs, etc.) that have been unanimously interpreted by scholars as *signa panthea*. Our methodological approach, based on a preliminary catalogue of the *signa panthea*, intends therefore to develop a deeper understanding of the semantic polyvalence of these objects, thus offering a new interpretative perspective.

1. *LIBER PATER AS PANTHEUS AND HIS REPRESENTATION*

Pantheus is a Greek loanword adopted in Latin, derived from the adjective πάνθειος, -ov, formed by the prefix παν- and the adjective θεῖος, -α, -ov (“divine”), derived in turn from the noun θεός (“god”). This adjective is rather limited to epigraphic evidence starting from the 3rd century BCE and more broadly from the 1st until the 4th century CE, with examples found across a vast geographical area covering Spain, Italy, Northern and Eastern Europe, Greece, Asia Minor, and North Africa. Although the formulation (attested also as πάνθειος, -ov) is Greek, it is most widely found in Latin inscriptions. Moreover, we can reasonably infer from the available evidence that the term did not undergo any significant change in meaning in passing from Greek to the Latin form *pantheus*, -a, -um.¹¹

Pantheus is used either as an attributive element of one or more deities designated through “theonyms”¹² (Diana, Isis, Mercury, Silvanus, Zeus, etc.) or as the name of a proper divine power. Altars, temples, and *signa*, or “representations”, are consecrated to it. These occurrences, as an onomastic attribute of a god or as a proper divinity, are contemporary in the sources: we can therefore not assume an evolution from one use to the other. On the one hand we thus face a scarcity of information on this divine figure, on its form and the way its worship took place; on the other hand, the geographical and social extension of its cult and devotees and the peculiarity of its denomination lead us to deeper investigations. The name *Panthe(i)os* / *Pantheus* seems to explicitly illustrate the reasons of its existence; if the divine nature (-θειος, -ov) of its power is so clearly explained, what is the purpose of παν-? This word conceals, in fact, the key to understanding the god’s identity. The Greek adjective πᾶς, πᾶσα, πᾶν, used alone (thus not in composition with other elements such as nouns, adjectives, etc.), expresses a certain idea of “totality”; it covers a semantic field slightly different and probably more extended than the adjective ὅλος, -η, -ov, which designates a

¹¹ For a more in-depth and detailed view of this issue, we refer to BENEDETTI (2021), 235-255.

¹² Here I follow the revision of the concepts of “epithet” / “theonym” as developed in the ERC project *Mapping Ancient Polytheisms*. See BONNET *et al.* (2018), 567-592.

complete, intact, integral totality.¹³ Πᾶς, πᾶσα, πᾶν, in fact, is often used to show a whole, emphasizing the multiplicity and variety of its constitutive elements.¹⁴ In light of these considerations, when applied to *Panthe(i)os* / *Pantheus*, we can assume that this adjective encloses a certain “divine totality” that incorporates a variety of nuances and skills, namely divine powers. Because of the multiplicity of “divinities” implied in its name, this power is thus a super or “total” god. Faced with this formulation, late 19th- and early 20th-century scholars relied on the idea of the “agglutinating” force of the Greek παν- (translated as “total, universal”) in interpreting this god as an etymologically “enclosing” *puissance*, a synthesis of the divine *pantheon* and, therefore, a “supreme” power. In the wake of this interpretative tendency, initiated by Hermann Usener’s monumental work on divine names,¹⁵ later scholars considered the Greek παν- as reflecting a translation process from the multitude of gods to the “Allgott” (as Usener defined it). Consequently, a deity with the prefix παν- “embedded” in his or her name could only be universal, embracing in quantitative extension all the other deities and placing itself above them. However, an accurate linguistic and epigraphic analysis of terms compounded with the prefix παν- leads us to cast doubts on the validity of this approach. As a matter of fact, from the Homeric poems onwards, this prefix seems to assume a so-called “elative” function, generating an amplificatory effect. Semantically, it corresponds both to the increase in the quantity of one element compared to another (A is more than B), and to the increase in the precision of one element (A is very / really / absolutely X).¹⁶ A preliminary

¹³ The same semantic difference is observed between the Latin adjectives *omnis*, *-e* and *totus*, *-a*, *-um*. See CHANTRAINE (1968), s.v. ὅλος, 794. For the history of the term see also WALLACH (1967), 23. *LSJ*, s.v. ὅλος, η, ον: “whole, entire, complete in all its parts, of persons and things”.

¹⁴ See CHANTRAINE (1968), s.v. πᾶς, 859: “tout, chacun’, au pl. ‘tous’ avec un champ sémantique plus étendu que ὅλος qui exprime la totalité mais non la multiplicité”. The term can have the meaning of “all” or “each” in reference to a defined group of people or in order to highlight the multiple elements of a whole; see for example τὰ τῆς πόλεως πάντα, “all the matters of the state” (*Lys.*, *Arist.* 19.48); with an intensive value, τὰς νέας πάσας, “all young people” (*Hdt.*, 1.59); παντὶ βροτῶν, “to every mortal” (*Pi.*, *O.* 1.100). Moreover, in certain invocations to the gods, only the reduced and effective formula “to all gods and goddesses” (πάντες τε θεοὶ πᾶσαι τε θεάιναι) is used, without any further detail. This formula aims at orienting the ritual action towards the greatest possible number of divine interlocutors, trying not to neglect any of them, making the ritual action as effective as possible.

¹⁵ USENER (2008) [1896], 344-347.

¹⁶ The applicative range of terms formed with παν- in the literary and epigraphic field is very wide; compounds with παν- are used in emphasising certain qualities of objects, such as παμποικίλος (“all-coloured”, of a peplos in *Od.* 15.105), πάναιθος (“all shining”, of helmets in *Il.* 14.372), certain attributes about the natural world, such as πανεοκίλος, “completely silent” (of the aether in *A.R.*, 3.1196), human or divine qualities / skills, such as παμφάρμακος, “expert in all kinds of remedies” (of Medea in *P.*, *P.* 4.233), πανυπέρατος, “supreme” (of Zeus in *Call.*, *Hymn.* 91), in stressing with lyrical-rhetorical insistence a certain feeling or event, such as πανάθλιος (“utterly unfortunate, unhappy”, *A.*, *Ch.* 695). Moving from pre-Socratic philosophers, we can also find many terms compounded with παν- in highlighting the meaning of nouns or adjectives relevant to

survey of compound terms formed with *παν-* shows that they are also frequently attested in religious invocations with an intensifying function, meaning “total, totally, complete, completely”.¹⁷ The intent that underlies these derivational words (most of which are *hapaxes* belonging to specific occasions) is therefore to increase the impact of an element of the discourse in order to make it more efficient or endow it with more power and emphasis. Instead of expressing a quantitative value implying a merely numerical multiplication (“of all, total, universal”), the idea is that *παν-*, in composition with adjectives, nouns, or adverbs, conveys a qualitative intensification of the item at issue. For example, the worshipper who addresses a deity as *πανεπήκοος* will not simply mean a god “who gives ear to all”, but also and above all a god “who really listens to prayer”, a description that intensifies the divine care.

Considering these elements, Πάνθε(ι)ος / *Pantheus* means “a very divine god, a completely divine god” and belongs to the group of onomastic formulations that aim to evoke and, at the same time, exalt a divine entity.¹⁸ Consequently, *Pantheus* can be compared to a range of other emphatic onomastic elements, such as μέγιστος, ὕψιστος, *aeternus*, *exsuperantissimus*, *omnipotens*, *sanctus*, etc. As a result of this approach, we can infer that, for example, a *Iuppiter* or *Mercurius Pantheus* does not identify a kind of synthetic (“syncretic”) manifestation of *Iuppiter* or *Mercurius* encompassing “all other gods”, nor that *Pantheus* alone should be taken as referring to an “all-embracing divinity”. Ra-

philosophical investigation, such as *παναπευθής*, “utterly inscrutable” (of the way of Not-Being in Parm., fr. B 2.6 DK) *παντελής*, “completely perfect” (of νοῦς thinking the pure perfection of the One in Proclus, *Inst. Theol.* 64).

¹⁷ See, for example, *PGM* IV, 2775-2777: Ἰὼ πασικράτεια / καὶ Ἰὼ πασιμεδέουσα. Ἰὼ παντρε/φέρουσα (“Io universal queen, and Io ruling over all. Io all-nourishing”); *PGM* VI, 22: παννύπερτα (Ἄπολλον) (“all-highest”); *MAMA* I 8: (...) πανεπηκόω / θεῶν (“to the god who really listens the prayers”); *SEG* 51-1801: Ὅσ/[ι]ω Δικέω κὲ θείω πα[ν/τ]οδυναστή (“to the all-ruler holy and just god”).

¹⁸ This idea seems confirmed by epigraphic testimonies. We only mention here an inscription from Alexandria dating back to the reign of Ptolemy Philopator (216-205 BCE). See BRECCIA (1978), 12, 25: [ὑπὲρ βα]σιλέως Πτολεμαίου / [καὶ βασιλί]σης Ἀρσινόη[ς] / [τὸ τέμ]ε[ν]ος καὶ τὸν βωμὸν / [τῶν] πανθέων καὶ εὐσεβῶν / [θεῶν βα]σιλέως Πτολεμαίου / [καὶ βα]σιλίσης Βερενίκης / θεῶν Εὐεργετῶν <καὶ> τὸ τέμ[ε]νος / [καὶ τὸν βω]μὸν Ἡστ[ί]ας πανθέου / [...]. Ἀριστόμ[ον]ου {Ἀριστομένους} [...] ΕΥ [...] (“In favour of King Ptolemy (IV) and Queen Arsinoe, (the son) of Aristomenes (raised/consecrated) the sacred enclosure and the altar of the pious and pantheistic gods, (namely) of King Ptolemy and Queen Berenice, benefactor gods, as well as the sacred enclosure and the altar of Hestia Pantheos”). In this text the adjective *pantheos* is used to qualify both the goddess Hestia and the deified royal couple of Ptolemy III and Berenice II, who were called “pious and pantheistic” gods, and then “benefactor gods”, probably when they were already dead and deified. Far from assuming a “universalizing” connotation, this qualification is used for different divine entities, alongside other titles glorifying the two deceased Hellenistic royals as “pious” and “benefactors”. Like Hestia, the dead and deified royals are characterized as “truly / intensely divine”.

ther, both cases identify increased or empowered gods, which, in a specific context and not in a generically abstract way, are “totally divine”.¹⁹ Consequently, the *Liber Pater* of the Ausonian epigram is called *Pantheus* precisely because the god takes on a particular relevance for Ausonius within the well-defined context of his *villa*. Ultimately, the multiple names of the god reach a climax in their ascent to an emphatically powerful name, which is placed, not coincidentally, at the end of the composition.²⁰

2. *SIGNUM ET ARGUMENTUM*: TWO “SIGNS” “FABRICATING” THE GODS

As mentioned above, *Liber Pater Pantheus* is visually represented: according to the title, the marble *signum* carries on it the *argumenta* of all the gods (*omnium deorum*). We shall now focus our attention on the words of this title, which cast valuable light on the terminology used in the Latin language to refer to images of gods.

The etymology and origin of the term *signum* are rather obscure, despite the agreement of numerous scholars on the original, non-metaphorical meaning of a physical “mark, trace, imprint” (similar to the Latin *nota*).²¹ After its early literary uses, however, an abstract and more general sense emerged: denoting an object the sensory presence of which alludes to another reality evoked by the *signum* (like the Greek σημεῖον). We can relate most of the meanings of the term

¹⁹ The results proposed here do not presume either to simplify or to reduce the various appropriations, with different operative purposes, of the designation *Panthe(i)os* / *Pantheus*, which is attested in such different geographical contexts and in a rather wide chronological arc. Our attempt, rather, is to find a possible common thread of a religious tendency glorifying a deity in a superlative way, to the highest degree. See esp. CHANIOTIS (2010); BELAYCHE (2010); VERSNEL (1990), 5-35; (2011), 241-245. This latter phenomenon greatly intensified in the 2nd-4th cent. CE, maybe also thanks to simultaneous philosophical investigations (such as the neoplatonic one), with the multiplication of dedications addressed to so-called “anonymous” divinities, i.e. divinities whose name is the same onomastic attribute, without their real “names” (as θεός + μέγιστος, ὑψιστος, ἐπήκοος, εἷς καὶ μόνος θεός, etc.), who cannot with certainty be placed in a “pagan” or “monotheistic” category. See BELAYCHE (2006), 11-26. In such a privileged relationship with the divine, the worshipper did not define this or that god in its “individual” form but preferred to invoke it through the qualities he deemed worthy of his particular and contextual interest.

²⁰ We do not know how much Ausonius’ “semi-Christianity” / Christian context influenced the composition of this epigram. See RIGGI (1968), 642-695 (with bibliography). Another possibility is to understand Ausonius’ text in the context of the Neoplatonic philosophical reflections, in search of the one divine principle beyond its possible manifestations. See WAGENVOORT (1972), 587-591.

²¹ BRACHET (1994), 33-50; ESTIENNE (2000), 24. The term is used in this “concrete” meaning throughout Latin literature; see for example Lucr., *De r. n.* 3.3-4: (...) *pedum pono pressis vestigia signis*; Verg., *G.* 1.263: *aut pecori signum (...) impressit*; 2.239: *adormso signata in stirpe cicatrix*; Ov., *Met.* 4.543-544: (...) *signa pedum*.

to this abstract sense of “sign, signal”;²² in other words, the *signum* turns into an image of symbolic significance through which realities become intelligible to man.

Concerning the field of figurative arts, *signum* is one of the terms most frequently used for divine representations; however, despite the notion of “figurative representation”, neither Greek nor Latin had a term for “cult statue” as we conceive it today. Terms such as *effigies*, *imago*, *signum*, *simulacrum*, *statua* all refer to artefacts, human products, thus representations;²³ only *statua* specifically designates a statue, usually portraying a man, while the other terms are polysemic and may designate both plastic and abstract representations.²⁴ In this regard, *signum* and *simulacrum*, two of the most commonly used terms for images of the gods, often appear as synonyms in Latin sources. On the one hand, the term *signum*, designating in the Archaic and for most of the Republican period “a visible sign, the perception of the invisible, especially the divine”,²⁵ is later characterized by an increasingly wider polysemy, often eluding a religious connotation *strictu sensu*.²⁶ On the other hand, the term *simulacrum*, which appears later (1st century BCE) and is related, at least originally, to the idea of imitation (*mimesis*),²⁷ “more specifically describes the anthropomorphic representation of a divinity and can sometimes be translated as ‘cult statue’”.²⁸ Thus, while *signum* remains the term most frequently used in inscriptions designating gods’ statues, it falls into disuse in literary texts; *simulacrum*, however, while little attested in epigraphic texts, becomes the most common term among late antique authors and the Church Fathers.²⁹

Regarding our epigram, we do not know whether Ausonius deliberately chose the term *signum* to reproduce an actual “inscription” or whether this preference is based upon the already customary use of the word *signum*. At the same time, the term does not specify the nature of the representation evoked, whether

²² ESTIENNE (2000), 21-24, spec. 24: “On comprend alors assez bien la fortune du mot, et des verbes qui en dérivent (p.e. *signare*, *consignare*), dans le sens de ‘cachet,’ non pas seulement en tant qu’objet entaillé, gravé, mais déjà comme signe de reconnaissance”.

²³ For this part we refer to the fundamental work of ESTIENNE (2000). See also ESTIENNE (1997), 81-97; DUBOURDIEU in BORGEAUD-FABIANO (2013), 28; ANDO (2011), 65.

²⁴ See ESTIENNE (2000), 13. Latin vocabulary is rather opaque in this regard: etymologies are quite unhelpful, and few precise connotations emerge beyond the distinction between men and gods.

²⁵ ESTIENNE (2010), 259.

²⁶ ESTIENNE (2010), 259. The idea, taken up from LAHUSEN (1992), 187, is that *signum* progressively took on in literature the broad meaning of “work of art”, an artistic object without an explicit reference to a religious context.

²⁷ ESTIENNE (2000), 55.

²⁸ ESTIENNE (2010), 259.

²⁹ ESTIENNE (2000), 19.

it was an anthropomorphic statue of the god or another type of “work of art”,³⁰ which is especially true if we dwell on its characteristics. Additionally, the marble *signum* of *Liber Pater* mentioned above is said to have (*habenti*) the *argumenta* of “all the gods”.

The term *argumentum*, like *signum*, is substantially polysemic, as it can be found in very different contexts; one of its most common meanings is “proof,” a concrete clue perceived by human senses, taking the form of evidence in situations of uncertainty.³¹ This ability to convey a meaning that has so far been unexpressed also explains the affinity between *argumentum* and the verb *arguo*. As shown by Maurizio Bettini,³² this verb means “to manifest, to reveal”, and the *argumentum* foresees a sort of revelation that is presumed by the verb. Beside this sense of “proof” and “revelation”,³³ the term *argumentum* also has the meaning of “inferential sign”, especially with reference to figurative arts and literary creation; in such contexts, *argumentum* is used to define a symbolic communication. It indicates a set of signs from which the viewer logically infers or reconstructs the theme of pictorial representation, in a deeper way than could be derived from the simple observation of the representation itself. In other words, in order to make an aesthetic work comprehensible to people, artists use *argumenta*, pictorial resources, decipherable signs which convey a message.³⁴ The viewer, faced with a set of more or less coded signs, has to reconstruct the subject and the message.³⁵

In our epigram, the viewer stands in front of a *signum marmoreum* of the god that is characterized by various iconographic elements (as the use of the plural *argumenta* suggests). Only the overall interpretation of these elements, together with the reading of the epigram, can lead the viewer to a comprehensive grasp of the complex imagistic form of *Liber Pater*. But what kind of *argumenta* is the

³⁰ ANDO (2011), 68, in particular, says that “in Aristotle’s terms, cult objects in ritual contexts at Rome did not stand in for the gods, nor did they exist in some relationship of structural resemblance to them. Rather, I would argue, cult objects served as (Peircean) symbols, which operated to bring to conscious awareness just such a relationship – not, however, between representational object and referent – but between some understanding on the part of the viewer and the gods themselves”.

³¹ For some examples see TLL II, s.v. *argumentum*, 543.

³² BETTINI (2000), 296-300.

³³ In rhetoric, *argumentum* is that through which guilt is demonstrated by means of signs [*argumentis*] that increase certainty and strengthen suspicion. See for example Quint., *Inst.* 5.10.8: *Ut sit ratio per ea quae certa sunt fidem dubiis adferens* (“a ratio providing certainty to what is doubtful through what is certain”).

³⁴ See for example Macr. (*Sat.* 1.17.78) who, with regard to a statue of Apollo in *Hierapolis* which featured all the attributes of the sun, stated: *Hastae atque loricae argumento imago adiungitur Martis* (“With the attribute of the rod and the armour, the image of Mars is also added”). And so Apuleius, describing the goddess *Isis*, said that above her forehead there was (11.2) a (...) *plana rotunditas* (...) *argumentum lunae* (“a flat disk, argumentum of the Moon”).

³⁵ BETTINI (2000), 307.

viewer looking at and what do they represent? The genitive *omnium deorum* specifies that these attributes are of “all the gods”, through an inclusive and rather generic formula.

3. A GOD WITH THE ATTRIBUTES OF “ALL THE GODS”?

At this point, we might imagine that this speaking statue-god with multiple names will have had its iconographic counterpart in a “superabundant” representation, a reflection of the “completely divine” status that the name *Pantheus* would probably evoke. Ausonius also plays with the words (such as *Pantheus*) and expressions that convey a certain idea of “totality”. Nevertheless, it is impossible to represent the “totality of the gods” within a single statue. Furthermore, the same adjective and pronoun *omnis*, *-e* corresponds in some of its aspects to the meaning of the Greek $\pi\acute{\alpha}\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$, $\pi\acute{\alpha}\nu$. *Omnis*, *-e* is often used in Latin with the meaning “in totality, all the individuals of a group, as a whole, the entire amount of all”, thus marking out a well-defined and non-generic totality (just as the adjective *totus*, *-a*, *-um* conveys the idea of an abstractly “whole, complete” quantity). In the same way, the formulae $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ and *omnium deorum* do usually not refer to an “absolute” divine totality, but normally instead to a “relative-contextual totality”.³⁶ In other words, the concept of “totality” encompasses a group of gods that is particularly significant for a specific context and for the agents involved in the invocation, with this divine totality being the product of a reasoned and well-defined choice.³⁷

As a result, we can infer that the expression *argumenta omnium deorum* used by Ausonius means “all those gods specified in the poetic text itself” in the specific context in which the formula is used. The *signum* that takes the floor will therefore have the attributes of those deities that the god himself affirms are his “interpretations”. The sum of these attributes makes sense of and embodies a contextual “whole”, creating a divinity that, by gathering together various attributes (and therefore various divine powers), is configured as “more than divine”, whence its name *Pantheus*. On this assumption we will now examine whether and how this “divine totality” could be expressed in images (as the epigram suggests), and enquire any ancient sources or objects that support our interpretation.

³⁶ For a more in-depth and detailed view of this issue, which cannot be analysed in detail here, we refer to BRONDAL (1937), 25-32; HOFMANN (1948), 283-290.

³⁷ For example, Q. Fabius Pictor (*FRHist* 16) (see also D.H., 17.2) tells us that the Romans brought to the *Ludi πάντων αἰ τῶν θεῶν εἰκόνες*. It is evident that they could not be “all” and, in fact, he enumerates them: *Zeus, Hera, Athena, Poseidon*, and their ancestors *Kronos, Rhea, Themis*, etc. These gods were perceived to be among the most venerable in the group of the twelve gods of the Greek pantheon and therefore must have stood out more than the others.



Fig. 1: Marble base (72 x 34 x 34 cm). Unknown provenance. 157 CE. Musei Vaticani, Corridorio Belvedere Est, Galleria Lapidaria, wall XXXI, inv. no. MV_9313_0_0. © Governatorato SCV – Direzione dei Musei.

4. THE *SIGNUM PANTHEUM*

In the East Belvedere hallway of the Musei Vaticani Lapidary Gallery in Rome, a monument is preserved (Fig. 1): it consists of a well-polished parallelepiped marble base with a smooth upper surface on which a circular groove (ca. 20 cm in diameter) is hollowed out. The place where the piece was found is unknown: the base was first seen in the Giustiniani gardens near Porta Flaminia, before being moved to the Musei Capitolini and then donated to the Musei Vaticani

some time around 1803.³⁸ The text, arranged quite harmoniously in 11 lines, runs as follows:³⁹

*Dis Deabus / C(aius) Iulius C(ai) f(ilius) Arn(ensis) / Africanus Brixell(um),
optio equit(um) / coh(ortis) VIII pr(aetoriae), ((centuria)) Iuli, / signum
aereum / pantheum / d(onum) d(edit) v(oto) l(aetus) l(ibens) m(erito). /
Dedicatus X k(alendas) Aug(ustas) / Barbaro et / Regulo co(n)s(ulibus).*

To the gods, to the goddesses, *Caius Iulius Africanus* son of *Caius*, of the *Arnensis* tribe, a native of *Brixellum*, assistant to the centurion of the cavalry of the eighth praetorian cohort, in the *centuria* under the command of *Iulius*, gladly gave a bronze *signum pantheum* as a gift, willingly and deservedly, in the form of a vow. Consecrated on the tenth day from the Calends of August, under the consulate of *Barbarus* and *Regulus* (translation by the author).

The inscription refers to July 23, 157 CE, the consular year of *Marcus Vettulenus Civica Barbarus* and *Marcus Metilius Aquilius Regulus Nepos Volusius Torquatus Fronto*. The dedicator, *Caius Iulius Africanus*, was an Aemilian soldier. He states his hometown as *Brixellum*, known today as Brescello, in the province of Reggio-Emilia, and his tribe as *Arnensis*, which was permanently installed in the area of *Aemilia*, more specifically the countryside around the modern provinces of Bologna, Rimini, and Reggio Emilia.⁴⁰ He served as *optio equitum*, that is, the centurion's assistant and the rear-guard commander of a cavalry *decurio*, holding this position in the eighth praetorian *cohors*, in the *centuria* commanded by *Iulius*. While we have no detailed information about this individual, and his *tria nomina* are very common,⁴¹ we can at least affirm that he was an individual of modest military rank in a prestigious unit.

Turning our attention to the text of the dedication, we notice that the soldier decided to address his gift “to the gods, to the goddesses”. He also equipped the marble base with a *signum aereum pantheum*, a bronze which is now lost and the dimensions and shape of which must remain entirely conjectural. The circular cavity on the upper surface allows us to imagine that the object either had a cylindrical shape or was intended to be placed on a cylindrical base. The expression *signum pantheum*, which has no parallels in Greek, is only attested in two other Latin inscriptions, discovered in Italy and datable between the middle of the 1st and the end of the 2nd century CE: the first on a small marble fragment from the site of ancient *Claterna* (today in the countryside of Ozzano dell’Emilia

³⁸ DE ANGELIS (1993), 111.

³⁹ *CIL* VI 100; *ILS* 2076; EDR161230 (A. Ferraro).

⁴⁰ DONATI (1967), 109, no. 245.

⁴¹ See SALOMIES (1987), 322-324.

in the province of Bologna), the dedicator of which was the *magister quinquennialis Tertullianus*,⁴² and the second on an altar which is now lost (reconstructed from manuscript drawings), probably from *Puteoli* (now Pozzuoli in the province of Naples).⁴³ The dedicator of this latter, *Titus Vestorius Zelotus*, a freedman of the *gens Vestoria* whose *cognomen* suggests a Judeo-Alexandrian origin, offered a *signum pantheum* as a gift at his own expense, after the *adsignatio* of the temple of Fortuna. The lack of ancient sources concerning the *signum pantheum*, combined with the loss of those material objects to which this expression refers, means that we must approach these inscriptions with a certain degree of interpretative caution.

Proceeding by clues, one point we can establish with some confidence is that the linguistic elements of the inscription from the Vaticani reveal certain correspondences with Ausonius' epigram discussed above. Whereas *Caius Iulius Africanus* dedicated a bronze divine symbol (*signum*) "to the gods, to the goddesses" (*dis deabus*), an undefined divine plurality, the epigram's title describes a marble divine symbol (*signum*) with the attributes of "all the gods" (*omnium deorum*). In both cases we find the formulation of an idea of totality. This idea is, in turn, amplified by the use of the term *pantheus*, in one case declined so as to characterize the god, in the other generically a *signum*. What is more, if *Liber Pater* (or at least his statue) is *Pantheus*, a "totally divine god" (as we suggest), because he carries the attributes of "all the gods", then a *signum pantheum* – a "very divine sign" expressing a votive offering of the greatest possible value given to the greatest possible deity, a "divine totality" – might be understood in accordance with the same set of representational rules.

Nevertheless, the semantic relation between the designation of the divine beneficiaries and the object requires further analysis. How could a divine sign be iconographically constructed so as to express the maximum divine power (as *pantheum* seems to suggest in our case)? A number of scholars have sought to give a specific identity to the *signa panthea* mentioned in the inscriptions, as a result of which Ausonius' text has repeatedly been used in a misleading way.

⁴² *CIL* XI²/2 6812 (1st-2nd century CE): [...] [*Ter*]tullia[nus] / [...] mag[ister] q[ui]nquennialis / [sig]num panthe[um] / [...] ("Tertullianus [...] magistrate elected every five years, a *signum pantheum* [...]").

⁴³ *CIL* X 1557 (1-70 CE): *T(itus) Vestorius Zelotus post ad/signationem aedis Fortunae / signum pantheum sua / pecunia d(onum) d(edit)* ("Titus Vestorius Zelotus, after the *adsignatio* of the temple of Fortuna, offered as a gift a *signum pantheum* at his own expense").

5. A REPRESENTATION OF “ALL THE GODS”?
A PERSISTENT MISLEADING INTERPRETATION

As early as the mid-17th century, coinciding with the discovery of the inscriptions which mention the *signum pantheum*, scholars began to interpret this expression as the figurative manifestation of an “agglutinating” force; according to this interpretative tendency, if *Panthe(i)os* / *Pantheus* was the divinity that encompassed all the gods, the *signum pantheum* was its iconographic counterpart, i.e. an iconographic representation of such a “divine synthesis”. From the 17th to the 19th century, various monuments and objects (statues, reliefs, lamps, coins, etc.) with specific characteristics began to emerge from antique dealers and archaeological excavations conducted in different areas of what had once been the Roman Empire. Despite a wide variety of forms, these objects were grouped together on the basis that each had multiple divine attributes; furthermore, although none of them were endowed with inscriptions, they soon came to be known as “*signa panthea*”, and this designation was unanimously accepted.⁴⁴ As evidence of the rightness of their theories, most of the scholars mentioned above quoted the Ausonian epigram. In fact, although Ausonius’ text did not use the expression *signum pantheum*, many elements, as we have seen, could be usefully interpreted as terms of comparison disclosing what a *signum pantheum* was: if the *signum* of *Liber Pater* is defined as *Pantheus* because it brings together the attributes of all the gods, the *signum pantheum* was obviously a *signum* characterized by this divine totality. Hermann Usener, for example, stated that with these figures “kann damit nur eine Darstellung des Pantheos versucht sein, welche die Kräfte der für jene Zeit wichtigsten Götter in einem Wesen vereinigen sollte”.⁴⁵ In the wake of Usener, scholars largely followed his arguments in order to identify the presence of an “Allgott” or a “pantheon” (i.e. a representative and therefore “total” number of deities of ancient paganism) in the images traditionally called “pantheistic”.⁴⁶ In the “*Panthea Signa*” entry in the Daremberg-Saglio encyclopaedia, Franz Cumont describes the mechanism underlying the *signa panthea* as the image of a particular god being interpreted as follows: “que

⁴⁴ See, for example, SPON (1683); NICAISE (1689); the notices “Panthées, en latin *signa panthea*” of the Diderot and d’Alembert Encyclopaedia (1751), vol. XI, 825; the chap. VIII (*Où l’on parle des figures ou des Signes Panthées*) of the encyclopaedic work of MONTFAUCON (1722), 387-388; see also MORÉRI (1759), 51 (s.v. “Panthée ou Statue Panthée”), 51.

⁴⁵ USENER (1896), 345. See also HIRT (1807), 259-293; JAHN (1855), 50-65.

⁴⁶ See for example SALLET (1887), 136-137; HÖFER, PETER in *LM* III.1 (1897-1909), s.v. *Pantheon* / *Pantheus*, 1555-1557; GRAILLOT (1900), 220-237; WEISSHÄUPL (1910), 176-199; WENZ (1926), 130-139; PIETRANGELI (1947-1948), 117-120; EICHLER (1952), 21-27; DE LAET, MOISIN (1953), 10-17; THÉVENOT (1954), 279-287. The idea running through the works of the aforementioned authors is the “transformation” of paganism through a teleological evolution leading to the unavoidable emergence of Christianity.

l'on considère comme possédant les pouvoirs multiples du panthéon tout entier; le moyen le plus simple de marquer ce caractère sera de lui donner les attributs d'une foule de dieux divers (...); puis, en accumulant les symboles, on cherche à exprimer les fonctions innombrables de l'Être universel".⁴⁷ Cumont quotes Ausonius in this connection, who is also discussed in the dissertation written by Friedrich Jacobi in 1930,⁴⁸ and in the *Pantheion* entry, written by Konrat Ziegler in 1949, in the Pauly Wissowa encyclopaedia.⁴⁹ Ziegler's argument hinged on a significant problem, which is at the heart of such interpretations we have defined as misleading. Attempting to keep together the "Allgott" behind *Pantheus* (and also *pantheum*), on the one hand, and the linguistic and figurative reality (the objects considered as *signa panthea* evidently stage *many* but not *all* divine attributes),⁵⁰ on the other, he glosses over a considerable contradiction. The same contradiction can be found in many recent studies, such as the *Pantheos / Pantheios* entry in the *Neue Pauly* by Andreas Bendlin⁵¹ and the *pantheus / pantheum* entries in most Latin dictionaries and corpora.⁵² In fluctuating between the language of "all" and "many", these theories suggest that a quantitative interpretation of such artefacts (i.e. that these objects represent "all the gods") needs to be reviewed under a new interpretative light, as we have attempted to do with the term *pantheios / pantheus*.⁵³ In order to move beyond these paradoxes, we will thus require a catalogue of the relevant "pantheistic objects". A methodological premise is necessary here: there is no evidence proving that the artefacts we will now consider are *signa panthea*. However, for operational reasons and motivated by the interest that these objects arouse, we will assume that these objects are *signa panthea* in analysing their characteristics. We will then offer a new interpretation, returning to the notion of *signum pantheum* (mediated by the Ausonian epigram) in a different light.

⁴⁷ DAGR, s.v. *panthea signa*, 315-317.

⁴⁸ JACOBI (1930), 121-128.

⁴⁹ RE 18.3, 697-747.

⁵⁰ RE 18.3, 745. He believes that the *panthea signa* must refer either to the totality of the gods (the *pantheion*) or to a *pantheion agalma* (an expression that Ziegler himself says he has not encountered in any ancient author). However, he concludes by saying that, just as the πάνθεια ιερά gather in one "Kultraum" (i.e. a ritual space), so the images of "vieler (statt aller) Götter", the πάνθεια ἀγάλματα, also gather in a single "Kultbild" (i.e. a cult statue) the symbols of "vieler (statt aller) Götter".

⁵¹ DNP (2000), 270-272.

⁵² See as an example TLL, s.v. *pantheus*, 239: *n. pro subst. vel adi. de signo vel simulacro sim. omnibus deis dicato*; OLD, s.v. *pantheus*, 1291: "having the attributes of all the gods".

⁵³ Modern interpretations point to the multitude of attributes as a way of strengthening this or that god and giving him/her an almost "universal" or "very powerful" dimension (as *pantheum* would suggest). See for example POLLINI (2003), 875-892; VEYMIERS (2009), 207-210; QUACK in GYÖRY (ed.) (2006), 175-190; MALAISE (2008), 53-58; VEYMIERS, MALAISE (2011), 201-210; STILP (2018).

6. THE “PANTHEISTIC” OBJECTS: A PRELIMINARY CATALOGUE

Scholars tend to include in the category of “pantheistic” every object that features an image displaying or grouping a number of divine attributes. The earliest theories discussed the specific function of these artefacts, which were generally small in dimension, in terms of their “magical-apotropaic” role, in order to guarantee a wider degree of protection.⁵⁴ The most recent interpretations, however, have focused on the intensive impact that the accumulation of attributes could produce for a god’s power, expressing the various facets of his/her personality and thus revealing his/her omnipotence.⁵⁵ According to my preliminary investigations, the number of extant relevant objects is large, with about 130 specimens in bronze, silver, gems, and terracotta identified thus far. These items were discovered across a vast geographical area (stretching from Italy to Great Britain and from Asia Minor to France, Eastern Europe, and Germany). Who created them and to whom they belonged is almost always unknown. Indeed, even the archaeological background and chronology are largely sadly lacking, although the typology and materials suggest possible dates mostly falling from the 1st to the 4th century CE. The corpus can be divided into three main groups according to the characteristics of the pieces and a number of theoretical premises, outlined below, which refer to the mental operations implied in the shaping and understanding of such complex artefacts.

6.1. *First Group: The “Pantheistic Gods”*

The first group gathers together those objects (statuettes, gems, ritual tools such as oil lamps) that represent gods (male and female) in an anthropomorphic shape, with a certain number of attributes (or the busts of other gods) arranged around or on them. Two mechanisms of visual construction can be identified: in the first, a divinity is fully recognizable through the presence of one or two attributes that overwhelm the others by virtue of their size or relevance. An “aesthetic space” is created around him/her while the clearly expressed “identity” guides the observer’s gaze in the interpretation of the other objects or busts connected with other divinities. An example of this type is a marble bas-relief representing the god Silvanus, now in the Musei Vaticani in Rome (Fig. 2).

The god is perfectly recognizable in his traditional iconography: the bearded head, a short and rough tunic, the sickle in the left hand, and a ram. Around him, additional iconographic elements are arranged: on the left, a stick to which a

⁵⁴ D’ALAMBERT, DIDEROT (1751), s.v. *Panthées*, 825; GRAILLOT (1900).

⁵⁵ MALAISE (2008), 53-58; VEYMIERS (2009), 207-210.



Fig. 2: Marble relief (98,5 x 54 cm) representing the god Silvanus. Around him, a stick, a mace, a caduceus, and a probable quiver are placed. Unknown provenance. Second half of the 3rd-early 4th century CE. Museo Pio Clementino, inv. no. MV_448_0_0. © Governatorato SCV – Direzione dei Musei.

snake is tied (iconographic attribute of Asclepius); on the right, a mace and the caduceus referring to Herakles and Mercury. The god's head is radiated, which alludes to Helios/Apollo, probably with a quiver on his shoulder.

The second visual mechanism consists in setting up a divinity that is not clearly identifiable by its iconographic attributes, or that displays (qualitatively and quantitatively) attributes associated with multiple deities in harmonic balance with one another. A bronze statuette from Amrit (Syria), preserved today at the Louvre Museum, illustrates this second typology (Fig. 3).

A naked female deity shows traces of a veil covering her right leg; the network of attributes connects her to Isis, Nike, Tyche/Fortuna, Artemis/Diana, and also Aphrodite, who is often represented naked. The expected effect is an overall



Fig. 3: Bronze statuette (20 cm) representing a naked female deity with a turreted crown, a *basileion*, a helm, a serpent wrapped around her right arm, a rudder, a cornucopia with a snake wrapped around it, a quiver, and wings. From Amrit, Syria. Roman imperial age. Louvre Museum. Sully, first floor, Salle des Bronzes 663, vitrine M8. © Photo (C) RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Les frères Chuzeville.

vision that embraces several divinities, condensed into a compact and harmonious object, without creating a hierarchy. The associated deities share specific “prerogatives”, such as prosperity, royalty, victory, welfare; as a result of this, the iconography often includes attributes associated with the Isis-Fortuna and Tyche-Aphrodite types.⁵⁶ Another example is a dark brown sard from Syria, now preserved in the Paul Getty Museum in Los Angeles.⁵⁷ This item represents a “pantheistic” deity looking to the left while standing on a thunderbolt (Fig. 4).

⁵⁶ See, for example, the entries *Isis-Tyche-Panthea*, *Tyche Fortuna-Tutela Panthea* in the *LIMC*.

⁵⁷ See SPIER (1992), 137.



Fig. 4: Dark brown sard (13,6 x 10,5 x 2,6 mm) showing a deity winged, radiated, and wearing a long chiton with *aegis*; in the right hand a poppy, an ear of corn, a sistrum, and in the left hand a cornucopia; above left a crescent, and above right a star; in the field to the left a club, a caduceus, a lyre, and a turtle (?); in the field to the right a filleted *thyrsos*, a serpent-entwined staff, a stag, and a shield (?). From Syria. 2nd century CE. Paul Getty Museum, Los Angeles, inv. no. 85.AN.370.73. © Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program.



Fig. 5: Bronze hand of the god Sabazios (15,24 cm h.). On the palm and on the back twenty-four objects are placed, together with the figure of a woman wrapped in a *himation*; she appears to be holding a child to her breast (perhaps Isis with Horus). Bequeathed by Richard Payne Knight. 1st-2nd century CE. British Museum, London, inv. no. 1824,0441.1. © Trustees of the British Museum.

Each attribute is arranged around him/her, creating a harmonic sequence of “powers” which participate in shaping the overall divine complex.

6.2. *Second Group: The “Powerful Pieces” of the Gods*

A second set of objects qualified as “pantheistic” is comprised of a considerable group of bronze hands, traditionally connected to the cult of the Greek-Thracian god Sabazios, which were discovered throughout the Roman Empire and can be dated from the 1st century BCE to the 3rd century CE.⁵⁸ Although some votive hands may have been dedicated to other deities (including *Iuppiter Dolichenus* and *Heliopolitanus*), most of them were related to Sabazios.⁵⁹ In particular, these objects were characterized by a profusion of divine attributes and “beings” distributed on both sides of the hands, the images referring to the vegetal, animal, and astral environment in which Sabazios’ sovereign influence was implemented. A bronze hand preserved in the British Museum, which can be dated to the 1st-2nd century CE, illustrates this type (Fig. 5).⁶⁰

The power exercised by the god is iconographically augmented through the accumulation of divine elements, enclosed in an orderly manner in his powerful hand, which dominates and governs the whole visual construction.⁶¹ Such an object expresses a strong message based on the simultaneous use of heterogeneous and coherent attributes that shape a significant “totality”, with this totality serving as the sign of the great *dynamis* of the god. The creative use of many different attributes does not constitute a specific divine body, but rather the *signum* of it (the hand), a powerful and plural divine presence. Ultimately, the hand embodies the totality of the god, who is then reduced to a part of it – evidently the most effective part – which could bless, save, offer help, and protect, expressing the spoken word and denoting the divine power.⁶²

⁵⁸ LANE (1980), 13-15.

⁵⁹ PICARD (1961), 129-176; BERNDT (2018), 151-168. The correlation with Sabazios was established thanks to the discovery of three of these objects specifically dedicated to Sabazios.

⁶⁰ JONES (1990), no. 286a.

⁶¹ PAILLER (2009), 257-291.

⁶² In this regard, see also the ancient custom of dedicating representations of footprints of bare or sandaled feet, especially in the Isiac cults. Their complex polysemic semantics have recently been newly analysed by GASPARINI (2021), who shows three main features of these dedications: a) first of all, they express not only the *praesentia* of the god, a “sign” of him, b) but also of the worshipper who marks his passage and dedication through his name, in a fluid movement of contact and ownership between the man and the god; c) finally, they represent a part of the god that can create an intimate human-divine communication through a visual and ritual-performative element.



Fig. 6: Trophy structure (18,5 cm h.) consisting of two separate pieces merged and welded afterwards, on which twenty-five attributes of different deities are distributed. From Montorio, Verona. 2nd century CE. Kunsthistorisches Museum, Wien, inv. no. VI 1711 + 1738. © KHM-Museumsverband.

6.3. *Third Group: The “Superabundant” Accumulation of Divine Attributes*

The third group of artefacts has been source of particular fascination for scholars interested in “pantheistic” representations. These items collect divine attributes without reference to an anthropomorphic structure or part of such a structure. I will discuss two examples here: the first is a monument discovered together with other bronzes at Montorio (near Verona) between 1828 and 1830.⁶³ The object, with a trophy structure (18,5 cm in height), is preserved in the Kunsthistorisches Museum of Vienna (Fig. 6).⁶⁴

⁶³ For an in-depth analysis of these findings, see BOLLA (1999), 193-260. For the date, the scholars propose a period from the 2nd to the 3rd century CE.

⁶⁴ BESCHI (1962), 97-100.



Fig. 7: Small bronze object (8,4 cm h.) on which several objects are placed: a dolphin, a shell, a club, a quiver, a knife, a mirror or a ritual *patera*, a *pedum*, and two cornucopias and a rudder. Unknown provenance (perhaps Cologne). 2nd century CE. LandesMuseum, Bonn, inv. no. 211. © J. Vogel, LVR-LandesMuseum, Bonn.

Twenty-five attributes of different deities are distributed on this structure; on the back, a rod acts as a pivot to the monument, while the entire work is configured as a framework on which the attributes are arranged, surmounted by a laurel wreath. The effect is that of a minute contrast of empty and full spaces, the syntax of which is represented by the harmonious and geometrical distribution of divine elements.

The second example is a small bronze object (8,4 cm in height) with a green patina, the provenance of which is unknown (perhaps Cologne). The item was purchased at an auction in 1877 and preserved in the Landesmuseum in Bonn (Fig. 7).⁶⁵ Although the item is partially damaged at the top, it is possible to identify at least ten divine attributes crowded around a central pole. While the elements are harmoniously arranged and clearly separated in the first monument, here the divine attributes are amalgamated, and even merged. In both cases, the result is a formal condensation of the image, a reduction of the visual composite

⁶⁵ GRIMM (1969), 152, 33 A Tab. 29, 2.

shape into a single powerful “scene”. Moreover, this process of progressive condensing is accompanied by an intensification of the visual impact.

7. CREATION AND APPROPRIATION OF “POWERFUL IMAGES”

Now that we are familiar with the multiple visual configurations used to evoke the gods through their attributes, we can return to the strategies underlying this type of representation. First of all, the *signa panthea* present images which do not include any linguistic component that clarifies either their significance as a whole or that of their distinguishable elements. They only offer a visual “explanation” showing an iconographic grammar, expressed through the attributes with which the gods were traditionally represented, as a performative divine presence. On the one hand, the viewer might *behold* artworks from a stance of “horizontal visibility”, implying identification and appropriation to one’s social context of the object viewed. On the other hand, a stance of “vertical” or “ritual-centred” visibility involves some type of ritual action towards an image in order for the ritual participant to *receive* its gaze, such that the image visually channels the performativity of a divine power.⁶⁶ Generally, the attributes allow a god to be recognized, so that even their isolated presence could work as a visual code. These attributes, alone, “construct” the god and express his *praesentia*, his effective action.⁶⁷ If these elements were turned upside down or mixed, then this could alter or even cancel their capacity to identify, to make recognizable, a singular divine figure among many others. Figurative attributes were definitely not rigid and fixed “signs” but could also be mobilized across different cultures into a dense network of contextual and visual connections. When a culture found that it needed to adapt and reconfigure a “foreign” deity into a fully understandable god, the attributes could be used as a language through which to display the grounds of specific “equivalence” with other gods or goddesses.⁶⁸

⁶⁶ See ELSNER (2007), 23-25, 289; ALLOA (2015), 54-57.

⁶⁷ See GORDON (1979), esp. 10-11; GLADIGOW (1985-6); VERSNEL (1987), 46-47; VERNANT (1990b), 27-49; SHNAPP (1994), 40-44; DONOHUE (1997), 44-45; ELSNER (2000), 45-69; KOCH PIETRE (2001), 211-224; STEINER (2001), 99-104; ELSNER (2007), 30-32, 43-45; MYLONOPOULOS (2010); RÜPKE (2010), 181-196; PLATT (2011), 77-105; ANDO (2015), 61-76.

⁶⁸ See, for example, what Tacitus says about Serapis (*Hist.* 4.84.5): *deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant* (“As for the god [Serapis], many believe that he is Aesculapius, because he treats bodily diseases; according to others it is Osiris, an ancient divinity of those peoples; most think it is Jupiter, because he is lord of all things; many however conjecture that it is the father Dite, both on the basis of the attributes he openly shows, and resorting to tortuous ruminations,” pers. trans.).

In some cases (as in the first group of objects, the “pantheistic gods”), the aim was to construct a divinity that was particularly significant for the commissioner, with the identity of the gods being clearly defined through an anthropomorphic representation and amplified by the addition of certain attributes that made the divinity’s competences and spheres of action more visible, and some of which the god could partially share with other deities. A “very divine” image created an “aesthetic space” which required a complex visual interpretation.⁶⁹ As Alfred Gell has argued,⁷⁰ it would be an error to consider any form of “idol” (i.e. image or object used to identify a “presence”), whether iconic or not, as a depiction or a portrait. Rather, they are “artefactual bodies”, which do not seek to project a transcendent sense of epiphanic confrontation with a divine form but, rather, to construct the *hic et nunc* divine presence. The “aesthetic space” might include a “body”, or part of it (as in the second group), even though the object is not clearly attributable to any specific divinity but is perceived as a powerful divine entity itself (or a part thereof) that bears many attributes. The effect generated by such images or objects is an overall vision that creates a harmonious coexistence of “signs”. Within a non-linguistic communicative exchange, the identity of the divine power is given as multi-faceted and plural: the process of condensation, which involves the divine ritual recipients as well as the human agents, shapes a figurative communication that differs from any other form of ordinary interaction.⁷¹

The same perspective can also be applied to the third group of objects, in which any reference to the divine “body” is absent. The harmonious *bricolage* or fusing of a heterogeneous group of attributes intensifies the power of the divine image, a procedure which leads the eye to associate and combine the different meanings that are presented in a fragmentary ensemble. This visual process is similar to a puzzle or a mosaic constructed from disparate elements which, once assembled, make up an overall abstract image that is perceived as such. The fabrication of a complex *semantic salience*⁷² results in what Dario Gamboni calls “potential images”.⁷³ The viewers grasp the whole representation, taking it in with a single glance, before identifying the elements that shape it.

⁶⁹ See FRANZONI (2006).

⁷⁰ GELL (1998), 98.

⁷¹ SEVERI, BONHOMME (2009), 11-43.

⁷² It is in the field of visual perception that the notion of “salience” and the distinction between figure and background have been explored, with various approaches and objectives. Generally speaking, the unit to which the “salience” is applied is the percept, i.e. a distinguishable visual element (with a contour, which is the fundamental difference between figure and background) perceived as such without reference to the underlying salience, the identification of which is the result of the act of perception. Regarding the visual “salience” criteria, they concern both the physical properties of perceptions and the cognitive aspects involved in their perception.

⁷³ GAMBONI (2008), 344.

The visual construction also has its emotional counterpart produced by this composite and fused divine entity: the ascription of an exceptional power to these heterogeneous and hybrid objects channels not only the gaze but also implies an emotional identification with them, either in their assembly or in their overall vision, creating a particularly “strong perception” of the divine presence.

8. CONCLUSION

We began this paper by analysing an Ausonian epigram, clarifying its linguistic components in order to reveal the means by which the Latin language referred to gods and their images. The words *signum* and *argumentum*, we argued, show different but parallel ideas of the “signs” of gods, which are used, on the one hand, to reveal their presence and, on the other hand, to reconstruct their “identity”. We moved on to the analysis of the designation *Pantheus*, which expresses, as I have tried to suggest, a certain type of divine power, “the more divine one”. Consequently, we remarked that the *signum* of *Liber Pater* is described as *Pantheus* precisely because, as the title seems to show, it carries in itself the attributes of “all the gods” (*omnium deorum*). A comparison between this epigram and the expression *signum pantheum*, found in certain Latin inscriptions of earlier period, has revealed a close lexical proximity. An accurate linguistic analysis of this denomination has clarified its meaning: that of a “sign”, conceived as “completely, totally” divine. The misunderstanding of the original meaning of the term *pantheus* / *pantheum* has led scholars to understand this expression as the “totality of the gods”, a view that needs to be revised. As a matter of fact, the conceptualization of a “divine totality” has been analysed in both sources (*omnium deorum* / *dis deabus*), leading to the conclusion that these expressions were frequently canonical and in many cases representative not of “all the gods” but of a significant and limited part of them. According to this analysis, the understanding of *Pantheus* should also be revised to mean not a “total deity” (quantitative) but a “totally divine deity” (by a process of qualitative ritual intensification that is suggested by the inclusion of the prefix *πav-* in the name of a god).

Many scholars have tried to identify the *signa panthea* with various objects displaying a number of divine attributes. The morphological approach here advanced aims to go beyond the pure taxonomy of forms and to explore the visual and religious semantics of these artefacts. Their shapes reflect the choice of a specific group of gods mobilized by a worshipper for specific and often unknown purposes, and, given the small size of the objects, also the fact that the commissioner could have carried the item with him. On the one hand, these images could

highlight a god by making him/her more divine through the addition of the attributes of other gods. On the other hand, they shaped, by combining different divine attributes, the “religious horizon” of a worshipper via a process of miniaturization and *bricolage*. An iconic insight informs the whole operation, which creates sense (i.e. religious knowledge) and produces a mnemonic support capable of transmitting the knowledge and memory of a personal religious and cultural network. The attributes depicted on these objects were immediately recognizable and left no doubt regarding their interpretation, because the artefacts themselves were fabricated in such a way that a simple glance could bring the observer to a clear and precise understanding of the represented divinities. As pointed out above, we cannot automatically deduce that the *signum pantheum* mentioned in the inscriptions refers to the kind of objects analysed so far (because there is no evidence in this sense). However, the proposed reinterpretation of the term *pantheum*, tied in a different perspective to the Ausonian epigram we began with, leads to a new hypothesis. If Ausonius’ text can be considered a reliable source, it seems that the representation of something as being *pantheum* required a variety of attributes that had to visually show the “intensification” (*pan-*) of a divine power (*-theum*). This multiplication was not infinite, and not “all gods” were condensed in any single object, as has been shown by the examples analysed above. Rather, these artefacts resulted from the choice and combination of specific *argumenta* that exhibited the desire for the contextual appropriation of a meaningful group of divinities. Finally, even if these artefacts are not explicitly *signa panthea*, they can offer us a good example of what a *signum pantheum* might look like.

BIBLIOGRAPHY

- CIL*: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin: De Gruyter, 1863-.
- DAGR*: DAREMBERG, Charles V., SAGLIO, Edmond, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris: Hachette, 1969.
- DNP*: CANCIK, Hubert, SCHNEIDER, Helmuth, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 1995-.
- LIMC*: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich: Artemis, 1981-2009.
- LM*: ROSCHER, Wilhelm H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig: Teubner, 1845-1923.
- LSJ*: SCOTT, Robert, LIDDELL, Henry, JONES, Henry S., MCKENZIE, Roderick, *A Greek-English lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MAMA*: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-X, Manchester: Manchester University Press, 1928-1993.

- OLD: GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- PGM: PREISENDANZ, Karl, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, Berlin: Teubner, 1928-1931.
- TLL: *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig: Teubner, 1900-.
- ALLOA, Emmanuel (ed.), *Penser l'image. II. Anthropologie du visuel*, Dijon: Les presses du réel, 2015.
- ALVAR, Ezquerro Antonio, *Décimo Magno Ausonio: Obras I-II*, Madrid: Gredos, 1990.
- , “Orfeo y el orfismo en el occidente tardorromano: unas notas a propósito de Ausonio”, in *Nunc est Bacchandum: Homenaje a Alberto Bernabé*, eds. J.P. Rodríguez, P. de Paz & S. Planchas Gallarte, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2019, 425-434.
- , “Epígrafes y pseudoepígrafes en la poesía de Ausonio”, in *Sub ascia. Estudios sobre Carmina Latina Epigraphica*, eds. M. Limón Belén & C. Fernández Martínez, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020, 327-358.
- ANDO, Clifford, “*Interpretatio romana*”, *Classical Philology* 10 (2005), 41-51.
- , “*Praesentia numinis*. Part 2: Objects in Roman Cult”, *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 6 (2011), 57-69.
- , “*Praesentia Numinis* Part 3: Idols in Context (of Use)”, *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 10 (2015), 61-76.
- BELAYCHE, Nicole, “Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?”, *Anabases* 3 (2006), 11-26.
- , “*Deus deum...summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period”, in *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. S. Mitchell & P. Van Nuffelen, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 141-166.
- BENEDETTI, Ginevra, “*Pantheus*, un dieu ‘total’ dans le monde grec et romain”, in *Noms de dieux! Portrait onomastiques de dieux antiques*, ed. Corinne Bonnet, Toulouse: Anacharsis, 2021, 235-255.
- BERNDT, Susanne, “The Hand Gesture and Symbols of Sabazios”, *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 11 (2018), 151-168.
- BESCHI, Luigi, *I bronzetti romani di Montorio Veronese*, Venice: Istituto Veneto, 1962.
- BETTINI, Maurizio, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letteratura classica*, Turin: Einaudi, 2000.
- , “Interpretatio Romana: Category or Conjecture?”, in *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, eds. C. Bonnet, G. Pironti & V. Pirenne Delforge, Rome: Institut historique belge de Rome and Turnhout: Brepols, 2016, 17-35.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, “‘Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées’ (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 84,2 (2018), 567-592.

- BORGEAUD Philippe, FABIANO, Doralice (eds.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Geneva: Librairie Droz, 2013.
- BOLLA, Margherita, "Bronzetti figurati romani del territorio veronese", *Rassegna di studi del civico museo archeologico e del civico gabinetto numismatico di milano* fasc. LXIII-LXIV (1999), 193-260.
- BRACHET, Jean P., "Esquisse d'une histoire de lat. *Signum*", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 68,1 (1994), 33-50.
- BRECCIA, Evaristo, *Inscriptiones nunc Alexandriae in Museo*, Chicago: Ares, 1978 [or. ed. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1911].
- BRIZIO, Edoardo, "Scavi di Claterna nel comune di Ozzano dell'Emilia", *Notizie degli scavi di antichità* (1892), 133-145.
- BRONDAL, Viggo, "Omnis et totus: analyse et étymologie", *Actes sémiotiques- Documents du Groupe de Recherche Sémio-Linguistiques* 72 (1986 [original edition 1937]), 25-32.
- CHANLOTIS, Angelos, "Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults", in *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. S. Mitchell & P. Van Nuffelen, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 112-140.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1968.
- DE ANGELIS, Maria Antonietta, "Il primo allestimento del museo Chiaramonti in un manoscritto del 1808", *Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 13 (1993), 81-126.
- DE LAET, Sigfried J., MOISIN Paul H., "Une statuette de divinité panthée trouvée à Aubechies (Hainaut)", *La Nouvelle Clio* 5 (1953), 10-17.
- DIDEROT, Denis, D'ALAMBERT, Jean L.R., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Geneva: Chez Pallet, 1751-1780.
- DONATI, Angela, *Aemilia tributim discripta: i documenti delle assegnazioni tribali romane nella regione romagnola e cispadana*, Faenza: Fratelli Lega, 1967.
- DONOHUE, Alice, "The Greek Images of the Gods: Considerations on Terminology and Methodology", *Hephaistos* 15 (1997), 31-45.
- EICHLER, Fritz, "Signum Pantheon", *Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien* 39 (1952), 21-27.
- ELSNER, Jaś, "Between Mimesis and Divine Power: Visuality in the Greco-Roman World", in *Visuality before and beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, ed. R.S. Nelson, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 45-69.
- , *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- ESTIENNE, Sylvia, "Statues de dieux 'isolées' et lieux de culte. L'exemple de Rome", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8,1 (1997), 81-96.
- , *Les Dieux dans la ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome: d'Auguste à Sévère Alexandre* (thesis), Paris: Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2000.

- , “*Simulacra deorum versus ornamenta aedium*. The Status of Divine Images in the Temples of Rome”, in *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, ed. J. Mylonopoulos, Leiden: Brill, 2010, 257-271.
- ÉTIENNE, Robert, “Ausone ou les ambitions d’un notable Aquitaine”, in *Ausone humaniste aquitain*, eds. R. Étienne, S. Prete & J. Fontaine, Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne, 1985, 1-90.
- FRANZONI, Claudio, *Tirannia dello sguardo: corpo, gesto, espressione nell’arte greca*, Turin: Einaudi, 2006.
- GAMBONI, Dario, *Potential Images: Ambiguity and Indeterminacy in Modern Art*, London: Reaktion, 2002.
- GASPARINI, Valentino, “Isis’ Footprints. The Petrosomatoglyphs as Spacial Indicators of Human-Divine Encounters”, in *SENSORIUM: The Senses in Roman Polytheism*, eds. A. Alvar Nuño, J. Alvar Ezquerro & G. Woolf, Leiden: Brill, 2021, 272-365.
- GELL, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GLADIGOW, Burkhard, “Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion”, *Visible Religion* 4-5 (1985-1986), 114-133.
- GORDON, Richard L., “The Real and the Imaginary. Production and Religion in the Graeco-Roman World”, *Art History* 2,1 (1979), 5-34.
- GRAILLOT, Henri, “Mercure Panthée. Bronze gallo-romain d’Autun”, *Revue Archéologique* 37 (1900), 220-237.
- GREEN, Roger P.H. (ed.), *The Works of Ausonius*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GRIMM, Gunter, *Die Zeugnisse Ägyptischer Religion und Kunstelemente im Römischen Deutschland*, Leiden: Brill, 1969.
- GYÖRY, Hedvig (ed.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest: MEBT-ÖEB, 2006.
- HIRT, Ludwig A., “Über das Pantheon”, in *Museum der Alterthums-Wissenschaft. I. Band. Realschulbuchhandlung*, eds. F.A. Wolf & P. Buttmann, Berlin: Realschulbuchhandlung, 1807, 147-298.
- HOFMANN, Johann B., “Die lateinischen Totalitätsausdrücke”, in *Mélanges de philologie, de littérature et d’histoire anciennes offerts à J. Marouzeau par ses collègues et élèves étrangers*, Paris: Les Belles Lettres, 1948, 283-290.
- JACOBI, Friedrich, ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ, Halle: Karras, Kroeber & Nietschmann, 1930.
- JONES, Mark, *Fake? The Art of Deception*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
- KAY, Nigel M. (ed.), *Ausonius: Epigrams*, London: Duckworth, 2001.
- KOCH PIETRE, Renée, “Images et perception de la présence divine en Grèce ancienne”, *Mélanges de l’École française de Rome* 113 (2001), 211-224.
- LANE, Eugene N., “Towards a definition of the iconography of Sabazius”, *Numen* 27,1 (1980), 9-33.
- LAHUSEN, Götz, “*Ars humanissima*. Zur Ikonologie des Materials der römischen Plastik und Skulptur”, in *Ancient portraiture: image and message*, ed. T. Fischer-Hansen (Acta Hyperborea, 4), Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1992, 173-195.

- LEBEL, Paul, BOUCHER, Stéphanie, *Musée Rolin. Bronzes figurés antiques*, Paris: De Boccard, 1975.
- MALAISE, Michel, “Emblème isiaque complexe d’un *signum pantheum* en bronze”, in *Bibliotheca Isiaca I*, ed. L. Bricault, Bordeaux: Ausonius, 2008, 53-59.
- MASSA, Francesco, “Liber face à Dionysos: une assimilation sans écarts? Koinè dionysiaque et pratiques rituelles romaines”, in *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l’histoire et l’historiographie*, eds. C. Bonnet, G. Pironti & V. Pirenne Delforge, Rome: Institut historique belge de Rome and Turnhout: Brepols, 2016, 116-129.
- MONTFAUCON, Bernard de, *L’Antiquité expliquée et représentée en figures. Tome premier. Seconde partie. Les Héros parvenus à la Divinité*, Paris: Chez Giffart, 1722.
- MORÉRI, Louis, *Le grand dictionnaire historique*. Vol. VIII, Erlangen: H. Fischer, 1759.
- NICAISE, Claude, *De nummo Pantheo Hadriani imperatoris ad illmum Spanhemium dissertatio*, Lyon: apud Anissonios, Joan, 1689.
- PAILLER, Jean-Marie, “Sabazios: la construction d’une figure divine dans le monde gréco-romain”, in *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)*, eds. C. Bonnet, V. Pirenne Delforge & D. Praet, Bruxelles, Rome: Institut Historique Belge de Rome, 2009, 257-292.
- PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland, CA: University of California Press, 2017.
- PLATT, Verity J., *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman art*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- OTTO, Jahn, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, Leipzig: S. Hirzel, 1855.
- PICARD, Charles, “Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte”, *Revue Archéologique* 7 (1961), 129-176.
- PIETRANGELI, Carlo, “Una nuova rappresentazione di Giove Panteo”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 21 (1947-1948), 117-120.
- PLAS, Dirk Van der, *Effigies Dei: Essays on the History of Religions*, Leiden: Brill, 1987.
- POLLINI, Drusus, “A Bronze Statuette of Isis-Fortuna Panthea: A Syncretistic Goddess of Prosperity and Good Fortune”, *Latomus* 62 (2003), 875-882.
- PRETE, Sesto, *Ricerche sulla storia del testo di Ausonio*, Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1960.
- , *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula*, Leipzig: Teubner, 1978.
- RENFREW, Colin, ZUBROW, Ezra B.W. (eds.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RIGGI, Calogero, “Il cristianesimo di Ausonio”, *Salesianum* 30 (1968), 642-695.
- ROBERT, Louis, *Collection Froehner I. Les Inscriptions grecques*, Paris: Éditions des Bibliothèques nationales, 1936.
- ROHLFS, Gerhard, “Antroponimia e toponomatistica. Aspetti di geografia toponomatistica”, *Revue de linguistique romaine* 25 (1961), 354-368.

- RÜPKE, Jörg, "Representation or Presence? Picturing the Divine in Ancient Rome": *Archiv für Religionsgeschichte* 12,1 (2010), 181-196.
- SALLET, Alfred von, "Die Münzen Caesars mit seinem Bildnis", *Zeitschrift für Numismatik* 4 (1887), 125-144.
- SALOMIES, Olli, *Die römischen Vornamen: Studien zur römischen Namengebung*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1987.
- SEVERI, Carlo, BONHOMME, Julien (eds.), *Paroles en actes*, Paris: L'Herne, 2009.
- SCHNAPP, Alain, "Are Images Animated? The Psychology of Statues in Ancient Greece", in *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, eds. C. Renfrew & E. Zubrow, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 40-44.
- SPIER, Jeffrey, *Ancient Gems and Finger Rings. Catalogue of the Collections of the J. Paul Getty Museum*, Malibu, CA: J. Paul Getty Museum, 1992.
- SPON, Jacob, *Recherches curieuses d'antiquité: contenues en plusieurs dissertations, sur des médailles, bas-reliefs, statues, mosaïques & inscriptions antiques*, Lyon: Thomas Amaulry, 1683.
- STEINER, Deborah, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- STILP, Florian, "Pan panthée ? Au sujet du dieu-bouc et des images dites panthées", *Propylaeum-DOK* (2018).
[<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/4179/>]
- THÉVENOT, Émile, "Statuettes panthées de l'époque romaine", *Revue archéologique de l'est et du centre-est* 5 (1954), 279-287.
- USENER, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn: F. Cohen, 1896.
- VERNANT, Jean-Pierre, "Figuration et images", *Mètis* 5 (1990a), 225-238.
———, *Figures, idoles, masques*, Paris: Julliard, 1990b.
- VERSNEL, Henk S., "What Did Ancient Man See When He Saw A God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany", in *Effigies Dei: Essays on the History of Religions*, ed. D. van der Plas, Leiden: Brill, 1987, 42-55.
———, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. I: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism*, Leiden: Brill, 1990.
———, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden: Brill, 2011.
- VEYMIERS, Richard, Ἰσεως τῶ φοροῦντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 2009.
- VEYMIERS, Richard, MALAISE, Michel, "À propos d'un dieu panthée en bronze arborant le basileion d'Isis", in *Bibliotheca Isiaca II*, eds. L. Bricault & R. Veymiers, Bordeaux: Ausonius, 2011, 201-210.
- WAGENVOORT, Hendrik, "De Ausonio poeta doctrina Orphica imbuto", in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella, Vol. 3*, Catania: Università di Catania, 1972, 587-591.
- WALLACH, Kurt S., "Aus der Bedeutungsgeschichte von ΟΛΟΣ", *Glotta* 45,1/2 (1967), 23-39.
- WENZ, Sebastian, "Symplegmata panthea", *Germania* 10 (1926), 130-139.
- WEISSHÄUPL, Rudolf, "Pantheistische Denkmäler", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 13 (1910), 176-199.

THE ENIGMA OF BAAL-ZEBUB: A NEW SOLUTION

Christian FREVEL

L'article traite du contexte historique et religieux de l'expression Baal-Zebub, le « Seigneur des mouches », dans 2 Rois 1. L'auteur suggère que zebub est la lecture originelle de l'épithète du dieu d'Ekron et véhicule une signification pertinente. L'expression n'a donc rien à voir avec un zébul plus ancien, transformé ensuite en surnom dans le cadre de sa réception. L'épisode de 2 Rois 1 ne vise dès lors pas à se moquer d'un « Prince Baal » originel ironiquement relié aux mouches. Le « Seigneur des mouches » est plutôt en rapport avec la production d'huile d'olive au VII^e siècle av. n.è. à Ekron, qui était l'un des plus grands sites producteurs d'huile du Levant méridional dans l'Antiquité. Le Baal repousse les mouches qui menacent la récolte des oliviers. En revanche, le lien avec un oracle connu dans la région semble dépendre davantage d'un rapprochement traditionnel entre Ekron et l'oracle de Delphes, comme en témoigne la déesse PTGYH attestée dans le temple principal d'Ekron. Ainsi, le cœur de l'histoire de 2 Rois 1 date-t-il de la fin du VII^e siècle av. n.è., lorsque YHWH, en tant que Dieu national de Juda, devait encore lutter contre d'autres divinités bien connues. L'histoire a ensuite été transformée à l'époque post-exilique en présentant Élie comme un hyper-prophète.

This paper¹ addresses the question of the identity of the God of Ekron, who is named in the story of 2 Kgs 1 as Baal-Zebub (בעל זבוב), which literally means “Baal/lord of the flies”. I will argue that this title is *neither* a deliberate distortion of an original Baal-Zebul (“Prince Baal”) *nor* a mocking epithet, but actually refers to the deity’s function as a fly god (Βααλ μυῖαν), which was important for the economy of Ekron in the 7th century BCE and who perhaps was even related to oracular practice. I will suggest (a) that the original context for this god was the olive oil production in Ekron, and (b) that he was related to the oracle of Delphi via religious contact between Aegean settlers in the 12th/11th century

¹ The main idea of the paper was already unfolded in my “Habilitationvortrag” at the University of Bonn and in a guest lecture given in 1998 in Jerusalem. Parts of the paper were worked out in the Käte Hamburger Kolleg in Bochum 2009-2019, to which I am deeply indebted. I am extremely grateful to Corinne Bonnet and the MAP people in Toulouse that I could engage in the topic again during a stay at Toulouse in 2019.

BCE. In order to achieve this, I will (c) demonstrate that the arguments for reading an original Baal-Zebul in 2 Kgs 1 are rooted in religious contact between Ekron and Israel/Judah and perhaps even Ekron and Delphi. In doing this the article will (d) give some indications for the complex reception history of this god in the history of research in religious studies.

This reception history touches upon the extremely successful career of Baal-Zebul as the “Prince of Demons” (ἄρχων τῶν δαιμονίων, Mark 3:22; Matt 9:34; 12:24; Luke 11:15), who now appears in many novels, a series of Japanese manga, horror movies, heavy metal, and other parts of popular culture. This rhizome like reception history, which often links the *onomastic attributes* of Baal-Zebub and Baal-Zebul, has its roots in antiquity and in the Middle Ages. It includes names such as Belzebud, Beezelbub, Beazlebub, Belzaboul, Baalsebul, Belzebuc, Besebuci, Beelzebus, Belzébuth, Beelzebock, etc., but will not be the focus of this paper.

1. WHAT IS THE ENIGMA OF BAAL-ZEBUB?

Although many suggestions have been made to identify Baal-Zebub in the contemporary extra-biblical evidence, one has to admit that the only source that gives witness to this deity is 2 Kgs 1. This unfortunately also applies against the background of the enormously increased evidence for the religion of the Philistines, to which Ekron has to be assigned. The Elijah-story of 2 Kgs 1 is, however, hardly to be understood as a neutral report, but a polemically colored legend with limited historical value. In view of the low density of reliable information, it seems natural that the history of research either resorted to too far-reaching speculations drawn from other religions or attempted to clarify the identity of the god through the identification with the New Testament *Beelzebul*. However, as will be demonstrated below, there is no genealogical link between the two.

In the history of research there are two main options for understanding the *onomastic sequence*:² some scholars accept the reading בעל זבוב and interpret it either literally or as a dysphemism, but in both cases understand it to clearly mean (with contextual differences) “Lord of the flies”. Other scholars alter the text to בעל זבול, which is either read as “Prince Baal”, or “the master of the heavenly abode”, and in the Rabbinic understanding it is sometimes even read as “the

² Speaking of an “onomastic sequence” instead of “name, epithet, etc.”, links to the MAP project in Toulouse from which I greatly profited during my stay in October 2019. See for the methodological background BONNET *et al.* (2018). I am grateful to Corinne Bonnet, Fabio Porzia, and the MAP team for immeasurable stimulation. That said, the basic idea of this paper was already presented in 1998 during the habilitation procedure in Bonn and later in guest lectures in Jerusalem and Pretoria.

master of dung”. These two options date back to the 1930s, when the texts from Ugarit were discovered. I shall return to this later.

While the Masoretic text clearly attests בעל זבוב with the specification אלהי עררן (ʿēlohē ʿeqrôn) in vv. 2, 6, 16, the early translations and versions have different readings. The Antiochene text reads the phrase Πορεύθητε και ἐπερωτήσατε διὰ τοῦ Βάαλ μύϊαν προσόχθισμα θεὸν Ακκαρων “Go and inquire by Baal, the fly, the offense/provocation, the god of Akkaron”. The explanatory προσόχθισμα, which is attested in addition to Baal several times in the Antiochene text, and which can be compared to βδέλυγμα in other passages,³ is lacking in Theodotion (and thus in the Kaige-Recension).⁴ In vv. 6 and 16 of the Alexandrine text (and in the Codex Vaticanus) Baal is even written with the feminine article (τῆ Βααλ μύϊαν θεὸν Ακκαρων).⁵ The noticeable problem of the Dative-Accusative combination, which would best fit if “Baal” was a place(-name), cannot be discussed here at length. It is related to some striking grammatical abnormalities for Baal in the LXX to which the feminine gender also has to be added.⁶ Be that as it may, the reading of “Lord of the flies” is only changed in some manuscripts of the 9th century CE according to the Latin witnesses.⁷ Thus, the oldest Greek versions give no reliable evidence against the original reading of “flies” in the Hebrew text and also for an understanding of זבוב as a collective singular.

Only Symmachus, a second century CE revision of the LXX, reads Βααλζεβουλ and was sometimes considered to be more original with regard to the onomastic sequence. But since the Old Greek and the *kaige* as quoted above have no other reading than Βααλ μύϊαν, there is no way to put Symmachus at the beginning of the chain of transmission. The Latin Vulgate thoroughly uses *Beelzebub* and is obviously based on the reading of the Hebrew text. To sum up

³ See UEBERSCHAER (2015), 63-64 for 1 Kgs 11:7, 33 who argues convincingly that προσόχθισμα is not the original reading. In various other passages the Hebrew text presents שקון. The striking fact is that there is no equivalent for προσόχθισμα in the Hebrew text, here. The situation is comparable to some other passages but would require a more scrutinized discussion. See MCKENZIE (2019), 76-77.

⁴ See FERNÁNDEZ MARCOS, BUSTO SAIZ (1992), 79-80.

⁵ See BROOKE *et al.* (1930), 299-301.

⁶ The feminine gender of Baal is attested in about 20 cases (e.g., Judg 2:13; 1 Sam 7:4; Hos 2:18; 13:1; Zeph 1:4; throughout Jeremiah, etc.), see for discussion DILLMANN (1881); BOGAERT (2010); VONACH (2003); KREUZER (2015), 386 (who misrepresents the role of the *kaige*-recension as revising the feminine gender of Baal). Since no *femininum deteriorativum* exists in Classical Greek, the common interpretation is that the feminine gender indicates or substitutes the female gender noun ἡ αἰσχύνη “shame” (see τό προσόχθισμα “provocation” in the Lucian text). Bogaert, however, discusses a *femininum deteriorativum* as Hebraism in the Alexandrian context. Vonach instead assumes an allusion to Isis, which may allude to the context in Alexandria but does not make much sense in the story of 2 Kings 1. In the testimony of Josephus, it was *indeed* a female deity of Ekron (Ios. *A.J.* 9.19).

⁷ RAHLFS (1911), 156-157.

this point, the textual history amplifies the enigma because it attests more or less clearly an original זָבִיב, “flies”. If the text is not a polemical or ironic distortion from the beginning, the “Lord of the flies” requires a viable explanation.

2. THE LORD OF THE FLIES – THE STORY OF 2 KINGS 1

2.1. *A Synopsis of 2 Kings 1*

In a nutshell the storyline runs as follows: Ahaziah, the king in Samaria, is injured by an accident and wonders whether he may recover. He sends messengers to consult (the oracle of) Baal-Zebub in the Philistine city of Ekron, to discover whether he will get well again. This undertaking makes YHWH furious and so an oracle is given to the prophet Elijah stating the opposite: the king will die because he did not consult (the oracle of) YHWH, the God of Israel. The king in turn tries to take the prophet by military means in order to force him to change his oracle, but this fails; fire from heaven kills all messengers. The falling fire proves that Elijah is a true prophet. After two failed attempts the king sends a third delegation but this time the captain begs for his life and is saved. Elijah is then sent by a messenger of YHWH to Ahaziah to repeat the oracle that he will not recover from his injury. King Ahaziah dies accordingly.

2.2. *The Literary Character of the Narrative*

The narrative is relatively simple. The antagonism between the weak king and mighty prophet guides the narrative. The king is made weaker by his injury, and the prophet is made stronger by heavenly power. This basic opposition is supplemented by the antagonism between the messengers of the king and the messengers of YHWH, between life and death, and finally by the antagonism between YHWH and Baal. The narrative is further structured by the dialogues and by the key words “to ascend” and “to descend”. In sum, the story has a very transparent binary narrative strategy and is full of redundancies and repetitions. However, it also irritates by the combination of early and late language and concepts. The characterization of Elijah as a man of God situates the narrative in the difficult transition area between the Elijah and Elisha stories. Read against the background of the Elisha stories, the figure of Elijah in 2 Kgs 1 gives the impression that the narrative wishes to surpass Elisha in every detail.⁸ At the same time the narrative is extremely discomfiting as it presents Elijah as a violent despot whose martial appearance seems to be legitimized by a God who responds

⁸ For a discussion of the Elisha tradition see still STIPP (1987), SAUERWEIN (2014) and for the attribution of titles recently WEINGART (2018).

to the misbehavior of the king with death. Facing the brutal violence within the story – 102 innocent soldiers are killed by fire – the narrative is (to say the least) problematic in terms of using violence as a demonstration of divine and prophetic power. The narrative itself does not offer the slightest criticism of such use of brute force. That being said, the representation of violence in biblical narratives is a discussion for another time...

Despite the simplicity of the narrative, several topics can be identified. The story addresses the effectiveness of the divine word and addresses the legitimacy and authority of the prophet. The role of oracles within Yahwism is also addressed. Finally, the interaction of local competency and monolatry has to be mentioned. In sum, the narrative turns out to be a complex and highly reflective part of the Elijah tradition. While this advocates for a consistent narrative, there are many fractions within the text itself. This paper cannot unfold a comprehensive literary analysis, but some remarks are in order:

(1) The story plays with messengers in various ways. First, messengers are sent to Ekron, then the messenger of YHWH sends Elijah to encounter the messengers of the king (vv. 2, 3, 5). Although the messengers are mentioned again in the same sequence (vv. 5, 15, 16), it must be noted that the אֵלָיו “to him” in v. 5 (instead of מֶלֶךְ שְׁמֵרוֹן) is unrelated in the immediate context.

(2) The threefold repetition of the oracle of YHWH in vv. 3, 6, 16 is striking and in a way superfluous.

(3) The fact that Elijah appears in the narrative in two spelling variants (אֵלִיָּה in vv. 3, 4, 8, 12; אֵלִיָּהוּ vv. 10, 13, 15, 17) finds no explanation if the narrative is regarded as consistent. The same holds true for the occurrence of the title אֵישׁ אֵיִשׁ הָאֵלֹהִים which is attested only in vv. 9-13.

(4) The injury of the king no longer plays a role in vv. 9-16. It is rather the power of the prophet Elijah that is paramount.⁹

(5) The story does not follow neatly from 2 Kgs 1:1, which gives a note about the rebellion of Moab after Ahab’s death.

2.3. *The Unity or Disunity of the Story in Research*

These and other observations led G. Hentschel, E. Würthwein, M. Beck, and most recently R. Albertz and S. McKenzie¹⁰ to propose a *Grundschrift* that was

⁹ In addition to that: While Elijah is residing on the top of the mountain, which is most likely Mt. Carmel, he is asked in v. 3 to go to meet the king’s messengers (לִקְרֹאת מַלְאכֵי מֶלֶךְ־שְׁמֵרוֹן), which is hardly possible if they are travelling from Samaria to Ekron. Christian tradition locates Elijah in *Šeh Ša’aleh* south of Samaria to make the story function geographically, cf. ALT (1925), 293-397.

¹⁰ HENTSCHEL (1985), 5 (pre-Dtr: vv. 2, 5-8; still second half 9th century BCE: vv. 3-4; Fortschreibung: vv. 9, 15, 16; late reworking relating to the Elisha-stories in vv. 10-14); WÜRTHWEIN (1984), 267-268 (post-Deuteronomistic: vv. 2, 5-8, 17a; Elijah-Elisha-parallelization: vv. 9-14,

reworked at least in vv. 2-3 and 6-9. Other recent suggestions in contrast have defended the literary unity of the present text. For F. Crüsemann, M. Köckert, and M. Pietsch¹¹ the story is coherent and built without major revisions. Both positions have their own merits and can be substantiated with textual observations that need not to be repeated here. However, the assumption of a unified story requires the date of the narrative to be lowered dramatically. Many details – both Elijah and Elisha traditions are presupposed, the authority of the prophet is taken to the extreme, the appearance of the messenger of YHWH, which has its parallels in the later strata of the Elijah-stories – point to the post-exilic period as the context of the narrative's origin if it is taken as a literary unity. In this time period, however, neither the argument about oracles nor the monolatric claim can be meaningfully located nor can the reference to Ekron and the identity of Baal-Zebub be explained convincingly. The city of Ekron was destroyed by Nebuchadnezzar II in 604/03 BCE¹² and remained more or less irrelevant until the Hellenistic period. "The conflagration of Ekron was the final link in a chain of events that [...] contributed to their complete dissolution as a distinct cultural group".¹³ Hence it is hard to assume that the purpose, background, and narrative focus of the story are post-Deuteronomistic (M. Köckert) or even that the story can be attributed to DtrH (M. Pietsch). The story would only fit in Hellenistic times *if* a link between Baal-Zebub and Zeus Apomyios lies behind the story. This, however, cannot be reasonably demonstrated as it relies on the assumption that the name Baal-Zebub is a bitter mockery (see below).

In light of the problems pertaining to a late origin of the narrative, the assumption of a pre-exilic *Grundschrift* in vv. 2, 5-8, 17aα is more plausible. This basic layer reflects the rise of YHWH as the national god with competencies that compare to well-known competencies of neighboring deities. This narrative may well come from late pre-exilic times, that is the 7th century BCE. The story gives evidence of a debate on universalism and regional competencies of deities. YHWH is claiming universality in terms of territories and oracles, but he is not yet the only god. However, the competence of other gods is denied; thus, the story is obviously linked to the complex development from monolatry to explicit monotheism in biblical literature. The original story was composed after the fall

15b, 16; very late Fortschreibung from early Judaism: vv. 3, 4, 16a; post-LXX: vv. 17aα*βγb); BECK (1999), 139-140 (pre-Dtr: vv. 1, 2, 5-8, 17aα; late-Dtr: v. 15a; post-exilic: vv. 3-4, 9-14, 15b-16); ALBERTZ (2015), 105 (original story from the second half of the 8th century in vv. 2, 5-8, 17aα; reworked twice in vv. 9-14, 15b-16 and vv. 3-4, 15a); MCKENZIE (2019), 225 (vv. 2, 5-8, 17 consist of a prophetic legend included by DtrH who identified the king with Ahaziah; vv. 3-4, 9-16 reworking of the story by the prophetic narrator/DtrP).

¹¹ CRÜSEMANN (1997), 121-122; KÖCKERT (2006), 255-260; PIETSCH (2018), 308-315.

¹² See NA'AMAN (2003), 85.

¹³ MAHER (2006), 323.

of Samaria, when the Elijah-stories had been transferred to Judah. The devaluation of the religion of the North, which was so important for the later Deuteronomists, was already implicitly in place in the original story but is only fully developed in the subsequent transformation. The story was reworked in late post-exilic times by the addition of vv. 3-4, 9-16, which reflects conflicts of authority, imposing a theocratic, non-priestly idea over the institution of monarchy. Based on the illness, the king is characterized as weak and powerless in contrast to the authority of the prophet who is endowed with superhuman power because he is guided exclusively by the word of God. Prophecy is marked emphatically as being independent. Not even the strongest military pressure can resist or alter this *true* prophecy, which can neither be manipulated nor ignored. Elijah is portrayed as a hyper-prophet: through his relation to the mighty word of God he even unfolds power over the forces of nature by sending fire to fight the messengers of the king. Finally, God does not speak directly to the prophet (in oracles, dreams, visions, etc.), but rather through his messenger or angel, a feature well known in post-exilic debates about the experience of the word of God by the prophet, but also in other Elijah-stories or in the story of Balaam's donkey. Elijah is a true "man of God" – the special title is used several times in the narrative (vv. 9, 10 [without article], 11, 12, 13). Elijah is an almost divinized prophet who compares only to Moses and his supernatural power in Deut 34:10-12. Thus, the addition should be dated to the second half of the 5th century BCE at the *earliest*.

2.4. Oracle or Healing: What is the Purpose of the Story of 2 Kings 1?

Ekron, which is identified with Tel Miqne/Khirbet el-Muqanna' 35 km southwest of Jerusalem, is unlikely to have been the first choice of cities if one was ill in the Samaritan hill country. The northern-most city of the so-called Philistine Pentapolis is located in the Shephelah south of Gezer. According to the story the god of Ekron is well known. Although the *onomastic sequence* בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן is typically understood so that Baal-Zebub is *the* god of the city, the phrase can also be understood partitively so that Baal-Zebub is *a* god of the city, but perhaps in the sense of the city-god who protects the city. We will see later that this might be the case.

In the exegetical literature there is a variance in defining the focus of the story: some argue that it is the *divination* that drives Ahaziah to go to Ekron, others the *capability of healing*. Is it the famous unmatched oracle or the healing power of the local deity? Steven McKenzie, for example, opts for the latter:

“Ahaziah sends to a Baal figure to inquire about his prospects for recovery. Presumably Baal-Zebub was renowned for his healing prowess”.¹⁴ However, although divination is one thing and healing another, both parts cannot be separated completely from each other. The Mesopotamian diagnostic manuals, e.g., the *sakikkû*-manual, show that divination served both to identify the cause of the disease and to identify rituals, evocations, and prayers for healing. Generally speaking, diagnosis and prognosis are interdependent and combined.¹⁵ The diviner tries to identify the cause for the disease, either as an effect of demonic power or a repercussion of a disturbed relation to a deity. Then he looks for means to solve the distorted equilibrium and those can comprise the whole medical spectrum of treating diseases. Applied to the story in 2 Kgs 1 this perhaps means that Ahaziah sees Baal (instead of YHWH) as having caused his injury but the story is not clear in this point. It rather emphasizes the prognostic aspect of the oracle and there is no indication of any diagnosis or therapy. However, prognosis and especially the prospects of recovery are an important part of ancient divination.¹⁶ The antagonistic pair “he will recover” (אם־אחיה־מחלי זה v. 2) and “he will surely die” (כי מות תמות v. 4) is strikingly consistent with the Mesopotamian prognostic texts.¹⁷

Accordingly, there are usually two ways for how the demand of the Israelite king is related to healing. The first takes the illness of Ahaziah as the work of demons and assumes that he calls for the “master of demons” to banish them. This interpretation is influenced by the reading of Luke 11:15, where Jesus is accused ἐν Βεελζεβούλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, “with Beelzebul, the master of the demons, he is exorcising the demons”. However, Beelzebul and Beelzebub must not be identified or confused in origin and function. Baal-Zebub is *not* the ἄρχων of Demons, not even if one accepts a deliberate distortion of the name. That can only be drawn from Luke 11:15. The story in 2 Kgs 1 has nothing to do with the devil, even if one accepts that demons were causing the illness and a healing god thus had to expel or defeat them.

The alternative solution is more promising: In the Ancient Near East (but not only there) flies were related to illness and thus the “master of flies” was “the lord of disease”. Amulets in the shape of flies have been found in Egypt, Mesopotamia, and the Southern Levant. They were often part of necklaces to keep

¹⁴ MCKENZIE (2019), 229, cf. 34.

¹⁵ HEEBEL (2001), 262-263.

¹⁶ HEEBEL (2000), 62-63.

¹⁷ “Die weitaus häufigste Prognose betrifft die Frage, ob der Erkrankte genesen oder an der Krankheit sterben wird. Diese Prognosen werden durchgängig mit *iballut* (TI, TIN, AL.TI) ‘er wird gesunden’ bzw. *imât* (GAM, BA.ÚŠ, ÚŠ) ‘er wird sterben’ formuliert, nur ganz selten erscheinen Wendungen wie *ul iballut* ‘er wird nicht gesunden’ und das Pseudologogramm NI.ŠI für *iballut* ‘er wird gesunden’” (HEEBEL [2000], 63).

away those insects that were not only annoying, but dangerous. Elizabeth Douglas van Buren mentioned a cylinder seal of the Mesopotamian healing deity Ningishzida with two flies resting on his shoulders.¹⁸ It was Arvid Tångberg who notably built his interpretation of Baal-Zebub on this: “2 Kgs 1 refers to a local Baal, more precisely a Baal figure with some kind of fly ornament that signifies the apotropaic and healing function of the deity”.¹⁹ However, although it seems correct to assume a local Baal figure related to flies in the background of the story, the relation of flies to healing remains debatable.²⁰ This even holds true if we take fly-amulets from the archaeological record of neighboring areas (regrettably not from Ekron itself) into consideration. Christian Herrmann has collected the material from the Southern Levant. Amulets in the shape of flies are attested from Megiddo, Samaria, Gezer, *Tell el-‘Ajjul*, and *Tell el-Far‘ah* (South).²¹ These amulets of flies had an apotropaic function. However, there is not the slightest indication that these Egyptian amulets were related to Baal. Hence, it is doubtful that the flies, which led to the epithet בעל זבוב, have something to do with *illness*. But because the rationale behind the narrative remains so obscure, associating the epithet with illness was so tempting in the history of research. Johannes Mulder went in the same direction, but under the assumption that *zbl* was the original reading of the epithet. He argued that there is an Ugaritic noun *zbln* denoting “illness”.²² Thus, Baal would be associated with disease and illness. While Ugaritic *zbl* can indeed denote a sick person (cf. also Akk. *zabālu*) the regular noun meaning “illness” is *zbln*.²³ This idea is not only deeply wounded by the original reading זבוב, but also by the fact that the Ugaritic evidence for the *epithet* always attests *zbl* and never the noun *zbln*.²⁴ Thus, it can be excluded that the epithet has something to do with illness.

This may be corroborated by the later evidence of Ζεὺς Ἀπομῦϊος, who is attested from the Imperial period (2nd century CE). This Olympian Zeus is the “one who chases the flies”, which are attracted to the bloody sacrifice and which threaten people on the malaria plain of Olympia (Pausanias 5,14,1; Pliny, *Nat.* 10,75; 29,106). He has his origin in the apotropaic god Μυιῶδης, and later became Ἀπομῦϊος. Another variant of Μυιῶδης is Μυιάγρος of Alipheira, who is also attested by Pausanias and Pliny (Pausanias 8,26,7; Pliny, *Nat.* 10,75). In

¹⁸ VAN BUREN (1934), 30-31.

¹⁹ TÅNGBERG (1992), 296.

²⁰ See the recent discussion of the cylinder seals in PIETSCH (2018), 314-315.

²¹ HERRMANN (2016), 194, 384-385, with no. 26, 49, 54, 89, 425-432; HERRMANN (1994), 597-598, 867-869.

²² MULDER (1962), 143.

²³ OLMO LETE, SANMARTÍN (2003), 998-999.

²⁴ HERRMANN (1999), 156.

ancient Rome the equivalent was Hercules who had to protect his temple against flies (Pliny, *Nat.* 10,79; Plut. *Quaest. Rom.* 90).²⁵

Although there is no direct link between the Olympian Zeus and Baal-Zebub, the general existence of a fly repelling deity may indeed corroborate the original reading בעל זבוב. At the same time, the later evidence demonstrates that there are local peculiarities, including the threat of flies, gnats, etc., and the repellents against their menace. This will be important in the proposed solution below.

3. RIDICULOUS SERIOUSNESS: ARGUING FOR FLIES IN THE BACKGROUND OF BAAL-ZEBUB

3.1. *A Brief Lesson from the 19th Century on the Importance of Flies and Oracles*

Coming back to the question of whether the Baal of Ekron was famous for his healing capacity or renowned for his oracles, the Hebrew text is clear on this point: Ahaziah does *not* explicitly seek for healing in Ekron, but for a reliable prognostic oracle whether he will recover. “Go, inquire of Baal-Zebub, the god of Ekron, whether I shall recover from this injury” (2 Kgs 1:2). שׂרשׁ is the *terminus technicus* for all sorts of divination through an oracle. Although as was argued above the healing part cannot be separated totally from the prognosis, the whole story seems about inquiry and not about healing, even if the prophetic judgment is that Ahaziah will certainly not recover from his injury. That the Baal-Zebub of the story in 2 Kgs 1 was primarily known for his oracles is almost neglected in studies of the 20th century. The story seems to acknowledge a special capacity of the deity, although the kind of oracle is not mentioned in detail. There are plenty of possibilities for prognostic divination.²⁶ Especially in the second millennium oil-oracles were fairly popular.²⁷ Fly oracles in contrast do not have the same importance, assuming they were part of the oracular portfolio at all. But the 19th and early 20th century was quite lively in discussing the flies’ connection to the oracle.

In his Schweich lectures on the Philistines in 1913, the excavator of Tel Gezer, Robert Alexander Stewart Macalister, also went into the story of Baal-Zebub by speculating that the oracle was drawn from the buzz of the flies. Taking the alleged number of soothsayers in Philistia (Isa 2:6) as historical information and the “Prince of the Devils” of the NT as indication of actual importance, he assumed that Baal-Zebub “must [...] have had a very prominent

²⁵ AUFFARTH (2006) sees processes of rationalization (by relating malaria to flies/gnats) and sacralization (by making flies/gnats gods) within the texts from the Imperial period.

²⁶ For the spectrum see MAUL (2018), and BÖCK (2016).

²⁷ HEEBEL (2001), 251.

position in old Palestinian life”.²⁸ As was common in the 19th century,²⁹ he referred to the importance of flies as vermin, and with this he polemicized against any change of the name into Baal-Zebul as the “master of the heavenly abode”:

A man who has passed a summer and autumn among the house-flies, sand-flies, gnats, mosquitoes, and all the other winged pests of the Shephelah will not feel any necessity to emend the text so as to give the Ba‘al of Ekron a ‘lofty house’ or ‘the Planet Saturn’ or anything else more worthy of divinity.³⁰

Long before the discovery of Ekron Macalister was personally introduced to “the convent of the flies” in a ruin in *Deir edh-Dhubbān*, located in the neighborhood of Tel Miqne, and thus he saw his suggestion corroborated.³¹ Whether this remote place (NIG 188000.620000) situated about half way between Ashkelon and Jerusalem inherited its name from a traditional connection to Baal-Zebub is highly unlikely in view of the sparse Arab settlement and the evidence of some Arab inscriptions.³² Although Macalister emphasized the importance of flies in the region, which was common in the 19th century literature, he built his own explanation on the oracular capacity of this deity, which was also elaborated upon in the exegetical explanations: “The Lord of Flies is hardly a fly-averter, like the Ζεὺς ἀπόμυιος of Pliny and other writers, with whom he is frequently compared”.³³ In contrast Macalister supposed that the oracle of Baal-Zebub may have been heard from the humming and buzzing of surrounding flies. A similar conjecture was made by Karl Bernhard Stark, who speculated about the connection between weather conditions and fly plague and said about the flies in 1952: “Diese sind in ihrem durch die ganzen Witterungsverhältnisse bedingten Auftreten und Verschwinden selbst mit prophetischer Kraft begabt”.³⁴ To actually endow flies with a prophetic gift is of course absurd, but it illustrates that the oracle in 2 Kgs 1 as such was given greater importance in the 19th century than in the following period, when Baal-Zebub was only interpreted as a polemic (see below). This can finally be underscored by the entry of Baal-Zebub in the “Real-Encyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche” presented by J. G. Müller, who connected Baal-Zebub with Apollo. On the one hand, it was clear for him that Baal was a *Deus averruncus muscarum* like Ζεὺς ἀπόμυιος in Olympia, Hercules in Rome, Achor in Cyrene, etc. On the other hand, he argued

²⁸ MACALISTER (1913), 91.

²⁹ See for instance MÜLLER (1854), 768-769; KEIL (1875), 463.

³⁰ MACALISTER (1913), 92.

³¹ MACALISTER (1913), 77-78.

³² See SHARON (2004), 20-35.

³³ MACALISTER (1913), 92; STARK (1852), 261.

³⁴ STARK (1852), 261.

that repelling the flies was not the reason why Ahaziah sent to Ekron. Thus, the name Baal-Zebub is connected to a famous oracle in Ekron similar to Apollo, who sent both health and sickness.³⁵

The lesson learned from the discussion in the 19th century is that there is no doubt that flies and averting their pest stands behind the epithet of the Baal of Ekron, and that one cannot dismiss the oracular capacity of this god. However, these two aspects do not necessarily need to be related to one another. The combination of the oracular and healing capacity on the one hand and the protection against flies on the other could be the local peculiarity of the Philistine city. We will come back to this at the end of the paper. First we need to deal with a very powerful hypothesis that Baal-Zebub is a taunt name.

3.2. *Mocking Alteration of Biblical Deities and Epithets?*

Even if scholars trusted the textual evidence for זבוב (which is undeniable from the textual record as was demonstrated above) they often did not relate the reading to an epithet of Baal. In contrast they understood Baal-Zebub to “most likely [be] a purposeful corruption of Baal-Zebul”³⁶ or a name “that looks as though it is a distortion of Baal-zebul”.³⁷ This theory was already formulated in the 16th century by Joseph Scaliger and also often repeated in the 19th century.³⁸ Although this reading contradicted the Septuagint and other textual traditions, it was argued that the New Testament evidence was more reliable. Therefore, Βεελζεβούλ should be more original than בעל זבוב. But as already mentioned this view was at the same time vehemently contradicted in the 19th century. In the 20th century the discovery of the Ugarit texts was game-changing with regard to the so-called “Canaanite religion”. Now the reading of Baal-Zebul was not so much justified with reference to the NT, but rather derived from *b' l zbl* attested in the Ugaritic text. But let us first look briefly at the New Testament evidence and its alleged antecedents.

3.3. *The “Prince of Demons” and Its Possible Connections to Baal-Zebub*

3.3.1. The New Testament as Correction and Origin of Beelzebul?

The name Beelzebul has its prominent origins in the New Testament in at least five passages Mark 3:22; Matt 10:25; 12:24, 27; Luke 11:15 and 11:18. The

³⁵ MÜLLER (1854).

³⁶ LEVIN (2017), 217.

³⁷ DAY (2000), 71.

³⁸ See MÜLLER (1854), 770; KEIL (1875), 463.

context is distinctly negative;³⁹ it does not denote an independent deity but assigns Baal-Zebul to the hierarchically structured counter-world of demons. Βεελζεβούλ is specified three times as “the ruler of the Demons” (τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, Mark 3:22; Luke 11:15; Matt 12:24, cf. Matt 9:34), which is a synonym for the Satan or the devil. The textual stability of this reading is highly reliable since only Hieronymus in the Vulgate, some Syrian witnesses, and a few old Latin manuscripts attest the reading *Beelzebub*. The only variance is between Βεελζεβούλ and Βεεζεβούλ in the Vaticanus and Sinaiticus. Perhaps a Greek writer had problems with the unusual λζ (Lambda/Zeta) combination and thus assimilated the Lambda.⁴⁰ Most scholars accordingly assume that the late textual variant reading *Beelzebub* is an adaptation of the Hebrew בעל זבוב or Latin respectively from the story in 2 Kgs 1. Thus, the New Testament is of no help for the question of reading the *original* text in the Hebrew tradition, and again, we face certain circularity in the argument.

This becomes even clearer when one asks for explanations for the New Testament evidence for Βεελζεβούλ and Βεεζεβούλ and its possible connections with בעל זבוב. Ulrich Luz writes:

Beelzebul, which means something like ‘lord of the (heavenly) dwelling’ or ‘lord of the temple,’ is probably the original name of the Baal of Ekron, familiar only from the New Testament and later Christian as well as Ugaritic texts and that was ‘cacophonized’ in 2 Kgs 1:2-16 into בעל זבוב (= lord of the flies).⁴¹

This would imply that (a) all textual witness including the Hebrew, Greek, and Syriac tradition would have been altered only after the reception in the New Testament came into being, and (b) that the Baal-Shamim or Zeus Olympios, which is connected to the epithet *zebul* “heavenly abode”, would have been the original deity of Ekron. Both presuppositions are highly unlikely, even if forms of deliberate derogation and cacophony are attested in Hebrew manuscripts⁴² and even if an Aramaic letter from Elephantine from the late 7th/early 6th century written by the ruler Adon, who was perhaps an Ekronite, mentions Baal-Shamim.⁴³

³⁹ See FORNBERG (2016), 95-96.

⁴⁰ LUZ (2001), 95; PESCH (1991), 210 (following a suggestion of Lloyd Gaston).

⁴¹ LUZ (2001), 96.

⁴² See the overview in MCCARTHY (1981).

⁴³ TUAT 1, 632-633; TAD 1, A 1.1. The attribution of the ruler Adon to the city of Ekron relies on the reading of a demotic part on the rear side, which says something like “what the mighty one of Ekron has given”, first suggested by B. Porten. See WEIPPERT (2010), no. 260. For the discussion of the reading and a different view, see ELAYI (2018), 191, who argues that Adon’s city was in fact Byblos instead of Ekron.

However, whether there is a historical relation between Baal-Zebub and Baal-Zebul *at all* is disputed. The origin of the name Beelzebul remains more or less an enigma as Origen already attests in his “taken from some unknown source” (οὐκ οἶδ’ ὀπόθεν τὰ περι Βεελζεβούλ).⁴⁴ Several suggestions have been made: (1) It is a popular name for the devil and was attributed to Jesus. Although it is true that *zebûl* became a prominent title in apocalyptic literature and that this title fits into an apocalyptic outlook,⁴⁵ we lack the contemporary evidence of Beelzebul as Satan;⁴⁶ (2) It denotes the “Lord of the fertilizer” because manure or compost was used as fertilizer – a fanciful solution that also lacks extra-biblical support, or (3) it is the “Lord of the dwelling” (= Lord of heaven, Lord of the house). This reading has the most in common due to the sermon of Matt 10:24-25, where Jesus says:

Οὐκ ἔστιν μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. Ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οικοδεσπότην Βεελζεβούλ ἐπεκάλεσαν, πόσω μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ.

A disciple is not above the teacher, nor a slave above the master; it is enough for the disciple to be like the teacher, and the slave like the master. If they have called the master of the house Beelzebul, how much more will they malign those of his household!

The Greek term *οικοδεσπότης* is strikingly parallel to Βεελζεβούλ if בעל זבול is understood to mean “the Lord of the (heavenly) dwelling”. In this case, it is possible that the in-group understood this to be an honorific title, while at the same time the outside-view was the negative “master of demons”. Especially this solution is in line with the fact that in Ugarit the “title” *zbl* always precedes the name of the deity (see below). Thus *baal zbl* is something different from *zbl b’l*.

⁴⁴ *Contra Celsum* 2.9.

⁴⁵ SHIVELY (2012), 61-62.

⁴⁶ Many attempts have been made to trace Baal-Zebul and his connection to demonic powers. One is the erroneous reading of the Arslan Tash tablet from the 7th-6th century BCE. David Sperling traced *b’l [zbl]’rs* in the tablet and translated line 13-15 as “By the conjuration of Heaven and Earth forever, by the conjuration of Baal, prince of the earth”. He further suggested, that the evidence from Arslan Tash possibly “provides a transitional form between a Ugaritic epithet of Baal and a Christian epithet of Satan”. SPERLING (1982), 8. However, although keeping Baal as the lord of the earth (*b’l ‘dn ‘rs*), more recent epigraphic discussion has rejected this reading, see BERLEJUNG (2010), 16.

3.3.2. An Aramaic Incantation from Qumran Mentioning Beelzebub?

At this stage of the argument, we must briefly comment on possible antecedents to the “master of demons”. 4Q560 is a fragment of an exorcism, which is quite difficult to understand. It seems to be related to fever, chills, and heart inflammation, such that the context of illness and healing would definitely be appropriate. More precisely the content is related to the perils during birth (a midwife is mentioned). Penney and Wise have suggested finding Beelzebub in this text. They reconstruct the first line as דבב[בעל] and translate “[Beel]zebub, you/to you[... ”. In the discussion they parallel the phrase with the Akkadian *bēl dabābi*, which denotes an adversary but also an enemy. Due to the fact that the genre of 4Q560 is magic, the word is translated as “The Accuser”. As an alternative view Penney and Wise relate דבב to a fly, since the second line mentions a demon in the context of pregnancy and “Aramaic magic texts testify to the belief that Lilith could enter the rooms of pregnant women as a fly”.⁴⁷ In explicitly relating the traditional זבוב בעל with the reading בעל דבב in the Qumran text, Beelzebub is interpreted as being related to the demonic realm anyway.⁴⁸ This is welcomed by Philipp Alexander who makes Beelzebub the “prince of the demons”.⁴⁹ This is drawn from the New Testament’s Βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων (Matt 12:24) and thus aptly demonstrates the circularity in the field, which was labelled by William John Lyons and Andy Reimer as “the demonic virus”.⁵⁰ The more recent discussion of 4Q560 spurns the reading בעל in the first line and reads instead [...] ...ודבב [...] (DSS Study Edition) or even [...]...ולבב [...] (D. Hamidović) so that (notwithstanding the problems with the definition of magic, which are beyond the scope of the present paper) the reconstruction of Penney and Wise is excluded.⁵¹ In any case, reading Beelzebub in Qumran would be surprising as despite there being several texts relating to demons, Baal is not among them. In fact, he is not even mentioned in the Qumran texts. Belial and Mastema are the cause of evil instead.⁵² In sum, the fragmentary text of 4Q560 is of no help, neither for the understanding of Beelzebub in the synoptic tradition nor for Baal-Zebub in 2 Kgs 1.

⁴⁷ PENNEY, WISE (1994), 632.

⁴⁸ PENNEY, WISE (1994), 633-634.

⁴⁹ ALEXANDER (1997), 321.

⁵⁰ LYONS/REIMER (1998), 18-20.

⁵¹ For a nuanced discussion of the text see FRÖHLICH (2017), 86-89 and HAMIDOVIĆ (2017), 98-100.

⁵² MACH (2000), 189-191.

3.3.3. Beelzebul as a Polemic against Baal-Shamim?

Recently Tord Fornberg has argued that Baal-Zebul is a deliberate derogatory title of a god that was coined in the Seleucid era. First, he presents the evidence for the original reading *zebûb* in 2 Kgs 1 by using the stability of transmission, the testimony of Josephus *Ant.* 9.19, and the association of Zeus and Herakles with flies. He rightly points out that on the one hand Ugarit is far away from Ekron in both time and space, so that the use of the Ugaritic root *zbl* may not be of great help, and on the other hand that a Baal *zebûl* “is not attested between the Ugarit tablets and the Synoptic gospels”.⁵³ He then argues that from the exilic period onwards, following a universalistic tendency, the heavenly abode of God was accentuated and YHWH became אלהי השמים *’ēlohē ha-šāmāyīm*, which corresponded to Baal-Shamim and with whom YHWH has been equated. Within the process of Hellenization in Seleucid times this changed dramatically, when Antiochus IV tried to even replace the God of Israel in Jerusalem and on Garizim with Zeus Hypsistos or Zeus Olympios. During the Maccabean revolt the name of Baal-Shamim had a pejorative meaning. “Those who sympathized with the Maccabees then altered the name Baal šamem in a derogatory manner”.⁵⁴ First by coining the epithet שקוץ שרומם *šiqûš šómem* (Dan 12:11, cf. 9:27; 11:31), which resembled the “Shamim” (and is once in a Syrian manuscript of 2 Macc 6:2 read as Baal Shamim), and second by forging בעל זבול *ba ‘al zebûl*, which takes the first part and alters the second part. Following Fornberg, the derogatory character of *zebûl* was derived from Baal-Zebub in the well-known story in 2 Kgs 1. “Nevertheless, the fact that the Philistine god of Ekron is called Baal-zevuv in 2 Kgs 1 paved the way for Maccabean sympathizers to polemicize against Baal šamem, who was identified with the Greek Zeus Olympios, by using the almost identical form Baal-zevul”.⁵⁵ This is the weakest point in the explanation, since there is no discernable link between the two and “the heavenly abode” is by no means derogatory. This brings Fornberg to argue that “in the name Baal-zevul, the word *zevul* is used intentionally and indicates that although the Seleucid rulers had usurped the temple in Jerusalem for their Gentile god, they could not usurp Heaven.”⁵⁶

Let us summarize what we have learned in this paragraph for the understanding of Baal-Zebub: The enigmatic New Testament evidence of the “prince of demons” on the one hand and the erroneously assumed connection between Baal-Zebul and Baal-Zebub have yielded many strange flowers. Some of them attempted to attribute a mysterious demonic power to the god of Ekron mostly

⁵³ FORNBERG (2016), 98.

⁵⁴ FORNBERG (2016), 102.

⁵⁵ FORNBERG (2016), 104.

⁵⁶ FORNBERG (2016), 104.

by combining various unrelated pieces of evidence. However, it is rather unlikely that Βεελζεβούλ has something to do with בעל זבוב. There is no traceable link between the two. Thus, changing the Hebrew text with reference to the New Testament tradition is inappropriate. While the title of בעל זבול “the master of the heavenly abode” (or “the οἰκοδεσπότης of heaven”) seems not to be derogatory in principal, it was used in this way by making him the “prince of demons”. This development remains an enigma and it is in no way suitable to associate the god of Ekron with demonic powers or the underworld. בעל זבוב is by no means the “chief deputy of demons”, as was argued with regard to the Qumran tradition in 4Q560.

3.4. *Cacophemism or Dysphemism as the Background of Beelzebub*

Arguments favoring an original בעל זבול are often accompanied by the hypothesis that divine names in the Masoretic tradition (or even earlier) were often deliberately depreciated via the change of vowels or even consonants. Most often the various forms of the name of the son of Saul are mentioned in the first place. While the name is rendered Eshbaal (אֶשְׁבַּעַל) in 1 Chr 8:33; 9:39 (ΑΣαβαλ and Ισβααλ in the LXX), he is named אִישׁ־בַּשֶּׁת in 2 Sam 2–4 (the LXX attests Ιεβοσθε 2 Sam 2 or Μεμφιβοσθε 2 Sam 3–4). Jonathan’s son is מְפִיבֶשֶׁת (Μεμφιβοσθε in the LXX) in 2 Sam 9, but מְרִיבֶעַל (LXX Μεριβααλ) in 1 Chr 8:34 and 9:40.⁵⁷ Additionally, 2 Sam 11:21 writes the name Jerubbaal מְרִיבַשֶּׁת (while the LXX has Ιεροβααλ). Otto Thenius in 1842 and Abraham Geiger in 1862 first argued that the names were substituted to avoid the name Baal in accordance with Hos 2:19 and Zeph 1:4.⁵⁸

Building on this it was further argued that so called *boshet*-vocalizations of divine names were meant to slander the deity, especially Astarte, who is vocalized אֶשְׁתָּרְתַּי in the Masoretic tradition but represented as Ἀστάρτη in the Greek.⁵⁹ The Hebrew word בַּשֶּׁת means “shame”, and taking the vowels of this word in grammatically irregular vocalizations is interpreted as intentional degradation or slander. Most intriguing for this theory was the representation of the phrase אֶשְׁתָּרְתַּי אֱלֹהֵי צִדְנִים “Astarte, the goddess of the Sidonians” as τῆ Ἀστάρτη βδελύγματι Σιδωνίων “Astarte the abomination of the Sidonians”. This theory had a crucial influence for the understanding of the two names Baal-Zebub and Baal-Zebul. Before the discovery of the Ugaritic epithet *zbl* for Baal (see below) it was either argued that the later rabbinic זבל “dung” was in the background of

⁵⁷ For a more detailed analysis of the textual transmission history in the Greek traditions, see MÜLLER (2014), 108-113.

⁵⁸ THENIUS (1842), 142; GEIGER (1862), 728.

⁵⁹ See, e.g., DAY (2000), 82.

Βεελζεβούλ or that זבוב “flies” was an intentional dysphemism of an original זבול “prince” or “heavenly abode”. To give just one example, in the *Encyclopaedia Biblica* in 1899 Thomas K. Cheyne writes: “Baal-zebub ‘lord of flies’ [...] is a contemptuous uneuphonic Jewish modification of the true name, which was probably Baal-zebul, ‘lord of the high house’”.⁶⁰

The whole argument and especially the variety in the Greek versions is complex⁶¹ and cannot be unfolded here in detail. The deliberate distortion of Hebrew names has been contested time and again, most influentially by Matitiah Tsevat, who argued that the names are related to a theophoric element *bšt*, which has nothing to do with shame. In contrast, Tsevat argues that it either attests a divine name or is related to the Akkadian *bāštu* denoting “protective spirit” so that **bāšt* could then have been an original epithet of Baal.⁶² Particularly indicative for this interpretation is the Punic personal name ישבשת or the Egyptian-Aramaic name [ת]ברכבש.⁶³ Stefan Schorch has further argued that the Greek element -βοσθε is not the exact equivalent of *bošæt* but rather of *bošti*.⁶⁴ If so, the deliberate substitution of the original name to slander Baal would be void or at least weak. However, even this argument cannot deny, that בשת is highly pejorative and is even used in the OT alongside Baal in polemical references such as Hos 9:10 and Jer 11:13.⁶⁵ That especially the latter passage, in which בשת seems to be personalized, belongs to the glossary additions of the Masoretic text, which are lacking in the older Greek version, makes the complete resistance against the supplementation theory suspicious.⁶⁶

Another heated debate is the *bošæt*-vocalization of Molek and Ashtoreth, which was seen in close parallel to the case of Baal. Although they are also far beyond the scope of our study, they shed some light on the question of slandering deities by cacophemism. The widely accepted hypothesis also first arose in the late 19th century in a note by M. Jastrow.⁶⁷ In the case of מלך the discussion of a Punic offering term in the background (which includes a possible vocalization such as *maulik/môlik/molêk*)⁶⁸ may call a *bošæt*-scheme for the Hebrew into question. But if it is not only an offering term but rather a personal name or substitute for Hadad or even Baal, then מלך could just as likely attribute kingship

⁶⁰ CHEYNE (1899), 407-408.

⁶¹ See MÜLLER (2014), 116.

⁶² TSEVAT (1975), 71-87; SCHORCH (2000), 606.

⁶³ Cf. SCHORCH (2000), 599.

⁶⁴ SCHORCH (2000), 611; for the dissent see MÜLLER (2014), 119-120.

⁶⁵ NOEGEL (2015), 70, 78; MÜLLER (2014), 120-121. For interpreting בשת in Jer 3:21, see BÜCHNER (2008), 85.

⁶⁶ MÜLLER (2014), 122: “Jer 11,13 bietet insgesamt ein starkes Argument für die Korrekturhypothese”.

⁶⁷ JASTROW (1894), 28.

⁶⁸ Cf. BAUKS (2008), 234.

or the glory of the king,⁶⁹ thus leading to markedly different results. The second case of Ashtoret is even more complicated. Alan Cooper argues that the vocalization of Astarte as עֲשֶׂת־רַת has nothing to do with “shame” and “is in no way dysphemistic”.⁷⁰ Rather he argues that Ashtoret should be understood as a regular representation of the Phoenician **štōrt* with anaptyxis of the Segol between /r/ and /t/. By this he joins Tsevat’s rejection of the importance of the *bošæt*-scheme.

Summing up, the glass is half full. One cannot escape the fact that the theory of a deliberate denigration of divine names already in the Hebrew tradition has its weaknesses but cannot be rejected completely. The discussion is multi-faceted and *bošæt* is like a seven-headed-dragon. However, even if the hypothesis that Baal was denigrated by associating him to *shame* holds true and even if this phenomenon was emphasized during the history of textual transmission, the case of Baal-Zebub is different. That the onomastic sequence “Lord of the flies” would have been understood as slander or denigration is highly unlikely. There was no change of consonants from /l/ to /b/ in the process of transition. If there was a system of disparagement of divine adversaries, Baal-Zebub was not part of it.

Interestingly enough the theory of a deliberate depreciation was discussed in the 19th century as well, but the other way around. The New Testament evidence of Baal-Zebul was seen as deliberate cacophonization associating the Baal with faeces. Not only was this line of argumentation incorrect but it additionally makes the hypothesis of בעל זבוב being a dysphemism even more suspicious. But since the exclusion of a change during the transmission compared to the *bošæt*-scheme is not the only explanation, we have to engage with the Ugaritic evidence in a final step. As already noted, the discovery of the Ugarit texts in 1928 can be considered to be a watershed in religious studies of the Levant. Also, the suspicion that Baal-Zebub is not the original name of the god of Ekron will be strengthened in the following discussion.

3.5. *Baal-Zebul – the Evidence from Ugarit*

While the concrete meaning of Βεελζεβούλ was disputed among scholars, the situation changed when the epithet *zbl* was found in the Ugarit texts. Particularly the epithet *zbl ba'al* is attested several times in the Baal Cycle, sometimes clearly in reference to king Naharu (which might be also an epithet) (KTU² 1.9:17), sometimes as a title such as in “prince Baal became angry” (KTU² 1.2:I:38; 1.2:I:43), and finally once even as an address in parallel to *rkb rpt* “rider of the

⁶⁹ Cf. FREVEL (2017), 282.

⁷⁰ COOPER (1990).

clouds”, which is also a very common epithet of Ba’lu: “I have indeed said to you, O prince Ba’lu, I have told (you), O rider of the clouds”.⁷¹ The onomastic sequence is *zbl ba'al 'rs*, which some scholars reckon as the full form, because the preceding *zbl* is also used for other deities (see below). *zbl ba'al 'rs* is also attested in the Baal Cycle at least eight times (KTU² 1.3; 1.5; 1.6) and is most often translated as “the prince, the lord of the earth”. While the title “lord of the earth” can be understood in a universalistic sense, an understanding as “the whole world” is unlikely. As in Hebrew it can also mean the “lord of the land”, but this is a matter of discussion, especially when one considers this epithet is complementary to *b'l šmm* “the Lord of heaven”. Hence, for Rahmouni the epithet “undoubtedly refers to the entire world: land, sea, and underworld”.⁷²

Rahmouni argues that “the epithet *zbl b'l* ‘Prince Ba’lu’ is likely reflected in the name of the Philistine deity βεεζεβουλ in the version of Symmachus to 2 Kgs. 1:2ff. and in the name of the demon βεεζεβουλ in the New Testament”.⁷³ This aptly demonstrates the widespread circularity of the argument, which changes the Hebrew text due to the Ugaritic evidence and takes the New Testament attestation as an indication for a disseminated epithet of Baal. From this vantage point, then 1 Kgs 8:13/2 Chr 6:2 (בית זבול) is understood as “princely temple” and not as “temple of the heights”. However, “house of the heavenly abode” is the much more convincing understanding, which mirrors the role of Beelzebub in the NT without any relation to Baal-Zebub. Be that as it may, the most important question is the relation between the epithet *zbl b'l* and the story in 2 Kgs 1. *zbl* is a common epithet in the Ugaritic texts,⁷⁴ which is attributed several times to Yammu, Yarihu, Rašpu, and Motu. It is even used for the “sons of God” *bn 'ilm*. Facing this evidence, the epithet appears to have a more general use than being specifically for Baal. While it remains possible that the Baal of Ekron was also labelled “prince”, nothing within the story or the extra-biblical evidence supports this.⁷⁵

⁷¹ See RAHMOUNI (2008), Epithet no. 49 (translations are taken from Rahmouni).

⁷² RAHMOUNI (2008), 164.

⁷³ RAHMOUNI (2008), 160.

⁷⁴ The epithet *zbl* “prince” is a basic metaphor for the qualification of the social role of deities. It is related to two conceptual metaphors: the spatial “THE DIVINE IS UP” (in terms of social hierarchy, here in a second level metaphor drawn from the conception of the social body as structured space) and the social “LEADERSHIP IS DIVINE/THE DIVINE IS LEADING” (in terms of ruling, e.g., King, Master, Prince). This basic metaphoric meaning makes the epithet *zbl a*) a functional synonym to Baal, and b) comparable to the epithet *rabu/rubû/rubutu* in Akkadian or the female *rbt* in Canaanite and Ugaritic.

⁷⁵ In this context the evidence of female personal names with the element *zbl* must be mentioned, although they do not contribute very much to the illumination of the story of Baal-Zebub. It is *'yzbl* Jezabel from the Bible (1 Kgs 16:31 *et al.*) and a (debated) seal of *yzbl* of unknown origin (CWSS 749), further in the epigraphic record *šmzbl* from Kition (KAI 34:4), *b'l'zbl* from Carthage (KAI 67:1-2), and finally the Phoenician-Punic name *z'zbl* (KAI 159:6). See SCHMITZ (2007), 1-2.

4. BAAL-ZEBUB – A PLAUSIBLE EPITHET FOR A DEITY IN EKRON

After having discussed the various suggestions *against* reading an original reference to flies in the onomastic sequence בעל זבוב אלהי עקרון of 2 Kgs 1, we are prepared to come back to the importance of flies and their relation to oracles and healing, which is by no means natural as we have already seen. I assume that in the background of the story there lies a strong link between flies, oracles and Ekron. While Samaria, Bethel, Dan, or any other important sanctuary in the North would have been closer for Ahaziah to find his oracle, he explicitly sends messengers to Ekron in requesting the Lord of the flies, but why? In the following paragraph I will unfold my solution in two steps: First, I will give a suggestion for the particular importance of flies in Ekron, which is *not* the heat of the sands in the Shephelah, and second, I will expand on possible particularities of the oracle of Ekron.

4.1. *The Lord of the Flies in Ekron*

It is not necessary to go into a full record of Tel Miqne or *Khirbet el-Muqanna'*, which can be clearly identified with the city of Ekron.⁷⁶ In our context it is sufficient to point out that the site, which is located about 35 km southwest of Jerusalem, is one of the largest Iron Age sites in the Southern Levant. It consists of an upper tell comprising 4 ha and a lower tell, which expanded in the Iron Age II from 16 to 26 ha. Following Sennacherib's invasion into Judah and the Southern Levant in 701 BCE, Ekron rose in status due to the Assyrian economic impact and control. The region became the largest olive-oil supplier and the city of Ekron the most important industrial center for the production of olive oil in antiquity.⁷⁷ The Assyrian impact created, or better fostered, the already existing conditions for the production of olive oil.⁷⁸ The city of Ekron as an olive oil supplier provided almost all the oil for the market and suppressed other producers. This economic boost was maintained by the Assyrians, who planted incredibly large olive groves on an area of almost 5000 ha.⁷⁹ The excavations revealed 184 installations with a total 115 olive oil presses, leading to an estimated production of at least 230 tons per year.⁸⁰

This incredibly large industry, which lasted only a relatively short time until the end of the Assyrian rule, resulted in the planting of lots of new olive trees

⁷⁶ DOTHAN, GITIN (1996), 30-34; GITIN (1995).

⁷⁷ EITAM (1996).

⁷⁸ GITIN (1996), 230.

⁷⁹ GITIN (1995), 69 (that is 50,000 dunams or 50 km²).

⁸⁰ For the calculation see Eitam (1996), 167, 183. DOTHAN, GITIN (1996), 33 give with 500 tons a higher average of the annual production.

and thus in the establishment of quasi-monocultures.⁸¹ These monocultures not only provided great advantages but also must have had disadvantages and serious challenges for the farmers. The olive harvest in the Levant until today is mainly threatened by a special species of drill fly (*Trypetidae*), *Dacus oleae Rossi*. This fly, which usually feeds on sugar-containing plant juices, lays its eggs under the skin of the olives.⁸² Their larvae consume parts of the olive flesh, which eventually causes the fruit to fall prematurely. Deut 28:40 describes this calamity exactly: “You shall have olive trees throughout all your territory, but you shall not anoint yourself with the oil, for your olives shall drop off”. In addition to the consumption of the olive pulp, the larvae enter a symbiosis with certain bacteria, which causes additional putrefaction. The fruit rots prematurely before ripening and so the harvest is destroyed. Finally, the olive fly does not only affect the current crop, but it also causes tuberculosis (*Pseudomonas syringae subsp. savastanoi pv. oleae*). This is a bacterial disease that causes plant tumors, which result in the death of twigs and branches. This causes permanent damage to the quality and quantity of the harvest and remains a major threat for olive oil cultures even today: “The olive fruit fly, *Bactrocera oleae* (Gmelin) (Diptera: Tephritidae), is one of the most important pests of olive orchards in the Mediterranean basin”.⁸³ Strikingly, the pest is not always predictable and under the same conditions can occur in one olive grove and not in the other, it also behaves differently from year to year.

Hence, it is reasonable to assume that *Dacus oleae Rossi* was a real threat to the olive tree population in the Shephelah in the Iron IIC so that a בעל זבוב as “Lord of the Flies”, who functioned as the protector of the Olive groves makes perfect sense for Ekron of the 7th century BCE. He wielded protective power to prevent the olive production from pest infestation and crop failure. The attribution of these competences evinces a close relation between economy and religion, which is attested for Syro-Palestinian religions in general. In sum, it is suggested that the epithet זבוב was given to one important deity of Ekron, perhaps the city god, to entrust him with the protection of what most distinguished Ekron in the 7th century: the production of olive oil. In averting flies, Baal-Zebub was the protector of the olives.⁸⁴

⁸¹ The sheep-goat ratio in Ekron and the loom weights in the Assyrian period of the site point to a seasonal combination of the olive industry with wool production, see Lev-Tov (1999), 15; LEV-TOV (2010), 98, 102.

⁸² BODENHEIMER (1930), 182-194; BODENHEIMER (1960), 78; BODENHEIMER (1938), 282-284.

⁸³ GENÇ, NATION (2008), 167.

⁸⁴ The above suggested hypothesis should not be overstretched, but in addition to the great amount of olive oil installations, a large number of small and larger altars have been found (GITIN [1989]; FREVEL, PYSCHNY [2014], 129-132), which probably also served to vaporize aromatic repellents against insects. However, these little altars were not found in the groves but rather in the

To be clear, this has nothing to do with human diseases or illness or a special competence in oracles either. It is not a special mash of flies, which was then used to produce a remedy as Pliny (*Nat.* 28,29) seems to know. So why are Baal-Zebub and the oracle tied together in the story of 2 Kgs 1? Here we can only speculate, but maybe there is another clue from Ekron, when we turn now to the epigraphic record and the line Apollo-Delphi-Ekron-Baal.

4.2. *Ekron as a Famous Place for Oracles? The Case of Phytia*

A passage in the prophet Isaiah links the Philistines with soothsaying (Isa 2:6a). Joseph Blenkinsopp translates it as follows:

For you have rejected your people, the household of Jacob,
for they are full (of sorcerers) from the east
and soothsayers like the Philistines.⁸⁵

Even if the reading and the age of this passage from the Neo-Babylonian or Persian period is not without doubt, the Philistines are associated with well-known capacities in soothsaying. It is hard to see why and the most plausible reason is (as unfolded in Neh 13:23-24) the general “foreignness” of Philistia. The polemical passage cannot be understood as historical information, but perhaps it has kept some collective memory, which also lies in the background of Ekron.

We do not know very much about the religion of Ekron in the Iron II-period. Glimpses of evidence come from the epigraphic record outside of Ekron. In a vassal treaty of Esarhaddon found in the inner sanctuary of the Neo-Assyrian temple in Tell Tayinat, the unnamed Mistress of Ekron (^d*šarrat amqaruna*) is mentioned in an additional curse, which is not attested in the parallel Nimrud manuscripts.⁸⁶ Although Ekron is spelt in an otherwise unattested form, it is clear that this important city in the Shephelah is meant. Launinger identifies the *Šarrat-Ekron* with Ptgyh, the Lady of Ekron, to which we come below.⁸⁷ The other extra-biblical information was already mentioned. If King Adon of the Aramaic letter to Pharaoh Necho II can indeed be associated with Ekron, then it was Baal-Shamim who was the mighty one of Ekron.⁸⁸ That Baal was part of the royal cult

production zones and in the elite zones. However, even Eccl 10:1 reflects the contamination of perfume oil with dead flies, which causes economic damage. Perhaps this is why flies and other insects should be kept away from oil production.

⁸⁵ BLENKINSOPP (2019), 135. The same translation is given in his commentary on Isaiah.

⁸⁶ See LAUNINGER (2012), 90-91.

⁸⁷ LAUNINGER (2012), 91, 119.

⁸⁸ See WEIPPERT (2010), no. 260 and above fn. 43.

of the city of Ekron is evident from a short dedicatory inscription on a 7th century BCE pottery sherd, which reads “for Baal and for Padi” (*lb l wlpdy*).⁸⁹ The sherd was found in the Temple complex 650, which was the important city-temple of Ekron in the 7th century BCE. However, Baal was obviously not the main deity of the Ekronite dynasty as the dedicatory inscription in the cellar of the temple complex shows. The location in which this most important inscription of the temple complex was found (the north-western corner of the cellar) was not the original place where the inscription was durably fixed.⁹⁰ The inscription mentions a list of four patronyms of the actual ruler of Ekron (*šr 'qrm*) 'kys Achish or Ikausu, who was the builder of the temple. The deity of the temple, which is introduced with the common preposition /l/, is followed by a wish for blessing: “May she bless him, and protect him, and prolong his days, and bless his land”.⁹¹ Although most letters of the five lines of the inscription can be deciphered without doubt,⁹² especially the name of the goddess, who bears the title 'dth “his Lady”, the third letter is difficult to read. It clearly reads pt/ /yh and if there is a third letter, it is either <ḡ>, <ṅ>, or less probably <ṛ>. Also possible is an unintentional space <>. The most probable reading with a third letter is PTḠYH but the understanding of this is quite debatable. The discussion on the reading and identity of the Lady of Ekron is vivid and cannot be unfolded here at length.⁹³ We will nevertheless discuss the most prominent readings which may perhaps show a connection between the fame of Ekron in Neh 13:23-24 and the story in 2 Kgs 1.

Christa Schäfer-Lichtenberger has argued that the name is a combination Πύθω-Γαῖα (Pythogaia),⁹⁴ the goddess Gaia of Pytho, where Pytho is the ancient name of Delphi. The order of elements is puzzling, although both elements can be clearly identified. Gaia, who is well known from the Homeric epic, serves as the mother of all life and was worshiped at Parnassus, the shrine of Apollo in Delphi. If the goddess Gaia is related to the city of Delphi, one would expect a different word order in a Semitic inscription. However, Schäfer-Lichtenberger points to the fact, that “the structure of the divine name PTGYH observes the

⁸⁹ Reg. Nr. IAA 2009-1456, hosted in the Israel Museum ICMS_IMJ_395402. See GITIN (2012), 227 fig. 2.4.

⁹⁰ See GITIN, DOTHAN, NAVEH (1997); GITIN (2012), 238-239.

⁹¹ The translation is taken from GITIN, DOTHAN, NAVEH (1997), 9.

⁹² The inscription reads *l bt . bn . 'kys . bn . pdy . bn . 2 ysd . bn . 'd' . bn . y'r . šr'q 3 rn . lptḡy . h . 'dth . tbrkh . wt 4 šmrh . wt'rk . ymh . wtbrk . 5[]rṣh* “The house, which built Akish/Achaios, son of Padi, son of *Ysd*, son of 'd', son of *y'r*, ruler of Ekron, for Phyt[*g*]y.h, his lady. May she bless him and protect him and prolong his days, and bless his land” (translation CF).

⁹³ PRESS (2012) gives an almost comprehensive overview. The most recent comprehensive discussion was presented by SMOAK (2017), and BERLEJUNG (2019), 268-280.

⁹⁴ SCHÄFER-LICHTENBERGER (1998); SCHÄFER-LICHTENBERGER (2000); SCHÄFER-LICHTENBERGER (2015). BEN-SHLOMO (2019), 22-23 and others are in agreement.

Greek principle of compound names: the divine name is in postposition and the locative is in first position”.⁹⁵

Instead of <g> Aaron Demsky and others have suggested reading an <ñ>. This results in various interpretations. Demsky understands the consonants *ptnyh* as a transliteration of the Greek Πόντια, a title used for several goddesses. The Homeric title Πόντια θηρῶν refers to Artemis (Hom. *Il.* 21,470), but more importantly *po-ti-ni-ja* is a Mycenaean goddess related neatly to the king in Linear B texts in Pylos, Knossos, and Thebes.⁹⁶ The transliteration matches the Linear B neatly. However, the word Πόντια is an equivalent of the following word *'dth* “Lady”, which hampers this reading remarkably.⁹⁷ This brought Alexander Fantalkin to a reading that does not consider *ptnyh* as the name of the goddess but rather denotes her origin. He challenges the widely accepted derivation of the goddess from the Aegean and suggests in contrast an origin in North-Syria, which may better fit into the religious migrative network of the arrival of the Philistines. He further argues that the reading *ptnyh* is related to a toponym *pttn*, which in turn is related to *Palastin/Walastin*:

The name of the goddess of Ekron, Ptnyh, could be tentatively interpreted as *P(F)atinaya*, indicating a female patron deity, named after the kingdom’s toponym Pattin. In this reconstruction, the royal Philistine cult of Ekron was connected to the northern kingdom of Palastin/Pattin, which was remembered in early 7th century BCE Ekron as equivalent to a ‘mother city/land’, from where colonization to the south was launched, starting not before the second half of the 12th century BCE.⁹⁸

However, all known references to *Pattin* are from Neo-Assyrian texts and it is open for discussion whether this toponym is already a synonym or acronym for Palastin/Walastin in the 12th–10th century. Finally, the goddess *Pattin* as “local invention of the first generations of settlers at Ekron”⁹⁹ is as unknown as PTGYH.

Let us briefly mention the other readings for the sake of completeness. A recent suggestion was made by Philip Schmitz, who translates “a temple for the

⁹⁵ SCHÄFER-LICHTENBERGER (2015), 364.

⁹⁶ BOËLLE (2010).

⁹⁷ BERLEJUNG (2019), 275, follows the reading *ptgyh* and understands it to be Potnia-Gaia, the “Lady Gaia/Earth” pointing to a mother and earth goddess (cf. YASUR-LANDAU [2010], 310). This interpretation implies a combination of the two readings *ptnyh* with *ptgyh*, which is epigraphically unconvincing. Following A. Yasur-Landau she further points at the iconography of the Ashdoda-Figurines as representations of Gaia, which is possible but by no means safe. The same holds true for the often-suggested association of the “Phoenician” bell-shaped figurine from the inner sanctum with the Lady of the temple or with Asherah, see PIETSCH (2018), 304-305.

⁹⁸ FANTALKIN (2017), 107.

⁹⁹ FANTALKIN (2017), 108.

five lands” instead of the name of the goddess.¹⁰⁰ However, there is no indication beyond the biblical account that the cult of the Philistine cities was centralized and represented by the neologism *πενταγαῖα. In addition, the dedicatory character of the inscription makes the name of the goddess more plausible. Taking the third letter as <ṛ>, Manfred Görg suggested *ptryh* representing the Ugaritic palace goddess *Pidray*,¹⁰¹ but this derivation is complicated by some linguistic peculiarities (e.g., the final <h>) and the fact that *Pidray* would be a rather surprising city goddess and *ḏšarrat amqaruna*. Building on the <ṛ> Stephen Berlant in contrast suggests that PTRYH represents “a personified, feminine form of an anciently widespread Afro-Asiatic word for, among other things, seeing, beholding, explaining, calling, and interpreting, especially dreams”.¹⁰² This solution fits nicely to the suggestion above that Ekron was known for its oracular practice. Though being attractive, the personification of the verb *ptr* would be strange. It rather seems as if this proposed solution already presupposes a connection to Delphi, although this only results from the reading *Pythia*/*Pytygh*.

The understanding of the five letters is further complicated by the existing dots as word dividers, which are clearly visible before the initial <ḏ> and after the <y> and the <h> (*ḏptḡ·h·*), giving the <h> the impression of an extra letter. However, the two dots related to <h> are almost sublinear, which has led to the suggestion that they were added subsequently or accidentally or even mark a code-switch.¹⁰³ The execution, however, is not uniform and one of the dots seems to conflate with the down stroke of the <h>, thus giving the impression that it is perhaps not meant as divider. The third letter is indeed difficult to decipher and a possible reading takes a lacuna or a prior damage of the stone.¹⁰⁴ If it is not to be read <ḡ>, it is perhaps not meant as a letter at all. This was already indicated by Demsky, who wrote:

The supposed right line seems to be a spur and not a real line. [...] If this is indeed so, then this mark is an aborted letter. This conclusion leads therefore to the above-mentioned possibility that the mark should be ignored. The goddess’ name should then be read *ptyh*, perhaps a local transliteration of *pythia* (πυθία), referring to Artemis Pytheie, the sister of oracular Phythion Apollo of Delphi.¹⁰⁵

¹⁰⁰ SCHMITZ (2016), 92.

¹⁰¹ GÖRG (1998), 9-10.

¹⁰² BERLANT (2008), 19-20.

¹⁰³ SCHMITZ (2016), 95; SCHÄFER-LICHTENBERGER (2000), 82-83.

¹⁰⁴ TUAT (2001), 190.

¹⁰⁵ DEMSKY (1997), 2-3.

To sum up the discussion, one has to admit with Michael Press that the “understanding of *Ptgyh* remains unclear”.¹⁰⁶ Nevertheless there is a clear tendency: (1) It appears to me that all suggestions of a west-Semitic connection are less convincing than an Aegean origin of the goddess of Ekron. (2) If an Aegean influence is accepted, the most probable understandings are either Pythia or Potnia, while *πότνια* “mistress” is hampered by the duplication of the following *ḏnh* “his mistress”. In addition, the reading *ποτνια* needs a third letter <ḡ> instead of the more plausible <ḡ̄>. But the problems of the third letter advocate for taking a local variant of the Delphian Pythia as the mistress of Ekron. While there have been clearly indigenous members from the Southern Levant in the local pantheon of Ekron, such as Baal (e.g., Baal-Shamim and Baal-Zebub) and perhaps also Asherah, it is obvious that there were also foreign influences within the Philistine religion.¹⁰⁷ While it is fair to say that there is much discussion on the indigenous hybrid mixture called Philistines, which emerged in the LB-Iron I transition in the coastal strip, it is in the same way clear that there was successive migration from the Aegean, even if the idea of a homogeneous group is misleading.¹⁰⁸ Thus an origin and persistence of the main goddess of the Ekronite pantheon in Delphi is conceivable, even if not a complete Mycenaean religious mindset (what may be described as “Greek religion”) was imported. Also, other shrines of the Philistines evince Mycenaean influence (e.g., the Ashdoda). It is rather the attractiveness of outstanding features of Pythia (and/or Gaia) that will have favored her rise in Ekron to become the city goddess. The suggestion that the oracle practice at the Delphic sanctuary played a role in this should not be mistaken. However, the time period from the alleged “import” in the 12th/11th century BCE to the inscription in the 7th century BCE can so far only be filled by speculation. Furthermore, the importance of the oracle in Delphi for the 12th century BCE can by no means be taken for granted.

Thus, is it plausible to assume this early importance of Delphi? The sanctuary of *Δελφοί* revealed remains of an Apollo and an Athena sanctuary. The Apollon cult can be proved by dedications since the 8th century BCE and by buildings since the 7th century BCE. The oldest finds in the Athena sanctuary date from Mycenaean times but the building history can only be proven with a Doric temple around 600 BCE. The settlement in the valley of the Pleistos showed a dense settlement in Mycenaean times. While Pytho was the ancient name of Delphi, the name Pythia is originally connected with Apollo:

The sanctuary was erected on the spot in which Apollo, arriving from Delos (Hom. ad Apollinem 285-374), is said to have killed the snake (*Pythōn*) – the

¹⁰⁶ PRESS (2012), 17.

¹⁰⁷ See the overview of BEN-SHLOMO (2019) and YASUR-LANDAU (2016).

¹⁰⁸ See among others YASUR-LANDAU (2010); MEIYR (2019), 151-152.

origin of the epithet *Pythios* for the god and of the name *Pythō* for Mycenaean D.[elphi] –, a place that was already dedicated to divinities.¹⁰⁹

While the worship of Gaia in Mycenaean times is difficult to prove,¹¹⁰ it seems more appropriate to favor Pythia as connected to the origin of divination at Delphi. The Homeric Hymn to Apollo reflects the early history presenting Apollo as founder; thus, the history of the oracle remains quite obscure.¹¹¹ One may only speculate about Pythia and Gaia in those early times.¹¹² Apollo had a female seer also in Didyma, and thus Pythia may have been connected to the oracle without Gaia.¹¹³ Anyway, the oracle of Delphi was thought to be most authoritative and it was famous in the ancient world as were its protagonists Pythia and Apollo, the god of prophecy.

The oracle was later indeed characterized in Greek texts as *προφητις* (Eur. *Ion* 42), which links up neatly with the topic of our story and the question “is there no prophet in Israel?” (2 Kgs 1:3, 9). Anyway, it is difficult to prove a connection between PTGYH, the mistress of Ekron, and the prominence of oracles related to the city-god of Ekron. A clear and direct connection can hardly be deduced from the little we know. Baal or Baalzebub could also have been connected with oracles. Hence, on the one hand, it is not necessary to use PTGYH for this purpose. On the other hand, the prominence of PTGYH in Ekron is a given fact. Accordingly, perhaps the speculation is not completely absurd, which sees in the olive oil industry of Ekron in the 7th century the background of the prominence Baalzebub and in PTGYH the background for the prominence of oracles, both of which are emphasized in 2 Kgs 1. Whether the relation of the Mistress of Ekron with oracles was an Ekronite reality that derived from the Aegean import of this deity or whether PTGYH was associated only with oracles because of the resemblance to Pythia and the prominence of the oracle of Delphi, plays in the end no role.

¹⁰⁹ MAAB, DAVERIO ROCCHI (2006).

¹¹⁰ SOURVINOU-INWOOD (1988), 215-222.

¹¹¹ SOURVINOU-INWOOD (1988), 216.

¹¹² For Sourvinou-Inwood this assumption is without any foundation: “There is no evidence for a cult of Gaia and/or Themis at Delphi before the first half of the fifth century”. SOURVINOU-INWOOD (1988), 220. A different view is presented by SCHÄFER-LICHTENBERGER (2015), 361-362. However, Sourvinou-Inwood herself points at the methodological problem: “Given that only very rarely can anything be conclusively proved or disproved in early Greek religion, the fact that something as elusive as proving that a particular deity was not worshipped at a particular hypothetical Mycenaean shrine cannot be achieved has, obviously, no evidential value” (SOURVINOU-INWOOD [1988], 219).

¹¹³ SOURVINOU-INWOOD (1988), 225.

5. CONCLUSION

The paper has explored the onomastic sequence of Baal-Zebub in the narrative of 2 Kgs 1 against the background of the story's tradition history on the one hand and the reception history of the onomastic sequence on the other. This was combined with a new suggestion for understanding the god of Ekron in the story of 2 Kgs 1.

The argument discarded any attempts against reading "Lord of the flies" as the original text. Therefore, the conjectures of the 19th century were discussed as well as the textual corrections that were led by the Ugaritic title *zbl* for Baal. It was also argued that the Masoretic text should be read literally without a figurative or polemic meaning. It was argued that Baal-Zebub was neither an invented deity nor a deliberate dysphemism in the story. There was no discernible connection between the Baal-Zebub of Ekron and the Aramaic Beel-Zebul reflected in the Synoptic record of the New Testament. Baal-Zebub was *not* a deity with special demonic power or the "master of demons". It was rather a reflection of an attractiveness of oracles in the city of Ekron which formed the background of the story. The exegesis of the story suggested the formation of the basic layer (2 Kgs 1:2, 5-8, 17a) in the 7th century.

The extensive argument on the original reading of *zebûb* formed the base for a new solution for the understanding of Baal-Zebub, which was oriented towards the olive-oil industry as the economic singularity of the city of Ekron. Baal-Zebub was interpreted as the protector of the olive groves and the averter of the olive fly (*Dacus oleae*), which represented an extreme threat to the monoculture. While this provided a new and convincing solution oriented towards the real economic power and attractiveness of the Assyrian Ekron, the question of oracles was even more hypothetical. It was argued that an oracular competence may evince from the goddess mentioned in the temple inscription of Ekron. Pt[g]yh was related to Delphi and it was suggested to consider either female oracular competence related to Pythia even before the migration of some of the Aegean settlers to Philistia or the assumption of the prestige of Delphi in the 7th century, which was transferred to PTGYH, perhaps because both were in a genealogical connection. If this holds water, the story in 2 Kgs 1 is a creative adaptation of this setting. Because the main opponent of YHWH was Baal, the oracular opponent in the story became Baal-Zebub instead of Pythia. The famous oracle of Delphi in its local variant fitted perfectly for the authors of the story, who wanted to emphasize YHWH's supremacy and exclusivity in "national" respect. The story in its original form took Elijah and Ahaziah as protagonists, the one being the famous prophet who had already demonstrated his extraordinary oracular competence in the storyline of 1 Kgs 17-19, and king Ahaziah, whose name could also be read negatively as "the God YH has taken hold of him" in a popular

understanding. The story was expanded in post-exilic times by the miraculous exaltation of the prophet Elijah, who defeated the king's messengers by heavenly fire. However, this amendment did not change the original conflict between YHWH and Baal-Zebub. Strikingly, the story's original meaning and context had nothing to do with the later demonic career of Beelzebub, who is extremely prominent in some areas of the popular culture today. But that is another story.

BIBLIOGRAPHY

- ALBERTZ, Rainer, *Elia: Ein feuriger Kämpfer für Gott* (Biblische Gestalten, 13), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- ALEXANDER, Philip S., "'Wrestling against Wickedness in High Places': Magic in the Worldview of the Qumran Community", in *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, eds. S.E. Porter & C.A. Evans (Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplementa Series, 26), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 318-337.
- ALT, Albrecht, "Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 36. Ein vergessenes Heiligtum des Propheten Elias", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 48,3/4 (1925), 393-397.
- AUFFARTH, Christoph, "Myiager, Myiodes", in *Brill's New Pauly, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider*. First published online: 2006, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e813770 (Consulted online on September 17th, 2020).
- BAUKS, Michaela, "Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer – Anmerkungen zum mlk-Opfer", in *Israeliten und Phönizier: Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, eds. J. F. Diehl & M. Witte (Orbis Biblicus et Orientalis, 235), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 233-251.
- BECK, Martin, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptprophetischen Jahwe-Glauben* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 281), Berlin, New York: De Gruyter, 1999.
- BEN-SHLOMO, David, "Philistine Cult and Religion According to Archaeological Evidence", *Religions* 10,2 (2019), 1-28.
- BERLANT, Stephen, "The Mysterious Ekron Goddess Revisited", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 31 (2008), 15-21.
- BERLEJUNG, Angelika, "Identity Performances in Multilinguistic Contexts: The Cases of Yarih-^ʿezer from Amman and Ikausu/Achish from Ekron", *Die Welt des Orients* 49,2 (2019), 252-287.
- , "There is nothing better than more! Texts and images on amulet 1 from Arslan Tash", *Journal of Northwest Semitic Languages* 36,1 (2010), 1-42.

- BLENKINSOPP, Joseph, *Essays on the Book of Isaiah* (Forschungen zum Alten Testament I, 128), Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- BODENHEIMER, Fritz Simon, *Animal and man in Bible lands, Vol 1* (Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 10), Leiden: Brill, 1960.
- BODENHEIMER, Fritz Simon, *Animal Life in Palestine. An Introduction to the Problems of Animal Ecology and Zoogeography*, Jerusalem: L. Mayer, 1938.
- , *Die Schädlingsfauna Palästinas: unter besonderer Berücksichtigung der Großschädlinge des Mittelmeergebietes* (Monographien zur angewandten Entomologie, 10), Berlin: P. Parey, 1930.
- BÖCK, Barbara, "Divination (Alter Orient)", in *Wiblex*. First published online: 2016, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16497/> (Consulted online on September 17th, 2020).
- BOËLLE, Cécile, "Po-ti-ni-ja ... dans tous ses États", *Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée* 54 (2010), 35-48.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, "Baal au féminin dans la Septante", in *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008*, eds. W. Kraus & M. Karrer (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 252), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 416-434.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GULLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, "'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84,2 (2018), 567-591.
- BÜCHNER, Dirk, "'Boshet' in Jeremiah 3:24: Disenfranchisement and the Role of the Goddess in Seventh-Century Judah", *The Journal of Theological Studies, New Series* 59,2 (2008), 478-499.
- CHEYNE, Thomas K., "Baalzebub", *Encyclopedia Biblica*, London: The Macmillan Company, 1899, 407-408.
- COOPER, Alan, "A note on the vocalization of הַשֵּׁשׁ הַיָּמִים", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102,1 (1990), 98-100.
- CRÜSEMANN, Frank, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17–2Kön 2)* (Kaiser-Taschenbücher, 154), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- DAY, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 265), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- DEMSKY, Aaron, "The Name of the Goddess of Ekron: A New Reading", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25,1 (1997), 1-5.
- DILLMANN, August, "Über Baal mit dem weiblichen Artikel (ἡ Βάαλ)", *Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Philosophisch-historische Klasse)* 16 (1881), 601-620.
- DOTHAN, Trude, GITIN, Seymour, "Tel Mique", in *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. E.M. Meyers, Oxford: Oxford University Press, 1996, 30-35.

- EITAM, David, "The Olive Oil Industry at Tel Miqne-Ekron in the Late Iron Age", in *Olive Oil in Antiquity: Israel and Neighbouring Countries from the Neolithic to the Early Arab Period*, eds. D. Eitam & M. Heltzer (History of the ancient Near East, Studies, 7), Padova: Sargon, 1996, 167-196.
- ELAYI, Josette, *The History of Phoenicia*, Atlanta, GA: Lockwood Press, 2018.
- FANTALKIN, Alexander, "Toward the Identification of the Goddess of Ekron", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17,2 (2017), 97-115.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, BUSTO SAIZ, José Ramón, *El texto antiqueno de la Biblia Griega. T.2 1-2 Reyes*, Madrid: C.S.I.C., 1992.
- FORNBERG, Tord, "Baal-zevul. The history of a name", in *L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 27.-29. Juni 2013 in Tübingen*, eds. V. H. Drecol, M. Morgenstern & M. Tilly (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 364), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 95-106.
- FREVEL, Christian, *Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 482), Berlin: De Gruyter, 2017.
- FREVEL, Christian, PYSCHNY, Katharina, "Perserzeitliche Räucherkästchen: Zu einer wenig beachteten Fundgattung im Kontext der These E. Sterns", in *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, eds. I. Cornelius, C. Frevel & K. Pyschny (Orbis Biblicus et Orientalis, 267), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 111-220.
- FRÖHLICH, Ida, "Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice", in *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, eds. S. Bhayro & C. Rider (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 5), Leiden, Boston: Brill, 2017, 81-96.
- GEIGER, Abraham, "Der Baal in den hebräischen Eigennamen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16,4 (1862), 728-732.
- GENÇ, Hanife, NATION, James L., "Maintaining *Bactrocera oleae* (Gmelin.) (Diptera: Tephritidae) Colony on its Natural Host in the Laboratory", *Journal of Pest Science* 81,3 (2008), 167-174.
- GITIN, Seymour, "Incense Altars from Ekron, Israel and Judah: Context and Typology", *Eretz Israel* 20 (1989), 52-67.
- , "Tel Miqne-Ekron in the 7th Century B.C. City Plan Development and the Oil Industry", in *Olive Oil in Antiquity: Israel and Neighbouring Countries from the Neolithic to the Early Arab Period*, eds. D. Eitam & M. Heltzer (History of the ancient Near East, Studies, 7), Padova: Sargon, 1996, 219-242.
- , "Tel Miqne-Ekron in the 7th Century B.C.E.: The Impact of Economic Innovation and Foreign Cultural Influences on a Neo-Assyrian Vassal City-State", in *Recent Excavations in Israel. A View to the West; Reports on Kabri, Nami, Miqne-Ekron, Dor, and Ashkelon*, eds. M. Artzy & S. Gitin (Colloquia and Conference Papers, Archaeological Institute of America, 1), Dubuque, IA: Kendall/Hunt Publ., 1995, 61-79.
- , "Temple Complex 650 at Ekron: The Impact of Multi-Cultural Influences on Philistine Cult in the Late Iron Age", in *Temple Building and Temple Cult*.

- Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.). Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28-30 May 2010)*, ed. J. Kamlah (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 41), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 223-256.
- GITIN, Seymour, DOTHAN, Trude, NAVEH, Joseph, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron", *Israel Exploration Journal* 47,1/2 (1997), 1-16.
- GÖRG, Manfred, "Die Göttin der Ekron-Inschrift", *Biblische Notizen* 93 (1998), 9-10.
- HAMIDOVIĆ, David, "Illness and Healing through Spell and Incantation in the Dead Sea Scrolls", in *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, eds. S. Bhayro & C. Rider (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 5), Leiden, Boston: Brill, 2017, 97-110.
- HEEBEL, Nils P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament, 43), Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- , "Diagnostik in Babylonien und Assyrien", *Medizinhistorisches Journal* 36,3/4 (2001), 247-266.
- HENTSCHEL, Georg, *2 Könige* (Neue Echter-Bibel, 11), Würzburg: Echter-Verlag, 1985.
- HERRMANN, Christian, *Ägyptische Amulette aus Palästina, Israel, Band I* (Orbis Biblicus et Orientalis, 138), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- , *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel, Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica, 38), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- HERRMANN, Wolfram, *Von Gott und Göttern. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 259), Berlin: De Gruyter, 1999.
- JASTROW, Morris, "The Element בַּשָּׁח in Hebrew Proper Names", *Journal of Biblical Literature* 13,1 (1894), 19-30.
- KEIL, Carl Friedrich, *Handbuch der biblischen Archäologie, 2. Auflage*, Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1875.
- KÖCKERT, Matthias, "'Gibt es keinen Gott in Israel?' Zum literarischen, historischen und religionsgeschichtlichen Ort von II Reg 1", in *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag*, eds. M. Beck & U. Schorn (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 370), Berlin, New York: De Gruyter, 2006, 253-271.
- KREUZER, Siegfried, "Textformen, Urtext und Bearbeitungen in der Septuaginta der Königebücher", in: *Geschichte, Sprache und Text* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 479), Berlin, New York: De Gruyter, 2015, 384-403.
- LAUNINGER, Jacob, "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", *Journal of Cuneiform Studies* 64 (2012), 87-123.
- LEV-TOV, Justin, "A Plebeian Perspective on Empire Economies: Faunal Remains from Tel Miqne-Ekron, Israel", in *Anthropological Approaches to Zooarchae-*

- ology: *Colonialism, Complexity and Animal Transformations*, eds. D.V. Campana, P. Crabtree, S.D. DeFrance, J. Lev-Tov & A. Choyke, Oxford: Oxbow Books, 2010, 90-104.
- LEV-TOV, Justin, "The Social Implications of Subsistence: Analysis of Faunal Remains from Tel Miqne-Ekron", *American Schools of Oriental Research Newsletter* 49,1 (1999), 13-15.
- LEVIN, Yigal, "Baal Worship in Early Israel. An Onomastic View in Light of the 'Eshbaal' Inscription from Khirbet Qeiyafa", *Maarav* 21,1/2 (2014), 203-222.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 8-20. A commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
- LYONS, William John, REIMER, Andy M., "The Demonic Virus and Qumran Studies: Some Preventative Measures", *Dead Sea Discoveries* 5,1 (1998), 16-32.
- MAAB, Michael, DAVERIO ROCCHI, Giovanna, "Delphi", in *Brill's New Pauly*, eds. H. Cancik & H. Schneider, Leiden: Brill, 2006.
[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e313620]
- MACALISTER, Robert Alexander Stewart, "The Philistines: Their History and Civilization", London: Milford, 1913.
- MACH, Michael, "Demons", in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, eds. L.H. Schiffman & J.C. Vanderkam, Oxford: Oxford University Press, 2000, 189-191.
- MAHER, Edward F., "Imminent Invasion: The Abandonment of Philistine Ekron", *Scripta Mediterranea* 27 (2006), 323-337.
- MAUL, Stefan M., *The Art of Divination in the Ancient Near East. Reading the Signs of Heaven and Earth*, Waco, TX: Baylor University Press, 2018.
- MCCARTHY, Carmel, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis, 36), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- MCKENZIE, Steven L., *1 Kings 16 – 2 Kings 16* (International Exegetical Commentary on the Old Testament), Stuttgart: Kohlhammer, 2018.
- MAEIR, Aren, "Philistine and Israelite Identities: Some Comparative Thoughts", *Die Welt des Orients* 49,2 (2019), 151-160.
- MÜLLER, Johann Georg, "Beelzebub", in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Vol. 1*, Hamburg: Rudolf Besser, 1854, 768-770.
- MÜLLER, Reinhard, "Das theophore Element ‚Baal‘ zwischen Samuel und Chronik", in *Rereading the Relecture? The Question of (Post)Chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel*, eds. U. Becker & H. Bezzel (Forschungen zum Alten Testament II, 66), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 107-129.
- MULDER, Martin J., *Ba'al in het Oude Testament*, Kampen: Kok Pharos, 1962.
- NA'AMAN, Nadav, "Ekron under the Assyrian and Egyptian Empires", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 332 (2003), 81-91.
- NOEGEL, Scott B., "The Shame of Ba'al: The Mnemonics of Odium", *Journal of Northwest Semitic Languages* 41 (2015), 69-94.
- OLMO LETE, Gregorio del, SANMARTÍN, Joaquín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Handbook of Oriental Studies, Section I, The Near and Middle East, 67), Leiden, Boston, MA: Brill, 2003.

- PENNEY, Douglas M., WISE, Michael O., "By the Power of Beelzebub. An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560)", *Journal of Biblical Literature* 113,4 (1994), 627-650.
- PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II, 2), 4th edition, Freiburg i. Br.: Herder, 1991.
- PIETSCH, Michael, "Beelzebul oder Beelzebub? Text-, religions- und literaturgeschichtliche Überlegungen zu 2Kön 1,2-18", *Ugarit-Forschungen* 49 (2018), 299-318.
- PRESS, Michael D., "(Phyto)Gaia in Myth and Legend: The Goddess of the Ekron Inscription Revisited", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 365 (2012), 1-25.
- RAHLFS, Alfred, *Lucians Rezension der Königsbücher* (Septuaginta-Studien, 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.
- RAHMOUNI, Aicha, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (Handbook of Oriental Studies, Section 1, The Near and Middle East, 93), Leiden: Brill, 2008.
- SAUERWEIN, Ruth, *Elischa. Eine Redaktions- und Religionsgeschichtliche Studie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 465), Berlin: De Gruyter, 2014.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa, "PTGJH – Göttin und Herrin von Ekron", *Biblische Notizen* 91 (1998), 64-76.
- , "The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines", *Israel Exploration Journal* 50 (2000), 82-91.
- , "PTGYH – Divine Anonyma? The Goddess of the Ekron Inscription", *Ugarit-Forschungen* 46 (2015), 341-372.
- SCHMITZ, Philip C., "Philistine *Ptgy*, Greek *πενταγαῖα 'Five Lands': Contact Effects in the Royal Dedicatory Stela from Ekron", *Eretz Israel* 32 (2016), 91-102.
- , "The Phoenician-Punic Personal Name *z'zbl'*", *Dutch Studies: Near Eastern Languages and Literatures* 6,2 (2007), 1-2.
- SCHORCH, Stefan, "Baal oder Boschet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112,4 (2000), 598-611.
- SHARON, Moshe, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae, Vol. 3: D-F* (Handbook of Oriental Studies, Section 1, The Near and Middle East, 30), Leiden: Brill, 2004.
- SHIVELY, Elizabeth E., *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 189), Berlin: De Gruyter, 2012.
- SMOAK, Jeremy D., "Inscribing Temple Space: The Ekron Dedication as Monumental Text", *Journal of Near Eastern Studies* 76,2 (2017), 319-336.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane, "Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle", in *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, Routledge: London, 1988, 215-241.
- SPERLING, S. David, "An Arslan Tash Incantation: Interpretations and Implications", *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), 1-10.

- STARK, Carl Bernhard, *Gaza und die philistäische Küste. Eine Monographie* (Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients), Jena: Mauke, 1852.
- STIPP, Hermann-Josef, *Elischa, Propheten, Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 14), St. Ottilien: EOS Verlag, 1987.
- TÄNGBERG, Karl Arvid, "A Note on Ba'al Zebub in 2 Kgs 1,2.3.6.16", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6,2 (1992), 293-296.
- THENIUS, Otto, *Die Bücher Samuels* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 4), Leipzig: Weidmann, 1842.
- TSEVAT, Matitiah, "Ishbosheth and Congeners: The Names and Their Study", *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 71-87.
- UEBERSCHAER, Frank, *Vom Gründungsmythos zur Untergangssymphonie: Eine text- und literaturgeschichtliche Untersuchung zu 1Kön 11-14* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 481), Berlin: De Gruyter, 2015.
- VAN BUREN, Elizabeth Douglas, "The God Ningizzida", *Iraq* 1,1 (1934), 60-89.
- VONACH, Andreas, "H Baal in der Jer-LXX – Erschließung neuer Horizonte als Übersetzungstechnik", in *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, eds. G. Fischer & A. Vonach (Orbis Biblicus et Orientalis, 196), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 59-70.
- WEINGART, Kristin, "'My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses!' (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title?", *Journal of Biblical Literature* 137,2 (2018), 257-270.
- WEIPPERT, Manfred, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament, 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- WÜRTHWEIN, Ernst, *Die Bücher der Könige, Vol. 2: 1. Kön. 17–2. Kön. 25* (Altes Testament Deutsch, 11,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- YASUR-LANDAU, Assaf, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- , "The Two Goddesses and the Formation of a Pantheon in Philistia", in *RA-PI-NE-U: Studies on the Mycenaean World offered to Robert Laffineur for his 70th Birthday*, ed. J. Driessen (Aegis, 10), Louvain: UCL Presses Universitaires de Louvain, 2016, 385-396.

HALF A CENTURY AFTER CULICAN'S "DEA TYRIA GRAVIDA":
NEW PERSPECTIVES ON THE MOST POPULAR
PHOENICIAN TERRACOTTA TYPE

Barbara BOLOGNANI

La « Dea (Tyria) Gravidia » est un type coroplastique phénicien répandu au Levant entre la fin de l'Âge du Fer et la période perse. Ce genre de figurine représentant une dame enceinte, en trône, est devenu populaire à la suite de la publication d'un article de William Culican en 1967. L'étude de Culican est d'ailleurs toujours considérée comme une référence pour l'interprétation de cette figurine. En effet, en raison de certaines de ses connotations physiques (coiffure, posture), elle est souvent utilisée comme référence iconographique divine dans la littérature scientifique et populaire. Néanmoins, à ce jour, il existe encore peu de certitudes sur sa véritable identité, sa datation et son origine géographique. Cet article, à travers une analyse minutieuse des preuves archéologiques, vise à établir ce que l'on peut dire avec certitude sur cet objet rituel.

1. INTRODUCTION¹

The so-called “*Dea Tyria Gravidia*” was a popular coroplastic subject spread along the Levantine coast between the late Iron Age and the Persian period. The figurine represented an enthroned pregnant lady, wearing a three-quarter sleeve long robe covering the whole body to the ankles. The figurine can be distinguished from any other type by her hairstyle which has side locks behind the ears.

The popularity of this figurine is attributed to a paper by William Culican, appeared in the *Australian Journal of Biblical Archaeology* (1969). In the contribution, the figurine is named as “*Dea Tyria Gravidia*”. This denomination reflects the scholarly point of view on this symbolic object, namely that the figurine represented a pregnant deity. Indeed, Culican interpreted the figurine as an image of “Koshart, the Canaanite goddess of childbirth” or the “Lady of Tyre”/

¹ This study was funded by a postdoctoral research grant from the University of Jerusalem under the supervision by Tallay Ornan. The article is also the result of stimulating dialogues with the MAP research team, in particular with Corinne Bonnet, Fabio Porzia, and Élodie Guillon. Thanks are also due to the museums that have made their collections available; Helen LaMieue and Mahmoud Alassi for the Louvre Museum, Yehuda Kaplan and Hamutal Gabayev for the Bible Lands Museum, and Eren Arie for the Israel Museum.

"Pregnant Goddess of Tyre".² The tentative interpretation was justified by the physical appearance of the figurine (pregnancy, hairstyle, sometimes nakedness, gestures) and the contextual association with other figurines connected with fertility (*kourotrophoi*, enthroned bearded males), according to Culican.

Regarding the attested types, one should immediately state that the author does not describe any typology in an orderly manner. In his paper, one can only guess the existence of a few types based on regional and chronological variants. For instance, a few stylistic distinctions between specimens from the Phoenician colonies and those from the homeland are highlighted, including hairstyle, the first one with a "hooded" hairstyle and the second with an "Egyptian" headdress, or the presence of offerings observed only in colonial types, and the appearance of the veil in latest specimens from the coastal Levant. At the same time, only in Akhziv, the scholar distinguishes more than one type, while another type of figurine is wrongly labelled under the same category. This is a naked standing female figurine from Tyre,³ which instead belonged to the pillar-shaped type, a class of figurines popular during the 5th-4th centuries BCE.⁴

An interesting proposal concerned the dating. Indeed, considering specimens attested both in eastern (Cyprus) and western (Tunisia) settlements as well as those from the homeland, Culican suggested an earlier appearance of this figurine abroad. According to the scholar, this figurine first appeared somewhere before the 600 BCE, with the colonies presenting specimens dating between the 8th-7th centuries BCE. In the homeland instead, except for Akhziv, the "*Dea Tyria Gravidia*" is attested later, i.e. only towards the 5th-4th centuries BCE.⁵

This paper aims to consider the following open issues:

- 1) What is the figurine's relative dating?
- 2) What types can be distinguished?
- 3) What do contexts tell us about the cultic use of the object?
- 4) Can we consider this figurine as an image source for a female deity?

2. CONTEXT AND DATING IN PHOENICIA

To verify Culican's statements on the "*Dea Tyria Gravidia*", one shall start from retrieval contexts. Based on contextual evidence, several hypotheses have been suggested for the chronology of this figurine. Moscati and Bisi attributed a general dating between the 8th-6th centuries BCE, without considering substantial

² CULICAN (1969), 42.

³ CULICAN (1969), 37-43, 41-43, pls. III-IV.

⁴ For a description of this class, see BOLOGNANI (2020).

⁵ CULICAN (1969), 39.

chronological variants.⁶ These variants were instead first highlighted by Mazar through the observation of a few specimens from Akhziv. In particular, he believed in the existence of an earlier type (simple head) to be dated from the 8th-7th centuries BCE and a later type (squared knobbed head) that appeared only towards the 6th century BCE.⁷ The existence of a distinguished Persian period type dating between the end of the 6th-full 5th centuries BCE has also been supported by Stern.⁸ As one can observe, the dating of this figurine is still debated among the scientific community, but the attestation of at least two distinguished chronological productions seems to be confirmed by retrieval contexts. Thus, what comes out if one takes a deeper look at archaeological contexts?

Proceeding in chronological order (Fig. 1), late Iron Age specimens seem to be attested in several sites. The earliest attestation of this figurine can be traced back to the 8th century BCE. A more precise chronological reference cannot be proposed based on the contextual evidence. This *terminus post quem* is confirmed by several finds from Bethsaida and Sarepta. In Bethsaida, according to the stratigraphy described in the preliminary reports,⁹ four fragments were found in Area A/A west within disturbed loci (L.2040, 2030, 2022, 2003) pertaining to Stratum 5. Both areas were close to the Iron IIb city gate and were part of a large plaza aimed at ritual activities.¹⁰ According to the excavation director, in this area there was a Phoenician temple dedicated to Astarte,¹¹ although there is no certain proof to affirm it. The loci were at the end of Stratum 5 and can be tentatively dated to the 8th century BCE because the gate was destroyed in 732 BCE by Tiglath Pileser III. From a similar context, namely another presumed Astarte sanctuary,¹² one can count thirty-nine figurine fragments from Sarepta, although only eighteen are published and the others are only described in the reports.¹³ From the total of finds, one can attribute a minimum of twenty-two specimens to the phase of Shrine 1: of these, ten were directly collected from the temple's *cella* (II-A-4, level 3, room 71).¹⁴ Specimens found within this earlier phase can be safely dated to the 8th-7th centuries BCE. The attestation of several bell-shaped specimens within the same context confirms the dating.¹⁵

⁶ MOSCATI (1988), 590, 38; BISI (1990), 78.

⁷ MAZAR (1996), 25, 103.

⁸ STERN (1982c), 180, tab. C, "seated women"; (2001), 494-495.

⁹ SKUPIŃSKA-LØVSET (2014), 76-81, figs. 5-9. For unpublished contextual information see the online field reports: <https://bethsaidaarchaeology.org/publications/>.

¹⁰ About this cultic area, see also ARAV (2009); SAVAGE (2014).

¹¹ Personal communication provided by Rami Arav.

¹² On the criticism of the attribution of the Sarepta temple to Astarte, see Bloch-Smith (2014).

¹³ PRITCHARD (1975), 35-37, figs. 46.1-2; (1988), 38-45, 267-268, figs. 12.34-48, 13.50-51. Fig. 12.49 (Sar. 4196) has been wrongly assigned to the same type, but is instead a fragment of an enthroned male figurine grasping his beard.

¹⁴ PRITCHARD (1975), 36; (1988), 38-45, figs. 12.38, 40-48, 13.51-52.

¹⁵ Cf. PRITCHARD (1975), 36, figs. 41.1-5; PRITCHARD (1988), 48-49, figs. 11.24ab-27.

The 7th century BCE is instead well-represented, and this is the period during which we can observe a production peak and the greatest geographical expansion of the pregnant figurine. Several examples come from Tel Kabri, Tell Sukas, Akhziv, Tel Akko, Ashdod, and Ashkelon. At Tel Kabri, apart from some figurines out of context, a few figurines were recovered in Area E. At least three of them came from floors (L.890, L.1309) dating from the end of the 7th century BCE (stratum E2a).¹⁶ This area included remains of a casemate system dating from the end of the 8th-end 7th century BCE, while pottery and small finds from the area suggest a typical 7th century BCE "Phoenician" context.¹⁷ A single fragmentary specimen from Tell Sukas was retrieved in a filling layer dating between the end of the 7th-mid 6th centuries BCE (Citadel S-E, Square H5, Locus 4, Period G2-1F).¹⁸ The retrieval of a head belonging to a typical bell-shaped figurine within the same layer¹⁹ would let us propend for a 7th century BCE dating because the latter type of figurine is not attested after this century. The same observation can be proposed for a complete specimen from Akhziv found in a burial within the Eastern Cemetery with one bell-shaped figurine.²⁰ Fragmentary figurines in Iron Age strata have also been found in Akko. One was found in an unknown layer in Area B (square M 7/8). According to the excavators, this was a late Iron Age example, but the figurine is only mentioned in the report without any image; therefore nothing certain can be said about it.²¹ Another specimen was found in a 7th century BCE destruction layer from Area A (stratum 7).²² A fragmentary portion of head from Ashdod found within the destruction phase of the fortification in Area M (stratum 6) can be assigned to the Neo-Babylonian phase.²³ Two fragments from Ashkelon, found in a quarry fill dating from the end of the 7th century BCE are secure stratified specimens.²⁴

At this point, approximately during the 6th century BCE, one can observe a contraction in the production of these figurines and possibly a change in shape. Figurines dating from this period can be found in Amrit, with only one specimen

¹⁶ PASTOR (1991), 20*; OREN (1994), *45, figs. 20.3-7; (2002), 350, 352-353, figs. 10.2.6, 7.9, 10, 10.3.1-2, 7-9; KLETTER (1995), 5.F.14-15; PAZ (2007), 41, B.8.

¹⁷ For the dating of materials, see LEHMANN (1994), *19-*29; (2002), 81-84.

¹⁸ BUHL (1983), 89-90, 122, pl. XXVII, no. 557, TS890.

¹⁹ Cf. BUHL (1983), 89-90, pl. XXVII, no. 558, TS4002.

²⁰ CULICAN (1969), 45, pl. 5c; MAZAR (1996), 102, pl. 53.D.4.18; DAYAGI-MENDELS (2002), 76-77, fig. 4.20, no. 24, 148-149, fig. 7.6.

²¹ Cf. DOTHAN (1976), 16.

²² MESSIKA (1996), 109, pl. 1.9.

²³ DOTHAN, PORATH (1982), 49, 168-169, pl. XXVIII.3. In the report this fragment has been dated to the Hellenistic period due to a misleading correspondence to another fragmentary figurine from Area G. Cf. DOTHAN (1971a), 145; (1971b), pl. LXXII.6.

²⁴ PRESS (2012), 77-78, 200, Cat. Nos. 71, 73. Please note that Cat. No. 72, which is inscribed within the same type by Press, should instead be assigned to a Hellenistic period figurine given the surface treatment and section thickness.

recovered in the 6th century BCE *favissa* of the Eshmun temple during Dunand's excavations.²⁵ Three other examples come from Shrine 2 in Sarepta (II-A-2, level 2 and II-Z-4, level 1) thought to be dated between the 6th-5th century BCE.²⁶ This late dating is confirmed by the presence of a nude female figurine cupping her breast,²⁷ which is only attested towards the Persian period.

Concluding with Iron Age contexts, the reading of contexts in Byblos, Beirut, and Kharayeb is problematic. In Byblos due to the excavation method, it is quite difficult to establish the dating of the four fragmentary specimens from the Obelisk Temple (levels VII, XII), Trench 67, and the Roman Temple (level V).²⁸ The four fragments are all preserved in the upper part, therefore they are diagnostics and can be grouped within the first production period. The only fragment from Beirut was found in Bey020 (Square 10/10, locus 39) approximately in the area of the fortifications.²⁹ Because no chronological reference to the layers was provided in the report, it can be generally dated to the late Iron Age on morphological parallels with other specimens. As for Kharayeb, a total of nine specimens were collected dispatched between the sanctuary's courtyard and the *favissa*. According to Kaoukabani's interpretation, all the figurines from that sanctuary should be dated between the 5th and 1st century BCE. Indeed, only two strata (*couches* I-II) were distinguished on the courtyard, one (*couche I*) dating from the Hellenistic and the other (*couche II*) from the Persian period.³⁰ However, today we know that several stratified and unstratified fragments can be dated to the late Iron Age. The structures of the sanctuary seem to have been founded at least during the 6th century BCE, but according to the pottery from recent soundings across the foundation, one cannot exclude the beginning of cultic activities in the 9th-8th centuries BCE.³¹ Six out of nine figurines can be associated with the earliest types and thus dated approximately between the 8th-6th centuries BCE.³² Another two, due to their morphological features, can be assigned to the 5th-4th centuries BCE.³³

²⁵ DUNAND (1946-1948), 86, no. 90, pl. 39; NUNN (2000), 53; LEMBKE (2004), 154, no. 15, pl. 3g. Culican wrongly mentions some specimens from Amrit presumably recovered during Renan's expedition. The wrong attribution could be related to a numbering error of the tables in Heuzey's publication. Cf. CULICAN (1969), 35, 40 and HEUZEY (1923), pls. V-VI.

²⁶ PRITCHARD (1975), 35, 37; (1978), 144-145, fig. 140; (1988), 38-39, figs. 12.34, 36, 39.

²⁷ Cf. PRITCHARD (1975), 37, fig. 46.3; (1988), 45, 268, fig. 13.53.

²⁸ DUNAND (1939), 420, fig. 11, pl. LI, no. 6528; (1954), 241, 355, pls. CLXIX, CLXVIII, nos. 9047, 10313; (1958), 533, pl. CLXX, no. 12547.

²⁹ LEHMANN-JERICKE (1997), 148-149, fig. 11g.

³⁰ KAOUKABANI (1973), 42-44.

³¹ OGGIANO (2015b), 241; (2016), 210; (2018), 18.

³² CHÉHAB (1951-1952), 19, Kh.5-6; (1953-1954), pls. I.4, II.1; KAOUKABANI (1973), 47, pl. VIII.1-2; OGGIANO (2015a), 515, fig. 7; (2015b), 258, fig. 2a; (2020), 274, figs. 4a-b.

³³ CHÉHAB (1951-1952), 19, Kh.4; (1953-1954), pl. I.3; KAOUKABANI (1973), 46-47, pl. VII.4. For Kh.270, just mentioned in the report, its type cannot be determined. KAOUKABANI (1973), 47.

Moving to the Persian period, in an analogue way as the Iron Age, the greatest number of finds comes from cultic contexts. This has been ascertained thanks to some finds in *favissae*, like those from Tel Sippor, Kharayeb, and the tentative Tel Dor. From Tel Dor, at least seven specimens can be securely attributed to the figurine under analysis. These came from various layers in Area B and B1.³⁴ Those from Area B – five diagnostic fragments – were all retrieved within a presumed *favissa* in context with other Phoenician figurines, such as the pillar-shaped figurines, the enthroned male characters, and a Baubo figurine. Fragments from Tel Sippor were recovered in a *favissa* containing mixed materials dating from the Iron II to the Persian period. Five fragments can be associated with typical 5th-4th century BCE specimens, and at least two of them came directly from the *favissa*.³⁵ The enthroned pregnant female figurines at Tel Sippor are associated with other Phoenician figurines, such as the enthroned male figurines and the pillar-shaped specimens.³⁶

Figurines fragments come from dumping areas at Tel Keisan, Tell Es-Safi, and Makmish. At Tel Keisan, several fragments came from a Persian period refuse pit excavated during the Israeli-American expedition.³⁷ At Tell es-Safi in an "ancient rubbish heap" dated to the Persian period,³⁸ we can identify at least two specimens.³⁹ Also, in this case they are associated with the female enthroned figure, the male "counterpart"⁴⁰ and other non-Phoenician figurines, such as some Graeco-Phoenician masks and a few figurines of the Idumea production.⁴¹ The fourteen fragmentary specimens from Makmish, of which nine diagnostics, can also be connected with the same cultic sphere.⁴² These were recovered in debris layers, likely within a dumping area, of a cultic building dating from a

³⁴ STERN (1982a), 117, pl. 15D; (1982b), 32, 51, pl. II.4-4a, 5-5a; (1986), 280, fig. 3; (1987), 73; (1989), 28; (2001), 496, fig. III.27; (2010), 60-63, figs. 12-1, 12.3-4, 12.7-8, 12.10, 13.1, pl. 7. In Stern (2010), not all figurines labelled as «pregnant Eastern-type woman» are correctly assigned to this category.

³⁵ Only one is published, but from a personal visit to the Israel Antiquities Authority (hereafter IAA) deposit, I can affirm that all five specimens belong to the last type. Cf. NEGBI (1964), pl. 43B; (1966), 12, nos. 19-20, 22-24, pl. VI.19-20.

³⁶ CIASCA (1963), 50-51, 53, 58.

³⁷ The fragments have not been published and are under analysis by the Author.

³⁸ AVISSAR, UZIEL, MAEIR (2007), 71.

³⁹ BLISS (1899), 328; BLISS, MACALISTER (1902), 138, 39, pl. 70.10; CULICAN (1969), pl. 5a; STERN (1982c), 169, no. 289.6; AVISSAR (2004), 76, figs. 45-46; AVISSAR, UZIEL, MAEIR (2007), 89, tab. 1.

⁴⁰ Cf. BLISS (1899), 328-329; BLISS, MACALISTER (1902), 39, 141, fig. 53; AVISSAR (2004), 81, figs. 52-54; AVISSAR, UZIEL, MAEIR (2007), 93-94, tab. 1.

⁴¹ For a description of the Graeco-Phoenician production, see BOLOGNANI (2020), while for the Idumea production, see ERLICH (2006); (2014); (2019).

⁴² AVIGAD (1960), pl. 11a-b; (1993), 933. To these one should add another ten never-published fragments and dispatched between the Eretz Israel Museum (museum nos. MHP 393, 394, 293) and the IAA deposit (nos. 1958-190, 732, 734, 737, 739, 745, 873).

full Persian period.⁴³ At least two complete figurines of the latest type were found in the Southern and Eastern Cemeteries of Akhziv during Prausnitz's excavations.⁴⁴ A Persian period fragmentary head was collected from Area G (stratum 4) in Akko, but nothing certain can be said about the context.⁴⁵ Another problematic context is that of Beth Shean, where two nearly complete specimens were found 1.70 m below a Byzantine Church on the mound. Their attribution to the Persian period can be safely assumed because they appeared associated with other Persian period figurines. These were two fragments of enthroned males and a naked lady cupping her breasts.⁴⁶ Two fragments from Abu Hawam were recovered from a tentative domestic context within stratum II and dated to the late 6th century BCE.⁴⁷ However, given the uncertain nature of the retrieval context and in line with the latest reanalysis of stratum II proposed by Stern⁴⁸, a wider chronological range cannot be excluded. Thus, this date should be extended until the beginning of the 4th century BCE. A similar problem can be encountered for a single nearly complete specimen from Tell Es-Sa'idiyeh retrieved on the Acropolis close to a residential building⁴⁹ dating from the Persian period (squares 31-C/D-5, stratum III).⁵⁰ Based on the renewed excavations of the British Museum, stratum III can be dated from the end of the 6th to the 4th century BCE.⁵¹ Concluding, much uncertainty surrounds the attribution under this class of a non-diagnostic fragment from Ein Gedi found in a Persian period domestic quarter (stratum IV).⁵²

Finally, given some morphological similarities, one should include several complete specimens stored in different museums, which did not come from excavated contexts and are not therefore treated in detail. These are five figurines

⁴³ AVIGAD (1960), 92.

⁴⁴ One of them (1955-314) has been safely found in a 4th century BCE grave in the Southern Cemetery as reported by PRAUSNITZ (1959), 271; (1993), 33. See also CULICAN (1969), 36, pl. 1a; MAZAR (1996), 102, pl. 53.D.4.19. The other (1961-2445) seems to have come from a grave in the Eastern Cemetery, but from uncertain context. PRAUSNITZ (1963), 338. The figurine is currently part of the collection of the Museum of the Near East, Egypt and the Mediterranean in Rome. MONTANARI (2021), who published the figurine, tentatively assigned it to an 8th-7th centuries BCE grave. However, based on the typology proposed in this paper, it should instead belong to one of the four early Persian period graves. Thus, confirming PRAUSNITZ (1960) first impressions on the dating of some specimens.

⁴⁵ MESSIKA (1996), 108, pl. 1.1.

⁴⁶ FITZGERALD (1931), 33, pl. XXIV.2-3; CULICAN (1969), 45, pl. 5c.

⁴⁷ HAMILTON (1934), 15-17, no. 10; (1935), 16-17, nos. 25-26; CIASCA (1963), 58; BISI (1990), 78.

⁴⁸ Cf. STERN (1969).

⁴⁹ About the interpretation of as a domestic building, see the recent reanalysis by KHRIES (2016).

⁵⁰ PRITCHARD (1985), 87, fig. 169, nos. 6-7.

⁵¹ Cf. TUBB, DORELL (1994).

⁵² The orientation of the only published image does not allow a secure morphological recognition. Cf. STERN (2007), fig. 5.9.1, to the right.

<i>Origin</i>	<i>Context Type</i>	<i>Context Dating</i>	<i>Types</i>
Abu Hawam	Domestic (?)	end 6 th -early 4 th century BCE	3 (?)
Akhziv	Funerary	7 th century BCE (?)	2a
	Funerary	end 6 th -4 th century BCE	3a
Akko	Domestic	8 th -7 th centuries BCE	Ind.
	Unknown	5 th -4 th centuries BCE (?)	3b
Amrit	Cultic (<i>favissa</i>)	6 th century BCE	1a
Ashdod	Fortress	6 th century BCE	Ind.
Ashkelon	Dumping	late 7 th century BCE	2 (?)
Beirut	Fortress	Unknown	1b
Beth Shean	Unknown	Unknown	3a-b
Bethsaida	Cultic (fortress)	8 th century BCE	1 (?)
Byblos	Cultic (?)	Unknown	1b, 2a-b
Dor	Cultic (<i>favissa</i> ?)	5 th -4 th centuries BCE	3b
Ein Gedi (?)	Domestic	5 th -4 th centuries BCE	3 (?)
Es-safi	Dumping	5 th -4 th centuries BCE	3a
Es-Sa'diyeh	Domestic	end 6 th -early 4 th century BCE	3a
Kabri	Fortress	end 7 th century BCE	1a
Keisan	Dumping	5 th -4 th centuries BCE	3b
Kharayeb	Cultic	8 th -6 th centuries BCE	1a-b 2b-c
		5 th -4 th centuries BCE	3a
Makmish	Cultic (dumping)	5 th -4 th centuries BCE	3b
Sarepta	Cultic	8 th -7 th centuries BCE	1a-b
		6 th -5 th centuries BCE	3a, 2a
Sippor	Cultic	end 4 th century BCE	3a-b
Sukas	Unknown	end 7 th century BCE	1a

Table 1: Enthroned pregnant female figurines from excavated contexts in the Levant.

from Akhziv (Louvre Museum AO 1826-29; IAA 1981-5523); two figurines from Antaradus (Louvre Museum AO 26572, AM 335);⁵³ one non-diagnostic fragment from Jerusalem (IAA 544250); one figurine from Sidon (Louvre Museum AO 2207);⁵⁴ one from Tripoli (Louvre Museum AO 25947);⁵⁵ two from

⁵³ RENAN (1864), 845, no. 13, 55, pl. XXIV, no. 1; HEUZEY (1923), 59, nos. 193-194, pl. VI, fig. 3; GUBEL (1986), 113, no. 37; ACQUARO (1988), 590, no. 38; BADRE (2007), 352, cat. 206.

⁵⁴ GUBEL (1986), 114-115, no. 39; BISI (1988), 331; BADRE (2007), 186, 352, cat. 201.

⁵⁵ HEUZEY (1923), 60, no. 195, pl. VI, fig. 4; BISI (1992), 119, pl. Vc.

Makmish;⁵⁶ and several from unknown locations along the Phoenician coast (Louvre Museum AO 1825, AO 22938⁵⁷, AO 25948-49; American University Museum in Beirut 87.8⁵⁸; Royal Museums of Fine Arts of Belgium 2000.1.1120;⁵⁹ Hecht Museum H-2026).

3. TYPOLOGY IN PHOENICIA

Based on some technical characteristics and retrieval contexts analysis, the Phoenician coroplastic between the Iron Age and the Persian period can be divided into two macro-groups: Phoenician I and Phoenician II production. As already observed in a previous study, the “*Dea Tyria Gravida*” is the only Phoenician figurine that appears in both periods, literally being the most enduring coroplastic subject in Phoenicia.⁶⁰ Within this long period, we can safely distinguish three types with related subtypes. Types 1 and 2 can be assigned to the Phoenician I production, which are late Iron Age specimens. Type 3 is a typical Persian period artefact and is grouped under the Phoenician II production. Before describing in detail each type, some general observations shall be proposed with the aim of facilitating the distinction for macro-periods. From a manufacturing point of view, Iron Age (Types 1-2) specimens and Persian period ones (Type 3) can be distinguished from each other by the general shape of the figurine. Indeed, the profile of earlier specimens is much flatter than the Persian period figurines, which tend to be convex. Both period types are made with a single mould to which one could attach the back by hand. However, in Iron Age specimens several details are often manually added to the mould, such as musical instruments or even the forearms and the hands. The throne is also frequently carved; later this feature is less observable with a tendency to stretch the back upwards. At the same time, a change can be seen in the colours of fabrics and surfaces. An orange/reddish core is observable in earlier specimens and orange/creamy in later ones. A mixture of black and red paint is adopted during the Iron Age with particular attention to the head, while later the black disappears, and the red paint appears less frequently with a spotty spread along the body. According to the proposed typology, on a total of 90 diagnostic fragments

⁵⁶ SPYCKET (2000), 138, nos. 141-142.

⁵⁷ HEUZEY (1923), 59, no. 192, pl. VI, fig. 2; BADRE (2007), 353, cat. 208.

⁵⁸ BADRE (2007), 188, cat. 200.

⁵⁹ BADRE (2007), 352, cat. 207.

⁶⁰ For an assessment of the Phoenician coroplastic classes and their division into two macro-groups, see BOLOGNANI (2020).

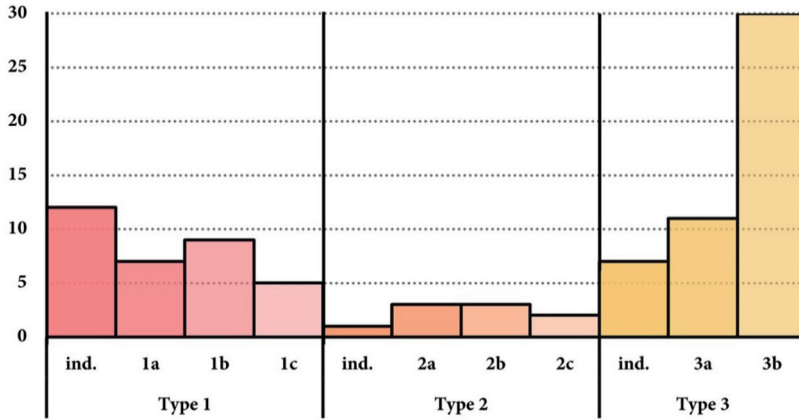


Fig. 1: Number of diagnostic fragments analysed in the research divided per types and subtypes.

out of 138 from the Coastal Levant, the main is of Type 3 (48), this is followed in terms of number of finds by Type 1 (33), while poorly attested are Type 2 figurines (9). More detailed numerical data can be viewed in the attached graph (Fig. 1).

3.1. *Type 1*

This earliest type already appeared during the 8th century BCE and lasted until the end of the 7th century BCE, with possible residual finds up to the beginning of 6th century BCE. This type is characterized by a flat shape that means when we observe the figurine in the profile, we see the back presents a sharply straight line. This type is recognizable by the head's squared shape, with the two protruding knobs at the sides. The lady is portrayed with the right hand on the top of the abdomen and the left one on the left knee. This traditional gesture can be interrupted if the lady holds an item, which may vary depending on three variants:



Fig. 2: Subtype 1a figurine from Antaradus (Tartus), © Musée du Louvre AO 26572, photo B. Bolognani.



Fig. 3: Subtype 1b figurine from Akhziv, © Musée du Louvre AO1828, photo B. Bolognani.



Fig. 4: Subtype 1c figurine from Akhziv, © Musée du Louvre AO1826, photo B. Bolognani.

3.1.1. Subtype 1a

The squared head is recessed at the sides, next to the ears and just below the knobs, creating a sunken curve making them more visible. The throne is often carved at the sides (Fig. 2). The lady sometimes holds a frame-drum with both hands. When this gesture is performed, the frame-drum, the arms, and the hands are handmade. The frame-drum is positioned perpendicularly between the breasts. The right hand is against the instrument – ready to be beaten – and the left one at the bottom to hold it.

3.1.2. Subtype 1b

The squared head is straight at the sides, so one can see a continuous line starting from the knobs down to the elbows. This technical feature creates an optical effect that makes the head appear smaller than Subtype 1a (Fig. 3). In this variant, the lady is sometimes portrayed holding a frame-drum, but this time the drum is set horizontally on the breasts. The right hand is on the top of the instrument and the left on the bottom. The drum and the arms are part of the mould.

The ears are not visible. In only one case from Kharayeb, the figurine holds with her left arm an indeterminate item (lyre/child?).⁶¹

3.1.3. Subtype 1c

The squared head is straight at the sides and slightly curved. This technical feature creates an optical effect that makes the head appear bigger than Subtypes 1a and 1b (Fig. 4). The head is recessed, while the hem of the dress and the ears are not visible. In this subtype, no variant with additional items have been observed, so the traditional gesture is kept.

3.2. *Type 2*

The second type of “*Dea Tyria Gravida*” appears only towards the 7th century BCE and it seems particularly popular during the 6th century BCE, although one should state that it is less popular compared to Type 1. Like Type 1, it is characterized by a flat shape and it can be distinguished by the oval shape of the head, which is also without knobs. The lady can be portrayed with the right hand on the top of the abdomen and the left one on the left knee or both hands above the knees. These gestures can be interrupted if the lady holds an item, which may vary depending on three variants:

3.2.1. Subtype 2a

The oval head seems to be covered by a veil and this is understood by a thin band running on the forehead (Fig. 5). In this variant, the lady touches both knees with her hands. No items have been observed.

3.2.2. Subtype 2b

The oval head is wider than Subtype 2a (Fig. 6). The throne can be carved. In this variant, the lady is portrayed holding a fan with both hands. She is also sometimes portrayed holding a fan with both hands. When this gesture is performed, the fan, the arms, and the hands are part of the mould. The fan is set upon the breasts, while it is held at the bottom with the hands that are usually crossed.

⁶¹ OGGIANO (2015a), fig. 7, right; (2015b), 258, fig. 2, left.



Fig. 5: Subtype 2a figurine from Akhziv, © Israel Antiquities Authority IAA 1944-263, photo B. Bolognani.



Fig. 6: Subtype 2b figurine from the Levantine Coast, © Musée du Louvre AO 22938, photo B. Bolognani.



Fig. 7: Subtype 2c figurine from Sidon, © Musée du Louvre AO 2207, photo B. Bolognani.

3.2.3. Subtype 2c

The oval head is wide as Subtype 2b, but it is distinguished from it by a decoration of the hairstyle. Indeed, an impressed pattern positioned at the end of the hair simulates tiny braids. Since this is a rare subtype, attested only in Kharayeb and Sidon, we do have only one complete specimen. This specimen is portrayed standing with the legs handmade and attached to the body in a second time (Fig. 7). No items have been observed.

3.3. *Type 3*

The third type is typical of the Persian period and can be dated between the 5th and 4th centuries BCE, with an earliest appearance to be tentatively estimated by the end of the 6th century BCE for one of the two subtypes (3a) according to retrieval contexts (Akhziv, Es-Sa'diyeh, Sarepta). Type 3 can be distinguished by the other types by its convex shape; the back is curved so as to create a “sarcophagus” effect. Indeed, many specimens are reminiscent of the anthropomorphic



Fig. 8: Subtype 3a figurine from Akhziv, © Israel Antiquities Authority IAA 1955-314, photo B. Bolognani.



Fig. 9: Subtype 3b figurine from Makmish, Courtesy of the Bible Lands Museum Jerusalem BLMJ 04483, photo B. Bolognani.

sarcophagi from Amrit.⁶² The imitation of the sculptural style can be also observed in the representation of the curls of the fringe in some specimens. With respect to Types 1 and 2, the ears are bigger, and they become a predominant feature in place of the knobs. Type 3 figurines are also characterized by a great stylistic variety, probably indicating a dispersion of the original moulds. The original gesture is instead kept without any variation. Two variants can be individualized based on the position of the figurine:

3.3.1. Subtype 3a

This subtype can be best described as the Persian period version of Subtype 1c. Indeed, one can see the typical enthroned lady with a squared head and straight sides. The sides this time, like the profile, are sensibly swollen (Fig. 8). No items have been observed in this subtype.

3.3.2. Subtype 3b

This is the most attested Type 3 variant. It is distinguished from the first variant because, in this case, the lady seats on an oblong throne (Fig. 9). The throne is so vertically stretched to make the figurine seem standing. The head is slightly more oval. Only at Tel Dor do we observe a thin band running on the forehead, suggesting the presence of a veil and one specimen holding an infant.⁶³ For the rest, no items have been observed in this subtype.

4. GEOGRAPHICAL SPREAD

If we look at the distribution patterns of this type of figurine across the Levant, we suddenly see that the “*Dea Tyria Gravida*” is the most-spread Phoenician clay figurine both during the Iron Age and Persian period with a remarkable absence in the Akkar Plain and, especially, in Tyre (Fig. 10). So that the original name of the figurine should be reduced at least to *Dea Gravida* and the presumed Tyrian origin of this figurine no longer can be considered valid, at least based on current data.

As already observed by Culican, the figurine has also appeared in a few Phoenician settlements abroad. In particular, one can see some specimens in Cyprus

⁶² Cf. LEMBKE (2001).

⁶³ Cf. STERN (2010), fig. 13.1



Fig. 10: Distribution pattern of "Dea (Tyria) Gravidia" figurines in Phoenicia and abroad, graphic B. Bolognani.

and Tunisia.⁶⁴ Starting from Cyprus, one must first say that there is still not a comprehensive study on finds from this island, because many figurines are still waiting to be published.⁶⁵ Consequently data included in this paper should be kept only as a guide for future in-depth studies. On this island, considering the

⁶⁴ Please note that the specimen published by Badre, whose provenance is declared as Tharros (Sardinia) is wrong. Cf. BADRE (2007), 353, cat. no. 209. According to the British Museum online catalogue, the figurine was acquired by Charles Ege and it might have come from the Phoenician coast (British Museum 140864). However, the general features of this figurine would let us propend for a Cypriot prototype.

⁶⁵ ULBRICH (2010), 177-178, n. 41.

rich coroplastic production especially attested during the Cypro-Geometric and Cypro-Archaic periods, specimens of the enthroned female pregnant figurine are quite rare. Indeed, as already pointed out by Ulbrich,⁶⁶ finds are restricted only to those settlements with a Phoenician component, such as Amathus, Kition, and Lapithos.

In Amathus, one can count at least four fragments. Two of them were excavated within the necropolis in an unspecified location by the British Museum expedition.⁶⁷ The other two fragments from Amathus were recovered by the Duthoit's expedition in the Sanctuary of Aphrodite Kypria. All these fragments were recovered in the western terrace and, according to Hermary, they were all imported, although no petrographic analysis was ever done.⁶⁸ The greatest part of figurines in Cyprus was found in the Kition area. Here, one can count dozens of published specimens from different contexts. One complete specimen was excavated from a tentative cultic pit (*bothros*) in Kition-Kamelarga.⁶⁹ Another two were found within funerary context in the necropolis of Agios Georgios.⁷⁰ From Kition-Bamboula, it is known one specimen from unknown context,⁷¹ while from the sanctuary on the hill, several specimens were found both by the British⁷² and the French expeditions.⁷³ One more was retrieved in Kathari.⁷⁴ Another twenty-one came from the Salt Lake area, thus likely from a cultic context.⁷⁵ These were in part purchased by subscription and later included in the Cesnola Collection at the Metropolitan Museum in New York or at the Cantonal Museum of Archaeology and History in Lausanne. Others resulting from private donations and one occasional survey are today dispatched among the British, the

⁶⁶ ULBRICH (2008), 78.

⁶⁷ MURRAY, SMITH, WALTERS (1900), 113-114, fig. 165, nos. 8-9; ULBRICH (2008), 269, 273, AM1, AM3. Culican mistakenly attributed both figurines to an end 6th-5th century BCE grave. In reality, we do not know anything about their original contexts, they might even be surface finds. Cf. CULICAN (1969), 37, British Museum 1894,1101.509-510.

⁶⁸ HERMARY (2000), 102-103, pl. 45, nos. 692-693.

⁶⁹ MYRES (1940-1945), 166, 168, fig. 15.6, "Oriental Goddess".

⁷⁰ HADJISAVAAS (1986), pl. XXIV.2-3.

⁷¹ YON, CAUBET (1989), 43, fig. 9c. Louvre Museum MNB 13.

⁷² KIELY, FOURRIER (2012), 289, figs. 11-13, cat. nos. 6-8. British Museum 1880,0710.30-32.

⁷³ SALLES (1993), 313, no. 171, fig. 258; GUBEL (1986), 114, cat. no. 38; YON, CAUBET (1989), 40-43, figs. 6b, 7a, 8a, 9a,d-g. Louvre Museum AM 206, 355, 723, 732, 1731, 1735, 3735, MNB 127; (2010), 63-64, Dec 75, fig. 32, Museum of Art and Archaeology Laon Inv. 37.649, see also n. 22 for more references on specimens from Kition dispatched to different museums. FOURRIER, QUEYREL (1998), 328-330, nos. 517-521; KARAGEORGHIS (1999), pl. LXVI.3, cat. no. IX(iii)26; FOURRIER (2007), 55, pl. X.4, no. 56; ULBRICH (2008), 344, 348, K1, K3; CAUBET (2015), 249, 257, figs. 1e,9, KEF 429, KEF 874.

⁷⁴ KARAGEORGHIS (2005), pl. CIV.4411.

⁷⁵ DOELL (1873), 60, pl. XIV.5, no. 866; CESNOLA (1877), 89, pl. VI; (1894), pl. IV.22-23, 25-26; OHNEFALSCH (1893), 383, pl. XXXVII.2; MYRES (1914), nos. 2150-2151; KARAGEORGHIS, MERTENS, ROSE (2000), 145, no. 220; KARAGEORGHIS, MERKER, MERTENS (2004), 122-123, cat. nos. 209-210; MAILLARD (2019), cat. nos. 4-15, 18-22.

Louvre, the Larnaca Archaeological Museums. Finally, two other specimens are attested in Lapithos⁷⁶ and the rural sanctuary of Chytri.⁷⁷

All figurines found in Cyprus can be considered as a local variant of Type 1 according to the shape of the heads, while one can observe a characteristic local style. Indeed, Cypriot figurines tend to be more colourful, the just-mentioned figurines are covered with black, red, and blue paint. At the same time, one can see much more attention paid to detail with the representation of a necklace with a double concentric pendant in the Amathus group, or the characterization of some facial features (pinched nose) in the examples from Kition.⁷⁸ The use of the tambourine for this type is also confirmed in Cyprus. In Kition one can see a Cypriot variant of Type 1.⁷⁹ This is the *kourotrophos* version with the figurine holding a new-born and still presenting a slightly pronounced belly as a symbol of recent childbirth. No figurines of Type 2 can be observed on the island, while at least five figurines of Type 3 have been found in Kition.⁸⁰ As for the retrieval contexts, although Cypriot contexts are generally not so clear from a stratigraphic point of view, there is a certain agreement among scholars to date all these figurines to the end of the Cypro-Archaic period, thus, between the 6th-5th centuries BCE.⁸¹ Bearing in mind that we do have almost exclusively Type 1 specimens and that the figurines were frequently associated with bell-shaped prototypes (Kition-Kamelarga, Amathus), one cannot exclude an earlier dating, as also testified by the context in Kition-Kathari (floor 2A, Cypro-Archaic I).⁸² This is especially true if we consider that Type 1 specimens from the Phoenician homeland are dated between the 8th-7th centuries BCE and they do not appear later. This model is popular in Cyprus at a time when in the coastal Levant it is almost in disuse. Finally, only the Type 3 examples from Kition can be safely dated to the 5th-4th centuries BCE and, given their rare occurrence, some doubts about their real local origin shall be put forward.

A late dating can also be proposed for the two complete specimens from the necropolis of Dermech in Carthage. Both figurines were retrieved within tomb no. 310⁸³ in context with 6th century BCE pottery.⁸⁴ The Punic samples somehow

⁷⁶ YON, CAUBET (1989), 43, fig. 9b; ULBRICH (2008), 373-374, LA1. Louvre Museum AM 1612.

⁷⁷ ULBRICH (2016), 294, n. 22, image unpublished.

⁷⁸ KIELY, FOURRIER (2012), 291.

⁷⁹ YON, CAUBET (1989), 33; (2010), 64; KIELY, FOURRIER (2012), 291.

⁸⁰ Cf. YON, CAUBET (1989), 43, 9g. MAILLARD (2019), cat. nos. 18-22. It is interesting to note that the cypriot types are standing, confirming a trend already observed for Subtype 3b specimens in Phoenicia.

⁸¹ CULICAN (1969), 37; YON, CAUBET (1989), 33; (2010), 64; KIELY, FOURRIER (2012), 291; ULBRICH (2010), 177.

⁸² KARAGEORGHIS (2005), 105.

⁸³ GAUCKLER (1915), 497, pls. CLXIII, CLXV; CULICAN (1969), 36, pl. 1B.

⁸⁴ CULICAN (1969), 38-39, n. 5.

<i>Origin</i>	<i>Site</i>	<i>Context</i>	<i>Context Dating</i>	<i>Type</i>
Cyprus	Amathus	Funerary, Cultic	6 th -5 th centuries BCE	1
	Chytri	Cultic	Unknown	Ind.
	Kition	Funerary, Cultic	6 th -5 th centuries BCE	1
		Cultic	5 th -4 th centuries BCE	3b
	Lapithos	Unknown	Unknown	1
Tunisia	Carthage	Funerary	6 th century BCE	3a

Table 2: Enthroned pregnant female figurines from Phoenician Western Colonies.

resemble a local variant of Type 3a and are characterized by a wider head, bigger feet, and handmade arms. One of the two specimens also holds a palmette-shaped fan, which is usually a typical element of Type 2 and, therefore, a 6th century BCE feature.

5. BEYOND SPECULATIONS

Having seen the analysis of the contexts and the typology of this figurine, we must now face the most difficult aspect, namely the interpretation. By looking at the state of art on the “*Dea (Tyria) Gravida*”, scholars tend to divide themselves into two main schools of thought.

On the one hand, we find the supporters⁸⁵ of Culican’s theory, who believed that this figurine represented a female enthroned goddess. Culican’s view is also reflected in some denominations adopted in literature, such as “*déesse enceinte / déesse de la naissance / déesse accouchant*”⁸⁶ or “pregnant mother-goddess”.⁸⁷ On the other hand, others are more sceptical regarding the divine subject⁸⁸ preferring denominations such as: “woman in advanced state of pregnancy”,⁸⁹ “pregnant woman / *femme enceinte*”⁹⁰ / “*donna incinta*”⁹¹ and “seated pregnant woman”.⁹²

⁸⁵ BLISS, MACALISTER (1902), 138; WINTER (1983), 370-372; STERN (1999), 253-254.

⁸⁶ GUBEL (1986), 112, 115.

⁸⁷ MARKOE (2000), 124, 159.

⁸⁸ LIPINSKI (2003), 302.

⁸⁹ AVIGAD (1960), 93.

⁹⁰ PRITCHARD (1978), 144-145; BISI (1988), 328; (1992), 119.

⁹¹ CIASCA (1963), 58-59, 63.

⁹² DAYAGI-MENDELS (2002), 148; LIPINSKI (2003), 301.

Despite Markoe's theory, who believed that this type of figurine was used as an amulet for the protection of infants and pregnant women mainly in the domestic cult,⁹³ the analysis of contexts both in the mainland and abroad has shown that this figurine is not particularly found in a specific context, although one can observe a slight predominance of "official" cultic contexts. This data can perhaps suggest that the symbolic significance of the figurine was perceived independently from worship places. At the same time, the already-observed association with the Persian period enthroned bearded male figurines⁹⁴ can be confirmed only for the Levantine coast, but this association cannot be used to support a "divine couple" theory. That is because the "*Dea (Tyria) Gravidia*" appears alone at least two centuries earlier than the enthroned male "counterpart". Furthermore, the pregnant female figurine is frequently associated with other coroplastic subjects, such as the Iron Age bell-shaped characters, the Persian period pillar-shaped figurines and, as demonstrated, even non-Phoenician figurines such as the Idumea production and the Graeco-Phoenician figurines.

Similarly, one shall also refuse any attempt to securely associate this figurine with a female goddess. Indeed, the enthroned lady cannot be identified with Astarte (or the Baalat Gubal)⁹⁵ only because some of these figurines might come from contexts somehow connected with this goddess (Bethsaida, Sarepta, Kition, Carthage). This assumption is further confirmed at an iconographic and epigraphic level because we do not have any univocal divine parallel for this figurine. In a recent contribution,⁹⁶ Oggiano has precisely demonstrated this aspect through her "imagetext" analysis, proving that the symbolic representation of Phoenician deities at an imaginary level was not fixed. Despite the standardized appearance, the same argument can also be applied to this enthroned lady. The two tentative divine elements in this figurine, namely the "horns" and the "throne" can be easily deconstructed since they are not prefixed characteristics. As we have seen with the identified types, the throne, especially in later periods, is less evident if not hidden, while the "horns" or "knobs" are certainly not present in Type 2. Therefore, in line with the opinion of other scholars,⁹⁷ we shall be more cautious with the identification of the figurine whether it was meant as a goddess or a human being, also considering that a third option could be equally possible, namely the identification of the devotee in a divine attribute (*genetrix*) made visible with an image halfway between human and divine.

⁹³ Cf. MARKOE (2000), 123-124, 159. Stern is of the same opinion regarding the purpose of the object, i.e. a votive offering under particular circumstances. STERN (1982c), 171.

⁹⁴ Cf. GUBEL (1986), 115; MARKOE (2000), 159.

⁹⁵ On the parallelism between Astarte and the Baalat Gubal see BONNET (1996), 19-20.

⁹⁶ OGGIANO (2021).

⁹⁷ NUNN (2000), 80; OGGIANO (2005), 206; (2015a), 516; ULBRICH (2016), 291, 294-296.

All in all, although without suggesting any divine iconographic association, we could tentatively connect this pregnant figurine to post-conception fertility prayers,⁹⁸ mostly because of her evident pregnant status and, in a minor part, because many of these figurines were retrieved in sanctuaries somehow aimed at youth protection (Amrit, Makmish, Sarepta, Khareyeb, etc.). A similar sphere of influence can also be applied to funerary⁹⁹ and domestic contexts. In any case, as previously said, the function of this figurine seems valuable independently from the context. This is because this enthroned pregnant lady acquired a function only under specific circumstances and in relation to certain social components, i.e. pregnant women, *puerperae*, women of childbearing age, brides, newborns, and infants. The “*Dea (Tyria) Gravida*” was likely used as a symbol of “good luck”, “protection”, or “legitimation”. Indeed, fertility cannot be reduced to a single act linked to sexual power; on the contrary, fertility is a recurring act, specifically cyclical. Furthermore, fertility is above all a process in stages and, in this sense a concluded pregnancy indicates a positive stage on this path, but not the final stage. Gestation, childbirth, and the first months (perhaps years) of life of children are part of this path. Some of these figurines in Cyprus, but not only there, are depicted as *kourotrophoi* and pregnant (or with post-pregnancy belly) at the same time! In ancient societies where the infant mortality rate must have been high, we cannot exclude that some “blame” for these deaths was given to mothers and their alleged infertility. Along with the long-lasting tradition of naked standing figurines conceptualizing the pre-conception phase of fertility rituals, it should not be surprising to see the rise of a specific dressed-pregnant figurine covering the post-conception expectations. This universal component of the figurine largely explains its greatest diffusion in Phoenicia and beyond especially in the Persian period, when as reminded by Oggiano, we observe an increase of images related to motherhood and childhood.¹⁰⁰ If this last element can ideologically connect the figurine to the cult of Astarte with a specific address to her possible “motherhood” protector attribute,¹⁰¹ it is not yet known.

⁹⁸ AVIGAD (1960), 95-96; BADRE (2007), 188.

⁹⁹ MAZAR (1996), 103. Lipiński suggested the deposition in graves in case of maternal death during childbirth, LIPIŃSKI (2002), 302.

¹⁰⁰ OGGIANO (2015a), 515.

¹⁰¹ On the relationship between motherhood and Astarte, see SCIORTINO (2017).

6. CONCLUSIONS

The paper has confirmed the first appearance of the enthroned pregnant lady in the 8th century BCE. The figurine originates from the coastal Levant and not from Cyprus as hypothesized by Culican. The contextual analysis leaves no doubt about this hypothesis because the Cypriot finds are later in dating and quantitatively scarce. The figurine then appeared in three types – two for the late Iron Age and one for the Persian period – until about the 4th century BCE, when it disappears from the local coroplastic horizon. The iconography of the figurine as well as the contexts, do not allow us to securely identify it with a female deity. Nowadays one can only speculate about a hypothetical connection with one specific sphere of action of Astarte due to her pregnant state. Indeed, this unquestionable condition of the figurine along with the retrieval in sanctuaries connected to youth suggests a ritual use within post-conception fertility ceremonies, but not necessarily addressed to a specific deity.

BIBLIOGRAPHY

- ACQUARO, Enrico, "Catalogue. Phoenicia and Cyprus", in *The Phoenicians*, ed. S. Moscati, Milan: Bompiani, 1988, 584-612.
- ARAV, Rami, "Final Report on Area A, Stratum V: The City Gate", in *Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Vol. IV, eds. R. Arav & R.A. Freund, Kirksville, MO: Truman State University, 2009, 1-122.
- AVIGAD, Nahman, "Excavations at Makmish 1958", *Israel Exploration Journal* 10, 2 (1960), 90-96.
- , "Makmish", in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 3, ed. E. Stern, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993, 932-934.
- AVISSAR, Rona S., *Reanalysis of the Bliss and Macalister's Excavations at Tell es-Safi in 1899*, MA dissertation, Ramat Gan: Bar-Ilan University (Hebrew with English Abstract), 2004.
- AVISSAR, Rona S., UZIEL, Joel, MAEIR, Aren M., "Tell es-Safi/Gath during the Persian Period", in *A Time of Change. Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, ed. Y. Levin (Library of Second Temple Studies, 65), London: T&T Clark, 2007, 65-115.
- BADRE, Leila, "L'art des modeleurs d'argile en Phénicie", in *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage. Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe, 6 novembre 2007-20 avril 2008*, eds. E. Fontan & H. Le Meaux, Paris: Somogy, 2007, 187-193.

- BISI, Anna Maria, "Terracotta Figures", in *The Phoenicians*, ed. S. Moscati, Milan: Bompiani, 1988, 328-353.
- , "Quelques remarques sur la coroplastie palestinienne à l'époque perse: tradition locale et emprunts étrangers", *Transeuphratène* 2 (1990), 75-84, pls. I-VII.
- , "Coroplastie", in *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, ed. E. Lipiński, Turnhout: Brepols, 1992, 119-120.
- BLISS, Frederick J., "Second Report on the Excavations at Tell-Es-Safi", *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 31 (1899), 317-333.
- BLISS, Frederick J., MACALISTER, Robert A.S., *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, London: Palestine Exploration Fund, 1902.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth, "Archaeological and Inscriptional Evidence for Phoenician Astarte", in *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*, ed. D.T. Sugimoto (Orbis Biblicus et Orientalis, 263), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 167-194.
- BOLOGNANI, Barbara, "Trends of Continuity and Change in the Phoenician Coroplastic Production during the Iron Age and Persian Period", *Rivista di studi fenici* 48 (2020), 35-52.
- BONNET, Corinne, *Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1996.
- BUHL, Marie-Louise, *Sukas VII. The Near Eastern Pottery and Objects of Other Materials from the Upper Strata* (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia, 9), Copenhagen: Munksgaard, 1983.
- CAUBET, Annie, "Les figurines de terre cuite", in *Bamboula VI. Le sanctuaire sous la colline*, eds. A. Caubet, S. Fourrier & M. Yon (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée. Série recherches archéologiques, 67), Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2015, 229-259.
- CESNOLA, Luigi P., *Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs, and Temples. A Narrative of Researches and Excavations during Ten Years' Residence as American Consul in That Island*, London: John Murray, 1877.
- , *A Descriptive Atlas of the Cesnola Collection of Cypriote Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, Vol. 2, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1894.
- CHÉHAB, Maurice, "Les terres cuites de Kharayeb. Text", *Bulletin de Musée de Beyrouth* 10 (1951-1952).
- , "Les terres cuites de Kharayeb. Planches", *Bulletin de Musée de Beyrouth* 11 (1953-1954).
- CIASCA, Antonia, "Un deposito di statuette da Tell Gat", *Oriens Antiquus* 2 (1963), 45-63.
- CULICAN, William, "Dea Tyria Gravida", *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1,2 (1969), 35-50.
- DAYAGI-MENDELS, Mikhal, *The Akhziv Cemeteries, The Ben Dor Excavations, 1941-1944* (Israel Antiquities Authority Reports, 15), Jerusalem: Israel Antiquity Authorities, 2002.
- DOELL, Johannes, *Die Sammlung Cesnola* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, Tome XIX.4), Saint Petersburg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des sciences, 1873.

- DOTHAN, Moshe, *Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1971a.
- , *Ashdod II-III: Figures and Plates*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1971b.
- , "Akko: Interim Excavation Report, First Season, 1973/4", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 224 (1976), 1-48.
- DOTHAN, Moshe, PORATH, Yehoshua, *Ashdod IV. Excavation of Area M. The Fortifications of the Lower City*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1982.
- DUNAND, Maurice, *Fouilles de Byblos, Tome I 1926-1932* (Bibliothèque archéologique et historique), Paris: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1939.
- , "La favissa du Temple d'Amrî", *Bulletin du Musée de Beyrouth* 8 (1946-1948), 81-107.
- , *Fouilles de Byblos, Tome II.1 1933-1938* (Bibliothèque archéologique et historique), Paris: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1954.
- , *Fouilles de Byblos, Tome II.2 1933-1938* (Bibliothèque archéologique et historique), Paris: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1958.
- ERLICH, Adi, "The Persian Period Terracotta Figurines from Maresha in Idumea: Local and Regional Aspects", *Transeuphratène* 32 (2006), 44-58, pls. I-III.
- , "Terracotta Figurines", in *The Excavations of Maresha. Subterranean Complex 57: The Heliodoros Cave*, ed. I. Stern (BAR International Series, 2652), Oxford: Archaeopress, 2014, 39-70.
- , "On Figurines and Identity: An Inter-Site Study of Terracotta Figurines from Idumaea (South Israel) in the Persian Period", in *Unlocking Sacred Landscapes: Spatial analysis of ritual and cult in the Mediterranean*, eds. G. Papanтониου, C. Morris & A. Vionis (Studies in Mediterranean Archaeology, 151), Nicosia: Astrom, 2019, 257-270.
- FITZGERALD, Gerlad M., *Beth-shan Excavations, 1921-1923. The Arab and Byzantine Levels*, Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1931.
- FOURRIER, Sabine, *La coroplastie chypriote archaïque. Identités culturelles et politiques à l'époque des royaumes* (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 46), Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2007.
- FOURRIER, Sabine, QUEYREL, Anne, *L'art des modeleurs d'argile: Antiquités de Chypre coroplastique*, Paris: Musée du Louvre, Département des Antiquités orientales, 1998.
- GAUCKLER, Paul, *Nécroples puniques de Carthage*, Paris: Picard, 1915.
- GUBEL, Eric, "Coroplastie", in E. Gubel (ed.), *Les Phéniciens et le monde méditerranéen. Catalogue of the exhibition at Bruxelles/Luxembourg, 6/3-6/5 1986*, ed. E. Gubel, Brussels: C. Coessens, 1986, 112-141.
- HADJISAVAAS, Sophocles, "Greek and Phoenician influences in Cyprus", in *Acts of the International Archaeological Symposium "Cyprus between the Orient and Occident". Nicosia, 8-14 September 1985*, ed. V. Karageorghis, Nicosia: Zavallis Press, 1986, 361-368.
- HAMILTON, Robert W., "Tell Abu Hawam", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 3 (1934), 74-80.

- HAMILTON, Robert W., "Excavations at Tell Abu Hawam", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 4 (1935), 1-69.
- HERMARY, Antoine, *Amathonte V: les figurines en terre cuite archaïques et classiques, les sculptures en pierre* (Études Chypriotes, XV), Athens: A.G. Leventis Foundation, 2000.
- HEUZEY, Léon, *Catalogue des figurines antiques de terre cuites. Figurines orientales et figurines des îles asiatiques* (Musée national du Louvre), Paris: Musées Nationaux, 1923.
- KAOUKABANI, Ibrahim, "Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb", *Bulletin du Musée de Beyrouth* 26 (1973), 41-58.
- KARAGEORGHIS, Jacqueline, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus. V. The Cypro-Archaic Period, Small Female Figurines, B. Figurines moulées*, Nicosia: A.G. Leventis Foundation, 1999.
- KARAGEORGHIS, Vassos, *Excavations at Kition VI. The Phoenician and Later Levels*, Nicosia: Department of Antiquities, 2005.
- KARAGEORGHIS, Vassos, MERTENS, Joan R., ROSE, Marice E., *Ancient Art from Cyprus: The Cesnola Collection in the Metropolitan Museum of Art*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.
- KARAGEORGHIS, Vassos, MERKER, Gloria S., MERTENS, Joan R., *The Cesnola Collection of Cypriot Art: Terracottas*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 2004.
- KHRIES, Hashem M., "The Persian-Period Building of Tell es-Sa'idiyeh: Residency or Fortress?", *Ocnus* 24 (2016), 39-45.
- KIELY, Thomas, FOURRIER, Sabine, "Excavations at Kition-Bamboula 1879. Finds in the British Museum", *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 42 (2012), 273-304.
- KLETTER, Raz, *Selected Material Remains of Judah at the End of the Iron Age in Relation to its Political Borders*, PhD dissertation, Tel Aviv: Tel Aviv University (Hebrew with English Abstract), 1995.
- LEHMANN, Gunnar, "Area E. A. Architecture and Stratigraphy. B. Pottery and Small Find", in *Excavations at Kabri 7-8. Preliminary Report of 1992-1993 Seasons*, eds. A. Kempinski & W.D. Niemeier, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1994, *19-29.
- , "IV. Area E", in *Tel Kabri. The 1986-1993 Excavation Seasons*, ed. A. Kempinski, Tel Aviv: Tel Aviv University, 2002, 73-90.
- LEHMANN-JERICKE, Kirsten, "Terracotta Figurines", in *Bey 020 Preliminary Report of the Excavations 1995*, eds. U. Finkbeiner & H. Sader, *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* 2 (1997), 143-149.
- LEMBKE, Katja, *Phönizische anthropoide Sarkophage*, Mainz: Philipp von Zabern, 2001.
- , *Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit. Studie zur Akkulturation in Phönizien*, Mainz: Philipp von Zabern, 2004.
- LIPÍŃSKI, Edward, "Phoenician Cult Expressions in the Persian Period", in *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina. Proceedings of the Centennial Symposium W.F. Albright Institute of Archaeological Research*

- and *American Schools of Oriental Research*, Jerusalem, May 29-31, 2000, eds. W.G. Dever & S. Gitin, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003, 297-308.
- MAILLARD, Pauline, *Les terres cuites des Salines de Kition: étude d'un culte chypriote d'époque classique*, unpublished PhD dissertation, Lausanne, 2019.
- MARKOE, Glenn, *Peoples of the Past: Phoenicians*, London: British Museum Press, 2000.
- MAZAR, Eilat, *The Akhziv Burials: A Test-Case for Phoenician-Punic Burial Customs*, PhD dissertation, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem (Hebrew with English Abstract), 1996.
- MESSIKA, Natalie, *Terracotta Figurines from Acco in the Persian and the Hellenistic Period (Sixth - First Century BCE)*, unpublished MA thesis, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1996.
- MONTANARI, Nadia, "Una figurina di 'Dea Gravidia' da Achziv nel Museo del Vicino Oriente Egitto e Mediterraneo della Sapienza", *Quaderni di Vicino Oriente XVII* (2021), 185-194.
- MOSCATI, Sabatino (ed.), *The Phoenicians*, Milan: Bompiani, 1988.
- MURRAY, Alexander S., SMITH, Arthur H., WALTERS, Henry, *Excavations in Cyprus (Bequest of Miss E.T. Turner to the British Museum)*, London: The Trustees of the British Museum, 1900.
- MYRES, John L., "Excavations in Cyprus in 1894", *The Annual of the British School at Athens* 41 (1940-1945), 53-104.
- , *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1914.
- NEGBI, Ora, "A Contribution of Mineralogy and Palaeontology to an Archaeological Study of Terracottas", *Israel Exploration Journal* 14,3 (1964), 187-189.
- , "A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tel Sippor", *'Atiqot* 6 (1966), 1-25.
- NUNN, Astrid, *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica, 18), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- OGGIANO, Ida, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Rome: Carocci, 2005.
- , "The Question of 'Plasticity' of Ethnic and Cultural Identity: The Case Study of Kharayeb", in *Cult and Ritual on the Levantine Coast, and its Impact on the Eastern Mediterranean Realm. Proceedings of the International Symposium, Beirut 2012*, ed. A.M. Afeiche (Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises Hors-Série, 10), Beirut: Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités, 2015a, 507-528.
- , "Le sanctuaire de Kharayeb et l'évolution des expressions en iconographiques dans l'arrière-pays phénicien", in *La Phénicie hellénistique: Nouvelles configurations politiques, territoriales, économiques et culturelles. Actes du colloque international de Toulouse (18-20 février 2013)*, eds. J. Aliquot & C. Bonnet (Topoi Orient-Occident, Supplément, 13), Lyon: De Boccard, 2015b, 239-266.
- , "The Cult Place of Kharayeb: Report of the 2013-2014 Seasons", *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaise* 16 (2016), 193-214.

- OGGIANO, Ida, "Collecting *disiecta membra*: What Did the Cult Place of Kharayeb Look Like?", in *Cercando con zelo di conoscere la storia fenicia. Atti della giornata di studi dedicata a Sergio Ribichini, Roma, CNR, 20 marzo 2015*, ed. G. Garbati, Rome: CNR Edizioni, 2018, 17-35.
- , "Vestire gli ignudi. The appearance of dress on Iron Age Phoenician figurines: The Case of Kharayeb Lebanon", in *Figurines féminines nues. Proche-Orient, Égypte, Nubie, Méditerranée orientale, Asie centrale VIII^e millénaire av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.*, eds. S. Donnat, R. Hunziker-Rodewald & I. Weygand, Paris: De Boccard, 2020, 267-282.
- , "Phoenician Gods: Tell Me Your Name, Show Me Your Image!", in *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, eds. T. Galoppin & C. Bonnet (Orbis Biblicus et Orientalis, 293), Leuven: Peeters, 2021, 61-92.
- OHNEFALSCH, Max R., *Kypros, die Bibel und Homer. Beiträge zur Kultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume, mit besonderer Berücksichtigung eigener zwölfjähriger Forschungen und Ausgrabungen auf der Insel Cypern*, Berlin: A. Asher & Co., 1893.
- OREN, Ronit, "The Figurines from Area E", in *Excavations at Kabri 7-8. Preliminary Report of 1992-1993 Seasons*, eds. A. Kempinski & W.D. Niemeier, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1994: 45*-46*.
- , "Catalogue of Small Finds", in *Tel Kabri. The 1986-1993 Excavation Seasons*, ed. A. Kempinski, Tel Aviv: Tel Aviv University, 2002, 349-355.
- PASTOR, Helena, "Area E-The Stratigraphy and Finds", in *Excavations at Kabri. Preliminary Report of 1990 Season 5*, eds. A. Kempinski & W.D. Niemeier, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1991, 11*-22*.
- PAZ, Sarit, *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis, 232), Freiburg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- PRAUSNITZ, Moshe M., "Achzib", *Israel Exploration Journal* 9,4 (1959), 271-272.
- , "Achzib", *Israel Exploration Journal* 10,4 (1960), 260-261.
- , "Achzib", *Israel Exploration Journal* 13,4 (1963), 337-338.
- , "Achzib", in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land Vol. 1*, ed. E. Stern, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993, 32-35.
- PRESS, Michael, D., *Ashkelon 4: The Iron Age Figurines of Ashkelon and Philistia* (Final Reports of the Leon Levy Expedition to Ashkelon, 4), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012.
- PRITCHARD, James, B., *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age* (University Museum Monographs, 35), Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania, 1975.
- , *Rediscovering Sarepta, A Phoenician City. Excavations at Sarafand, Lebanon, 1969-1974, by the University Museum of the University of Pennsylvania*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- , *Tell es-Sa'idiyeh: Excavations on the Tell, 1964-1966* (University Museum Monograph, 60), Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania, 1985.

- , *Sarepta, IV. The Objects from Area II, X*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1988.
- RENAN, Ernest, *Mission de Phénicie*, Paris: Imprimerie Impériale, 1864.
- SALLES, Jean-François, *Kition-Bamboula IV. Les niveaux hellénistiques*, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993.
- SAVAGE, Carl, "The Sacred Precinct at the Gate", in *Bethsaida in Archaeology, History and Ancient Culture: A Festschrift in Honor of John T. Greene*, ed. J.H. Ellens, Newcastle: Cambridge Scholars, 2014, 47-62.
- SCIORTINO, Gabriella, "'Performing Motherhood': The Pregnant Female Figurines within the Phoenician Material Culture", in *Maternità e politeismi*, eds. F.P. Guignard, G. Pedrucci & M. Scapini, Bologna: Pàtron, 2017, 259-274.
- SKUPIŃSKA-LØVSET, Ilona, "The Cult of Astarte in Bethsaida and Kinneret? Interpretation of Female Figurines Excavated on Et-Tell and Tel El-Ghureimeh", in *Bethsaida in Archaeology, History and Ancient Culture: A Festschrift in Honor of John T. Greene*, ed. J.H. Ellens, Newcastle: Cambridge Scholars, 2014, 63-83.
- SPYCKET, Agnès, *The Human Form Divine: From the Collections of Elie Borowski*, Jerusalem: Bible Lands Museum, 2000.
- STERN, Ephraim, "The Dating of Stratum II at Tell Abu Hawam", *Israel Exploration Journal* 18,4 (1969), 213-219.
- , "Excavations at Dor, 1981. Preliminary Report", *Israel Exploration Journal* 32,2-3 (1982a), 107-111.
- , "A Favissa of a Phoenician Sanctuary from Tel Dor", *Journal of Jewish Studies* 33 (1982b), 35-54.
- , *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 BC*, Warminster: Aris and Jerusalem: Philipps-Israel Exploration Society, 1982c.
- , "Two Favissae from Tel Dor, Israel", in *Religio Phoenicia. Namur, 14-15 Decembris 1984*, eds. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti (Studia Phoenicia, 4), Namur: Peeters, 1986, 277-287.
- , "The Excavations at Tel Dor. A Canaanite-Phoenician Port-City on the Carmel Coast", *Qadmoniot* 20 (1987), 66*-81*.
- , "What happened to the Cult of Figurines?", *Biblical Archaeology Review* 15 (1989), 22-29, 53-54.
- , "Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods", in *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, eds. B. Becking & M.C.A. Korpel, Leiden: Brill, 1999, 245-255.
- , *Archaeology of the Land of the Bible, Vol. II. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-333 BC*, New York: Doubleday, 2001.
- , "Persian Period Clay Figurines", in *En-Gedi Excavations I. Final Report (1961-1965)*, ed. E. Stern, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2007, 262.
- , *Excavations at Dor. Figurines, Cult Objects and Amulets, 1980-2000 Seasons*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2010.
- TUBB, Jonathan N., DORRELL, Peter G., "Tell Es-Saeidiyeh 1993: Interim Report on the Seventh Season of Excavations", *Palestine Exploration Quarterly* 126 (1994), 52-67.

- ULBRICH, Anja, *Kypris. Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottheiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche (Königszeit)*, Münster: Ugarit Verlag, 2008.
- , “Images of Cypriot Aphrodite in her Sanctuaries during the Age of the City-Kingdoms”, in *Brill’s Companion to Aphrodite*, eds. A.C. Smith & S. Pickup, Leiden, Boston: Brill, 2010.
- , “Near Eastern and Egyptian Iconography for the Anthropomorphic Representation of Female Deities in Cypriote Iron Age Sanctuaries”, in *Proceedings of the 2nd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, 22-26 May 2000, Copenhagen*, Vol. 1, ed. I. Thuesen, Bologna: University of Bologna and Winona Lake: Eisenbrauns, 2016, 289-304.
- YON, Marguerite, CAUBET, Annie, “Ateliers de Figurines à Kition”, in *Cyprus and The East Mediterranean in the Iron Age*, ed. V. Tatton Brown, London: British Museum, 1989, 27-43.
- YON, Marguerite, CAUBET, Annie, “Les figurines en terre cuite”, *Cahiers du Centre d’Études Chypriotes* 40 (2010), 55-86.
- WINTER, Urs, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis, 53), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

GREEK PERCEPTIONS OF THE ORIGINS OF THE HERM: IMAGES AND NARRATIVES

S. Rebecca MARTIN

Dans cet article, l'auteure revient sur certaines questions restées en suspens concernant les origines des statues dites « hermès ». Elle explore la façon dont les Grecs ont perçu les origines de cet hermès en termes matériels, soit comme une évolution des premières images en bois, soit comme une formalisation des amas ou cairns de pierre. L'auteure soutient que, même si les hermès étaient très appréciées, les documents faisant allusion à leur genèse ou les décrivant de manière explicite ne sont pas fiables. Les sources ne comprenaient pas l'apparence de l'hermès et utilisaient des tropes visuels et littéraires pour donner un sens à ses caractéristiques étranges et primitives. Ces images intrigantes (attestées par des peintures de vases, des pièces de monnaie et des figurines) et les récits s'y référant (prose et poésie) ont été analysées par des spécialistes qui souscrivent à l'idée erronée d'un développement interne et évolutif de la sculpture grecque primitive. Plutôt que d'être le produit d'une évolution, l'hermès est probablement une invention spontanée de la période archaïque, époque à laquelle des contacts intensifs ont encouragé un certain nombre de nouveaux développements artistiques.

The name of the statue type we call “the herm” is derived from the Greek *hermēs* (often written in the plural as *hermai*), the same word used for the name of the god. The Greek habit of calling images of gods simply by their names creates ambiguity about whether references to *hermēs* and *hermai* always indicate the statues we would call “herms” – some of which did not represent Hermes himself.¹ The earliest herm statues had the head of a mature male set upon a pillar; added to the pillar were two rectangular projections (side brackets) and an erect phallus, which was carved in high relief. While this odd statue type is easily recognized by scholars working in the Mediterranean, and is noted for its popularity and peculiarity in Greek art, the herm is understudied and, despite some

¹ In this essay, I use the word “herm” to refer to a statue type. Archaic herms were *anathemata* and *agalмата*, and some scholars contend that they were dedicated *to* but did not necessarily represent Hermes: COLLARD (2019), 237-240. In the Classical era, the idea that herms represented Hermes was accepted: AGORA 11, 126-127. On ambiguity of names: DONAHUE (1988); KRÄMER (2001); MCNIVEN (2009). I thank J. Nitschke and N. Hudson for their thoughtful comments on early drafts of this paper and the anonymous peer reviewer for careful suggestions.

claims to the contrary, its origins are puzzling. Further study of the herm's origins has the potential to enrich our understanding of Mediterranean religions and what factors encouraged Greeks to develop new images of their gods.

Partially anthropomorphized pillars and stelae are found widely in the Mediterranean – in Abu Simbel (“Hathoric” piers), Collorgues (“dolmens”), Lilybaeum (“cippi”), Palaikastro (Bes-Reshef), Pompei (“Bustensteine”), and Selinous (in the Campo di Stele), among other places – but the ithyphallic, bearded, and (often) inscribed herm was unique to central Greece and the Aegean islands before it caught on elsewhere.² Herodotos (2.51) claims that the ithyphallic herm was invented by Pelasgians, the autochthonous residents of Attika, and later was spread by the Athenians to other Greeks. Writing over half a millennium later, Pausanias (1.24.3) confirms that later Greeks still believed the Athenians invented the type. Both accounts must have been shaped by the enduring popularity of herms in Attika. Herms began to appear there in earnest in the last quarter of the sixth century BCE, with the setting up of herms as road markers by the Peisistratid tyrant Hipparkhos (Ps.-Plato, *Hipparch.* 228b-229b).

In this paper, I revisit some outstanding questions about the origins of herm statues.³ I am interested in how Greeks perceived the origins of the herm in material terms, either as an outgrowth of early wooden images or as a formalization of crude stone piles and cairns. My argument here, which forms one small part of a larger project, is that although herm statues were beloved, images and tales of their genesis are unreliable. Greeks did not agree about where the statues came from or why they looked the way they did; they could not fully explain the herm's selectively anthropomorphized appearance.

The intriguing images (vase paintings, coins, figurines) and narratives (prose, poetry) hinting at or explicitly describing the herm's origins have discouraged scholars from seriously challenging the fundamental idea that the herm was derived from early Greek statues and aniconic representations. It is unlikely that the herm was a product of artistic evolution or purely indigenous.⁴ Rather, the herm was a skillful artistic product whose features were deliberate. It was a spontaneous invention of a period in which Greeks were developing a number of new sculptural types in stone through contact with other artistic traditions (as also seen in the kouros) and to which evolutionary theories were only applied later.

² CURTIUS (1903), 13-17, figs. 4-11; GAIFMAN (2012), 199-205; MORRIS (2019). BLAKELY (2019) explores parallels with other ithyphallic gods in the northeast Aegean.

³ SIEBERT (1990), 374-378; KRÄMER (2001), 1-13.

⁴ CROME (1935/36); OSBORNE (1985); KRÄMER (2001), 5-7.

1. THE HERM STATUE

Hermes were made in a range of sizes and materials. The earliest known examples of the herm statue type date to the sixth century BCE, during the later Archaic period of Greek art. Aside from the herm from the Cycladic island of Siphnos (Fig. 1), which is dated between 520 and 490 BCE, most Archaic herms are highly fragmentary.⁵ We cautiously supplement the fragments that remain with representations in contemporary vase painting, where the herm was a very popular subject, in order to understand the original appearance of the type.⁶

In its original form, the herm head is frontal. The bearded visage is typical of Greek adult male gods in the Archaic period. The hair is long and encircled with a fillet that separates the fringe from the crown of the head. Strands of hair usually fall down the back. The beard is also worn long and was gently squared or rounded at the bottom (on this point, the sculptural remains and vase paintings do not always agree). On the Siphnos herm, the large eyes are balanced by a broad Archaic smile.

The shaft or pillar section of the herm could carry inscriptions.⁷ Some Archaic herms were inscribed only on the front, such as the relief herm from Trachōnes, Attika, which is dated between 500-480 BCE.⁸ Others, like the aforementioned herm from Siphnos, now appear to be blank (Fig. 1); they were either uninscribed or had their texts painted. The few Archaic herm shafts we still possess show variety in their shape. The Siphnos herm is relatively stocky, while some others appear to be narrower, such as the partially-preserved “Fourmont herm” from Korōpi in Attika, which is dated to ca. 520 BCE (Fig. 2).⁹

The two stumps on the upper sides of the shaft of the herm are usually called brackets. They are occasionally assumed to be rudimentary “arms”, but their formal value and function are opaque. Although the brackets were capable of

⁵ Athens National Museum 3728, from Siphnos, island marble, 0.66 m high: SIEBERT (1990), 296, no. 12; RÜCKERT (1998), 229, no. 12 (who dates it to ca. 490 BCE); KALTSAS (2002), 61 no. 78 (who dates it to ca. 520 BCE). RÜCKERT (1998), 228-230, 232 has the most complete lists. Other published dates: SHAPIRO (1989), 125 (510-490 BCE); STEWART (1990), 125 no. 178 (ca. 520 BCE).

⁶ Over 200 Attic vases show herms on them, making herms the most popular divine image in Attic vase painting: ZANKER (1965); RÜCKERT (1998), 239-242 (Archaic Attic black figure), 243-246 (mostly Archaic Attic red figure). Herms on non-Attic vases: COLLARD (2019), 228 with references.

⁷ OSBORNE (1985), 51, 57.

⁸ Athens Epigraphical Museum EM 580, from Trachonēs, 0.80 m high: *JG I³ 1007*; WILHELM (1899), 230-231, fig. 130; RÜCKERT (1998), 232, no. 2, fig. 3.

⁹ “Fourmont herm” from Korōpi, Vravra, Archaeological Museum of Brauron, Pentellic marble, 1.29 m high: *JG I³ 1023*; KIRCHNER, DOW (1937), 1-3, pl. 1: 1-4 (shows the herm shaft before it was broken again into the pieces seen in Fig. 2); RÜCKERT (1998), 232, no. 1, fig. 2.



Fig. 1: Herm from the Cycladic island of Siphnos, ca. 520-490 BCE. Island marble, 0.66 m high. Athens National Museum 3728. Image courtesy Hellenic Ministry of Culture and Sports (Law 3028/2002).



Fig. 2: The partially-preserved Hipparkhan "Fourmont herm" from Korōpi in Attika, ca. 520 BCE. Pentellic marble, 1.291 m high. Vravra, Archaeological Museum of Brauron. Image courtesy of Hans R. Goette, Berlin.

evoking truncated “arms”, the decision to *add* brackets and *prefer* them to sculpted limbs is notable. Finally, there is the erect phallus, which was usually sculpted in relief in the Archaic and Classical periods, but on contemporary vase paintings is shown as though carved in the round.¹⁰ The phallus emphatically asserts the herm’s virility, among other possible functions. The peculiarity of this feature is noted in ancient sources and imagery, sometimes humorously.¹¹ Even vase paintings of herms with comically large, erect phalluses are, however, often explicitly religious in character.¹²

The position of the phallus on the front of the shaft varies a little, but it is always centered horizontally and usually appears slightly closer to the head than to the base. Even while the exposed phallus suggests that the herm is fully or partially “naked”, there are rarely any other physical indications that the shaft was intended to stand in for a physical body, the brackets notwithstanding.¹³ When sculpted, the herm usually lacks attributes we associate with Hermes in contemporary bronze statuettes and vase paintings, such as his herald’s wand, winged headgear, and footwear, or rams (that is, when he is shown as Hermes Kriophoros).¹⁴ In vase paintings of herms, these attributes appear more often.¹⁵

The earliest reference in which the term *hermēs* explicitly refers to the statue type that we call a “herm” appears in the Pseudo-Platonic text *Hipparkhos*. It describes the herms set up by the eponymous Athenian tyrant. Between circa 522/521-514 BCE, Hipparkhos set up as many as 150 herms as part of the Peisistratid tyranny’s efforts to redesign the road system of Attika:¹⁶

[228b] Sokrates: Peisistratus’s son Hipparchus, of Philaidae, who was the eldest and wisest of Peisistratus’s sons . . . [228d] he proceeded . . . with the design of educating those of the countryside, to set up figures of Hermes for them along the roads in the midst of the city and every district town.¹⁷

¹⁰ The phallus was carved and attached separately on some herms, e.g., in the Athenian agora: AGORA 11, 159-160, nos. 198-199, 204, pl. 54.

¹¹ RÜCKERT (1998), 42-54.

¹² As MCNIVEN (2009), 317-318, fig. 6; 320, 322, fig. 8.

¹³ There are exceptions, such as the tondo of a red-figure cup in Copenhagen (National Museum 119, now VIII967) in which the herm has pectoral muscles: BAPD 200586; SIEBERT (1990), 305, no. 170. Some Athenian vases show ithyphallic statues that are similar to herms, but much more corporeal, such as BAPD 214330; DOYLE (2020), 265-266, fig. 1.

¹⁴ Hermes Kriophoros: SIEBERT (1990), 311-314, nos. 260-297.

¹⁵ Some of the over 30 examples of herms with wand: SIEBERT (1990), 300, nos. 78-79 (statues); 301, 302, 303, nos. 100, 114, 123, 135-136 (vase paintings). As noted in SIEBERT (1990), 377, some scholars believe that the wand was sometimes necessary to convey to viewers “c’est bien un hermès d’H[ermès] que tu vois, et non pas d’un autre dieu”. The idea is important in GOLDMAN (1942), 64. Others see the wand as a way to underscore a key role of Hermes: COLLARD (2019), 239.

¹⁶ CROME 1935/36. The quantity and dates of these herms: SHAPIRO (1989), 126-128.

¹⁷ Ps.-Plato, *Hipparch*. 228b-229b, trans. LAMB (1955).

Part of at least one of these herms has survived to modern times, the aforementioned herm from Korōpi (Fig. 2). We can accordingly be confident that from at least circa 520 BCE, the stone herm type was associated with the god Hermes and used as a road marker.¹⁸ In addition to serving as road markers, herms delineated territorial boundaries and other liminal spaces; they were mediating witnesses to prayers and ritual offerings (blood sacrifices), patrons of the gymnasium, and even victory monuments (notably the Eion herms, Thuc. 1.98.1; Plutarch *Kimōn* 7.3–5. 8.1).¹⁹ In fifth-century Athens, they were ubiquitous in public and private spaces (Thuc. 6.27.1).

2. HERMS IN THE SCHOLARLY LITERATURE

Sustained scholarly interest in the herm began in the early 20th century. Some topics have attracted a fair amount of attention, such as the notorious mutilation of the herms of Athens.²⁰ As the following brief review of the literature shows, there are few book-length studies of herms, and none in English. The herm is rarely studied for its role in the history of art, and its peculiar formal qualities remain elusive.²¹ There are just a few aspects of the herm on which scholars agree, and the understanding of the herm's origins has not progressed far beyond ancient aetiologies.

2.1. *Books on the Herm*

One of the first key works on herms was written by Ludwig Curtius in his brief (under 30 pages) Ph.D. dissertation *Die antike Herme*, which was published in 1903.²² Curtius studied the ancient sources, both literary and art historical. His discussion of the ancient sources, particularly of the names associated with

¹⁸ Eventually the herm was used for portraits. Janiform double- and even triple- and quadruple-headed versions are developed, as well. GIUMLIA (1983) develops Gerhard's theory that the herm form predates the god Hermes himself: GERHARD (1856).

¹⁹ Herms as intermediaries, witnesses, and recipients of sacrifices: COLLARD (2016), 54-74; COLLARD (2019) is a shorter version of this work in English, cited for convenience whenever possible. Herms in the gymnasium: RÜCKERT (1998), 112-139. Eion herms: Osborne (1985), 58-64; RÜCKERT (1989), 222, 233, no. 14. Some scholars believe that Greek herms had a funerary role, as well, because of the confused passage in Cicero, *De Legibus* 2.26,64-65.

²⁰ OSBORNE (1985); FURLEY (1996), 13-30; KOUSSER (2017), 119-148. Another relatively popular subject in English-language literature is the herms of the Athenian agora as, e.g., ROBERTSON (1999).

²¹ The Hermes Propylaios is the notable exception. It was made by Alkamenes in the later fifth century BCE. See below, note 27.

²² CURTIUS (1903). It is preceded by some scholarship not reviewed here, notably the work of GERHARD (1856) and Winckelmann, for which see DONAHUE (1988).

herms, has contributed to the perception of the herm's evolutionary origins. His discussion of other semi-iconic imagery in the Mediterranean is interesting but not methodologically rigorous. In 1931, Reinhard Lullies published a classification schema for herms, *Die Typen der griechischen Herme*. This book is more substantial than Curtius', yet still brief by the standards of scholarly monographs. Lullies divides herm statues into four sub-types: shoulder herms, double herms, head herms, and mantle herms. The typology is supported by catalogues of each major type and some discussion of different periods of production and subjects. It is better-illustrated than Curtius.

Only in 1985 did a relatively thorough study of herms appear, with the publication of Henning Wrede's *Die antike Herme*. Wrede's text is nearly 100 pages. It is essentially an unillustrated, expanded encyclopedia article that focuses on sources.²³ The text is divided in encyclopedic ways, with an introduction, discussion of find spots, materials, periods, and specific herm types arranged according to subject, context, or date. Wrede associates the invention of the herm with the reorganization of the Attic roads by the Athenian tyranny.²⁴

Finally, in her 1998 dissertation book, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen*, Birgit Rückert takes a systematic approach to herms with a well-researched and relatively well-illustrated book. After a helpful introduction that surveys earlier scholarship and outstanding research questions, terminology, and iconography, the bulk of the text is devoted to contexts, both physical and historical, with an additional chapter on representations of herms in vase painting (a subject treated extensively by several other scholars). Rückert argues that the ithyphallic herm was a sacred symbol of initiation and transition.

2.2. Other Key Studies

There are several other important studies that have made significant contributions to our understanding of herm statues, from Paul Zanker's authoritative survey of Hermes in vase painting to H. Alan Shapiro's investigation of Hipparkhan herms in historical context to Edith Krämer's study of Classical herms.²⁵ The above-mentioned investigations of the mutilation of the herms of Athens in 415 BCE are plentiful.²⁶ The most famous herm from Greek antiquity, the Hermes Propylaios of Alkamenes, also frequently appears in the literature and is notable

²³ WREDE (1985), 1.

²⁴ WREDE (1985), 6.

²⁵ ZANKER (1965); SHAPIRO (1989); KRÄMER (2001). See also: CROME (1935/36); LAVELLE (1985); ZACHARI (2013); COLLARD (2019).

²⁶ See above, note 20.

for attracting attention from art historians.²⁷ The Athenian Agora is one of the most investigated contexts where we know herms were on display. Herms appear within Agora studies, notably, Evelyn Harrison's 1965 volume on Archaic and Archaistic sculpture.²⁸ Key articles include Hetty Goldman's study of the possible wooden origins of the herm and Robin Osborne's 1985 dissection of the ideological value of the herm, both of which are discussed in more detail below.²⁹

2.3. *State of the Literature*

To sum up this brief review of select literature, scholarly interest in the herm began rather logically with investigations into the origins of the type that followed closely on the ancient textual sources;³⁰ next came the classification of its various sub-types.³¹ Major modern studies began in 1985 with Wrede. German-language scholarship continues to dominate the field with important shorter contributions appearing French- and English language scholarship. While the cataloguing of herms and study of their contexts has continued, the major questions concerning the herm's origins remain unresolved. Most extant approaches to the topic are grounded in a combination of textual and visual evidence (vase painting, notably), but interpretations of this evidence are divided and sometimes uncritical of the sources.

Scholars today agree that the herm type emerged during the sixth century BCE and was especially significant in Athens, but they disagree or overlook questions about where, when, and why the herm first emerged. Dating the late Archaic herms is a difficult task that is outside the scope of this essay, but the herm from Sounion (Athens National Museum 4868) likely predates Hipparkhos.³² The relatively secure early date of the Siphnian herm (Fig. 1) between 520-490 BCE indicates that Hipparkhos did not invent the statue type.³³ The origins of the stone herm are earlier and more obscure, which encourages us to review the sources.

²⁷ Hermes Propylaios: SIEBERT (1990), 297-298, nos. 42-46; STEWART (1990), 267-269; CHAMOIX (1996); PALAGIA (2009), 26-29.

²⁸ AGORA 11, 108-176.

²⁹ GOLDMAN (1942); OSBORNE (1985). See also: DEVAMBEZ (1968); TRIANDE (1977); HEDREEN (2014); DOYLE (2020).

³⁰ CURTIUS (1903).

³¹ Starting with LULLIES (1931).

³² Athens National Museum 4868, from Sounion, Attic marble, 0.50 m high: TRIANDE (1977), 119-120, pls. 47-49; RÜCKERT (1998), 30, 55-57, 228 no. 1, fig. 1. The Sounion herm is dated to the first quarter of the sixth century BCE: TRIANDE (1977), 120; RÜCKERT (1998), 228.

³³ SHAPIRO (1989); *contra* SIEBERT (1990), 376.

3. ORIGINS OF THE HERM: IMAGES AND NARRATIVES

The following section surveys extant evidence of the herm's material development. Two theories have emerged, one that mostly uses images to argue that the herm was originally made in wood and was translated into stone during the sixth century BCE, and another that mostly uses written narratives to propose that the herm emerged from crude mounds of stones that later developed a pillar form. These origin stories overlook the fact that herms do not look very much like their alleged prototypes but do have persistent characteristics, such as the erect phallus, not found in most other statuary. Both origin theories are products of the flawed impression that the herm represents a point in the evolution of early Greek statuary.

3.1. *Wooden Origins*

There are a few, interrelated reasons to think that some Greeks believed herms evolved from wooden prototypes. Because of its square shaft, side stumps, and erect phallus, the stone herm must have always had an old-fashioned appearance, even by the standards of Archaic art. These deliberate formal choices, as well as the persistently Archaic style of sculpting the head, must have looked ever more old-fashioned over time in contrast to the growing popularity of naturalistic and realistic stone sculpture. The herm's formal and stylistic properties thus suggest that one of the key characteristics of the type was to *look* "old". The herm type thereby encourages spectators to see in it a kind of arrested sculptural development. Scholars have accordingly investigated evidence linking the herm to two kinds of early Greek divine images made in wood, sculptures and mask effigies.³⁴

Some of the most famous early wooden statues in the Greek record are cult images of Athena: the olivewood statue in the temple of Athena Polias at Athens and the Palladion of Troy, later taken to Rome. The appearance of the Athena Polias is disputed and relies mostly on coins and lists of its embellishments in temple records.³⁵ At its core, the Polias was apparently an unworked piece of olive wood (Paus. 1.26.6; Athenagoras, *Legatio* 17.3); later, it seems to have been anthropomorphized by the sculptor Endoios whose *flourit* of 540-500 BCE coincides approximately with the setting up of the Hipparkhan herms in Attika.³⁶ The appearance of the Palladion is more easily surmised from various classical

³⁴ I have attempted to use neutral terminology for wooden statuary. See DONAHUE (1988); VINCENT (2003).

³⁵ KROLL (1982); DONAHUE (1988), 143-144 n. 343.

³⁶ KROLL (1982), 74; STEWART (1990), 104, 249 T 29.

texts (e.g., Vergil, *Aen.* 2.172-175) and representations. It was a helmeted figure in a long garment, standing with feet together, shield in one arm and brandishing a spear in the other.³⁷

Neither of the statues tell us much about the formal or stylistic choices made for the herm, but they do help to establish the association in the ancient sources between old, stylistically rudimentary statuary and wood as a material.³⁸ Such thinking can also be found in petrification theories that once dominated studies of the emergence of the orders in Greek architecture.³⁹ Similar thinking has also been applied to scholarly interpretations of the legendary artist Daidalos, some of whose works were said to be made from wood. The so-called Daedalic sculptural style of the seventh-century BCE “owes its name wholly to nineteenth-century wishful thinking” that took some cues from the association between the legendary sculptor and “obviously primitive statues”.⁴⁰

So, what of wooden images of Hermes? Pausanias (1.27.1) mentions one on the Athenian Acropolis, in the northern room of the Temple of Athena Polias:

In the temple of Athena Polias is a wooden Hermes, said to have been dedicated by Kekrops, but not visible because of myrtle boughs.⁴¹

The short passage indicates that Pausanias encountered a wooden statue in the temple that could be persuasively described as a dedication by Kekrops, the ancient king of Athens who established Athena’s cult on the Acropolis (Ps.-Apoll. *Bibl.* 3.14.1-2). The image was covered with myrtle bows – a practice that recalls the festooned herms on some Attic vase paintings – making it impossible to know what Pausanias was actually able to see.⁴² We can surmise that enough of the statue was visible to make Pausanias think it was very old, even if there is no reason to think it was a herm.

The cult and statue of Hermes Perpheraios of Ainos in Thrace may offer better evidence of an early, wooden herm-like statue that represented Hermes. In his seventh *Iamb*, Kallimachos (310/305-240 BCE) offers an aetiology of this

³⁷ DEMARGNE (1984), 965-969, nos. 67-117; 1019.

³⁸ Style is needed to convey age. Although Pausanias believed that “the earliest sculpture was executed in wood”, it does not follow that *all* wooden sculpture was perceived as very early: DONAHUE (1988), 147.

³⁹ BARLETTA (2001).

⁴⁰ STEWART (1990), 240. References to Daidalos are given in STEWART (1990), 240-241. Many are also discussed in-depth in DONAHUE (1988), 165-166, 179-183, 187-189 in relation to modern scholarship.

⁴¹ Translation after LOEB 93 with minor changes. See SIEBERT (1990), 295, no. 8a.

⁴² Such as an Attic black-figure olpe in Paris (Louvre F 325) that shows two youths in conversation with festooned herms: BAPD 330141; SIEBERT (1990), 304, no. 143.

cult, which is tied to the appearance of its statue in Ainos.⁴³ Although the *iamb* is highly fragmentary, it has a detailed *diegesis*:

Epeios, before the wooden horse, fashioned a statue of Hermes that swollen Scamander bearing off swept away. Thence it was borne to the sea by Ainos, where some men fishing drew it up in their net. When they saw it, finding fault with their catch, they tried to cut it up for firewood and to make a fire for themselves, but on striking it they were able to do no more (?) than make a wound-like mark upon the shoulder, before they were completely worn out. And they tried to burn it whole, but the fire flowed around it. Giving up they cast it back down into the sea. But when they caught it up again in their nets, believing it to be a god or connected with a god, they established a shrine to it there upon the beach, and offered the first fruits of their catch one handing it round from another. When Apollo gave a response they received it into the city and honored it very much like the gods.⁴⁴

The *diegesis* confirms and expands upon what remains of the fragmentary *iamb*, namely that the image was created by none other than Epeios, the maker of the famed wooden horse of Troy – the original home of the Palladion, it is worth noting – thus connecting the Hermes of Ainos to foundational Greek history. The image of Hermes was swept away from Troy and eventually turned up in the nets of fishermen in Ainos in Thrace. The Thracian fishermen did not recognize it as anything important, let alone a sacred image of Hermes; rather, the fishermen were annoyed by finding it in their nets. They reacted with hostility to the statue and made various attempt to destroy or rid themselves of it. They always failed. When the statue turned up in their nets again, the fisherman accepted that the image was inviolable and set up a shrine for it. Later on, Apollo (through the oracle) commanded them to treat this image as one of their own gods.

The story gives us some clues about why this statue was important. First, the straightforward but important point that it was understood to be very old, as old as the heroes of Troy. Second, it was capable of travel, a power that suits the god Hermes.⁴⁵ Third, the statue did not look familiar, divine, or important to the rustic early Ainians; the fishermen were only able to perceive its importance from its behavior. Fourth, the statue's appearance was sudden and unexplained, but its special properties ultimately allowed it be accepted into local cult.

⁴³ LOEB 421, frag. 197, 132-135.

⁴⁴ Trans. PETROVIC (2010), 289-290.

⁴⁵ Another magical, traveling wooden image in the northeast Aegean was the mask or head of Dionysos Phallēn that appeared at Methymna, Lesbos (Paus. 10.19.3). Here, too, the oracle was consulted to understand the image. MAY (1950), 273, with references; TANNER (2006), 55.



Fig. 3: Tetradrachm of Ainos, ca. 455/4-453/2 BCE. Obv. head of Hermes r. with fitted *petasos*; rev. goat walking r., bearded statue of Hermes on throne r. with fitted *petasos* and caduceus, on throne wreath (on back), inscr. AINI. Silver, diam. 23 mm, 16.49 gm. Boston, Museum of Fine Arts 97.418. Image courtesy of the Museum of Fine Arts.



Fig. 4: Drachma of Ainos, ca. 357-342/1 BCE. Obv. head of Hermes three-quarters r. wearing broad *petasos* and *chlamys*; rev. statue of Hermes on embossed throne l. with one arm supported by a sphinx, kantharos l. field, inscr. AINION. Silver, diam. 19 mm, 3.99 gm. Said to be from Philadelphia, Lydia. Boston, Museum of Fine Arts 61.1189. Image courtesy of the Museum of Fine Arts.

Fortunately, we have compelling numismatic evidence recording the appearance of the statue – or at least of what the people of Ainos thought that it once looked like (Figs. 3-4). A tetradrachm of ca. 455-452 BCE shows this mint's usual obverse image, a head of Hermes wearing a hat called the *petasos*, and on

the reverse the image of a long-horned, bearded goat (Fig. 3).⁴⁶ Next to the goat, in the lower right field, is a squared statue that has been placed on the seat of a high-backed throne. Most of the statue is a thin, rectilinear shaft, which appears to have been inserted into a pyramidal pedestal. On top of the shaft is the head looking right, bearded and adorned with a *petasos*; the long hair falls to the shoulders. Down the side of the shaft appear metal nails, bosses, or other embellishments. Finally, the throne has a crown hanging on the back of it, and a faint caduceus can be seen behind its arm, just to the right of the statue. The representation of the statue with the goat and caduceus suggests here we have an image approximating the appearance of the cult statue of Hermes Perpheraios.

A later drachma of Ainos from the mid-fourth century BCE has a stylistically updated obverse – Hermes is shown in a more sophisticated three-quarter pose – while the enthroned statue of Hermes dominates the field of the reverse (Fig. 4). Although somewhat crudely rendered, the enthroned statue type is clearly the same as that on the coin minted a century earlier. There is a kantharos in the field, which implies an association with Dionysos, and the throne has a sphinx supporting its arm. Here, again, the statue must be the Hermes Perpheraios.

Although lacking side stubs and an erect phallus, the statues on the coins of Ainos are otherwise formally close to stone herms in a way that the other wooden statuary we have surveyed was not. The coins are of course limited in what they can tell us regarding the age and actual appearance of the statue; we do not know if the statue existed when the coins were made or how faithful the coin imagery aimed to be. We can cautiously infer from the coins that the statue was (or was thought to be) a head, probably bearded, on top of a pillar that lacked other indications of body parts. We can also infer the statue was sufficiently famous, old, and archaic looking to allow the belief that it was made in the heroic past – recalling how Pausanias was persuaded that the wooden Hermes on the Athenian Acropolis was dedicated by Kekrops.

The second type of divine image made in wood that some scholars have viewed as a prototype of the herm is known from Attic pots (Fig. 5).⁴⁷ Images show an effigy created out of a mask fastened to a pole or tree trunk and draped; they are representations of Dionysos.⁴⁸ Such images appear on Attic black-figure vessels from the Archaic period as well as on red-figure vases in the early-mid

⁴⁶ MAY (1950), 272-273. The goat first appears during a heavy minting phase in the mid-450s BCE. The coin in Fig. 3 belongs to May's Group XV: MAY (1950), 60, no. 68, pl. II; 61-62, no. 71, pl. II. The coin in Fig. 4 belongs to May's Group LXV: MAY (1950), 228-260, no. 438, pl. 10.

⁴⁷ Attic red-figure covered stamnos attr. to the Villa Giulia Painter, ca. 450 BCE. Boston, Museum of Fine Arts 90.155a-b, 47.4 cm high: BAPD 207187. See FRONTISI-DUCROUX (1991); COLLARD (2016), 125-151.

⁴⁸ FRONTISI-DUCROUX (1991).



Fig. 5: Attic red-figure covered stamnos attr. to the Villa Giulia Painter, ca. 450 BCE. Women honoring an effigy of Dionysos (side A); women walking (side B, not shown). Ceramic, 47.4 cm high. Boston, Museum of Fine Arts 90.155a-b. Image courtesy of the Museum of Fine Arts.

fifth century BCE, including the stamnos of ca. 450 BCE seen in Fig. 5.⁴⁹ In the principle scene on this vase, two women holding skyphoi (deep drinking cups) flank the effigy and a table with offerings. The woman on the right is using a ladle to fill her cup with wine from a stamnos set upon a table. The table holds a second stamnos as well as food offerings, cakes or loaves of bread. The effigy of Dionysos, festooned with large disks on his shoulders (drapery pins) as well as ivy sprays, oversees the rituals.

Hetty Goldman was the most articulate advocate for drawing together such images and herms, and the impact of her work has been long-lasting in English-

⁴⁹ McNIVEN (2009), 311-316, figs. 4-5; HEDREEN (2014), 267-268.

language scholarship. She argued that early images associated with cults of fertility, including those honoring Dionysos or Pan, explain the herm's form.⁵⁰ Goldman believed that the body of these wooden effigies was originally fashioned from the trunk of tree, although on vase paintings the vertical element is a pole.⁵¹ Goldman is correct that these images resonate with herms, but the effigies on vase paintings differ in many important ways. The effigy is dressed, for example. By contrast, the shaft of the herm is brutally plain, which underscores how it is a *worked* form, not a natural one like a tree. Moreover, the temporary nature of the effigy is important to its ritual purpose, whereas the herm's reliability as a marker of roads, ritual spaces, and boundaries depend on its rootedness. Effigies of Dionysos and herms must be two distinct types.⁵²

A lingering problem concerns what it is we think the vase paintings were trying to show. When Goldman was working, scholars were inclined to interpret painted genre images as mostly reliable impressions of everyday activities. Today, we recognize that many of them are products of the artist's imagination showing fantasies about the past.⁵³ Indeed, even if we agree that there is a relationship between herms and this imagery, cause and effect might rather be the other way around, so that the vase painter, aware of the form of the sculpted herm in his day, imagined that early images of Dionysos were once still more rustic.⁵⁴ The painted effigy can be read as a visual aetiology, freely associating different types and gods.

In sum, there is limited evidence that some Greeks believed the herm evolved from early wooden statuary. The strongest support is indirect and comes from the image of Hermes Perpheraios in Ainos. When Ainos started minting coins in the mid-fifth century BCE, the die-makers either knew firsthand of the city's herm-like wooden image of Hermes or were able to envision the statue according to already-popular perceptions about the appearance of very old statuary made from wood. Although the story of the statue's origins was eventually widespread enough for Kallimachos to write his seventh *iamb*, we have only limited evidence that earlier Greeks would have associated this statue with herms. It is notable that Kallimachos' poem (at least according to its *diegesis*) emphasizes that

⁵⁰ GOLDMAN (1942), 60.

⁵¹ Similar arguments have been made to explain the origins of Hathoric columns and the Levantine 'Asherah. HESTRIN (1987), 222 n. 35 cites GOLDMAN (1942), noting similar arguments about effigies being related to tree trunks. The Mishnah (*Aboda Zara* 3.7) has a story about a "heap of stones" under one such tree at Sidon, in Phoenicia, that, upon examination, was found to have "an image in it": HESTRIN (1987), 223, with references.

⁵² As, recently: COLLARD (2016), 125-151.

⁵³ Historicist approaches to the red-figure vases can be misguided: HEDREEN (2014), 267-268.

⁵⁴ Goldman's argument that the side brackets of the herm were intended to drape the figure in clothing is not borne out by imagery on vase paintings, even though, as she notes, we do have some images of herms wearing scarves, such as BAPD 330861: GOLDMAN (1942), 61-63, fig. 3.

the statue appeared suddenly and had no resonance with known divine images. This point is clear when we remember that the poet's ninth *iamb* comments directly on a key feature of the herm that the Perpheraois statue's lacks, namely, an erect phallus.⁵⁵

3.2. *Stone Origins*

More Greeks believed that the herm evolved from stone piles and cairns. We have already noted that Pausanias subscribed to this view, and there are additional anecdotes (see below) that link the god Hermes, the meaning(s) of his name, the herm statue type, and the idea that the herm is a partially anthropomorphized stone pile. As Martin Nilsson saw it, "[T]he herme, was nothing but a monumental stone standing on a stone-heap; from the beginning this stone was the abode of the *daimon*, and afterwards it was regarded as his image and was given a human head. It did not become fully anthropomorphic, and it continued to protect roads and streets and was set up on graves".⁵⁶ Notice how in this mode of thinking, the evolution of statuary toward greater anthropomorphism is taken for granted.

It is true that Hermes was associated with stones in several ancient stories. For example, Hermes slays the giant Argos with a stone (*lithos*). When the gods voted on Hermes' punishment for this murder, they cast their stones at his feet, which suggests that the throwing of stones could be connected to voting as well as the removal of pollution.⁵⁷ The name of Hermes seems to be related to words referring to unworked stones – including *herma*, *hermax*, *hermaios lophos* – but scholars disagree on the relevance of the etymologies.⁵⁸ In the *Odyssey* 16.471, for example, Odysseus briefly mentions a landmark in Ithaka, a *hermaios lophos*.⁵⁹ The phrase is usually translated as "hill of Hermes" and is interpreted as a pile of stones or cairn.

There is visual evidence indicating that Classical and Hellenistic Greeks sometimes associated Hermes and the herm with natural stones or cairns. Hermes is often shown on rocky outcrops, a rustic seat suited to his frequent wanderings.⁶⁰ Herms (and herm-like statues) can appear on similar rocky outcrops or on top of stone piles, as seen in Figs. 6-7. In the name-vase of the Pan Painter

⁵⁵ LOEB 421, frag. 199, 136-139; note the superior translation in BRAVO (2017), 2.

⁵⁶ NILSSON (1925), 100.

⁵⁷ Ps.-Apollod. 2.6-7; FGH 765 F 29 (Xanthos, *Lydiaca*); STEINER (1995); STEINER (2001), 86; DOYLE (2020), 262-263.

⁵⁸ SIEBERT (1990), 285-290, 294-295; RÜCKERT (1998), 10-13; DOYLE (2020), 263-264.

⁵⁹ DEVAMBEZ (1968); LAVELLE (1985), 413-414; OSBORNE (1985), 48; RÜCKERT (1998), 25-26, 186. Travelers honored Hermes by throwing down stones at crossroads (schol. *Odyssey* 16.471). Herms were given stones in thanks (*Anth. Gr.* 16.254).

⁶⁰ Compare SIEBERT (1990), 319 no. 365a, 325 no. 468, 336 no. 598, 369 no. 961 to Fig. 7.

from ca. 470 BCE (Fig. 6), the herm is a witness to Pan's sexual pursuit of a shepherd and responds physically with his bulging eyes and phallus.⁶¹ The herm's placement on top of a stone pile economically establishes the rugged setting and aligns the herm's erect phallus with the gesturing arms of the scene's main characters, enhancing the comic qualities of the narrative. In a Hellenistic-era terracotta (Fig. 7), Eros lounges alongside a herm; the statue and the god share a rock-outcrop seat that raises the level of the herm.⁶² The dual-level arrangement works together with the positioning of Eros' wings, head, and arms to emphasize that Eros is interacting mostly with the herm's shaft and phallus.

Both images underscore the idea that the herm is at home in these rocky settings and stress its rootedness compared to the figures with which it interacts. Of course neither of these images is really seeking to explain the herm's origin; there are far more images of herms standing flush on the ground than in these more natural settings. Moreover, the sharply rectilinear shaft of the herm underscores that it is crafted by hand, not by nature. The visual evidence linking herms, cairns, and other stones piles is slight.

By contrast, the link is strong and explicit in Pausanias 7.22.2-4. In this passage, Pausanias visits the agora of Pharai in Arkadia. He first describes an *agalma* of Hermes of the Agora, which must be a herm: it is made of stone, bearded, small in scale, and *tetragōnos* – that is, foursquare. Next to it, Pausanias observes some 30 piles of what he calls square stones – *tetragōnoi lithoi* – that he says are sacred to a number of gods. Finally, Pausanias explains that the early Greeks worshipped stones that were totally unworked – *argoi lithoi*. As part of her study of Greek aniconism, Millette Gaifman argues that Pausanias is presenting here a reverse evolutionary sequence of stone images of the gods, from the herm of Hermes to the geometric *tetragōnoi lithoi* to the most rudimentary unworked stones, the *argoi lithoi*.⁶³ In other words, Pausanias implies that the herm was fundamentally an aniconic stone form that became more worked, and more iconic, over time.

Pausanias' portrayal of the herm has been influential. It appeals to and has shaped the belief that the herm was a transitional sculptural type, an idea which has been popular in the scholarship of Greek statuary since the 18th century in the work of the founding father of Greek art history, Johann J. Winckelmann.⁶⁴

⁶¹ Attic red-figure bell krater attr. to the Pan Painter, said to be from Cumae, ca. 470 BCE. Boston, Museum of Fine Arts 10.185, 37 cm high: BAPD 206276; SIEBERT (1990), 305 no. 165 (who suggests the herm might be made of wood).

⁶² Terracotta figurine, ca. 250-200 BCE. Boston, Museum of Fine Arts 01.7808, 13 cm high. Unpublished.

⁶³ GAIFMAN (2012), 53-54, 66-69.

⁶⁴ DONAHUE (1988), 183-189.



Fig. 6: Attic red-figure bell krater attr. to the Pan Painter from Cumae?, ca. 470 BCE. Artemis slays Aktaion (side A, not shown); Pan runs past a herm in pursuit of a shepherd (side B). Ceramic, 37 cm high. Boston, Museum of Fine Arts 10.185. Image courtesy of the Museum of Fine Arts.



Fig. 7: Figurine showing Eros sitting beside a herm, ca. 250-200 BCE. Terracotta, 13 cm high. Boston, Museum of Fine Arts 01.7808. Image courtesy of the Museum of Fine Arts.

Curtius and Nilsson have followed this evolutionary manner of thought, assuming that herms bridge the gap between aniconic statuary and fully-anthropomorphized images of the gods. The belief that Greek statuary would evolve in this very slow but deliberate way is assumed by these scholars but never argued using sound art historical methodologies or archaeological evidence. As Goldman noted, “We lack . . . transitional monuments in which an emergent anthropomorphism confined to the head alone would form the link between the primitive [aniconic stones] and the ultimate concept [the herm]. Nor does the phallus appear on any of the supposed prototypes”.⁶⁵

Moreover, the credibility of the ancient sources with respect to the development of early Greek statuary has been seriously challenged by Alice Donahue. Donahue argues that discussions of the development of early statuary are literary *topoi*. Pausanias’ presentation of the stone origins of the herm belongs to what Donahue calls the “antiquarian strain” in which the evolutionary nature of Greek art was emphasized.⁶⁶ Robin Osborne has likewise contested the idea of the herm as an evolutionary holdover, arguing that the herm deliberately celebrates archaism in order to underscore its divine status. Osborne suggests that the herm arose in the late Archaic period out of a need for something that “neither a statue nor an inscription, nor a statue on an inscribed base, could satisfy”.⁶⁷

In sum, there is explicit textual and visual evidence that some Greeks from Homer to Pausanias connected Hermes to unworked stones. We have evidence that this aspect of Hermes was also tied to the herm statue. Pausanias is the most explicit on this point, and his anecdote about the statues of the agora in Pharai has shaped modern discourses on herm statues, from Winckelmann to Curtius and beyond. The idea is tidy and appealing but lacks explanatory heft. It is telling that none of these sources attempts to explain the evolution from unworked stones to worked stones to herms. Distinctive features of the herm are not elucidated by vague suggestions of selective anthropomorphism. Pausanias’ text instead demonstrates that the herm’s odd appearance raised questions. His response is best understood as another literary *topos* connecting the herm to foundational Greek history.

4. CONCLUSIONS AND CONSIDERATIONS FOR FUTURE STUDY

4.1. *Conclusions*

While Greeks were not concerned by the existence of multiple or contradictory

⁶⁵ GOLDMAN (1942), 60.

⁶⁶ DONAHUE (1988), 195-205.

⁶⁷ OSBORNE (1985), 51.

stories about their own past, none of the extant evidence hinting at or describing the origins of the herm is very persuasive. The archaeological record offers no support for either origin. Wooden statuary is almost entirely lost, but, as noted above, we have no reason to believe that the herm is an example of petrification. The twenty or so fragmentary stone herms that date to the Archaic period show no signs of stylistic development over the course of a century. Although our archaeological evidence is again limited, extant herms indicate that the type is remarkably stable, still more resistant to change than their Archaic companion the kouroi.

The written and visual testimony about the origins of herms indicate that by the time people started writing about herms and showing them on vase paintings, Greeks either did not care to accurately describe why herms looked the way they did or simply did not know. Despite the fact that herms were still being made when each of our above-cited authors lived and painters, sculptors, and coroplasts worked, the peculiarity of the herm stood out. Indeed, herms were already a tradition by Herodotus' day. Some aspects of their appearance resonated with early wooden images or with stone piles and cairns. Stones were already associated with Hermes himself, further encouraging the idea that the herm can be explained by its vague visual relationship to squared stones or even unworked ones (as Pausanias). All of these things Greeks associated positively with their early history, and thus the herm had the ability to connect Greeks to their recent past as well as to a murkier, primitive phase from which they had emerged.

4.2. *Considerations for Future Study of the Origins of the Herm*

The herm's origin story cannot be explained by theories that subscribe to the idea that Greek sculpture developed in an evolutionary manner driven mostly by internal input. Rejecting these assumptions allows scholars to place the herm back into the context of the invention and development of monumental Greek stone statuary in the Archaic period. It also encourages us to take different cues from the ancient evidence and to recognize the herm as a skillful and deliberate artistic production, not despite of but because of the aspects of its appearance that were deliberately unnatural, archaic, or disconnected.⁶⁸ The association between the herm and the circulation of elites, which is suggested by the aetiology of Hermes Perpheraios, is also important.⁶⁹ The appearance of the herm follows shortly after the appearance of votive dedicatory inscriptions to Hermes; it also approximately coincides with the first use of maps by Greeks, a phenomenon

⁶⁸ Some divine imagery, including the herm, was intended to be "curiously shaped": STEINER (2001), 81-82, 92.

⁶⁹ TANNER (2006), 55-56. See also STEINER (2001), 83, 107.

that “challenged traditional ideas about myth and reality” and required the learning of new skills of visual interpretation.⁷⁰ Perhaps new experiences of the known world (the *oikoumene*) not only created the need for new tools, but also encouraged some Greeks to make Hermes’ protection of travelers part of the landscape. The herm thus served circumstances that arose in the sixth century BCE and needs that could not be satisfied by anthropomorphic images of Hermes or inscriptions, whether alone or in tandem.

BIBLIOGRAPHY

- AGORA 11: HARRISON, Evelyn B., *Archaic and Archaistic Sculpture* (Athenian Agora, 11), Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens, 1965.
- BAPD: MANNACK, Thomas (ed.), *Beazley Archive Pottery Database* (Classical Art Research Center).
[<https://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>]
- LOEB 93: *Pausanias: Description of Greece*, Books 1-2: Attica and Corinth (Loeb Classical Library, 93), trans. & ed. W.H.S. Jones, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.
- LOEB 421: *Callimachus: Aetia, Iambi, Hecale, and Other Fragments; Musaeus: Hero and Leander* (Loeb Classical Library, 421), trans. & eds. C.A. Trypanis, T. Gelzer & C.H. Whitman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- BARLETTA, Barbara A., *The Origins of the Greek Architectural Orders*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001.
- BLAKELY, Sandra, “Hermes, Kyllene, Samothrace, and the Sea”, in *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, eds. J.F. Miller & J. Strauss Clay, Oxford: Oxford Scholarship Online, 2019, 271-289.
- BRAVO, Jorge, “Boys, Herms, and the Objectification of Desire on Athenian Symptotic Vases”, *European Network on Gender Studies in Antiquity* 7 (2017), 1-67.
- CHAMOIX, François, “Hermès Propylaios”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140,1 (1996), 37-55.
- COLE, Susan G., “‘I Know the Number of the Sand and the Measure of the Sea’: Geography and Difference in the Early Greek World”, in *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, eds. K.A. Raaflaub & R.J.A. Talbert, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, 197-214.
- COLLARD, Hélène, “Communicating with the Divine: Herms in Attic Vase Painting”, in *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, eds. J.F. Miller & J. Strauss Clay, Oxford: Oxford Scholarship Online, 2019, 227-244.

⁷⁰ WALLENSTEN (2019), 246-247; COLE (2010), 205.

- COLLARD, Hélène, *Montrer l'invisible. Rituel et présentification du divin dans l'imagerie attique* (Kernos, suppl. 30), Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Presses Universitaires de Liège, 2016.
- CROME, Johann F., "ΙΙΙΙΑΡΧΕΙΟΙ ΕΡΜΑΙ", *Athenische Mitteilungen* 60-61 (1935-1936), 300-313.
- CURTIUS, Ludwig, *Die antike Herme: eine mythologisch-kunstgeschichtliche Studie*, Leipzig: B.G. Teubner, 1903.
- DEMARGNE, Pierre, s.v. "Athena", *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (LIMC 2), Zürich: Artemis, 1984, 955-1044.
- DEVAMBEZ, P., "Piliers hermaïques et stèles", *Revue Archéologique* (Nouvelle Série 1: Études de sculpture antique offertes à Jean Charbonneaux) 1 (1968), 139-154.
- DONAHUE, Alice A., *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.
- DOYLE, Jessica, "All of a Heap: Hermes and the Stone Cairn in Greek Antiquity", in *Cultures of Stone: An Interdisciplinary Approach to the Materiality of Stone*, eds. G. Cooney, B. Gilhooly, N. Kelly & S. Mallia-Guest, Leiden: Sidestone Press, 2020, 261-272.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise, *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes* (Images à l'appui, 4), Paris: Découverte and Rome: École française de Rome, 1991.
- FURLEY, William D., *Andokides and the Herms: A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, 41, Supplement 65), London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 1996.
- GAIFMAN, Milete, *Aniconism in Greek Antiquity* (Oxford Studies in Ancient Culture and Representation), Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.
- GERHARD, Eduard, *Über Hermenbilder auf griechischen Vasen*, Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1856.
- GIUMLIA, Alessandra, *Die neuattischen Doppelhermen* (Dissertationen der Universität Wien, 161), Wien: VWGÖ, 1983.
- GOLDMAN, Hetty, "The Origin of the Greek Herm", *American Journal of Archaeology* 46,1 (1942), 58-68.
- HEDREEN, Guy, "The Artificial Sculptural Image of Dionysos in Athenian Vase Painting and the Mythological Discourse of Early Greek Life", in *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H. Alan Shapiro*, eds. A. Avramidou & D. Demetriou, Berlin: De Gruyter, 2014, 267-280.
- HESTRIN, Ruth, "The Lachish Ewer and the 'Asherah'", *Israel Exploration Journal* 37,4 (1987), 212-223.
- KIRCHNER, Johannes, DOW, Sterling, "Inschriften vom attischen Lande", *Athenische Mitteilungen* 62 (1937), 1-12.
- KALTSAS, Nikolaos S., *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2002.
- KOUSSER, Rachel, *The Afterlives of Greek Sculpture: Interaction, Transformation, and Destruction*, New York: Cambridge University Press, 2017.

- KRÄMER, Edith, *Hermen bärtiger Götter: Klassische Vorbilder und Formen der Rezeption*, Münster: Scriptorium, 2001.
- KROLL, John H., "The Ancient Image of Athena Polias", *Hesperia Supplements* (Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography Presented to Homer A. Thompson) 20 (1982), 65-76.
- LAMB, W.R.M. (trans.), *Plato in Twelve Volumes* (vol. 8), Cambridge, MA: Harvard University Press and London: William Heinemann Ltd., 1955.
- LAVELLE, Brian M., "Hipparchos' Herms", *Echos du monde classique : Classical views* 29,3 (1985), 411-420.
- LULLIES, Reinhard, *Die Typen der griechischen Herme*, Königsberg: Gräfe und Unzer, 1931.
- MAY, John M.F., *Ainos: Its History and Coinage 474-341 B.C.*, London: Oxford University Press, 1950.
- MCNIVEN, Timothy J., "'Things to Which We Give Service': Interactions with Sacred Images on Athenian Pottery", in *An Archaeology of Representations: Ancient Greek Vase-Painting and Contemporary Methodologies*, ed. D. Yatromanolakis, Athens: Institut du Livre, A. Kardamitsa, 2009, 299-325.
- MORRIS, Sarah, "Close Encounters on Sicily: Molech, Meilichios, and Religious Convergence at Selinus", in *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, eds. S. Blakely & B.J. Collins (Studies in Ancient Mediterranean Religions, 2), Atlanta, GA: Lockwood Press, 2019, 77-99.
- NILSSON, Martin P., *A History of Greek Religion* (trans. Frederick Joshua Fielden), Oxford: Clarendon Press, 1925.
- OSBORNE, Robin, "The Erection and Mutilation of the Hermai", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 31 (1985), 47-73.
- PALAGIA, Olga, "Archaism and the Quest for Immortality in Attic Sculpture During the Peloponnesian War", in *Art in Athens During the Peloponnesian War*, ed. O. Palagia, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009, 24-51.
- PETROVIC, Ivana, "The Life Story of a Cult Statue as an Allegory: Kallimachos' Hermes Perpheraios", in *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, ed. J. Mylonopoulos (Religions in the Graeco-Roman World, 170), Leiden, Boston: Brill, 2010, 205-224.
- ROBERTSON, Noel, "The Stoa of the Herms", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127 (1999), 167-172.
- RÜCKERT, Birgit, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen: Untersuchungen zur Funktion der griechischen Herme als Grenzmal, Inschriftenträger und Kultbild des Hermes* (Theorie und Forschung, 563; Religionswissenschaften, 4), Regensburg: Roderer, 1998.
- SHAPIRO, H. Alan, *Art and Cult Under the Tyrants in Athens*, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1989.
- SIEBERT, Gérard, s.v. "Hermes", *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (LIMC 5), Zürich: Artemis, 1990, 285-387.
- STEINER, Deborah T., *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- , "Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology", *Classical Antiquity* 14,1 (1995), 193-211.

- STEWART, Andrew F., *Greek Sculpture: An Exploration*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
- TANNER, Jeremy, *The Invention of Art History in Ancient Greece: Religion, Society and Artistic Rationalisation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- TRIANDE, Ismene, "ΑΡΧΑΙΚΕΣ ΕΡΜΑΙΚΕΣ ΣΤΗΛΕΣ", *Archaiologikon Deltion* 32,A (1977), 116-122.
- VINCENT, Jean-Christophe, "Le *xoanon* chez Pausanias: littératures et réalités culturelles", *Dialogues d'histoire ancienne* 29,1 (2003), 31-75.
- WILHELM, Adolf, "Simonideische Gedichte", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 2 (1899), 221-244.
- WREDE, Henning, *Die antike Herme*, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1985.
- ZACHARI, Vasiliki, "Image de l'espace ou espace de l'image? Autel et pilier hermaïque dans la céramique attique", *Cahiers "Mondes anciens"* (online) 4, 2013.
- ZANKER, Paul, *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei* (Antiquitas, Reihe 3, Bd. 2), Bonn: Rudolf Habelt, 1965.

ICONISME ET ANICONISME DANS LES REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES AU PROCHE-ORIENT ANCIEN : UNE STRATÉGIE ?

Astrid NUNN

Nomads in the Near East are supposed to avoid iconic cult objects. A careful study of sanctuaries in Palestine and Syria shows that iconic objects and aniconic standing stones and stelae were found side by side at the latest from the third millennium onwards. Archaeology and cuneiform texts indicate that certain fundamental religious functions related to the use of iconic and aniconic cult objects are neither fundamentally different nor incompatible. Therefore, the interpretation of the aniconic phenomenon as the survival of an ancestral aniconism linked to a given population group is not satisfactory. Aniconism is also a religious "iconography". The coexistence of iconic and aniconic objects in the cult allows two strategies. The use of stone, which is void of image in our eyes, seems to be an additional means of making the deities present. The double strategy, in the end, enriches and differentiates the approach of the cult actors.

Depuis longtemps les hommes se figurent les divinités à leur propre image. Cette forme de représentation est la norme dans une grande partie du Proche-Orient ancien. Toute autre représentation est, dans le monde scientifique, ressentie comme une déviation. Or, en Mésopotamie les premières effigies non anthropomorphes de l'époque historique remontent à environ 1500 av. n.è. Les dieux ne sont désormais plus seulement montrés comme des humains, mais représentés par un symbole sous forme d'objet ou d'animal, comme c'est le cas pour les stèles nommées « kudurrus ». ¹ Alors que, pour une divinité, le choix d'une figuration animale plutôt qu'humaine est aujourd'hui « encore » ressentie comme iconique, celui par un symbole semble plus généralement être perçu comme aniconique. Or un symbole étant une image (*eikôn* en grec), la représentation du divin sous forme de symbole est en réalité iconique. Iconiques sont également les parties humaines, aussi stylisées soient-elles, tels à Petra les visages nabatéens et les « idoles » dont le contour rappelle la forme humaine. ² Le degré de stylisation n'a à mon avis aucune importance. Certains, dont T.N. Mettinger, parlent dans ce cas « d'aniconisme matérialisé ». ³ Je ne suivrai pas ici cette nomenclature, car reproduire un symbole, ou un attribut, même abstrait, n'est à mes

¹ NUNN (2010), 137.

² METTINGER (1995), 62.

³ METTINGER (1995), 20 : « material aniconism ».

yeux pas aniconique. Enfin, une troisième manière de rendre une divinité est non figurative en ce qu'elle évite toute image. On ne donne aux dieux qu'une substance, une matérialité. Un objet vénéré sur lequel rien n'est représenté est réellement aniconique. La matière la plus évidente pour nous aujourd'hui est la pierre. Cette définition de l'aniconisme est certes maximaliste, mais elle est conséquente. Attribuer une nature divine à un rocher ou à une grosse pierre naturelle est un phénomène universel, mais difficile, sinon impossible à reconnaître sans information supplémentaire sur le contexte. Inversement, les sources cunéiformes renseignent sur le culte des pierres, dont nous ne savons rien archéologiquement. Certains objets, tels un trône, un char ou une niche, où une divinité est susceptible de se trouver, peuvent théoriquement être laissés vides. C'est pourquoi T.N. Mettinger caractérise cet aniconisme de « vide » (« empty space aniconism »). S'il a assurément existé, surtout après l'époque achéménide, je reste cependant sceptique sur l'interprétation selon laquelle de nombreux sièges ou trônes aujourd'hui vides l'étaient déjà dans l'Antiquité.⁴

Dans le présent article, nous allons voir que, dans certaines régions du Proche-Orient ancien, iconisme et aniconisme ne s'excluent pas. La question soulevée dans le cadre du projet « Mapping Ancient Polytheisms » et de ce volume est dès lors celle de leur rapport dans la représentation du divin pour comprendre les causes et les conséquences de cette coexistence. Que « montre » un support aniconique d'un dieu ? Un dieu aniconique est-il pour autant anonyme ? Mis à part quelques remarques de temps à autre,⁵ cette question d'iconographie religieuse a connu une courte phase d'intérêt au début des années 2010. À un an d'intervalle, C. Castel et moi avons traité ce sujet de la même manière.⁶ Dans un même volume, Christophe Nicolle et Lionel Marti débouchent, à la lumière des textes de caractère funéraire, juridique et commémoratif, sur des conclusions analogues. Il faut cependant admettre qu'à l'heure actuelle, aucune contribution n'épuise le sujet.⁷

1. NOMENCLATURE, PISTE ET MATERIEL CHOISI

Les monuments mégalithiques sont implantés par milliers sur une vaste zone géographique – aride ou non – allant de la Syrie au Levant – Liban, Israël, Palestine et Jordanie – jusqu'au Yémen, en passant par l'Arabie et l'Oman. Ils sont

⁴ NUNN (2008), (2010).

⁵ METTINGER (1995), 128, 132 ; FELIU (2003), 78 ; BONNET (2010), 45-46.

⁶ NUNN (2010) et CASTEL (2011).

⁷ L'étude de MICHEL (2014) ne traite de la question que de manière philologique sans aucune interprétation.

sans images,⁸ existent « depuis toujours » et apparaissent dans la littérature comme dolmens, pierres levées, pierres dressées, bétyles, *masseboth*, kites,⁹ cairns¹⁰ et cistes. Tandis que les kites servent à attraper les animaux, dolmens, cairns et cistes sont une forme de tombes, dont on trouve d'innombrables exemples hors des villes. La spécialiste Tara Steimer-Herbet en compte 25.000 pour les IV^e et III^e millénaires dans son ouvrage de 2004.¹¹ Certaines de ces pierres ont sûrement été dressées par des nomades. Les prospections en Syrie ont cependant montré que les sites mégalithiques peuvent aussi être associés à des sites urbains.¹² Le mégalithisme peut donc être l'œuvre de sociétés organisées et stratifiées.

Le terme de « bétyle », dérivé du grec *baitylos*, est employé dans ce contexte. La plus ancienne mention que l'on en connaisse remonte à Pline l'Ancien. Dans son *Histoire naturelle* (77 de n.è.), il mentionne un certain Sotacus qui vivait au III^e s. av. n.è. et qui employa le terme *baetulus* pour des pierres divines nommées *ceraunia*, les « pierres de tonnerre ». Plus tard, Philon de Byblos (II^e s. de n.è.) explique que le dieu Ouranos a créé des « pierres vivantes », dont des *baityloi*. Ce mot, d'origine sémitique, composé de *bt*, « maison » et *'l*, « dieu », est en réalité une invention grecque reprise par notre science moderne. Le mot akkadien est *sikkanu*, pluriel *sikkanātu*. En français, le terme bétyle apparaît en 1586 sous la forme latine de *baetulus*.¹³

Pour désigner une « habitation divine » de pierres aniconiques, l'archéologie israélo-palestinienne utilise de préférence le terme hébraïque *maššebah*, pluriel *maššēbōt* dérivé de la racine NŠB qui, en hébreu et nabatéen, signifie « ériger, dresser ». Ces pierres ont une importance décisive dans les études bibliques car elles sont souvent considérées par les exégètes comme intrinsèques aux cultures du Levant et comme une forme aniconique de culte qui serait à la racine du bannissement des images prononcé dans Ex 20,4-6 et Dt 5,7-9, qui a tant fait couler d'encre.¹⁴ En français, on parle de pierres levées, de pierres dressées, parfois de dolmens. Selon leur forme, je les nommerai « stèle », « blocs de pierre taillée » ou plus généralement « pierre dressée ».

⁸ Les stèles mégalithiques imagées existent, comme le montrent celles de Göbekli Tepe. Dans la logique de notre propos, elles sont exclues puisqu'elles ont été trouvées dans un contexte dans lequel nous ne reconnaissons pas de coexistence entre présence et absence d'image.

⁹ Kite (anglais *kyte*) est un mur de pierres en forme arrondie généralement considéré comme ayant été utilisé pour attraper des troupeaux d'ongulés sauvages, technique utilisée dès le Néolithique dans les steppes et déserts de la Djezireh syrienne, l'est du Jourdain, du Néguev et du Sinai, QUENET, CHAMBRADÉ (2013).

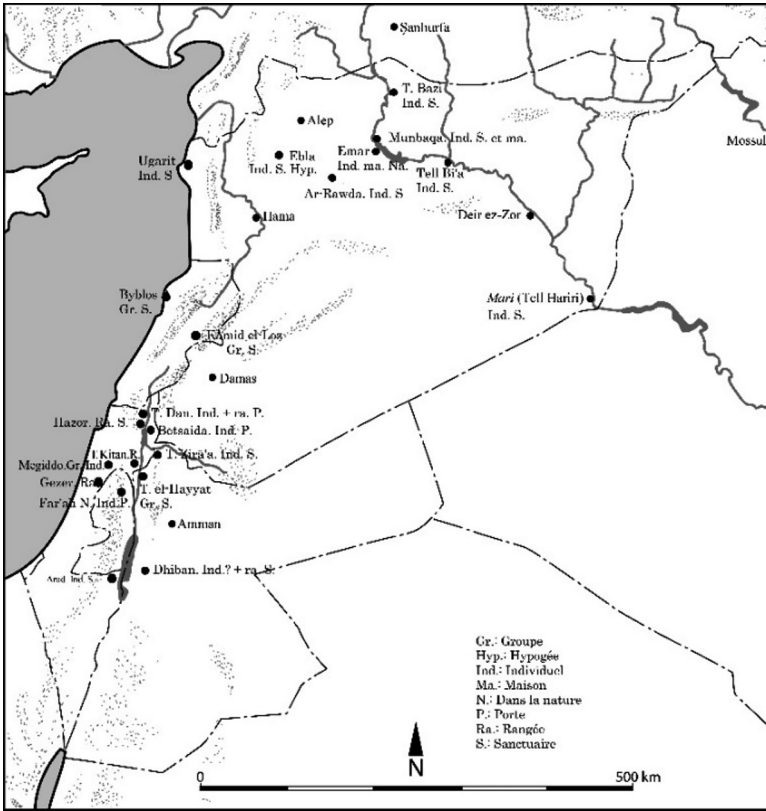
¹⁰ Grands monuments de pierre sèche, circulaires ou quadrangulaires, qui recouvrent entièrement un ou plusieurs dolmens à couloir.

¹¹ STEIMER-HERBET (2004). Voir aussi ses nombreuses publications sur academia.edu.

¹² IBAÑEZ (2010), 364 pour la vallée de l'Oronte.

¹³ Pour les références aux textes antiques, voir DURAND (2019), 20-27.

¹⁴ METTINGER (1995).



Carte 1 : Sites discutés et type de matériel.

Pour comprendre le rapport entre l'emploi et le non-emploi d'une image, la première piste à explorer est à mon avis de considérer les pierres dressées aniconiques retrouvées au sein de cultures iconiques. Seule la confrontation entre les documents imagés, quels qu'ils soient, et ceux qui ne le sont pas pourra nous faire comprendre leur relation et le rôle du support aniconique. Mon critère de base pour le choix des exemples est donc le contexte iconique d'un objet aniconique. Une pierre aniconique en contexte aniconique est donc exclue, même si l'on peut penser qu'elle incarne une divinité.¹⁵ J'ai également exclu les stèles – imagées ou non – combinées avec du matériel culturel anthropomorphe quand elles sont un élément porteur ou protecteur dans l'architecture.¹⁶

¹⁵ Comme cela est supposé à Arad : ZWICKEL (1994), 267-274 ; METTINGER (1995), 143-149.

¹⁶ Comme à En Haseva : BERNETT, KEEL (1998), 70-71.

En somme, les pierres aniconiques prises en considération doivent présenter un aspect cultuel et se trouver confrontées à un milieu iconique. Nous avons vu plus haut qu'il n'y a pas de véritable aniconisme en Mésopotamie. Cette approche impose donc une étude dont le matériel archéologique est surtout situé dans les régions occidentales du Proche-Orient ancien : Syrie, Israël/Palestine, le nord de la Jordanie et l'Anatolie que je n'aborderai que très superficiellement. L'essentiel du matériel étudié ici est composé de stèles et de pierres dressées du III^e millénaire à l'Âge du Fer (cf. carte 1).¹⁷ Le dernier type de stèles que j'évoquerai ne porte pas d'images mais bien une inscription. Les deux stèles d'Ugarit sont au sens propre du terme aniconiques puisqu'elles ne comportent aucune image, mais un texte, en quelque sorte explicatif. Le nombre connu de stèles cultuelles aniconiques mais épigraphes antérieures à Alexandre le Grand se réduit cependant à ces deux exemples d'Ugarit. Était-ce un modèle plus courant à l'origine ? Parmi les stèles anépigraphes, certaines ont peut-être été conçues pour être écrites.¹⁸ Nous ne le saurons jamais. Quoiqu'il en soit, je range les deux stèles d'Ugarit dans la catégorie aniconique, même si la mise au jour d'un plus grand nombre de stèles épigraphes m'aurait incitée à en faire une catégorie propre.

2. CATALOGUE (ANNEXE)

Les exemples pris en compte et présentés ici sont ordonnés selon leur chronologie et par pays.

C'est de Mari que provient la pierre dressée qui est non seulement la première connue en Syrie, mais aussi une des plus anciennes chronologiquement (Fig. 1). Retrouvée en 1953 dans les débris du temple de Ninni-zaza, ce cône poli de 1,50 m de hauteur se trouvait dans un espace que les fouilleurs ont interprété comme une cour et que le grand spécialiste de l'architecture de Mari, Jean-Claude Margueron, considère maintenant comme un espace clos. Il est inutile d'ajouter que Mari est le « paradis » des images. Outre les nombreuses statues déposées dans ce temple, on y trouvait aussi des incrustations en coquille représentant les activités du roi et des sceaux-cylindres montrant une divinité dans un bateau. De Mari à cette époque provient également une petite statuette féminine en métal,

¹⁷ On pourrait ajouter l'Anatolie, cf. MICHEL (2014). Pour l'époque achéménide cf. METTINGER (1995) et NUNN (2010). Nous n'avons ici que les cas sûrs. De nombreuses pierres dressées sont des *masseboth* chez Mettinger et pas chez ZWICKEL (1994) ; voir aussi le mot-clef « Massebe » ; METZGER (2012), 296-306.

¹⁸ YON (1991), fig. 22a-b.

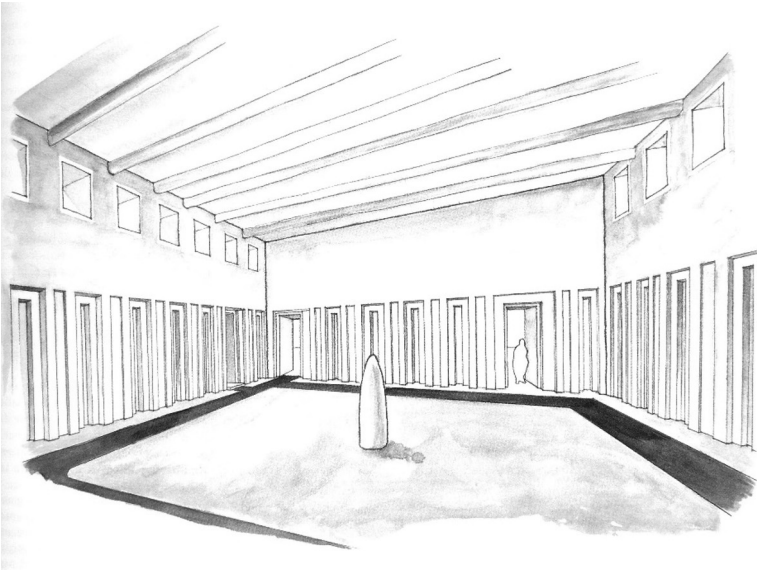


Fig. 1 : Mari. Reconstruction de J. Margueron de l'environnement du « bétyle » du temple de Nini-zaza comme espace central, NUNN (2010), 160 fig. 1.

dont la tiare à cornes en fait la plus ancienne statuette divine que l'on connaisse de Mésopotamie.¹⁹

Un second cône très similaire, arrondi, taillé, poli et en calcaire, a été découvert en 2007 sur le chantier du Temple Nord attaché au nord du Massif Rouge (Fig. 2), mais il n'a pas été retrouvé *in situ*. Sa hauteur préservée de 46 cm en fait un objet, dont la hauteur d'origine ne dépassait pas 60 cm. Il pèse 8 kg. Ni sa datation (III^e ou II^e millénaire), ni sa fonction ne peuvent être précisées.²⁰

À Mari toujours, la troisième pierre dressée est une dalle de gypse, retrouvée fichée dans le sol de la *via sacra* à l'angle nord-est du Massif Rouge. Elle dépassait le sol de 80 cm. Une petite statue mutilée de 16 cm se trouvait à la base de cette pierre et une cache de 14 (fragments) de statues dans le temple du Seigneur du Pays. Cette pierre dressée semble actuellement représenter la plus ancienne retrouvée *in situ*.²¹

¹⁹ NUNN (2010), 130, 160.

²⁰ BUTTERLIN (2011), 95 ; BUTTERLIN, LECOMPTE (2014), 610.

²¹ BUTTERLIN (2011), 96-102 ; BUTTERLIN, LECOMPTE (2014), 611.



Fig. 2 : Mari. Cône du chantier du Temple Nord. BUTTERLIN, LECOMPTE (2014), 611 fig. 5.

Un temple in antis du BA III-IV (2400-2000 av. n.è.) a été découvert à al-Rawda, situé à 100 km au nord-est de Hama. En 2008, l'équipe a mis au jour une stèle dans une pièce circulaire d'un diamètre de 3,70 m, située à environ 70 m de la cella du temple (Fig. 3). La stèle mesure 3,20 m de hauteur et 50 cm de largeur. Elle est entourée de banquettes, sur lesquelles des offrandes pouvaient être déposées. Dans les pièces annexes se trouvaient des bassins. Dans le temple même, la cella est pourvue d'un podium en briques, sur lequel se trouvait *vraisemblablement* la statue divine. Aucune image anthropomorphe n'y a été trouvée.²²

Deux temples du II^e millénaire et les archives du site d'Ebla sont extrêmement révélateurs pour la thématique de cette contribution. Dans le Temple D (2000/1900-1800 av. n.è.), dédié à Ishtar, se trouvaient deux stèles (Fig. 4). L'une haute de 1,20 m était érigée devant la niche de la cella. Une dalle placée devant elle présentait deux dépressions pour les offrandes. La seconde stèle ne mesurait qu'1,03 m de hauteur et était adossée au mur ouest. À l'entrée était installé un bassin sculpté avec une scène de banquet sur les longs côtés et « Gilgamesh » avec un lion ailé sur les petits. Même si aucune divinité n'est figurée, le répertoire iconographique correspond entièrement au répertoire mésopotamien de cette époque (1850-1800 av. n.è.). À 30 m au sud de ce temple, dans le sanctuaire G3, gisait une grande stèle représentant Ishtar.

²² CASTEL (2011), 79-85.

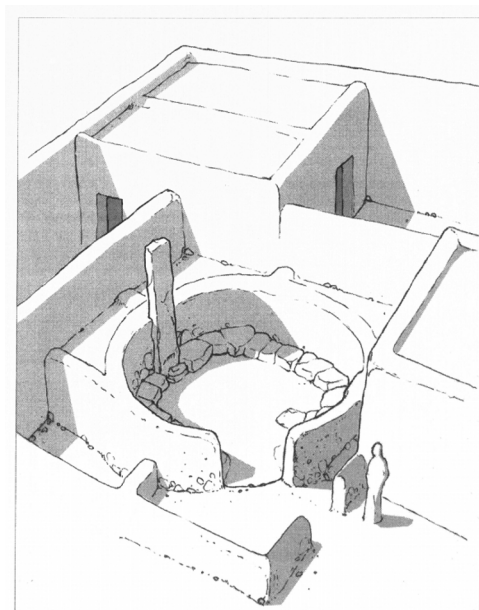


Fig. 3 : Al-Rawda. Stèle dans pièce annexe du temple. CASTEL (2011), 84 fig. 19.

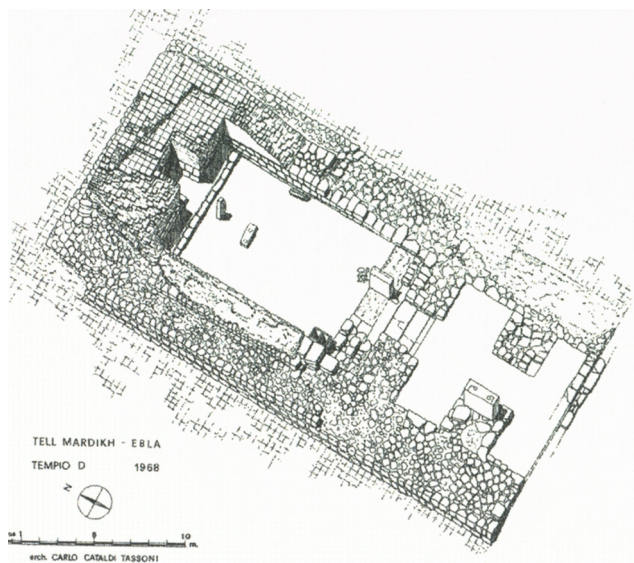


Fig. 4 : Ebla. Temple D. NUNN (2010), 162 fig. 5.

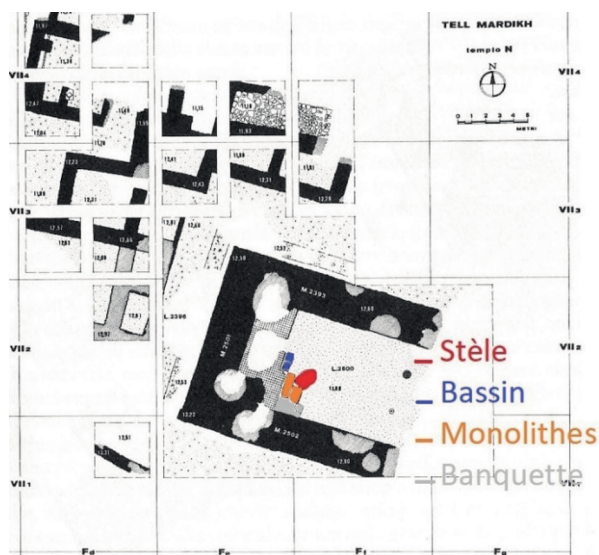


Fig. 5 : Ebla. Temple N. CASTEL (2011), 74 fig. 7 avec indications d'A. Nunn.

Le second temple est le Temple N dédié à Shamash (BM I/2000/1900-1600 av. n.è.). Dans l'angle sud-ouest de la cella, une stèle de basalte de 1,70 m de hauteur gisait à côté de deux dalles monolithes de basalte, elles-mêmes appuyées contre une banquetta de pierre de taille similaire (Fig. 5). Le bassin en pierre situé à proximité montre des déesses sur les petits côtés et des humains qui « s'embrassent » – rituel religieux ou profane – sur les longs côtés (1800-1750 av. n.è.).²³ Enfin, un monolithe de basalte (non publié) en forme de cône allongé se dressait au-dessus de l'hypogée G4, dans la partie nord du Palais G au milieu d'un cercle de pierres.²⁴ C'est d'Ebla que proviennent les textes accadiens les plus anciens mentionnant des pierres dressées. Ils sont contemporains du temple de Ninni-zaza. Le terme couramment utilisé est le sumérien *na-rú* qui signifie « pierre ». Heureusement, il existe un texte bilingue dans lequel apparaît l'équivalent akkadien de *na-rú* = *zi-ga-na-tim* (*ZI-GA-na-tum*). Ces *na-rú* sont des cadeaux faits à l'occasion de certaines fêtes aux rois, princesses, ministres et personnalités. Ils sont accompagnés d'autres objets, tels des bijoux, des vêtements, de l'or, de l'argent et du cuivre. Les *na-rú* recevaient eux-mêmes des offrandes, dont le cadre rituel, l'endroit et l'occasion nous échappent.²⁵

²³ NUNN (2010), 138, 162.

²⁴ DURAND (2005), 26.

²⁵ ARCHI (1998) ; MICHEL (2014), 8, 126-131, 276-280.

Plus tard, au II^e millénaire, de nombreux *sikkanātu* (sing. *sikkanu*) sont évoqués dans quatorze textes de Zimri-Lim, roi de Mari de 1775 à 1762. Ces textes très concrets ne concernent que l'acquisition et le transport (par voie fluviale) de ces lourdes pierres. Les autres informations sont déduites du contexte général. À Mari, les pierres dressées, dont le nombre est inconnu, sont soit taillées dans les falaises de l'Euphrate, soit des blocs erratiques.²⁶

La racine du mot *sikkanu* est vraisemblablement SKN²⁷ qui signifie « installer transitoirement » et non pas « habiter ». Le *sikkanu* est une pierre installée pour une cérémonie culturelle, peut-être de façon provisoire. Les *sikkanātu* sont toujours décrits comme étant « grands ». Certains mesureraient jusqu'à 20 m, si l'on applique le système de mesures habituel à l'époque, ce qui rend (les assyriologues) perplexes.²⁸ Les *sikkanātu* du texte n° 12 sont en relation avec la fête d'Ishtar ; ceux du texte n° 13 sont dédiés à Dagan et Addu. Ils ne sont peut-être pas uniquement dressés dans les temples, car une porte d'el-Hanni est citée une fois, mais elle ne semble pas être située à Mari. À Mari même, il existe un lieu nommé « *sikkanatum* de Dagan ». ²⁹ On ne sait pas ce que l'on faisait des *skn* après la cérémonie. J'ajoute en tant qu'archéologue que, même si le terme *skn* signifie « installer transitoirement », la pierre est un matériau lourd et même un petit volume est malaisé à transporter. Les *sikkanātu* étaient certes « grands », mais ils ne mesuraient néanmoins, à mon avis, pas plus de 2 à 3 mètres et ne devaient en général pas être transportés. Les textes de Tell Bi'a, l'ancienne Tuttul, ville à laquelle sa situation au confluent du Balikh et de l'Euphrate conféra une importance stratégique à l'époque paléo-babylonienne, évoquent des offrandes de farine et de bière au *siganum* de Dagan.³⁰

Continuons à parcourir le temps et l'espace. À Byblos, le Temple aux Obélisques du BM (1900-1600 av n.è.) doit son nom à environ 45 obélisques, de 25 cm à 2,50 m. Le plus grand, assemblé de blocs de pierres, se trouvait dans la cella, tandis que la plupart d'entre eux se dressaient dans la cour. Leur présence dans ce temple est attestée dès 2300. On y trouve en outre des ancres de pierre et de nombreux bassins à offrandes. Des centaines de figurines métalliques rassemblées dans des jarres enfouies sous le sol du temple représentaient probablement Baal, à qui ce temple était vraisemblablement dédié.³¹

²⁶ DURAND (2005), 8-17 ; MICHEL (2014).

²⁷ Et non *skk*, signifiant « boucher, fermer », DURAND (2019), 28-29.

²⁸ DURAND (2005), 9-10.

²⁹ DURAND (2005), 25, 29, texte 16.

³⁰ KREBERNIK (2001), 99, KTT 157:4-5.

³¹ NUNN (2010), 142-143. Une attribution à Reshef est possible.

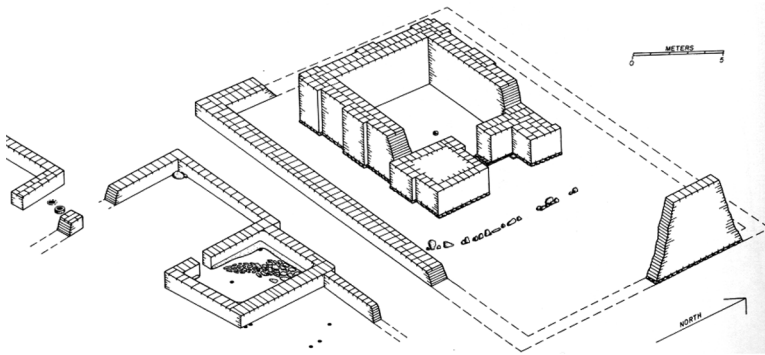


Fig. 6 : Tell el-Hayyat. Sanctuaire de la phase 3. FALCONER, FALL (2006), 96 fig. 6.30.

Le Tell el-Hayyat est situé dans la vallée du Jourdain, non loin de Pella. Son temple du BM comporte trois phases, 5, 4 et 3, qui s'échelonnent entre 2000 et 1700 av. n.è. Ce modeste bâtiment in antis d'environ 7 x 7 m comprend des pierres dressées aux trois niveaux. Elles sont situées dans la cour, donc à l'extérieur, juste devant la façade. Durant la phase la plus ancienne, la phase 5, une pierre arrondie d'un mètre de haut est entourée de pierres couchées. Une figurine anthropomorphe féminine en cuivre et un moule pour fondre des figurines anthropomorphes ont été trouvés à cet endroit. Au cours de la Phase 4, le nombre de pierres dressées augmente et passe à six. Elles ont la même taille d'environ 1 m et sont situées près d'un bassin. Le temple de la Phase 3 garde le même plan, mais sa cour est agrandie (Fig. 6). Un nouvel alignement de pierres dressées entourées de pierres couchées y est installé sur environ 10 m, devant la façade et parallèlement à elle. La hauteur semble ne pas dépasser 70 cm. Une terre cuite féminine et un second moule pour couler des figurines anthropomorphes proviennent de cette phase.³² Des vingt stèles réparties autour du petit sanctuaire de la couche XII de Megiddo, deux flanquent l'entrée tandis que les autres sont groupées à l'arrière sans ordre reconnaissable.³³ De nombreuses statuettes représentant des divinités furent retrouvées dans les constructions érigées par la suite sur cette « sacred area ».³⁴

L'entrée du temple de Kāmid el-Lōz était pourvue de cinq stèles placées sur un podium probablement destiné à recevoir des offrandes (Fig. 7).³⁵ Malgré la

³² FALCONER, FALL (2006), 87-99 ; ZWICKEL (1994), 43-46.

³³ ZWICKEL (1994), 31-33.

³⁴ Construction des Tower Temples I-III. Voir aussi la pièce à 10 m au nord du « Columned Building » avec une « table ronde » et une stèle. KEMPINSKI (1989), 178-181, plan 3.

³⁵ METTINGER (2012), 80-81, Fig. 35-36, 305-306.

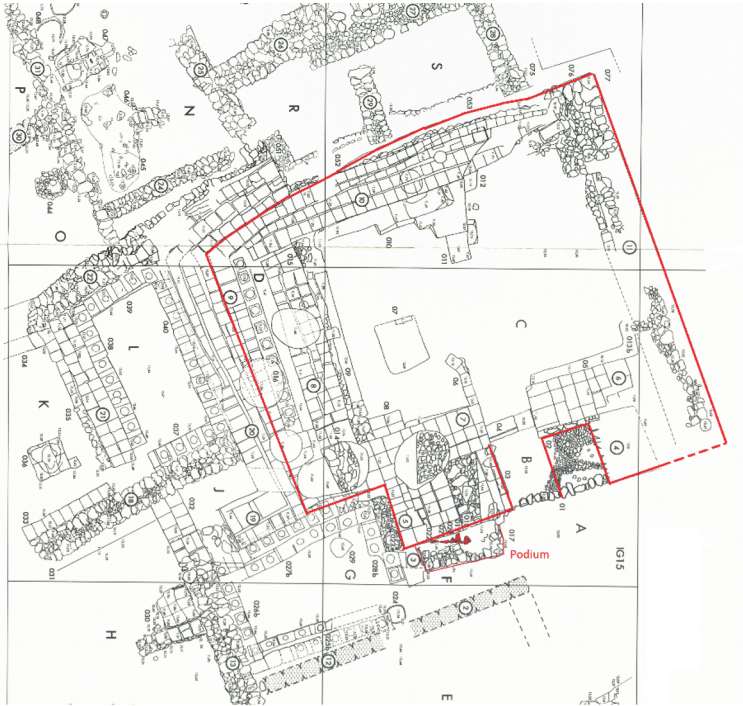


Fig. 7 : Kāmid el-Lōz. Sanctuaire. METZGER (2012), pl. 44.

richesse en images de ce site, il n'est pas possible d'identifier la divinité à laquelle ce temple était dédié. À 15 km au sud du lac de Tibériade, un peu au nord de Tell el-Hayyat et sur l'autre rive du Jourdain, est situé Tell el-Mūsā (Tel Kitān). Une rangée de huit petits *masseboth*, précédée de deux pierres plus grandes, longe à 5 m de distance la façade du modeste sanctuaire de 6,90 x 5,50 m (Fig. 8). Au milieu de la rangée se trouvent un bassin et l'une des plus grandes stèles, qui a la forme d'une femme. Celle-ci mesure 45 cm. Les contours et les seins sont peu marqués, par opposition aux parties génitales. Des figures plus ou moins anthropomorphes ont été retrouvées dans le niveau situé en-dessus (Strate IV : BM IIB).³⁶

Aujourd'hui le site de Gezer, situé à mi-chemin entre Jérusalem et Tel-Aviv, s'impose à la vue avec ses dix monolithes du « Field V » (Gezer XIX, BM IIC,

³⁶ ZWICKEL (1994), 60-62, 72-73.

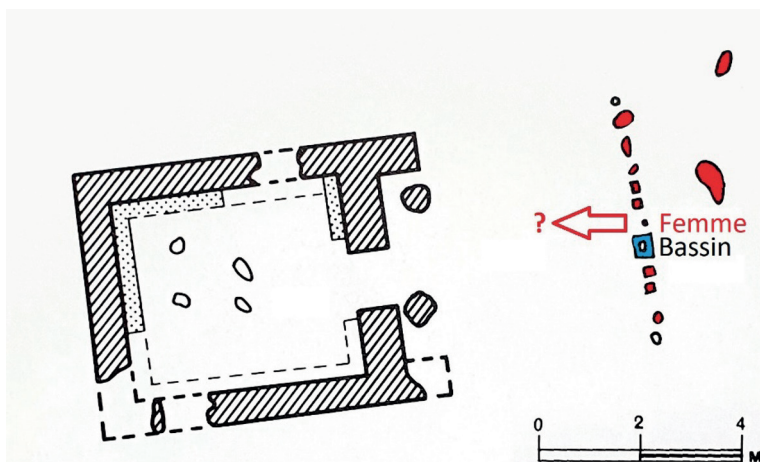


Fig. 8 : Tel Kitan. Sanctuaire. ZWICKEL (1994), 61 fig. 14 avec indications d'A. Nunn.

vers 1600), dont les hauteurs varient de 1,57 à 3,16 m. Ils sont entourés d'une sorte de pavement de plus petites pierres. Un bassin et de nombreux ossements d'animaux suggèrent des offrandes sans que leur contexte et fonction d'origine ne soient élucidés. Le « Field V », situé à l'intérieur de l'enceinte, représentait peut-être une aire sacrée que l'archéologie biblique nomme « high place » (ou *bamah*). Dans un endroit non localisable, « tout près », fut trouvé un dépôt contenant une figurine en bronze qui représente une déesse.³⁷

Une pierre dressée a été retrouvée devant l'autel dans le temple de Tell Bazi. Peut-être se trouvait-elle sur l'autel à l'origine.³⁸ En Syrie encore, le site de Munbaqa comprend plusieurs temples du BR, dont le *Steinbau 4* qui est muni de deux piliers à section rectangulaire. Un pilier d'au moins 1,20 m de hauteur est fixé sur le bas de l'escalier qui mène à la cella (« *Raum f* »). Une dalle de pierre ainsi qu'un bassin de basalte sont installés à sa base. Un second pilier se trouve à l'extérieur près de l'entrée, dans un redent qui forme une niche. Le *Steinbau 4* est le temple principal de la cité. Il pourrait être dédié au dieu Ba'laka, une manifestation locale de Ba'al. Les objets imagés, telles les impressions de sceaux-cylindres et les terres-cuites reproduisant humains et animaux, sont nombreux dans cette cité.³⁹ Quatre des quelques 80 textes retrouvés à Munbaqa évoquent des *sikkanātu*. Ils sont érigés par les dieux dans la maison de particuliers quand

³⁷ ZWICKEL (1994), 64-67.

³⁸ Cité dans CASTEL (2011), 78 et MICHEL (2014), 15. Encore inédit (courriel d'A. Otto, le 10.10.2019).

³⁹ NUNN (2010), 138-139, 163-164.

ceux-ci n'ont pas respecté un engagement, ce qui révèle une nouvelle fonction puisqu'ils constituent une menace dans une situation négative.⁴⁰

D'autres textes du BR (1300-1200 av. n.è.) proviennent d'Emar, en Syrie.⁴¹ Ils représentent une source presque inépuisable pour l'usage des pierres aniconiques. D'une part, celles-ci sont utilisées comme à Munbaqa. En cas de non-respect de clauses associées à un serment, les dieux Dagan, Ninurta et Išhara mènent la descendance du parjure à la perte. Celui-ci dressera alors un *sikkānu* sur (le toit de) ou pour sa maison(née),⁴² la stèle ayant ici une fonction commémorative, puisqu'elle rappelle un acte négatif. D'autre part, les *skn* jouent un rôle pendant la fête nommée EZEN *zukurum*. Chaque statue quitte son temple attitré et est conduite dans un sanctuaire en plein air. Le chemin passe par une porte qui se nomme « Porte des *sikkānati* ». La statue est d'abord voilée, puis une fois parvenue aux pierres dressées, elle est dévoilée. Des sacrifices de sang et d'huile ont lieu près des pierres. Tous les dieux d'Emar possèdent une statue et une pierre dressée. Leur rencontre est périodique et est liée à un cycle annuel ou saisonnier. Dès le II^e millénaire, les *huwaši*, l'équivalent hittite des *skn*, sont très répandus dans le monde hittite.⁴³

La découverte du « Temple aux stèles » du BR (1300-1200 av. n.è.) à Hazor a marqué et marque encore l'imagination des archéologues et des théologues (Area C, Stratum 1A est la couche principale). Dans une niche arrondie se trouvaient dix stèles en basalte de 22 à 65 cm de hauteur. Le lien entre cette niche et le reste d'une éventuelle architecture n'est pas clair. Pour certains, elle forme le mur de fond d'un bâtiment modeste de 6 x 4,50 m et appartient à un sanctuaire (Fig. 9).⁴⁴ Pour d'autres, les stèles n'étaient pas couvertes et le demi-cercle ouvert vers la ville.⁴⁵ À l'extrémité sud de la rangée de stèles se trouve la statue d'un homme assis avec un emblème en forme de lune sur la poitrine. Elle mesure 40 cm de haut. Dieu, souverain ou défunt ? Ce type est connu à Ebla et Qatna, et rend probablement un souverain déifié, plutôt qu'un dieu dont la statue aurait été placée au milieu de la rangée. À sa gauche se trouve une stèle avec deux bras tendus vers un symbole lunaire dans lequel est inscrit un disque solaire. Trois petites figures très grossièrement taillées dans du basalte ont été trouvées dans le même sanctuaire.⁴⁶ Elles sont interprétées comme des figures humaines, qui représentent soit des esprits gardiens, soit des ancêtres. De la couche B proviennent un masque en terre et un relief en bronze avec une déesse au serpent.⁴⁷

⁴⁰ MAYER (2001), 2,28, 9,29, 61,27 et 70,17 ; MICHEL (2014), 133.

⁴¹ MICHEL (2014), (2015) ; NUNN (2010), 140-141.

⁴² MICHEL (2014), 132 ; DURAND (2019), 34.

⁴³ MICHEL (2014).

⁴⁴ ZWICKEL (1994), 165-168.

⁴⁵ WEIPPERT (1988), 282.

⁴⁶ ZWICKEL (1994), 168 et note 618.

⁴⁷ ZWICKEL (1994), 167-171.

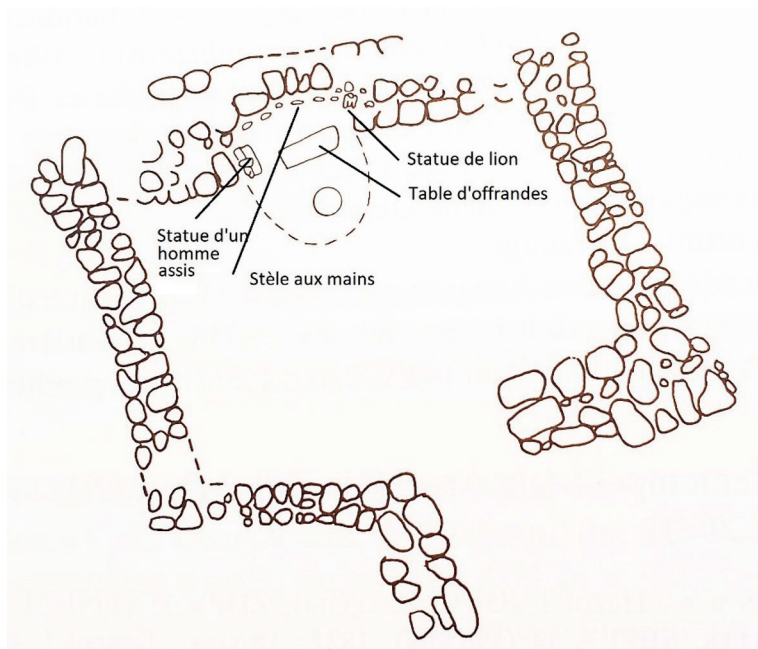


Fig. 9: Hazor. Sanctuaire. ZWICKEL (1994), 166 fig. 34 avec indications d'A. Nunn.

Du site de Tell Zirā'a en Jordanie du Nord proviennent huit blocs de pierre taillée qui théoriquement pourraient tous avoir été des *masseboth*. Nous n'en retenons que quatre : la pierre de calcaire dressée dans le petit temple de la phase récente du BR, en basalte ; un bloc quadrangulaire du Fer I et deux stèles arrondies provenant d'un environnement probablement culturel du BR-Fer I. Ces blocs sont associés à des images divines.⁴⁸

Chronologiquement, les deux stèles épigraphes d'Ugarit sont à placer ici (1400-1200 av. n.è.). La première est en calcaire local et mesure 87 cm de hauteur.⁴⁹ L'inscription gravée sur un *skn* évoque l'offrande mortuaire *pgr* d'un mouton et d'un bœuf faite par *Thryl*⁵⁰ à Dagan. La seconde stèle, trouvée au même endroit, est en calcaire blanc.⁵¹ Sa hauteur préservée de 30 cm laisse

⁴⁸ GROPP (2013), 168-170, 232, 276 (*Befund* 1483, calcaire). Basalte : *Befund* 2180, GROPP (2013), 550, 669, 673 ; *Befund* 4934 et 4803, p. 624 et 644. Également HÄSER, SCHMIDT (2019), 75, 116-117.

⁴⁹ RS 6.021 ; YON (1991), Fig. 14a ; KTU 6.13 ; FELIU (2003), 264-275.

⁵⁰ BORDREUIL, PARDEE (1991) : *Tharriyelli* ; CORNELIUS, NIEHR (2004), 49 : reine *Šarelli* ; LORETZ (2013) : *Thryl*.

⁵¹ RS 6.028 ; YON (1991), Fig. 14b ; KTU 6.14.

supposer une hauteur originale de 45 cm. L'inscription très similaire évoque l'offrande mortuaire *pgr* de 'zn sans toutefois indiquer que la stèle est un *skn*. Les deux stèles n'ont pas été retrouvées *in situ*, ce qui empêche toute considération sur leur emplacement d'origine. Les offrandes mortuaires évoquées sur les stèles prêtent à Dagan les traits d'un dieu de l'au-delà.⁵²

Le nombre de pierres aniconiques ne diminue pas à l'Âge du Fer (1200-500). Certaines remontent au Bronze Récent (Tell Zirā'a), d'autres ont été installées à l'Âge du Fer, encore une fois en contexte culturel (Dhiban,⁵³ Arad⁵⁴), mais désormais le plus souvent près des portes des remparts. À Tell el-Far'ah Nord apparaissent une belle stèle d'environ 2 mètres et un bassin après avoir passé la porte (Stratum VIIb et d, 1000-700).⁵⁵ Terres cuites et scarabées témoignent d'une iconographie usuelle. Une stèle avec un dieu lunaire était érigée sur un podium à proximité de trois stèles aniconiques et d'un bassin à la porte de Betsaida (Fig. 10).⁵⁶ Une seconde stèle avec un dieu lunaire stylisé de la même façon est apparue sur ce site en 2019. Elle faisait apparemment partie du *bamah*.⁵⁷ Également, entre les deux portes principales de la cité de Tel Dan, au IX^e siècle, se trouvaient cinq pierres dressées non loin d'une base sur laquelle on suppose que se tenait une statue protégée par un baldaquin.⁵⁸ À la gauche de cette base, se trouvait une autre pierre dressée.

Pour l'Anatolie, on citera Kerkenes Dağ, dans la province de Yozgat. Des stèles tripartites ont été mises au jour près de la « porte cappadocienne » et dans l'entrée monumentale, avec une statue (800-700 av. n.è.). Environ 20 stèles du même genre sont connues dans la « Ville de Midas », à 50 km au nord d'Afyon, ainsi que dans d'autres sites phrygiens et à Boğazköy. Elles sont souvent installées à l'extérieur près de sources, de portes ou en relation avec des tombes et non dans un temple.

⁵² CORNELIUS, NIEHR (2004), 48.

⁵³ GROPP (2013), 732.

⁵⁴ Une stèle et un bloc de calcaire avec des traces de peinture rouge se trouvaient dans la cella respectivement aux niveaux X et IX du petit sanctuaire, VIII^e siècle. Quelques figurines ont été retrouvées dans la cour. Peut-être se trouvaient-elles à l'origine dans le sanctuaire, UEHLINGER (2006), 102 ; ZWICKEL (1994), 271-272.

⁵⁵ BERNETT, KEEL (1998), 53-58, 136-139 fig. 84-87

⁵⁶ BERNETT, KEEL (1998), 1-7.

⁵⁷ Inédite. Voir les sites <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.MAGAZINE-moon-god-stele-discovered-at-sacred-high-place-in-northern-israel-1.8887007>, ou <https://bethsaidaarchaeology.org/2020/02/23/reproduction-bethsaida-stele/> (consultés le 13 octobre 2010).

⁵⁸ BIRAN (1994), 239-245.

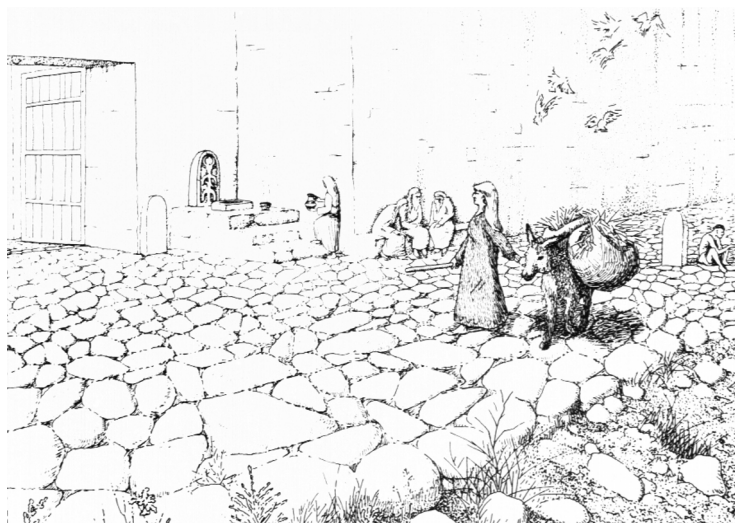


Fig. 10 : Betsaida. Porte. BERNETT, KEEL (1998), 102 fig. 10.

3. BILAN DES DONNEES ISSUES DU CATALOGUE (ANNEXE)

Tout d'abord, la brève description du matériel archéologique pointe indubitablement vers une coexistence entre matériel iconique et aniconique. Les lignes suivantes en résument les caractéristiques.

La distribution géographique englobe la Syrie, le Liban, Israël/Palestine et la Jordanie avec la vallée du Jourdain (et l'Anatolie). Il semble que ce phénomène diminue à partir du sud de la Jordanie, avec le Sinaï et le désert d'Arabie. Quant à l'*extension chronologique*, une coexistence de pierres iconiques et aniconiques ne peut pas être prouvée avant le milieu du III^e millénaire av. n.è. Les plus anciens cas proviennent de Syrie.

Les *mesures* varient de petit (25 cm) à grand (3,25 m). Leur assemblage donne plutôt l'impression que la taille des pierres dressées correspond à l'économie du moment. De leur taille dépend le poids et donc la « mobilité ». Un des cônes de Mari pèse 8 kg. C'est la seule indication de poids que nous ayons. P. Butterlin indique que la dalle de gypse retrouvée à l'angle nord-est du Massif Rouge n'est pas mobile, alors que les cônes arrondis le sont. La plupart des pierres dressées n'étaient, à mon avis, pas mobiles. La pierre est très vite lourde et une pierre dressée doit avoir un minimum de stabilité à la base.

Les *pierres*, en général du basalte ou du calcaire, semblent être locales. À Gezer, toutefois, un des dix monolithes est taillé dans une pierre qui provient

d'ailleurs. À Ebla les stèles sont en basalte, alors que l'architecture est en calcaire ; situation similaire au Tell Zirā'a. Les *formes* multiples englobent des cônes allongés, des dalles, des stèles carrées, des stèles arrondies et des blocs de pierre taillée. Le *contexte* est urbain. L'*emplacement* est couvert ou non, sacré ou domestique. De leur emplacement dépend leur *visibilité* : les pierres dressées sont plus souvent visibles que non visibles, de l'ordre du double.

Le *placement* des pierres dressées et des stèles varie d'une région à l'autre. De manière générale, elles sont individuelles et érigées à l'intérieur, en Syrie septentrionale et à l'intérieur des terres sur un axe qui longe le Jourdain (Tell Zirā'a, Dhiban ? Arad), information archéologique que l'on doit peut-être relativiser si l'on suit les textes akkadiens. Au Liban, en Israël et dans la vallée du Jourdain du Bronze Moyen, elles sont au contraire multiples, en rangée (Kāmid el-Lōz, Gezer, Kitan) ou groupées (Byblos, Megiddo, Tell el-Hayyat), plus souvent à l'extérieur, non loin de la façade du sanctuaire, dans ce qui pourrait parfois avoir été une cour. Au I^{er} millénaire, pierres dressées et stèles sont en rangée (Dhiban ?), isolées, dans les temples et – phénomène nouveau – à proximité de la porte du rempart (Betsaida, Tel Dan et Tell el-Far'ah Nord en Israël/Palestine et en Anatolie). Les pierres dressées se trouvent aussi dans des maisons (Munbaqa, Emar) ou sur leur toit (Emar), et dans la nature dès le II^e millénaire en Anatolie et à ses marges (Emar). Toutes les pierres sont travaillées, qu'elles soient isolées ou groupées, érigées à l'intérieur ou à l'extérieur. Le manque de forme de certaines pierres dressées pourrait être attribué à l'érosion due à leur exposition à l'extérieur.

4. FONCTION

Du point de vue archéologique, les *skn* proviennent le plus souvent de sanctuaires. Leurs titulaires sont en Syrie deux fois plus souvent des dieux que des déesses. Dagan vient en tête, suivi par Hadda/Addu. Tandis que les textes paléobabyloniens de Mari indiquent peut-être une porte (de remparts), cet espace devient un endroit privilégié en Israël/Palestine et en Anatolie au I^{er} millénaire. Quel que soit l'emplacement, la fonction est cultuelle ce qu'indiquent avec évidence les dalles à dépressions, bassins, niches à offrandes ou podium (al-Rawda, Ebla, Byblos, Kāmid el-Lōz, Kitan, Gezer, Munbaqa et auprès des portes). Placées au-dessus de l'hypogée G4 du Palais à Ebla, ces stèles servent au culte des morts et des ancêtres. La statue de Hazor appartient également au culte des ancêtres ou d'un roi divinisé. Quant aux textes, ils indiquent que la fonction cultuelle des *skn* est implicite partout. On fait des offrandes aux dieux (Ebla, Mari, Tell Bi'a, Emar), aux ancêtres royaux (Ebla) et aux défunts (Ebla, Ugarit).

D'après les textes (tous syriens), les divinités titulaires des *skn* sont, dans l'ordre chronologique des textes, multiples à Ebla ; Dagan, Addu et Ishtar à Mari ; Dagan à Tell Bi'a ainsi qu'Adad, Dagan et Ba'laka à Munbaqa. Tous les dieux d'Emar possèdent une statue et une pierre dressée. L'archéologie pallie le manque de textes en Israël et indique un lien entre stèles aniconiques et divinités féminines au Bronze Moyen. À Ebla, certains *skn* appartiennent à des reines et des hauts-fonctionnaires. Enfin le contexte peut être domestique. C'est apparemment l'espace le plus efficace pour rappeler à la mémoire des habitants le respect des engagements pris (Munbaqa et Emar). Les sources – archéologiques et écrites – se recoupent largement. Seule la menace en cas de non-respect d'engagements pris ne peut être attestée archéologiquement.

5. APPROCHES POSSIBLES ET INTERPRÉTATIONS DE CERTAINS ASPECTS

Comment s'approcher d'une interprétation ? Commençons par des idées ou affirmations, en partie nées il y a longtemps et souvent répétées.

5.1. *Que représentent les pierres non imagées ?*

Les données archéologiques et écrites ont mené à la supposition que la pierre est habitée par le divin aussi bien que par « l'âme » humaine, du moins dans un contexte funéraire. Archéologiquement parlant, le placement dans un sanctuaire, à l'endroit où normalement se trouve une statue divine, ou susceptible de recevoir des offrandes, rend possible le rapprochement entre la fonction d'une statue et celle d'une pierre dressée aniconique. D'après les textes, les pierres dressées peuvent appartenir à toutes les divinités, sans aucune attribution particulière à des divinités peu communes ou étrangères. Les textes montrent également que les pierres dressées étaient traitées comme des statues ; elles recevaient des offrandes et étaient transportées. Pourtant, les divinités y habitent-elles ? Selon J.-M. Durand, l'étymologie ne nous indique rien. Le symbole dressé peut ne pas avoir été directement identifié à la personnalité divine mais plutôt comme « l'objet que la divinité venait remplir de sa présence numineuse ». ⁵⁹ Le *skn* n'est peut-être pas une habitation divine *stricto sensu*. ⁶⁰ Néanmoins la divinité « emplit » la pierre. Sans pouvoir trancher entre « habiter » ou « être » la pierre, je retiens

⁵⁹ DURAND (2005), 36.

⁶⁰ DURAND (2019), 27.

que le *numen* d'une divinité me semble identique qu'il s'agisse d'une statue ou d'une pierre dressée.⁶¹

Qu'en est-il des humains ? La découverte en 2008, à Zincirli, de la stèle de KTMW (Kuttamuwa) a époustoufflé le monde scientifique. En effet, ce serviteur de Panamuwa II (env. 745-733 av. n.è.) a fait inscrire la surface qui fait face au dédicant. Dans cette inscription écrite dans la langue de Sam'al, Kuttamuwa règle les offrandes que sa descendance doit offrir, tout en indiquant que celles-ci sont destinées aux différents dieux et « pour son âme, qui habite dans cette pierre ».⁶²

Un autre exemple est une stèle funéraire inscrite en araméen au V^e-IV^e s. av. n.è. Mise au jour à Tayma, en Arabie saoudite, elle porte un visage de style nabatéen (Fig. 11). Le remplacement de la première inscription « Nefesh de Jamiḥağğ, fils de Ṣalmnadah » par une seconde est un cas unique. Cette seconde inscription « Ta'ağ a percé l'image de celui-ci » est radicalement différente et participe plus de la malédiction puisqu'il est question de détruire l'image du premier dédicant. Ta'ağ a remplacé le terme *nš* (« âme ») par *šlm* (« image ») et a fait de Jamiḥağğ « celui-ci ». Quelle que soit la raison de ce changement (*damnatio memoriae* ?), la différence dans l'emploi de *nš* et *šlm* est frappante. La personne vivante ne peut, sans danger pour elle, annihiler le monument funéraire où habite le *nš* d'un autre. C'est la raison pour laquelle il en fait un *šlm*.⁶³

5.2. Des pierres vues par deux populations

Dès Parrot et depuis sauf exception, l'explication « classique » – du moins pour la Syrie – est l'attribution des objets aniconiques à une autre population que celle, sédentaire et urbaine, établie là-bas depuis longtemps. Cette autre population répondrait aux critères d'aniconisme. Or, celle qui y correspond le mieux, ce sont les nomades, à la rigueur les semi-nomades qui répugneraient aux images divines. La vision quelque peu simpliste de cet antagonisme n'a jamais été examinée de manière critique. Or en considérant l'ensemble du Proche-Orient, nous relevons trois éléments marquants :

- le phénomène d'aniconisme n'existe pas (ou peu) en Mésopotamie ;
- une culture aniconique existe au Levant depuis toujours ;

⁶¹ MAUL (2019), 8 : une observation semblable a été émise pour la Mésopotamie, car si l'image culturelle incarne effectivement la divinité, celle-ci peut quitter l'image culturelle et se débarrasser ainsi de sa forme appropriée au culte. Le dieu dépasse à tout moment l'apparence humaine. La divinité dans l'image et la divinité elle-même ne sont pas identiques.

⁶² PARDEE (2009), 53-54, lignes 5: *wybl . lkbw . wybl . lnbšy . zy . bnšb . zn*, « a ram for Kubaba, and a ram for 'my soul' that (will be) in this stele », et ligne 11 : *rg . bnbšy* . « slaughter (prescribed above) in (proximity to) my 'soul' ».

⁶³ ROCHE (2013), 46 ; première inscription : *nš gmy ḥg br šlm ndh* remplacée par [*nš gmy*] *t'g brz šlm dnh*.



Fig. 11 : Tayma. Stèle. ROCHE (2013), pl. VI.

- la Syrie, le Liban, Israël/Palestine, la vallée du Jourdain (et l'Anatolie) sont des milieux mixtes.

Mobilisons d'abord un peu de géo-déterminisme. L'idée que le divin puisse théoriquement tout habiter est universelle. Tout élément de paysage, arbre, source, montagne, falaise, rocher et pierre, est potentiellement associé à des qualités divines. En Anatolie et au Levant, on rencontre notamment des paysages rocheux accidentés, aux formes pouvant activer l'imagination, dans des régions qui deviennent désertiques plus on va vers le sud. La présence de ces paysages rocheux est la source de conceptions variées sur ce que représente une pierre imagée ou non et sur la condition indispensable à leur longue durée. Les paysages plats et souvent arides de Sumer et de Babylonie ont sans doute moins ou

différemment activé l'imagination des humains. Pourtant la pierre est en Mésopotamie également investie de puissance divine puisque les dieux et les hommes vivent dans leurs statues. Quel que soit l'effet de la pierre, la description des stèles et pierres dressées aniconiques nous permet de leur attribuer les mêmes rôles multiples que les monuments iconiques : présence du divin lié à des actions culturelles, commémoration d'un défunt et d'un contrat, ou protection des temples et des portes. Or la condition de cette diversité est que toutes les divinités puissent « habiter » une pierre. Les pierres dressées ne donnent donc pas l'impression d'exprimer une approche du divin qui soit fondamentalement différente de celle des objets iconiques. Elles ne sont pas non plus l'expression d'une mythologie différente.

Quant à la population, le Levant (et la Mésopotamie plus tard) est, du moins pour les derniers millénaires av. n.è., habité par différentes populations sémitiques arrivées par vagues de l'Afrique du Nord et du désert arabe. Ces groupes sont mieux connus dès lors que l'on dispose de l'écriture. Les groupes de nomades amorrites, par exemple, probablement présents en Syrie dès la fin du IV^e millénaire, se sont scindés : certains se sont sédentarisés, mélangés et urbanisés. Une partie d'entre eux, cependant, reste nomade ou semi-nomade. Ces Amorrites (*Amurru*) forment le fonds de la population sédentaire du Levant au II^e millénaire. D'autres groupes nomades, comme les Sutéens, les Jaminites et les Sim'alites, sont souvent cités dans les textes de Mari. Zimri-Lim, par exemple, était d'origine sim'alite. À la fin du II^e millénaire, les Araméens (*Ahlamu*) s'établissent à leur tour au Proche-Orient.⁶⁴

L'archéologie et les sources textuelles indiquent que les pierres aniconiques dressées en milieu iconique sont un phénomène urbain. Les nomades du reste avaient-ils des sanctuaires construits ? Il n'en reste aucune trace dans les villes. Pour les campagnes, on peut évidemment faire valoir l'argument que les restes dispersés y disparaissent. La raison du manque de stèles aniconiques en Jordanie méridionale, au Sinaï et en Arabie, où se meuvent les nomades, est-elle à chercher dans le fait que les sanctuaires n'ont pas été retrouvés ? Je ne pense pas. La famille de Zimri-Lim, le roi de Mari dans les textes duquel de nombreux *skn* sont mentionnés, est d'origine nomade. Lui est sédentarisé et tout à fait adapté à la culture babylonienne de Mari. Les lieux de culte des groupes restés nomades devaient donc être peu ou prou bâtis et disséminés dans la nature. Un fait est certain : sédentaires, ex-sédentaires et nomades se côtoyaient intensément dans les centres urbains et à leur périphérie et, en conséquence, s'influençaient mutuellement. À Ebla, les stèles aniconiques du Temple D et la stèle iconique d'Ish-tar sont érigées à peu de distance l'une de l'autre, et témoignent davantage d'influences profondes plus que de vies parallèles. Enfin, on mentionnera encore

⁶⁴ SCHWARTZ (1995).

deux arguments contre la vision de deux groupes ethniques possédant des religions différentes et provenant de régions extérieures à la Syrie. Les sanctuaires d'Israël ne donnent en rien l'impression d'une dichotomie quelconque. Quant à l'Anatolie, pourquoi y trouve-t-on tant d'objets culturels aniconiques, alors qu'il n'y a pas de Sémites de l'ouest ?

Contre l'argument des deux populations, on constate que les divinités associées aux pierres dressées sont très diverses, masculines et féminines. En Syrie, ces divinités principales sont les mêmes que dans les autres aires : Dagan en premier lieu, puis Haddad/Addu et Ba'laka gravitent autour de la pluie et de l'orage, et sont ainsi liés à la fertilité. Dagan est déjà (rarement) cité dans les textes paléo-dynastiques d'Ebla et de Mari. Au II^e millénaire, il est le grand dieu de Tuttul et était vénéré dans les villes, particulièrement à Mari sous Zimri-Lim. Dagan est certainement originaire de la région du moyen-Euphrate, même si l'étymologie de son nom et son affiliation linguistique – éventuellement pré-sémitique – restent hypothétiques.⁶⁵ Quelle que soit son origine, Dagan a été adopté par les Sémites de l'ouest, mais aussi par les habitants de la Mésopotamie. Dans les textes, il est souvent associé aux *skn*. À Mari, il est ainsi le seul dieu à posséder un lieu-dit *sikkanatum* de Dagan. Ce privilège suggère de relier le *skn* non pas à un peuple, mais avec un dieu, en l'occurrence Dagan. Si Dagan est considéré comme à la source de l'aniconisme en Syrie euphratique où il est fréquemment cité (Mari, Tell Bi'a), celui-ci serait – conformément à l'origine de Dagan – amorrite, sémitique ou pré-sémitique.

Penchons-nous dès lors sur l'aspect « amorrite » des *skn*. Le nom de la déesse Ninni-zaza est vraisemblablement sumérien. Les Amorrites n'avaient peut-être pas encore atteint Mari à l'époque où le temple de Ninni-zaza, avec son « bétyle » et les autres cônes arrondis, fut érigé ; ils n'étaient pas davantage présents à Ebla dont le *ziganatum* est cité dans les textes. Même si le fonds culturel de Mari est sémitique, il subsiste une forte influence sumérienne au III^e millénaire, de sorte que le *skn* pourrait bien être pré-amorrite. Notons encore que, dans la Pétra nabatéenne, coexistent des divinités sous forme aniconique et iconique, ainsi que des stèles, des obélisques et des niches vides. Ni les textes, ni la distribution du matériel archéologique ne permettent d'identifier une différence théologique dans l'emploi d'un objet iconique ou aniconique. Il semble que, pour chaque individu, seul le degré d'assimilation à l'ambiance grecque ait été décisif dans les choix de représentation du divin. C'est ainsi que cette variété de comportement dans la Pétra nabatéenne a été interprétée comme une affiliation stylistique. Il s'agirait, en somme, d'un phénomène de société, d'une mode.⁶⁶

⁶⁵ FELIU (2003), 278-287.

⁶⁶ NIEHR (1998), 227.

Pour conclure sur ce point, l'attribution de l'aniconisme aux nomades ou semi-nomades doit être repensée. Même si l'origine de l'aniconisme est à chercher dans un environnement rocheux combiné à une origine nomade des populations, la *koinè* proche-orientale, avec entre autres des éléments sumériens et urbains, est beaucoup trop influente pour n'attribuer le culte aniconique qu'à un seul groupe. Des objets culturels aniconiques et iconiques existent visiblement au sein d'un même groupe ethnique et linguistique. Leur interprétation nécessite d'adopter d'autres pistes concernant la ou les divinité(s), le statut social des acteurs du culte, le contexte de leur requête, etc. et englober le caractère urbain du culte aniconique.

5.3. *Le prétendu aniconisme des Sémites de l'ouest*

L'aniconisme dans les représentations religieuses fait partie de notre vision de l'Orient méditerranéen, tout particulièrement d'Israël/Palestine. Il est constamment affirmé que les Sémites de l'ouest évitaient les images, constatation souvent inconsciemment renforcée par l'aniconisme du judaïsme et de l'islam.⁶⁷ Comme nous l'avons dit ci-dessus, les Sémites de l'ouest sont arrivés par vagues d'Afrique du nord et de la péninsule arabique ; une partie devint sédentaire, l'autre resta nomade ou semi-nomade. Les nomades ont, par la force des choses, laissé peu de traces. Les cultures nomades fabriquent pourtant des images, mais en nombre limité en raison des problèmes de transport. Ainsi les déserts ne semblent-ils pas être aniconiques ; au contraire, le nombre de reliefs rupestres connus ne cesse d'augmenter.⁶⁸ Nous savons aujourd'hui que le Levant des cultures sédentaires était empli d'images. Otmar Keel et Christoph Uehlinger ont, les premiers, insisté sur le nombre d'images de divinités présentes dans toute l'aire ouest-sémitique prétendument aniconique. En Israël/Palestine, les images foisonnent sur les petits objets, tels les scarabées, les sceaux-cylindres, les terres-cuites, les amulettes, la céramique grecque...⁶⁹ Ces objets montrent que la conception du divin et la culture religieuse d'Israël/Palestine ne se démarquent pas plus que toute autre culture régionale au sein de la *koinè* du Proche-Orient ancien.

⁶⁷ L'inverse existe aussi. GAIFMAN (2012), 9 a montré que l'aniconisme dans l'art grec fut longtemps considéré comme un manque d'habileté (« lack of artistry ») et qu'en conséquence, les objets aniconiques devaient être soit très anciens, soit primitifs. Elle évoque (8-9) les deux pionniers, J.-P. Vernant et R. L. Gordon, qui, dès 1979, se sont élevés contre la théorie selon laquelle l'aniconisme aurait précédé la représentation figurée des divinités et qui ont démontré que l'icône et l'aniconisme correspondaient à des choix, tout en opérant de la même manière.

⁶⁸ TEBES (2017).

⁶⁹ KEEL, UEHLINGER (1992).

6. SIMILITUDES ET DISSIMILITUDES DANS L'APPROCHE DU CULTES D'OBJETS ICONIQUES ET ANICONIQUES

Les différences que nous allons relever ci-dessous concernent la société et non l'individu. Les réflexions préliminaires qui les accompagnent nécessitent d'être approfondies ultérieurement.

Les *similitudes* entre une statue et une stèle ou une pierre dressée aniconique concernent :

- l'aspect formel de la taille ;
- l'épiphanie, à savoir la conception de la manière dont le dieu se trouve dans la pierre ou l'habite, ce qui en conséquence ;
- révèle une conception identique à celle qui concerne une divinité anthropomorphe issue d'une culture visuelle comparable et liée à l'identification entre la divinité et l'objet qui la représente ;
- la conception de la communication entre acteurs et objets du culte. En effet, les installations cultuelles impliquent des pratiques pour le moins partiellement semblables : vénération, offrandes, libations, certainement prières et chants, etc.

L'image, au même titre qu'un texte d'ailleurs, est relativement explicite. Une pierre aniconique est, quant à elle, implicite et repose sur ce que les gens savent. Ceci implique-t-il des textes différents, par exemple plus descriptifs pour un dieu non représenté ? En réfléchissant sur ce point, j'ai songé aux 99 noms d'Allah. Plus que la vision anthropomorphe du dieu, c'est le choix des qualifications qui importe. Ils expriment diverses formes d'interaction entre les hommes et le dieu. L'espace entre l'orant et la pierre, la Kaaba par exemple, est important, plus que la pierre elle-même. Toutefois, le fait de décrire les qualités d'un dieu pour, en quelque sorte, remplacer son image, n'est pas l'apanage des religions aniconiques. En effet Marduk, le grand dieu de Babylone, héros du Poème de la création (*Enūma eliš*), apparaissait au I^{er} millénaire soit sous la forme d'une bête, soit sous une forme humaine, avec son serpent-dragon ; or, il possédait lui aussi 50 noms, qui soulignent ses multiples capacités et sont – en contexte iconique – moins anthropomorphes que ceux d'Allah.

Est-il dès lors imaginable que le manque d'image soit « compensé » par un surplus de texte prononcé, de performances orales ? Peut-on en déduire que la parole prononcée oralement avait plus ou autant d'importance que la parole écrite ? Il est difficile de le dire. Je remarque cependant que le bassin du Temple N à Ebla montre une rangée d'hommes interprétés comme des couples scellant une alliance prononcée oralement, un motif inconnu en Mésopotamie. On se rappellera aussi que la stèle peut venir signaler un engagement (oral) non tenu envers les dieux.

Mais il y a aussi des *différences*, spécialement dans la communication entre orant et divinité, lorsque l'approche ne se fait pas par une image, mais par le « vide » de la « non-image ». Le vide, en effet, ne change pas ; l'apparence du dieu reste immuable. Ces sociétés seraient-elles donc moins sujettes aux modes, inéluctablement propagées par une image ? Seraient-elles plus conservatrices, ou le sont-elles devenues ? Le choix dans les formes de communication est-il plus ouvert ? L'approche du divin est-elle fixée au départ ou devient-elle plus symbolique qu'en Mésopotamie ? Est-elle moins codifiée, plus archaïque ou archaïsante, moins soumise aux aléas historiques ? Le malaise que l'on perçoit dans le monde mésopotamien face à la facture et à l'apparence humaines des statues anthropomorphes des dieux a-t-il été évité ailleurs ? Une statue est/doit, en définitive, dans bien des moments du culte, être traitée comme un humain. Par contre, dans l'objet aniconique, la divinité se montre moins circonscrite, de sorte que les acteurs du culte sont davantage actifs dans sa définition. Une divinité sans image reflète-t-elle en conséquence une société autrement hiérarchisée ? Nous savons qu'à Emar, tous les dieux de la cité possèdent à la fois une statue et une pierre dressée. Ce cas n'est peut-être pas isolé. La rencontre entre statue et pierre dressée y est d'ailleurs périodique, liée à un cycle annuel ou saisonnier. Pendant le rituel, la statue anthropomorphe rencontre son double aniconique. Du reste, les statues divines étaient voilées pendant la procession, et devenaient ainsi, en quelque sorte, aniconiques.

7. CONCLUSION

Certaines fonctions religieuses fondamentales en lien avec l'emploi d'objets culturels iconiques et aniconiques ne sont ni foncièrement différentes ni incompatibles. Certes, au vu de l'éventail chronologique et géographique considéré, il existe des variations notables de la stèle isolée placée à l'intérieur d'un sanctuaire aux pierres dressées groupées ou pas, placées à l'extérieur. Ces variations sont souvent malaisées à expliquer. Elles touchent surtout à l'accessibilité, donc à la visibilité des pierres. Un accès plus restreint, comme en Syrie, devait réduire le nombre d'acteurs du rituel. Un groupe de pierres dressées à l'extérieur était plus accessible et a pu théoriquement impliquer un culte dédié à un plus grand nombre de divinités pour chaque sanctuaire. Seule la fonction des stèles dressées à proximité d'un passage, un endroit liminaire qu'il faut particulièrement protéger et où celui qui le franchit doit se purifier avant de changer d'espace, est évidente. De ces variations, nous retenons l'unité qui sous-tend le phénomène de l'aniconisme : la force et l'efficacité prêtées à la pierre sans image pour nous,

mais certainement liée à une image dans l'Antiquité. Partout au Levant, des paysages spécifiques ont poussé les humains à y voir des divinités, souvent accompagnées d'images « depuis toujours ». Dès lors, l'interprétation du phénomène aniconique comme étant la survie d'un aniconisme ancestral lié à un groupe donné de population n'est pas satisfaisante. L'aniconisme est, en somme, également une « iconographie » religieuse dans un système polythéiste. C. Bonnet a employé, à ce sujet, le terme de « stratégie ».⁷⁰ Il est vrai que le côtoiement d'objets iconiques et aniconiques dans le culte permet deux stratégies. Visiblement les habitants de l'Orient méditerranéen ont souhaité garder l'une et l'autre. Les textes et l'archéologie semblent indiquer que le culte du divin ne demande aucun choix exclusif et que cette double stratégie est non seulement possible en parallèle ou simultanément, mais – étant donné le fonctionnement des religions antiques – peut même apporter des avantages. L'usage de la pierre à nos yeux « vide » semble plutôt être un moyen supplémentaire de rendre présentes les divinités. La double stratégie, en définitive, enrichit et différencie l'approche des acteurs du culte.

⁷⁰ BONNET (2010), 46.

ANNEXE

Catalogue des stèles et pierres aniconiques au Levant (Syrie, Liban, Israël/Palestine). Archéologie et textes
 Abréviations : BA : Bronze Ancien ; BM : Bronze Moyen ; BR : Bronze Récent ; DA : Dynastique Archaïque

Datation	Site	Lieu d'érection Intérieur vs. extérieur	Pierre	Forme et nombre	Mesures en cm	Objets iconiques des environs	Attribution divine Fonction
DA III, 2500	Mari	Temple de Ninni-zaza Intérieur si Espace central	Basalte	Cône arrondi, 1	H. 150. D. 30 à la base	Statues	Ninni-zaza Culte, offrande
	Mari	Près du massif rouge, Temple Nord prob. Intérieur ?	Calcaire	Cône arrondi, 1	H. d'origine env. 60		?
	Mari	<i>Via sacra</i> , angle nord-est du Massif Rouge = ? Temple Nord. Extérieur ?	Gypse	Dalle, 1	H. 80 au-dessus de terre. L. 50	Statue	?
BA IV, 2400-2000	Al-Rawda	Pièce circulaire près du temple, banquettes et bassins. Intérieur	Calcaire	Stèle carrée, 1	320 x 50	Aucuns	Attribution ? Cultes, offrande
2400-2300	Ebla	<i>Archives royales, textes administratifs</i> MICHEL (2014), 127, 129-130, 278. ARCHI (1998) 22-23. Intérieur, uniquement ?		Na-rû/skn <i>nombreaux</i>			Attribués aux dieux, à Hadda, Kura et Aštapi et à la déesse Barama. Cadeaux à et de rois, reines et hauts fonctionnaires. Offrandes aux ancêtres royaux, culte mortuaire
BM I, 2000/ 1900-1800	Ebla	Temple D, devant niche de la cella, table à offrandes. Intérieur	Basalte	Stèle rectangulaire, 1	120 x 42 x 30	Bassin	Ishar Culte, offrande

BM I, 2000-1800	Ebla	Temple D, sur côté, bassin sur même côté. Intérieur	Basalte	Stèle rectangulaire, 1	103 x 45 x 23	Bassin	Ishtar Culte, offrande
BM I, 2000-1600	Ebla	Temple N, table d'offrande. Intérieur	Basalte	Cône qui rétrécit vers le bas, 1	H. env. 170	Bassin. Bloc à 4 faces	Shamash Culte, offrande
« Amorrite » 17-16 s.	Ebla	Au-dessus de l'hypogée G4 dans Palais G Intérieur	Basalte	Cône allongé, placé dans un cercle de pierres			Culte des morts ? des ancêtres ?
<i>Zimri-Lim</i> 1782-1775	<i>Mari</i>	<i>Archives</i> ?		<i>Sikkaniū</i> Nombreux <i>14 textes</i>	« <i>Grands</i> »		<i>Appartienement à Dagani, Addu, Ishtar. offrandes</i>
<i>Yasmah-Addad</i> , ZL	<i>Tell Bi'a Tutul</i>	<i>1 texte</i> ?					<i>Offrande de farine et bière au si-ga-nu-um de Dagani</i>
1900-1600 (des 2300)	Byblos	Cella et cour du « Temple aux Obélisques » Surtout extérieur Intérieur	Calcaire, grès	« Cubes » dans cella, obélisques dans cour. ca 45, groupés	25-250 ?		Ba'al ? (Reshef ?) Culte, offrandes
2000-1700	T. el-Hayyat	Temple phase 5, 4 et 3. Extérieur devant façade		5: 1 arrondi 4: 6 arrondis groupés 3: 21? carrés rangée	5-4 :100 (tous). 3: max 70 ?	Figurines	Attribution ? Culte
BM IIB 1700-1600	Kāmid el-Lōz	Temple, sur podium sur côté gauche de l'entrée. Extérieur	Calcaire ?	Stèles peu taillées, haut triangulaire rangée de 5	« Petits » moins d'1 m	Nombreux objets sur le site	Attribution ? Offrandes
BM IIA 1850-1750	Megiddo XII	Petit sanctuaire, 2 stèles à l'entrée, 18 à l'arrière du bâtiment Extérieur	?	Stèles peu taillées, haut rectangulaire 2 isolées, 18 groupées	Environ 1 m	Figurines de divinités	?
1750/1700-1650	T. Kitan	Parallèle à façade du temple	Calcaire	Stèles arrondies 8 + 2	8 petits + 2 30-40 sur sol	Stèle en forme de femme	Attribution ? Culte, offrandes

1600	Gezer		Extérieur Field V, dans l'enceinte. Vraisemblablement extérieur	Calcaire local sauf 1	Rangée Diverses, carrés ou arrondis, 10 rangée	H. 157-316	Figurine en bronze	Offrandes, culte				
BR	Bazi		Temple, devant l'autel, à l'origine, peut-être sur l'autel Intérieur	Calcaire local	Allongé, irrégulier, 1	Env. 100 x 60 x 50		Dagan ? Culte, vraisemblablement offrande				
Vers 1500-1300	Munbaqa Ekalte		Dans le Steinbau 4, temple principal Intérieur	Calcaire	Forme de pilier, 1	H. au moins 120		Dieu Ba 'laka Culte, offrandes				
Vers 1500-1300	Munbaqa Ekalte		Près du Steinbau 4, temple, dans une niche. Extérieur	Calcaire	Forme de pilier, 1	Env. 100		Dieu Ba 'laka Culte, offrandes				
Vers 1500	Munbaqa		<i>Archives. Menace d'érection à l'intérieur (et l'extérieur ?) d'une maison</i>		<i>Sikkanānu, plusieurs</i>			<i>Liés à Addu, Dagan et Ba 'laka : Menace/Rappel à la mémoire de respecter un engagement</i>				
1300-1200	Emar		<i>Archive bâtiment M1</i> Extérieur : nature, (toit de) maison, <i>Intérieur</i> : sanctuaire		<i>Sikkanānu nombreux</i>			<i>Offrandes au sn de toutes les divinités</i> <i>Menace (2 x) cf. Munbaqa, Dagan, Ninurta, Addu, Ishkhara et Reshef</i>				
1300-1200	Hazor		Mur de la cella, temple Intérieur	Basalte	Arrondis, 10	22-65 cm	Homme, lune	Culte des ancêtres/de la lune ?, offrandes				
1400-1200	Ugarit. YON (1991), Fig. 14a		Temenos du temple de El, pas in situ ?	Calcaire	Arrondie, 1	H. 87		Inscription : <i>skn et pgr</i> à Dagan Culte des morts et des ancêtres				
1400-1200	Ugarit. YON (1991), Fig. 14b		Temenos du temple de El, pas in situ ?	Calcaire	Arrondie, 1	H. préservée 30		Inscription : <i>pgr</i> à Dagan Culte des morts et des ancêtres				

1400-1200	Ugarit. YON (1991), Fig. 22a	« Ville sud » ?	Calcaire	Arrondie, 1	H. 24	?	
1400-1200	Ugarit YON (1991), Fig. 22b	Surface ?	Calcaire	Arrondie, 1	H. 26,5	?	
1400-1200	Ugarit	Archive		skn. inscriptions de Dagan			Culte des morts et des ancêtres
1400-1200	T. Zirā'a Be-fund 1483	AI-AK 1116/Stratum 14a. Temple, prob. cella	Calcaire 1	Arrondi	H. 75	Amulettes, terres cuites glyptique	
Prob. BR-Fer I	T. Zirā'a Be-fund 4934, 4803	Pas in situ. Temple probablement	Basalte 2	Arrondi	H. 35 et 30	Figurine glyptique	
1200-1000	T. Zirā'a Be-fund 2180	AO 118/Stratum 12. Maison, sanctuaire privé ?	Basalte 1	Rectangulaire	H. 92	Figurine glyptique	
1000-850	Dhiban	Dans temple	?	? 1 cella 4 dans pièce annexé	?	Fragment d'une statue	
Fer II VIII ème s.	Arad X et IX	Dans cella : une stèle au niv. X et murée au niv. IX ; Niv. IX : 1 bloc de calcaire avec des traces de pigments rouges	Basalte Calcaire	Arrondies, 2	Basalte : 0,75 Calcaire ; un peu moins d'1 m	Figurines en terre-cuite, e.a. des Judean Pillar Figurines	Attribution ?
1000-800	Tell el-Far'ah N	Porte Extérieur	?	Profil rectangulaire, 1	H. env. 200		Culte, offrandes
1. 850-650 2. 1100-900	Betsaida	1. Devant la porte du rempart 2. Bamah ? Extérieur	Basalte 3 près de 1 + autre près de 2	Arrondie avec profil rectangulaire	H. 124, 92 (frag.) et 112	2 Stèles identiques avec dieu Lune. H. 1,15 et ? Basalte	Culte, offrandes
Fer IIB 900-700	Tel Dan	Espace entre les deux portes de la cité	Basalte	Blocs peu taillés et arrondis, 5 + 1	H. 30 - 50	e.a. socle, prob. pour statue	Culte, offrandes

BIBLIOGRAPHIE

- ARCHI, Alfonso, « The stele (na-rú) in the Ebla documents », dans *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to K. Szarzyńska on the occasion of her 80th birthday*, éd. J. Braun, K. Łyczkowska & M. Popko, Varsovie : Agade, 1998, 15-24.
- BERNETT, Monika, KEEL, Othmar, *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)* (Orbis Biblicus et Orientalis, 161), Fribourg : Academic Press et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BIRAN, Avraham, *Biblical Dan*, Jérusalem : Israel Exploration Society, 1994.
- BONNET, Corinne, « Die Religion der Phönizier und Punier », dans *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II: Phönizier, Punier, Aramäer*, éd. C. Bonnet & H. Niehr, Stuttgart : Kohlhammer, 2010, 13-185.
- BORDREUIL, Pierre, PARDEE, Dennis, « Les inscriptions des stèles dédiées à Dagan », dans *Arts et industries de la pierre*, éd. M. Yon, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, 302-303.
- BUTTERLIN, Pascal, « Pierres dressées, bétyles, urbanisme et espace religieux à Mari, nouvelles recherches au massif rouge », dans *Pierres dressées, stèles anthropomorphes et dolmens*, éd. T. Steimer Herbet (British Archaeological Reports International Series, 2317), Oxford : Archaeopress, 2011, 89-102.
- BUTTERLIN, Pascal, LECOMPTE, Camille, « Mari, ni est, ni ouest, et les statuettes de la cachette du temple 'Seigneur du Pays' », dans *Mari, ni est, ni ouest. Actes du colloque « Mari, ni est ni ouest » tenu les 20-22 octobre 2010 à Damas, Syrie*, éd. P. Butterlin, J.-C. Margueron, B. Muller, M. al-Maqdissi, D. Beyer & A. Cavigneaux (Syria, supplément 2), Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2014, 605-628.
- CASTEL, Corinne, « Al-Rawda et le culte des pierres dressées en Syrie à l'âge du Bronze », dans *Pierres dressées, stèles anthropomorphes et dolmens*, éd. T. Steimer Herbet (British Archaeological Reports International Series, 2317), Oxford : Archaeopress, 2011, 69-88.
- CORNELIUS, Izak, NIEHR, Herbert, *Götter und Kulte in Ugarit*, Mainz am Rhein : Philipp von Zabern, 2004.
- DURAND, Jean-Marie, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite* (Florilegium marianum, VIII ; Mémoires de N.A.B.U., 9), Paris : SEPOA, 2005.
- , « Le culte des bétyles dans la documentation cunéiforme d'époque amorrite », dans *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, éd. T. Römer, H. Gonzalez & L. Marti (Orbis Biblicus et Orientalis, 287), Leuven : Peeters, 2019, 15-37.
- FALCONER, Steven E., FALL, Patricia L., *Bronze Age Ecology and Village Life at Tell el-Hayyat, Jordan* (British Archaeological Reports International Series, 1586), Oxford : Archaeopress, 2006.
- FELIU, Lluís, *The God Dagan in Bronze Age Syria* (Culture and History of the Ancient Near East, 19), Leyde : Brill 2003.
- GAIFMAN, Milete, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

- GROPP, Andrea, *Die religionsgeschichtliche Entwicklung Nordpalästinas von der Frühen Bronzezeit bis zum Ende der Eisenzeit am Beispiel des Tall Zirā 'a*. Thèse de doctorat, Université de Wuppertal, 2013. [<http://elpub.bib.uni-wuppertal.de/e-docs/dokumente/fba/evtheologie/diss2013/gropp/da1302.pdf>]
- HÄSER, Jutta, SCHMIDT, Katharina (éd.), *Tall Zirā 'a. Mirror of Jordan's History*, Berlin : Wichern-Verlag, 2019.
- IBAÑEZ, Juan José, HAIDAR-BOUSTANI, Maya, AL-MAQDISSI, Michel, ARMENDARIZ, Angel, GONZALEZ URQUIJO, Jesús, TEIRA, Luis, « Découvertes de nécropoles mégalithiques à l'ouest de Homs », dans *Hauran V,1 : La Syrie du Sud du néolithique à l'Antiquité tardive : Recherches récentes. Actes du colloque de Damas 2007*, éd. M. al-Maqdissi, F. Braemer & J.-M. Dentzer (Bibliothèque Archéologique et Historique, 191), Paris : Geuthner, 2010, 359-366.
- KEEL, Othmar, UEHLINGER, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1992.
- KEMPINSKI, Aharon, *Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel*, Munich : Beck, 1989.
- KREBERNIK, Manfred, *Tall Bi 'a/Tuttul – II, Die altorientalischen Schriftfunde* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 100), Saarbrücken : Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001.
- LORETZ, Oswald, « *skn* 'Stele' und *pgr* 'Pgr-Opfer-/Kult-Handlung' für Dagan in KTU 6.13 und 6.14 », *Ugarit-Forschungen* 44 (2013), 187-199.
- MAUL, Stefan M., « Image des dieux et image de Dieu au Proche-Orient ancien, ou une mise en garde pour ne pas mettre sur le même plan Dieu et l'image des dieux », dans *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, éd. T. Römer, H. Gonzalez & L. Marti (Orbis Biblicus et Orientalis, 287), Louvain : Peeters, 2019, 1-11.
- MAYER, Walter, *Tall Munbāqa - Ekalte – II, Die Texte* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 102), Saarbrücken : Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001.
- METTINGER, Tryggve N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm : Almqvist and Wiksell, 1995.
- METZGER, Martin, *Kāmid el-Lōz. Vol. 17. Die mittelbronzezeitlichen Tempelanlagen T4 und T5*, Bonn : Habelt, 2012.
- MICHEL, Patrick M., *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite* (Orbis Biblicus et Orientalis, 266), Fribourg : Academic Press et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- , « Worshipping Gods and Stones in Late Bronze Age Syria and Anatolia », dans *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels*, éd. R. Rollinger & E. van Dongen (Melammu Symposia, 7), Münster : Ugarit-Verlag, 2015, 53-66.
- NIEHR, Herbert, *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas* (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband, 5) Würzburg : Echter Verlag, 1998.
- NUNN, Astrid, « Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite », *Transeuphratène* 35 (2008), 165-196.

- , « Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient: ein Widerspruch? », dans *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, éd. D. Shehata, F. Weiershäuser & K. Zand (Cuneiform Monographs, 41), Leyde, Boston : Brill, 2010, 131-168.
- PARDEE, Dennis, « A New Aramaic Inscription from Zincirli », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009), 51-71.
- QUENET, Philippe, CHAMBRADÉ, Marie-Laure, « Nouveaux Kites en Jezireh Syrienne », dans *Un « cœur syrien ». Mélanges dédiés à la mémoire d'Antoine Souleiman*, éd. M. Al-Maqdissi, D. Parayre, M. Griesheiner & E. Ishaq (Studia Orontica, XI), Damas : Direction Générale des Antiquités, 2013, 61-76.
- ROCHE, Marie-Jeanne, « Une stèle funéraire de Taymā' », *Transeuphratène* 43 (2013), 39-48.
- SCHWARTZ, Glenn M., « Pastoral Nomadism in Ancient Western Asia », dans *Civilizations of the Ancient Near East I*, éd. J. Sasson, New York : Scribner, 1995, 249-258.
- STEIMER-HERBET, Tara, *Classification des sépultures à superstructure lithique dans le Levant et l'Arabie occidentale (IV^e et III^e millénaires avant J.-C.)* (British Archaeological Reports International Series, 1246), Oxford : Archaeopress, 2004.
- (éd.), *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens. Standing Stones, Anthropomorphic Stelae and Dolmens* (British Archaeological Reports International Series, 2317), Oxford : Archaeopress, 2011.
- TEBES, Juan Manuel, « Iconographies of the Sacred and Power of the Desert Nomads: A Reappraisal of the Desert Rock Art of the Late Bronze/Iron Age Southern Levant and Northwestern Arabia », *Die Welt des Orients* 47,1 (2017), 4-24.
- UEHLINGER, Christoph, « Arad, Qit̄mūt – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult? », dans *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, éd. G. Beckman & T.J. Lewis (Brown Judaic Studies, 346), Providence, RI : Brown University, 2006, 80-112.
- WEIPPERT, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie), München: Beck, 1988.
- YON, Marguerite, « Stèles de pierre », dans *Arts et industries de la pierre*, éd. M. Yon (Ras Shamra-Ougarit, VI), Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, 273-343.
- ZWICKEL, Wolfgang, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (Forschungen zum Alten Testament, 10), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1994.

INDEX

Deities, Heroes and Mythical Figures

- Achilles: 94 n. 39, 159
 Acontios: 87-90, 100
 Actaeon: 12
 Allah: 5, 317
 Allat: 121
 Aphaia: 84 n. 13, 85 n. 14
 Aphrodite: 82, 91-93, 120, 149-151, 153, 156-157, 159-162, 187
 Ctesylla: 91-93, 101-102
 Nikephoros: 163
 Ourania: 163 n. 67, 165-166
 Pandemos: 148
 Peitho: 164-165
 Potnia: 164-165
 Apollo: 85-86, 93-97, 99-101, 112, 125, 152, 179 and n. 34, 187, 212-213, 224-225, 227-229, 279
 Hecabolos: 95-96
 Hecaergos: 94-96, 99
 Hecatebolos: 94-96
 Hecatos: 95 and n. 45
 Loxias: 99 and n. 62
 Ares: 127, 151, 153
 Arge: 97-101
 Artemis: 11-12, 65, 82 n. 4, 84 n. 13, 86, 93-97, 99-102, 152, 159, 187, 286
 Agrotera: 12
 Argeiphontes: 96 n. 48
 Dictynna: 96 and n. 50
 Elaphebolos: 12
 Hecaerge: 93-94, 96, 102
 Hecatebolos: 95-96
 Iocheaira: 95-96, 99, 101
 Limnatis: 12
 Locheia: 12
 Potnia theron (Πότνια θηρῶν): 226
 Asherah: 110, 117, 125, 226 n. 97, 228, 283 n. 51
 Ashtoret(h): 219-220
 Astarte: 5, 62, 65-66, 71-72, 117, 218, 220, 240, 260, 261
 Atargatis: 117, 122 n. 96, 124
 Athena: 9-10, 147 n. 8, 148-149, 151-153, 156-157, 159-163, 165, 228
 Aithuia: 10
 Glaukopis: 161-162
 Polias: 277-278
 Promachos: 161-162 n. 60
 Ba'laka: 311, 315, 322
 Baal/Ba'al/Ba'lu: 8, 36, 39, 49, 50 n. 11, 51-53, 56, 59, 61-62, 71-74, 111, 125, 208, 210, 212, 219-221, 225, 302, 305
 Addir: 50, 59, 61, 73 n. 131, 75
 Hammon: 19, 47-75
 Reshef: 72-73
 Saphon: 53 and n. 36, 60 and n. 62, 61
 Shamim: 56 and n. 51, 61, 73-75, 122 n. 96, 214, 217, 224, 228
 Zebub: 21, 202-203, 207-224, 228-231
 Baalat Gubal: 4, 259 and n. 95
 Barmaren: 15, 17-18
 Beelzebul (Βεελζεβούλ): 203, 209, 213-220
 Bel: 15, 18
 Hammon: 53 and n. 38
 Caelestis: 66, 72
 Ctesylla: 20, 81-86, 89-93
 Ctesylla Hecaerge: 91-93, 101-102
 Dagan: 302, 306, 307-308, 310-311, 315, 321-323
 Dea Tyria Gravida: 238-239, 246, 250, 254
 Demeter: 9, 67, 69
 Diana: 174, 187
 Dionysus: 120-121, 125, 147 n. 8, 160 n. 55, 171, 173, 279 n. 45

- Dionysus (cont.): 120-121, 125, 147
 n. 8, 160 n. 55, 171, 173, 279 n.
 45, 281-283
 Pantheus: 20, 173
 Dushara: 103, 113-114, 122
 El: 28-31, 34-41, 54, 106, 115-116,
 118, 124
 Elohim/Eloim: 28, 30-31, 39
 Eros: 120, 164-165, 285-286
 Euxantios: 87-88
 Fortuna: 173 n. 10, 183 et n. 43, 187
 Gaia: 225, 226 n. 97, 228-229
 Gilgamesh: 40 n. 61, 299
 Hadad/Addu: 106, 120-122, 122,
 219, 302, 310-311, 315, 321-322
 Hapi: 17
 Hecaege: 20, 82, 93-94, 97-102
 Helen: 164
 Helios: 124, 187
 Hera: 6, 146, 151, 153, 156-157,
 159-162
 Antheia: 161
 Basileia: 157, 159, 161
 Herakles: 18, 120, 125, 150, 162,
 187, 217
 Hermes: 39, 111, 120, 124, 152-153,
 160 n. 55, 165, 269, 273-289
 Kriophoros: 273
 Perpheraios: 279, 281, 283, 289
 Propylaios: 274 n. 21, 276
 Hermochares: 85-87, 89, 91, 93, 97,
 100
 Hestia: 159, 176 n. 18
 Horus: 112, 189
 Hyperoche: 97-98
 'Ilu: 36-37
 Ishtar: 17-18, 117, 299, 302, 311,
 320-321
 Isis: 66, 120, 124, 174, 179 n. 34,
 187-188, 204 n. 6
 Jupiter: 193 n. 68
 Ammon: 56, 59, 75
 Kemosh: 105 108, 110, 115, 124-125
 Koshart: 238
 Kronos: 39, 51, 54, 60, 72, 74, 124
 Laodice: 97-99
 Leto: 84 n. 12, 97 n. 53, 152
 Liber Pater: 170-173, 177, 179, 183-
 184, 195
 Maran: 18
 Marduk: 317
 Martan: 17-18
 Melqart: 59, 65-67, 72
 Mercury: 111, 124, 174, 176, 187
 Michael (angel): 27, 37, 40
 Milkashtart: 60, 65
 Milkom: 105, 108, 110, 115-116,
 118, 124-125
 Molek: 219
 Myrmix: 9-10
 Nanay: 15-18
 Nike: 124, 162 n. 62, 163, 166, 187
 Ninni-zaza: 297, 301, 315, 320
 Opis/Oupis: 97-101
 Osiris: 112 n. 32, 136, 171, 193 n. 68
 Pan: 283, 286
 Pantheus: 171, 173-177, 180, 183-
 185, 195
 Paris/Alexandros: 20, 147, 152-156,
 159, 160, 163-166
 Peitho: 164-165
 Pidray: 227
 Poseidon: 146-149
 PTGYH (Lady of Ekron): 202, 224-
 226, 229-230
 Qos: 20, 105-122, 124-137
 Reshef: 65, 72-73, 302 n. 31, 321-
 322
 Sabazios: 189-190
 Saturn: 51-52, 56, 59, 66, 72, 74-75,
 124
 Serapis: 121, 193 n. 68
 Shamash: 301, 321
 Sid: 65
 Silvanus: 174, 186-187
 Themis: 146, 180 n. 37, 229 n. 112
 Thetis: 146, 149 n. 18, 157
 Tinnit/Tanit: 19, 47-51, 57, 61-75
 Tyche: 124, 187-188
 Yahweh (YHWH)/"God": 1, 5, 8,
 20, 28-30, 32, 35, 105-107, 10,
 114-115, 117, 124-125, 202,

205-207, 209, 217, 221, 230
 Zeus: 6, 11, 75, 112, 121, 125, 217
 Ammon: 56, 75
 Apomyios (Ἀπομῦϊος): 207, 210-213
 Aristaios: 87
 Epopsios: 84 n. 13
 Hypsistos: 217
 Katharsios: 94 n. 35
 Olympios: 214, 217
 Xenios: 1

Persons

Adon: 214 and n. 43, 224
 Africanus (Caius Iulius): 182
 Ahaziah: 205, 207 n. 10, 208-209, 211, 213, 222, 230
 Akhenaten: 17
 Antoninus Liberalis: 19, 81-84, 85 and n. 14, 86-93, 100-102
 Aratos: 10
 Artemidorus of Daldis: 10-12
 Ausonius: 20, 170-173, 177 and n. 20, 178, 180, 183-185, 196
 Berenice II: 176 n. 18
 Callimachus (Kallimachos, Callimache): 87-90, 94-101, 279, 283
 Cydippe: 87-90, 101
 Daidalos: 278
 Elijah: 203, 205-208, 230-231
 Elisha: 205, 206 n. 10, 207
 Endoios: 278
 Epeios: 279
 Eschriion of Samos: 10
 Euhemerus: 38
 Euripides: 8, 164
 Hannon: 54, 60
 Hatshepsut: 17
 Herodotus: 10, 97-101, 270, 288
 Hipparkhos: 270, 273, 276
 Homer: 10, 92 n. 34, 175, 226, 287
 Jesus: 209, 215
 Josephus (Flavius): 113, 204 n. 6, 217
 Julian: 1, 145
 Kekrops: 278, 281

Kilamuwa: 53
 Kuttamuwa: 312
 Lucian: 6-7
 Makron (painter): 164-165
 Naharu: 220
 Nefertiti: 17
 Nicander: 90 and n. 28, 92
 Olen de Lycie: 98, 99 and n. 64
 Ovid: 89-90
 Painters:
 of Antimenes: 159-161
 of Diosphos: 160, 162
 of Pan: 284, 285 n. 61, 286
 of Sappho: 162
 Cf. also Makron and Psiax
 Pandion: 10
 Pausanias: 11, 270, 284-285, 287-288
 Peisistratus: 273
 Philo of Byblos: 19, 26, 38-40, 54, 295
 Pliny the Elder: 210-212, 224, 295
 Psiax (painter): 155 n. 39, 159, 161
 Ptolemy III: 176 n. 18
 Pythia: 101, 227-230
 Sanchuniathon: 38
 Symmachus: 204, 221
 Xenomedes: 88
 Zelotus (Titus Vestorius): 183
 Zimri-Lim: 302, 314-315, 321

Places

Abu Hawam: 244-245
 Acropolis: 148, 164-165, 244, 278, 281
 Ainos: 279-281, 283
 Akhziv: 239-241, 244-245, 248-249, 251-253
 Akko: 241, 244-245
 Al-Rawda: 300, 310, 320
 Althiburos (tophet): 51-52
 Amanus: 49, 60
 Amathus: 256-258
 Ammon: 115-119
 Amrit: 68, 187-188, 241, 245, 254, 260

- Anatolia: 53, 297 et n. 17, 308-310, 313, 315
 Arad: 110, 127, 130-134, 296 n. 15, 308, 310, 323
 Ashdod: 241, 245
 Ashkelon: 65, 70, 241, 245
 Ashur: 14-15
 Assyria: 119, 222
 Athens: 85-86 n. 18, 87, 274-278
 Babylon: 18, 27, 314, 317
 Beth Shean: 244-245
 Bethioua (tophet): 51, 56
 Bet(h)saida: 240, 245, 259, 308-310, 323
 Beirut: 242, 245
 Byblos: 31, 73, 214 n. 43, 242, 302, 310, 321
 Carthage: 19, 47, 49, 53, 58, 60-72, 75, 258
 Carthaia: 82, 85-87, 89
 Ceos: 82, 85, 85-86 and n. 18, 89, 91, 93, 101
 Cyprus: 47, 255, 256-258, 260-261
 Constantine (tophet): 50-52, 55-56, 59, 61, 64, 73-74
 Dadan: 110-111, 112 n. 35, 129
 Delos: 85-86 n. 18, 87, 95-101, 136, 152 n. 29, 228
 Delphi: 202-203, 224-225, 227-230
 Ebla: 299-301, 306, 310-311, 315, 317, 320-321
 Edom: 105-112, 114-115, 118-119, 124-126
 Egypt: 17, 68, 73, 109 and n. 9, 112, 119, 210, 239
 Ekron: 21, 202-208, 210-214, 217, 222-230
 El Kenissia (tophet): 55-56, 63
 Emar: 310-311, 318, 322
 Es-Culleram (cave): 65, 67 n. 102
 Gezer: 208, 210-211, 304, 309-310, 322
 Hazor: 306-307, 310, 322
 Hebron: 112
 Horvat Qitmit: 109-110, 118-119
 Horvat 'Uza: 109-110
 Hr. Ghayadha (tophet): 51, 56 and n. 51, 73
 Ibiza: 57, 65-67, 69
 Idumaea/Idumea: 107-108, 111-113, 115, 119-120, 125, 129, 243, 259
 Ioulis: 82, 85-87, 89, 91-93
 Israel: 33, 40, 105-106, 203, 209, 229, 297, 308-311, 315-316, 320
 Jerusalem: 217, 245
 Jordan (valley): 310, 313
 Kāmid el-Lōz: 303, 310, 321
 Kerkenes Dağ: 308
 Kharayeb: 242-243, 245, 250, 252
 Khirbet et-Tannur: 109, 112, 114, 121-122, 124
 Kition: 53, 61, 64, 221 n. 75, 256-258
 Korōpi: 271-272, 274
 Lebanon: 61, 65, 294, 309-310, 313, 320
 Lucaniacus: 170, 171 et n. 4
 Makmish: 243, 245-246, 253, 260
 Maktar: 51-52
 Maresha: 112, 120, 126, 130-135
 Mari: 297-299, 302, 309-311, 314-315, 320-321
 Marsala: 50, 63
 Megara: 10
 Megiddo: 210, 303, 310, 321
 Mesopotamia: 3-4, 13-14, 26, 111, 209-210, 293, 297-298, 312 and n. 61, 314-315, 317-318
 Moab: 109, 115, 116 n. 59, 118-119, 206
 Motya: 50, 57, 62 n. 75, 63
 Munbaqa: 305-306, 310-311, 322
 Nabataea: 106-107, 111-114, 120 n. 87, 121, 125-126, 136, 315
 Negev: 109, 115, 117, 295 n. 9
 Palermo: 63
 Palestine: 21, 31 n. 27, 212, 295, 297, 309-310, 313, 316, 320
 Palmyra: 18 n. 66, 53
 Petra: 293, 315
 Pharai: 285, 287

- Philistia: 208, 211, 224, 226-228, 230
 Pytho: 225, 228-229
 Qumran: 19, 26-28, 30-32, 35, 37, 39, 41, 216, 218
 Samaria: 205, 206 n. 9, 208, 210, 222
 Sant'Antioco: 50 n. 11, 57, 62 and n. 78, 73 and n. 128
 Sardinia: 47, 50, 53
 Sarepta: 65, 71, 240 et n. 12, 242, 245, 252, 259-260
 Shephelah: 208, 212, 222-224
 Sicily: 47, 50, 54, 63, 69
 Sidon: 64, 245, 252, 283 n. 51
 Siphnos: 271-272
 Sousse (tophet): 50-51, 54-55, 59, 63, 68, 72-73
 Sumer: 301, 313, 315-316
 Syria: 21, 214, 226, 293-297, 305-306, 309-310, 313-315, 318
 Tayma: 312-313
 Tel Dan: 308, 310, 323
 Tel Dor: 243, 245, 254
 Tel Kabri: 241, 245
 Tel Keisan: 243, 245
 Tel Kitan (Tell el-Mūsā): 304-305, 310, 321
 Tel Sippor: 243, 245
 Tell Bazi: 305, 322
 Tell Bi'a (Tuttul): 302, 310, 315, 321
 Tell el-Far'ah: 131, 210, 308, 310, 323
 Tell el-Hayyat: 303-304, 310, 321
 Tell es-Safi: 243, 245
 Tell Es-Sa'idiyeh: 244-245, 252
 Tell Sukas: 241, 245
 Tell Zirā'a: 307-308, 310, 323
 Tharros (tophet): 50, 57-58, 61-62, 255 n. 64
 Thinissut (tophet): 51-52, 55-56, 68
 Troy: 277, 279
 Tyre: 53, 57, 60, 64, 239, 254
 Ugarit: 26, 31, 36, 60, 204, 213, 215, 217, 220, 297, 307, 310, 322-323
 Zaphon (mount): 53 and n. 36, 60 and n. 63
 Zinçirli (Sam'al): 53, 59-60, 312

LIST OF CONTRIBUTORS

Jonathan Ben-Dov
Associate professor of Biblical Studies
Tel Aviv University
jonbendov@tauex.tau.ac.il

Ginevra Benedetti
Postdoctoral researcher
Collège de France, Paris
ginevra.benedetti@college-de-france.fr

Barbara Bolognani
Guest researcher
ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182)
PLH – ERASME
University of Toulouse – Jean Jaurès
barbarabolognani@gmail.com

Corinne Bonnet
Professor of Greek History
ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182)
PLH – ERASME
University of Toulouse – Jean Jaurès
corinne.bonnet@univ-tlse2.fr

Bruno D'Andrea
Guest researcher
ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182)
PLH – ERASME
Université Toulouse – Jean Jaurès
bruno.dandrea.uni@gmail.com

Charles Delattre
Professor of ancient Greek
University of Lille
charles.delattre@univ-lille.fr

Christian Frevel
Professor of Hebrew Bible
Ruhr-University Bochum / University of Pretoria
christian.frevel@rub.de

Cécile Jubier-Galinier
Associate professor of History of Art and Archaeology
University of Perpignan
cecile.galinier@univ-perp.fr

S. Rebecca Martin
Associate professor of History of Art & Architecture and Archaeology
Boston University
srmartin@bu.edu

Astrid Nunn
Em. Adjunct professor of Near Eastern Archaeology
Julius-Maximilians University of Würzburg
astrid.nunn@hotmail.de

Fabio Porzia
Researcher
Institute of Heritage Science (ISPC)
National Research Council of Italy (CNR)
fabio.porzia@cnr.it

Juan Manuel Tebes
Professor of Ancient Near Eastern History and Researcher
Catholic University of Argentina and National Research Council
(CONICET)
juan_tebes@uca.edu.ar

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthelemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Kass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adè» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nebemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nebemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Prahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsigel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien. Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Edipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yebūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab_(S)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafā in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, 2017*, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
- 294 Muraoka T., *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
- 295 Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds), *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.
- 296 Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds), *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.
- 297 Walker J., *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.
- 298 Porzia F., *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes*, 2022, XII-406 p.
- 299 Porzia F., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*, 2023, VIII-333 p.
- 300 Lenzi A., *Suffering in Babylon. Ludlul bēl nēmeqi and the Scholars, Ancient and Modern*, 2023, XIV-513 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ab. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari₍₂₎ und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Persezeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». *Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.