

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

XV

Napoli 1993

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Luciano Camilli,
Anna Maria D'Onofrio, Bruno d'Agostino, Luigi Gallo, Patrizia Gastaldi,
Emanuele Greco, Giulia Sacco

Segretaria di redazione: Ilaria D'Ambrosio

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

NORME REDAZIONALI DI AIONArchStAnt

I contributi vanno redatti in due copie, in cartelle di 30 righe, ciascuno di 65 battute. Di essi va inoltre redatto un breve riassunto (max 1 cartella).

Documentazione fotografica: le fotografie, in bianco e nero, devono possibilmente derivare da riprese di originali, e non di altre pubblicazioni; non si accettano fotografie a colori e diapositive. Unitamente alle foto deve pervenire una garanzia di autorizzazione alla pubblicazione, firmata dall'autore sotto la propria responsabilità.

Documentazione grafica: la giustezza delle tavole della rivista è max cm 14,5 x 21,5; pertanto l'impaginato va organizzato su multipli di queste misure, curando che le eventuali indicazioni in lettere e numeri e il tratto del disegno siano tali da poter sostenere la riduzione. Il materiale per le tavole deve essere completo di didascalie.

Le documentazioni fornite dagli autori saranno loro restituite dopo l'uso.

Gli autori riceveranno n. 25 estratti del proprio contributo.

Gli estratti eccedenti tale numero sono a pagamento.

Gli autori dovranno sottoscrivere una dichiarazione di rinuncia ai diritti di autore a favore dell'Istituto Universitario Orientale.

Le abbreviazioni bibliografiche utilizzate sono quelle dell'*American Journal of Archaeology*, integrate da quelle dell'*Année Philologique*.

Degli autori si cita la sola iniziale puntata del nome proprio e il cognome, con la sola iniziale maiuscola; nel caso di più autori per un medesimo testo i loro nomi vanno separati mediante trattini. Nel caso del curatore di un'opera, al cognome seguirà: (a cura di). Tra il cognome dell'autore e il titolo dell'opera va sempre posta una virgola.

I titoli delle riviste, dei libri, degli atti dei convegni, vanno in corsivo (sottolineati nel dattiloscritto).

I titoli di articoli contenuti nelle opere sopra citate vanno indicati tra virgolette singole, come pure la locuzione 'Atti...', quella 'catalogo della mostra...' e le voci di lessici, enciclopedie, ecc.; vanno poi seguiti da: in. I titoli di appendici o articoli a più mani sono seguiti da: *apud*.

Nel caso in cui un volume faccia parte di una collana, il titolo di quest'ultima va indicato tra parentesi.

Al titolo del volume segue una virgola e poi l'indicazione del luogo — in lingua originale — e dell'anno di edizione.

Al titolo della rivista seguono il numero dell'annata — sempre in numeri arabi — e l'anno, separati da una virgola; nel caso la rivista abbia più serie, quest'indicazione va posta tra parentesi dopo quella del numero dell'annata.

Eventuali annotazioni sull'edizione o su traduzioni del testo vanno dopo tutta la citazione, tra parentesi tonde.

Se la stessa citazione compare nel testo più di una volta, si utilizza un'abbreviazione costituita dal cognome dell'autore seguito dalla data di edizione dell'opera, salvo che per i testi altrimenti abbreviati, secondo l'uso corrente nella letteratura archeologica (p. es., per il Trendall, *LCS*, *RVAP* ecc.).

L'elenco delle abbreviazioni supplementari va dattiloscritto a parte.

Le parole straniere, salvo i nomi dei vasi, vanno in corsivo.

L'uso delle virgolette singole è riservato unicamente alle citazioni bibliografiche; in tutti gli altri casi vanno adoperate le virgolette doppie « ».

Per i testi scritti al computer si richiede l'invio del dischetto, specificando l'ambiente (Macintosh, IBM) e il programma di scrittura adoperato.

Abbreviazioni:

Altezza: h.; ad esempio: ad es.; bibliografia: bibl.; catalogo: cat.; centimetri: cm.; circa: ca.; citato: cit.; colonna/e: col./coll.; confronta o vedi: cfr.; diametro: diam.; dottore/dottoressa: dott.; eccetera: ecc.; edizione: ed.; *et alii*: *et al.*; fascicolo: fasc.; figura/e: fig./figg.; frammento/i: fr./frr.; inventario: inv.; larghezza: largh.; lunghezza: lungh.; metri: m.; numero/i: n./nn.; pagina/e: p./pp.; professore/professoressa: prof.; ristampa: rist.; secolo: sec.; seguente/i: s./ss.; serie: S.; sotto voce/i: s.v./s.vv.; supplemento: suppl.; tavola/e: tav./tavv.; tomba: t.; traduzione italiana: trad. it.

Non si abbreviano: *idem*, *eadem*, *ibidem*; in corso di stampa; nord, sud, est, ovest; nota/e; *non vidi*.

a Georges Vallet

« Vedete che, secondo una mia vecchia fissazione, associo sempre... i dati dell'archeologia e le conclusioni storiche, ribadendo, senza riprendere un'annosa discussione, che tutte le fonti archeologiche, come le fonti filologiche, dovrebbero essere a monte a disposizione di chi deve fare un quadro storico ».

In queste righe contenute nella relazione conclusiva del 26° Convegno di Taranto (*Lo Stretto crocevia di culture*, Napoli 1993, p. 731) scritte poco più di un anno fa, si può ritrovare, sotto quell'apparenza fintamente semplicistica, il grande tema di fondo della ricerca storico-archeologica degli ultimi cinquant'anni, quello al quale totalmente si informa la biografia scientifica di Georges Vallet.

A poche settimane dalla Sua scomparsa, mentre ancora emozioni ed incredulità si accompagnano al rimpianto per gli affetti e la simpatia che seppa sempre suscitare, vorrei qui ricordare, nel modesto tentativo di esemplificare la portata profondamente innovativa della Sua ricerca e del Suo impegno intellettuale, alcuni capisaldi, specialmente negli studi sulla colonizzazione greca in Occidente. G. Vallet vuol dire innanzitutto Megara Hyblaea ed in questa impresa il Suo nome è indissociabile da quello del Suo grande compagno ed amico F. Villard. Megara è stato e rimane il cantiere pilota nella storia delle ricerche sulla città greca, per la capacità che i suoi indagatori hanno sempre avuto di storicizzare le scoperte, di farne (merito loro) dei paradigmi, al confronto con i quali è impossibile sottrarsi, a cominciare dalle fondamentali definizioni di spazio pubblico e spazio privato (l'*agora* arcaica, le case) in una città fondata alla fine del secolo VIII a.C., fino alle classificazioni della ceramica in base alle associazioni di un sito privilegiato (le lucerne arcaiche e le celebri coppe ioniche Vallet-Villard) che sono diventati veri e propri fossili-guida nella esplorazione delle stratificazioni arcaiche nel Mediterraneo.

Con la tesi alla Sorbonne, *Rhégion et Zancle*, pubblicata a Parigi nel 1958, il Vallet entra nel novero dei grandissimi studiosi della colonizzazione, proponendo, secondo le prospettive della 'storia totale', una sintesi mirabile tra rigore filologico applicato a *tutti* i documenti disponibili ed interpretazione storica avanzatissima non solo sulle città calcidesi ma su

tutto l'Occidente al di là ed al di qua dello Stretto, ciò che gli permise, per la prima volta dopo T. J. Dunbabin, di porre le basi scientifiche di una discussione storicamente aggiornata sul commercio greco di età arcaica e classica (argomento su cui tornerà più volte in seguito, con grande onestà intellettuale e disponibilità al confronto, per rivedere e aggiornare le Sue stesse posizioni, alla luce dei progressi della ricerca). Mentre l'esplorazione di Megara (con il progetto del parco e del Museo ed il lungo e meticoloso allestimento con G. Voza delle sale megarresi del nuovo Museo di Siracusa) costituiranno, con la Sua incessante attività di organizzatore culturale e di editore (fondazione del Centre J. Bérard a Napoli e Direzione dell'École française de Rome) un impegno ininterrotto per tutta la Sua vita, nel 1967 al VII Convegno di Taranto (istituzione di cui era uno dei padri fondatori e che lo ha visto a lungo protagonista di indimenticabili dibattiti) Vallet pronuncia la celeberrima relazione su *La Cité et son territoire*.

Non è eccessivo affermare che oggi, a distanza di oltre un quarto di secolo, evento quanto mai raro nella storia della ricerca in epoca recente, il testo di G. Vallet (in *Atti Taranto 7*, 1967, Napoli 1968, pp. 67-142) resta in larghissima parte insuperato.

Fino ad allora non sistematico come campo di interessi scientifici (lo studio della campagna non attirava per niente gli archeologi, eccettuati forse solo Adamesteanu ed Orlandini in Italia) il problema della terra fu affrontato dal Vallet con la raccolta scrupolosa di una massa enorme di documenti divisa in centinaia di contributi sparsi ma soprattutto, nel momento del riordino della materia, con una impareggiabile presentazione problematica.

Fu in quella occasione che il Vallet formulò la interpretazione 'politica', quella che sarà la più accreditata in seguito, sull'origine dei grandi santuari extraurbani ed in generale mise le basi per lo studio dei rapporti tra culti, divinità e installazioni legate all'uso dello spazio agrario, con straordinaria esemplificazione e discussione di numerosi casi particolari.

Ma soprattutto è stata la relazione del Vallet (insieme a quella di un altro Suo grande Amico e nostro indimenticabile Maestro, Ettore Lepore) a porre le basi di tutti gli studi che oggi si compiono sulla città, sulla *chora* e sulla storia particolare ed originale che caratterizza l'esperienza coloniale greca in Occidente, sotto questo profilo.

Verso la fine di novembre del 1989, durante la pausa di un colloquio al Centro J. Bérard di Napoli, ricordo di aver proposto ad Entrambi di organizzare un nuovo convegno sui problemi della terra. Mi fu data la medesima, affettuosa, risposta: alla fine degli anni '60 il confronto tra marxismo e strutturalismo forniva un quadro intellettuale di riferimento. Oggi un convegno su quel tema sarebbe solo un «aggiornamento quantitativo».

EMANUELE GRECO

INDICE

M. Botto, I bronzi di produzione orientale del tumulo F di Satrium	p.	9
S. Bruni, Su un calice eburneo misconosciuto	»	23
N. Lubtchansky, La valse tragique des cavaliers sybarites selon Aristote	»	31
A. Pelosi, Premessa per la ripresa dell'indagine nel settore nord-orientale di Cuma	»	59
G. Aversa, Una cassetta « con elementi della trabeazione dorica » dal museo archeologico statale di Crotone	»	77
C. Rescigno, L'edificio arcaico del santuario di Marica alle foci del Garigliano: le terrecotte architettoniche	»	85
G. Paolucci, Due krateriskoi etruschi a figure nere da Camporsevoli sul monte di Cetona	»	109
R. Robert, Rites de protection et de défense. A propos des ossements d'un chien découverts au pied du rempart de Paestum (<i>Appendice</i> , Etude ostéologique di M. Leguilloux)	»	119
A. M. D'Onofrio, Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos	»	143
L. Gallo, Le leggi suntuarie greche e l'alimentazione	»	173
P. Cillo, La 'cetra di Tamiri': mito e realtà musicale	»	205
P. Vidal-Naquet, Il canto del cigno di Antigone. A proposito dei versi 883-884 della tragedia di Sofocle	»	245
D. Allgöwer, Antiochos I ^{er} de Commagène entre sceptre et diadème	»	257
P. Ruby, Types et fonctions dans les typologies céramiques archéologiques. Quelques problèmes et quelques propositions	»	289

Attività del Dottorato di Ricerca in Archeologia

A. Salerno, Revisione della tomba Brinson: lo scavo » 323

M. Maiello, Tipologie insediative e organizzazione territoriale in
età arcaica e classica: Sala Consilina » 329

Recensioni

P. Gastaldi: M. Carmen Vida Navarro, 'Warriors and weavers:
sex and gender in Early Iron Age graves from Pontecag-
niano', in *The Accordia Research Papers*, 3, 1992 » 341

M. L. Napolitano, *Héraclès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, 'Actes de la Table Ronde de Rome, Académie Belgica-École Française de Rome, 15-16 septembre 1989', Bruxelles-Rome 1992 » 345

Riassunti degli articoli » 361

I BRONZI DI PRODUZIONE ORIENTALE DEL TUMULO F DI SATRICUM *

MASSIMO BOTTO

I reperti in questione provengono dalla tomba a camera 2 inglobata nel cosiddetto tumulo F, individuato ad un km. a nord-ovest della porta principale dell'insediamento di Satricum, in corrispondenza della strada per Ardea¹. La tomba presenta più deposizioni. All'esterno della camera, lungo una specie di corridoio a L. giacevano tre defunti di sesso maschile, mentre all'interno, a giudicare dalla presenza di tre puntali bronzei di lancia, doveva essere sepolto almeno un quarto individuo (fig. 1.1). Le deposizioni esterne sono ovviamente successive a quella interna, dal momento che precludono l'accesso alla camera. La loro seriorità è comunque confermata dalla prevalenza delle armi in ferro rispetto a quelle in bronzo, infatti, solo il defunto a nord-ovest aveva una lancia guarnita in bronzo.

Altri indizi permettono di affermare che fra le deposizioni esterne le due collocate sul lato ovest precedevano quella di sud. Per queste tre sepolture i corredi funerari risultano analoghi: uno o due aryballoi, una o due patere baccellate in bronzo, una o due oinochoai in bronzo, un tripode. La lacuna più ampia nella documentazione deriva dal fatto che non è quasi mai possibile stabilire la precisa relazione fra deposizione ed oggetto di corredo. Sicura è l'attribuzione al defunto disposto sul lato sud di due reperti alquanto particolari; si tratta di un corno patorio e di una coppa di bronzo a doppia parete di produzione nord-siriana (fig. 2). All'interno della camera, invece, erano collocati un supporto bronzeo a doppia bulla con base troncoconica, almeno due tripodi ed una delle quattro anfore a spirali inserite nell'inventario.

La datazione del complesso si basa sulla ceramica d'importazione ed è compresa fra il secondo e l'inizio dell'ultimo quarto del VII secolo a.C. Fra i pezzi

* Vorrei rivolgere un sentito ringraziamento a S.F. Bondi e B. d'Agostino che hanno letto e discusso il manoscritto di questo articolo; alla disponibilità e cortesia di M.A. Rizzo si devono le fotografie dei pezzi analizzati.

¹ Per un recente riesame della tomba e dei corredi in essa rinvenuti cfr. i contributi di G. Colonna, F. Canciani e G. Bartoloni in *CLP*, pp. 337-342.

Abbreviazioni supplementari:

- Benardete 1975 = S. Benardete, 'A reading of Sophocles Antigone', in *Interpretation*, 1975.
 Bonnafé 1984, 1987 = A. Bonnafé, *Poesie, nature et Sacré*, I-II, Lyon 1984, 1987.
 Fraenkel 1962 = E. Fraenkel, *Aeschyles Agamemnon*, III, Oxford 1962 (1950).
 Kamerbeek 1978 = J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, 3, Leiden 1978.
 Moorhouse 1982 = A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, Leiden 1982.

ANTIOCHOS I^{er} DE COMMAGÈNE ENTRE SCEPTRE ET DIADÈME¹

DANIEL ALLGÖWER

L'idéologie? S'il en est une, c'est celle-ci, et la seule: accepter le fait établi et l'utiliser comme un élément d'argumentation destiné à persuader. Le méchant manuel commis dernièrement par ledit Aristote et intitulé La Rhétorique n'est autre qu'un catéchisme du marketing, une enquête motivationnelle sur ce qui plaît ou ne plaît pas, sur ce qu'on croit ou rejette. Vous savez maintenant quelles sollicitations irrationnelles agissent sur vos semblables, dit-il, et c'est pour cette raison qu'ils sont à votre merci. Actionnez-les, ils sont à vous.

(U. Eco, *Pastiches et postiches*, Paris 1988, p. 159)

Dès leur découverte par les archéologues allemands Karl Humann et Otto Puchstein, il y a un siècle, les grandioses vestiges du royaume de Commagène, dans le sud-est de la Turquie actuelle, ont fait l'objet d'un vif intérêt que matérialisent des publications non seulement archéologiques, mais aussi historiques et épigraphiques. Des recherches intenses eurent lieu, notamment dans les années trente, à l'occasion des expéditions de Rudolf Naumann et de Friedrich Karl Dörner, puis dans les années cinquante et soixante, lorsque des équipes dirigées par le même Dörner et par l'américaine Theresa Goell² étendirent leur exploration à de nombreux autres sites commagénien. Les découvertes dues à ces derniers archéologues firent ainsi progresser vers de toutes nouvelles synthèses la réflexion moderne consacrée à ce petit royaume.

¹ Cet article est une version modifiée d'un mémoire de licence, dirigé par le Prof. Cl. Bérard et présenté à l'Université de Lausanne en 1989. Je remercie Fr. Lissarrague, Fr. Grenet, S. Huber pour leurs conseils et remarques, H. Waldmann pour les photos et B. d'Agostino d'avoir accepté la publication de cet article dans *AION ArchStAnt*.

² Dittenberger 1903-1905; Babelon 1890; Dörner-Naumann 1939; Dörrie 1964; Young 1964; Waldmann 1973; Sullivan 1977; Hoepfner 1983; Wagner 1983; Waldmann 1991.

Comme plusieurs autres souverains du Proche-Orient, Antiochos I^{er} de Commagène a mené une politique habile qui permit, au moins sous son règne, de rendre son royaume totalement indépendant, et de plus, la dynastie commagénienne des Orontides a perduré même après l'annexion du royaume par Rome en 72 ap. J.-C. C'est en tout cas ce que semble prouver la présence au II^e siècle ap. J.-C., à Athènes, face à l'Acropole, du monument de Philopappos, prince syrien descendant d'Antiochos. Antiochos I^{er}, qui descendait à la fois de Darius I^{er} et d'Alexandre le Grand, développa dans la tradition des rois hellénistiques un culte personnel de type syncrétique, dont nous allons tenter ici de mieux cerner la nature.

D'après Plutarque, le système des mystères qui caractérise la religion de Mithra a passé de l'Orient vers Rome par l'intermédiaire de la ville cilicienne de Tarse. La Commagène, où cette divinité est attestée, revêt donc une importance particulière de par sa proximité avec la Cilicie³, car elle joua un rôle non négligeable dans l'histoire des origines du mithriacisme, notamment dans la pénétration de cette religion au sein de l'Empire romain.

Par ses manifestations architecturales et iconographiques, l'art de la Commagène constitue également une source d'information très riche dans le cadre du monde hellénistique et du monde parthe auxquels elle est liée.

Peut-on, d'après le matériel archéologique et épigraphique retrouvé en Commagène, déterminer quelle influence — celle de l'Orient ou celle de l'Occident — s'est imposée le plus profondément? Le syncrétisme, dont parlent les chercheurs à ce propos, est un concept vague dont nous essayerons de préciser le mode de fonctionnement. Dans ce Proche-Orient aux dieux et influences multiples, et notamment dans ce petit royaume de Commagène, inséré entre les empires parthe et romain, la réception des images présente un certain nombre de problèmes propres au développement de la politique et du mode d'organisation du pouvoir. Comment un roi dans une telle situation géo-politique structura-t-il les images liées à son iconographie royale pour les rendre compréhensibles aux deux cultures? Tel est le problème que nous commencerons à analyser à partir de l'étude du site d'Arsamée du Nymphée et de celui du Nemrud Dag à l'époque d'Antiochos I^{er}.

1. LE CULTE RELIGIEUX D'ANTIOCHOS I^{er}

Rentrons dans le vif du sujet, avec une présentation des aspects politiques et religieux de ce petit royaume et constatons leur évolution.

Le *hiérothésion*⁴, attesté par des inscriptions à plusieurs endroits en Commagène, est le centre principal de l'activité cultuelle du royaume. Ce terme

³ Ries 1990, p. 2769.

⁴ Pour la discussion sur le terme de *hiérothésion* voir Waldmann 1973, pp. 131-133;

apparaît pour la première fois dans ce royaume sous Antiochos I^{er} et n'a plus été employé ailleurs depuis⁵. La meilleure définition du *hiérothésion* nous a été donnée par D. Schlumberger: c'est « un tombeau princier en même temps qu'un sanctuaire où se déroulent des cérémonies en l'honneur des ancêtres et parents du roi, du roi lui-même, et de diverses divinités. Ils servent de cadre à un culte officiel auquel prend part la population »⁶.

La second type de sanctuaire présent en Commagène est le *téménos*, également attesté dans des inscriptions. Les *témènes* sont des « filiales des sanctuaires, des *hiérothésia* » et devaient assurer le fonctionnement du culte sur tout le territoire⁷.

Pour suivre l'évolution historique de ce culte et déterminer dans quel but il a fonctionné, il nous faut d'abord identifier le roi représenté sur les reliefs retrouvés sur plusieurs sites commagéniens. Comme l'atteste la stèle de Sofraz Köy⁸ (fig. 24.1), Antiochos I^{er} paraît toujours représenté avec la tiare arménienne à cinq pointes⁹.

Examinons d'abord ce relief, où figure Antiochos I^{er} avec Apollon-Hélios. Dans l'inscription au dos de la stèle, le roi commagénien souligne qu'il a été le premier de sa dynastie à porter cette tiare¹⁰. Le fait qu'Antiochos I^{er} porte la tiare arménienne permet de déduire, que cette stèle est postérieure à la capitulation de Tigrane le Grand devant Pompée (66 av. J.-C.)¹¹. En effet, comme le montrent également les monnaies¹², il semble qu'Antiochos I^{er} ait alors repris l'attribut royal arménien de la tiare à cinq pointes. Mais ce document est également le plus ancien de la série puisque le dieu représenté avec une aura de rayons est Apollon-Hélios¹³, qui apparaît seul, sans le rapport avec Mithra que l'on connaîtra par la suite¹⁴. De plus, dans cette première phase du

Musti 1982, pp. 190-194. Les cinq *hiérothésia* attestés sont, dans l'ordre chronologique: Arsamée de l'Euphrate, Arsamée du Nymphée et Nemrud Dag (pour le règne d'Antiochos I), puis Karakouch et Sesönk.

⁵ A l'exception d'une mention chez Pausanias IV, 32, 1 relative à Messène.

⁶ D. Schlumberger, *L'Orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris 1970, p. 41.

⁷ Petzl-Wagner 1976, p. 204.

⁸ Young 1964.

⁹ Waldmann 1973, p. 37 est de l'avis qu'il s'agissait de Mithridate I^{er} Kallinikos, hypothèse qui n'est plus envisagée aujourd'hui, cfr. Petzl-Wagner 1976, p. 206.

¹⁰ Petzl-Wagner 1976, p. 219, inscription SO, lignes 16-18; Wagner 1975, pp. 57-58; Sullivan 1973, pp. 20 et 31.

¹¹ Petzl-Wagner 1976, p. 207. Par ailleurs, sur les documents tardifs, Antiochos I^{er} ne fait plus appel à la référence arménienne, ce qui laisse penser qu'il est devenu indépendant.

¹² Hoepfner 1975, p. 44, fig. 50. Ces monnaies reproduisent le schéma de Tigrane I^{er}.

¹³ Le sanctuaire de Sofraz Köy est dédié à Apollon et Artémis. Cette inscription n'est pas la seule qui cite Antiochos I^{er}. Celui-ci a fait une donation pour le temple d'Artémis à Ephèse, ainsi qu'à Direk Kale. Cfr. Boyce-Grenet 1991, p. 310.

¹⁴ Wagner 1983, p. 198.

culte¹⁵, Antiochos I^{er} ne porte que le titre de *Basileus*¹⁶ mais pas encore celui de *Basileus Mégas*¹⁷.

Séleucie de l'Euphrate¹⁸ (Zeugma) est le premier *téménos* où il est attesté qu'Antiochos I^{er} prend le titre de *Basileus Mégas*. Cette ville lui avait été donnée par Rome en récompense des services rendus¹⁹; elle symbolisait ainsi la reconnaissance du royaume par une « grande puissance ». L'acquisition de cette ville lui permettait notamment de contrôler la traversée de l'Euphrate et, par conséquent, de maîtriser le commerce en direction de l'Orient. Dans cette première phase, Antiochos I^{er} n'attache pas encore d'importance à son ascendance généalogique, puisque sa mère Laodice n'est pas nommée dans l'inscription.

Dans une seconde phase de mise en place de réformes d'Antiochos I^{er}²⁰, les inscriptions mettent en relation un ou plusieurs noms d'un dieu grec avec celui d'un dieu perse. C'est également à ce moment qu'Antiochos I^{er} introduit l'horoscope du lion²¹ (fig. 23.3) qui commémore la date de son intronisation (le 7 juillet 62 av. J.-C.)²² et qu'il choisit de prendre officiellement la tiare arménienne ainsi que le titre de *Basileus Mégas*.

Arsamée du Nymphée²³ et Arsamée de l'Euphrate tirent leur nom d'Arsamès, fondateur éponyme des deux cités et un des ancêtres d'Antiochos I^{er}. L'essai politico-religieux du roi commagénien²⁴ a pour objectif de fixer éternellement le royaume dans une combinaison du culte d'Etat et du culte du souverain. A cet égard, Antiochos I^{er} est un nouveau fondateur, un *ktistès* du royaume de Commagène²⁵. Nous pouvons également remarquer que c'est Apollon, dieu archégète par excellence, qui est représenté en Commagène et plus particulièrement à Sofraz Köy. Cet acte de fondation par Antiochos I^{er} existait déjà dans

¹⁵ Cette phase, appelée préastrale (env. 75-62 av. J.-C.), serait déjà synchrétique selon Waldmann 1991, pp. 61-75.

¹⁶ Comme à Ephèse et à Kilafik Hüyük, Dörner-Naumann 1939, p. 44. Cfr. Waldmann 1973, p. 49.

¹⁷ Wagner 1975, p. 58; Petzl-Wagner 1976, p. 212. Les pièces de monnaies représentant Antiochos I^{er} ne portent que le titre *Basileus*, Sullivan 1973, p. 29; Wagner 1983, p. 206.

¹⁸ Wagner 1976.

¹⁹ Wagner 1983, p. 204.

²⁰ Wagner 1983, p. 207; phase appelée astrale par Waldmann 1991.

²¹ Cet horoscope a été retrouvé sur la terrasse ouest du Nemrud Dag. Il est probable que la même représentation existait sur la terrasse est.

²² A. Mannzmann, 'Herrschaft unter dem Aspekt Königlicher Machtpolitik', in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festschrift für Friedrich Karl Dörner* (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 66), Leiden 1978, p. 586.

²³ Waldmann 1973, pp. 90-96, inscription A, lignes 13-15 et 21-23.

²⁴ Wagner 1983, p. 207.

²⁵ Antiochos I^{er} n'est pas nommé comme *ktistès* à Arsamée du Nymphée (inscription A), mais à Sofraz Köy (inscription SO). Cfr. W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zur einem politisch-religiösen Phänomen der Griechische Geschichte*, Wiesbaden 1984, p. 308. Il est probable que c'est pour cette raison qu'Apollon, dieu archégète, est mis en avant par Antiochos I^{er} dans la première phase du culte.

la première phase du culte. Certes, à Arsamée du Nymphée, Antiochos I^{er} est paré du titre d'évergète, non de celui de *ktistès*, bien qu'il soit également un fondateur²⁶.

On peut constater une autre différence entre l'inscription de Sofraz Köy et celles des autres lieux de cultes commagédiens. A Sofraz Köy, seul le 16 *Audnaios* (jour de l'anniversaire d'Antiochos I^{er}) était fêté mensuellement. Dans la seconde phase du culte, Antiochos I^{er} introduit en Commagène une deuxième fête, le 10 *Loos*, pour commémorer la date de la prise du diadème (et de la tiare arménienne)²⁷. Par la suite, deux fêtes mensuelles auront lieu, le 10 *Loos* et le 16 *Audnaios*²⁸. Le choix de ces dates n'est pas anodin; la fête mensuelle du 16 *Audnaios* a été choisie en fonction du calendrier achéménide, puisque c'est le jour où l'on fêtait Mithra²⁹, alors que la date de la prise du diadème a été placée en fonction du calendrier macédonien, le calendrier officiel en Commagène³⁰.

Antiochos I^{er} est donc le roi qui a pleinement développé un programme religieux en Commagène³¹, malgré le fait que certains éléments avaient déjà été mis en place sous Mithridate I^{er} Kallinikos³². La question du but idéologique de ce programme doit être posée. Mais avant d'y répondre, une digression sur un ancêtre d'Antiochos I^{er} est indispensable pour comprendre le message du roi commagénien.

2. ALEXANDRE LE GRAND, UN ANCÊTRE ET UN MODÈLE?

La vénération des ancêtres est un autre trait caractéristique du culte commagénien mis en place par Antiochos I^{er}. Le *hiérophésion* d'Arsamée de l'Euphrate est dédié aux ancêtres commagédiens, celui d'Arsamée du Nymphée à Mithridate I^{er} Kallinikos, celui du Nemrud Dag à Antiochos I^{er} lui-même, alors que celui de Karakouch l'est aux femmes de sa famille. Au Nemrud Dag, l'attrait généalogique est d'autant plus flagrant, que dans la galerie des ancêtres, on peut voir d'un côté l'ascendance perse d'Antiochos I^{er} qui remonte jusqu'à

²⁶ Bérard 1983, p. 57, 'Tout évergète enfin peut être décoré du titre honorifique de *ktistès*'.

²⁷ Petzl-Wagner 1976, p. 216.

²⁸ Petzl-Wagner 1976, p. 223.

²⁹ Cumont 1899, p. 230, note 1, relève que « le 16ème jour est consacré à Mithra dans le calendrier avestique ».

³⁰ D'après Dittenberger 1903-1905, p. 383, 1, 84, c'est le calendrier macédonien qui est utilisé en Commagène.

³¹ Waldmann 1973, p. 37, pensait qu'il s'agissait de Mithridate I^{er} Kallinikos.

³² Waldmann 1991, pp. 79 ss. c'est sous le règne du père d'Antiochos I^{er}, Mithridate I^{er} Kallinikos, que la plupart des aspects culturels auraient été établis à Arsamée du Nymphée et en Commagène. Waldmann voit une phase de réforme avant celle d'Antiochos I^{er}.

Darius I^{er} le Grand ³³, et, de l'autre, l'ascendance macédonienne qui remonte jusqu'à Alexandre le Grand. Celles-ci ne sont pas totalement fictives, et le roi commagénien leur accorde une signification politique et idéologique ³⁴.

Sur le plan idéologique, les programmes d'Alexandre le Grand et d'Antiochos I^{er} ont comme point commun d'intégrer Héraclès. On a retrouvé des représentations du héros grec sur la plupart des sanctuaires commagédiens. En effet, l'image d'Héraclès a connu un grand succès dans le Proche-Orient, grâce en grande partie au conquérant macédonien, qui prétendait descendre du héros grec ³⁵.

Concernant Darius le Grand, l'autre ancêtre, Antiochos I^{er} pratique de manière identique. En effet, sur l'Eski Kale, à Arsamée du Nymphée, le dynaste commagénien accorde une grande importance à Mithra, celui-ci étant un dieu privilégié des rois achéménides ³⁶, comme Héraclès l'était pour Alexandre le Grand.

A Arsamée de l'Euphrate, les inscriptions de la première phase du culte nous apprennent que le site était dédié aux ancêtres de Commagène. L'ascendance perse et grecque d'Antiochos I^{er} n'apparaît que dans la seconde phase du culte.

Dans la manière de se représenter, le roi commagénien insiste, dans toutes les inscriptions ³⁷, sur l'habillement perse des prêtres. En effet, on retrouve cet élément sur le plan de l'iconographie, puisque le roi commagénien est toujours représenté en habits perses ³⁸. Or, nous constatons qu'Alexandre le Grand a fait de même, et cela dans un but idéologique, car « il s'agissait pour lui, par le simple changement de costumes, de se concilier l'Asie » ³⁹. La population locale devait pouvoir l'identifier avec le Grand Roi. Antiochos I^{er} a agi de manière similaire, et les habits perses permettaient au peuple autochtone de l'assimiler à un roi perse, donc plus indigène que les rois séleucides ou macédoniens. Le roi ne doit pas apparaître comme un conquérant pour être admis.

³³ Antiochos I^{er} ne pouvait remonter jusqu'à Alexandre le Grand que grâce à sa mère Laodice.

³⁴ T. Fischer, 'Zum Kult des Antiochos I. von Kommagene für seine seleukidischen Ahnen', in *IstMitt* 22, 1972, pp. 141-144. Pour Ehrenberg 1976, p. 261 l'annexion d'Alexandre le Grand et de l'ancienne maison royale était une pratique courante en Orient durant cette période.

³⁵ Plutarque, *Alexandre* 2, 1; Waldmann 1991, pp. 124-127.

³⁶ Plutarque, *Alexandre* 30, 8; Xénophon, *Economique*, IV, 24; Plutarque, *Moralia* 174A; Quinte-Curce, IV, 13, 12; Mithra sur le fronton du tombeau de Cyrus à Pasargades, Turcan 1989, p. 195; voir aussi Waldmann 1991, pp. 34-36.

³⁷ Waldmann 1973, pp. 90-96, inscription A, lignes 111-115.

³⁸ Schlumberger 1960, p. 277, « La robe est persique, mais elle est d'origine achéménide ».

³⁹ Les sources antiques sont, entre autres, Arrien, *Anabase* VII, 29, 4; Plutarque, *Fortune d'Alexandre* I, 8. Cfr. L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957, p. 150. Il aurait même été revêtu de costumes sacerdotaux et aurait été suivi de musiciennes. On trouve chez H. Berve, 'Die Verschmelzungspolitik Alexanders des Grossen', in *Klio* 31, 1938, p. 148; H. W. Ritter, *Diadem und Königsherrschaft*, München-Berlin 1965, pp. 47-49; Briant 1982a, p. 374 une bibliographie abondante concernant le changement de costume d'Alexandre le Grand.

On peut par ailleurs remarquer sur les terrasses du Nemrud Dagh que la deuxième tête, par ordre d'importance (après celle de Zeus), est celle d'Antiochos I^{er}. Elle ressemble singulièrement à celle d'Apollon-Hélios-Hermès-Mithra-Verethragna, mais également à Alexandre le Grand ⁴⁰.

Antiochos I^{er} continue à utiliser dans son royaume des éléments macédoniens, comme le calendrier, les noms de magistratures, la phalange grecque ⁴¹. Il reprenait certainement la démarche idéologique d'Alexandre le Grand, ce qui tendrait à prouver l'appartenance du roi commagénien, ou du moins d'une partie de ses conseillers, à l'aire culturelle grecque ⁴². Le dynaste commagénien va continuer dans cette manière de faire, en mariant sa fille au roi parthe Orodès II ⁴³ (58/7-38/7 av. J.-C.). Antiochos I^{er} opère les manipulations idéologiques sur le modèle d'Alexandre le Grand pour faire passer son message: concilier l'Orient et l'Occident ⁴⁴.

Plus tard, au cours du premier siècle de notre ère, les Arsacides feront de même ⁴⁵: ils se prétendront également descendants des Achéménides et d'Alexandre le Grand.

Passons maintenant à l'analyse de l'iconographie de ces stèles mises en place par Antiochos I^{er} pour essayer d'en comprendre le message et le but idéologique.

3. UN SCÈME: LA DEXIÔSIS

Une des caractéristiques de l'iconographie des reliefs commagédiens, à Arsamée du Nymphée comme sur les autres sites, réside dans leur unité de schème: le roi, Antiochos I^{er}, le plus souvent représenté en train de serrer la main d'un dieu ou d'un héros; cette scène est appelée *dexiôsis* ⁴⁶ (fig. 23.1-2; 24). Ce type est fréquent dans l'imagerie grecque, et plus spécialement attique, durant la période classique, sur des stèles funéraires, mais également sur des vases où souvent le

⁴⁰ Hoepfner 1983, p. 70.

⁴¹ Antiochos I^{er} continue à former ses armées sur le modèle macédonien. Par exemple, les régiments de garde sont dirigés par Antiochos IV en 70 ap. J.-C. lors du siège de Jérusalem, Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs* 5, 460-465; cfr. Wagner 1983, p. 218.

⁴² Antiochos I^{er} a repris les noms des dignitaires comme du temps d'Alexandre le Grand Dörner-Naumann 1939, p. 45.

⁴³ Dion Cassius XLIX 23, 4.

⁴⁴ On peut se demander dans quelle mesure le roi commagénien ne veut pas continuer l'œuvre d'Alexandre le Grand, Briant 1982b, pp. 319-320.

⁴⁵ Tacite, *Annales*, VI, 31, 2; cfr. Wolski 1988, p. 1004.

⁴⁶ Dans toutes les scènes de *dexiôsis*, Antiochos I^{er} (ou Mithridate I^{er} Kallinikos) est représenté à gauche et le dieu à droite, sauf à Kilafik Hüyük et au Nemrud Dagh (le socle d'investiture), Waldmann 1991, p. 159. Pour l'importance de la main droite dans la *dexiôsis* voir J. Gonda, 'The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual', in *Religion* 2, 1972, pp. 1-23.

défunt serre la main d'un vivant⁴⁷. En revanche, la rencontre d'un roi et d'un dieu, à égalité, se serrant la main, est une innovation⁴⁸!

Quelle est la signification de ce schème sur le plan idéologique? Pour Ghirshman⁴⁹, la *dexiôsis* est typiquement de tradition iranienne et représente un roi qui reçoit un contrat du dieu. Pour Hoepfner⁵⁰, il est probable qu'Antiochos I^{er} ait emprunté chez les Parthes le rituel de la poignée de main⁵¹. Dörrie met en relation cette *dexiôsis* avec l'astrologie⁵², alors que pour Gagé⁵³, le roi commagénien veut s'assurer l'égalité avec les dieux grâce à cette représentation; pour cet auteur⁵⁴, la *dexiôsis* représente l'arrivée du roi parmi les dieux.

Mithra signifiant le « contrat », la *dexiôsis* dans le mithriacisme sous-entendrait un serment et un double engagement, fidélité au contrat et silence sur le secret de la révélation⁵⁵. Ries, Merkelbach et Turcan voient dans la *dexiôsis* commagénienne une connexion avec un culte mithriaque royal, mais sans l'aspect initiatique⁵⁶. Si l'on admet l'explication mithriaque de la *dexiôsis*, il faudrait alors se demander pourquoi il y en aurait une avec Zeus-Oromazdès ou avec Héraclès-Verethragna.

Dans le monde grec, la poignée de main peut aussi être, selon Davies, de nature politique et signifie dans ce cas un accord, l'unité et la concorde⁵⁷. Nous devons par conséquent élargir l'explication pour qu'elle devienne cohérente avec l'ensemble des faits.

Dumézil⁵⁸ a montré, dans le cadre de l'idéologie et de la religion achéménides, que la conception du pouvoir rappelle la doctrine chinoise du mandat céleste. L'image de ce mandat serait le *x^varenah*⁵⁹. C'est cette idéologie du man-

⁴⁷ Davies 1985, p. 627; Le Glay 1978, p. 279.

⁴⁸ Schlumberger 1960, p. 278. On trouve une *dexiôsis* entre deux dieux, Aglibol et Malakbel, sur la stèle des dieux palmyréniens trouvée à Rome. Signalons également sur un bas-relief du trône royal de « Fort Salmanazar » XI^e s. av. J.-C., où le roi Salmanazar serre la main à son homologue babylonien, Marduk-zakir-sumi. Cette *dexiôsis* scelle le traité de paix entre ces deux royaumes. Cfr. S. Lloyd, *Die Archäologie Mesopotamiens. Von der Altsteinzeit bis zur persischen Eroberung*, München 1981 (= initialement *The Archaeology of Mesopotamia*, London 1978), p. 279.

⁴⁹ Ghirshman 1962, p. 57.

⁵⁰ Hoepfner 1983, p. 65. Voir aussi Waldmann 1991, p. 181, note 944.

⁵¹ Ce qui est confirmé par Boyce-Grenet 1991, pp. 317-318.

⁵² Dörrie 1964; Waldmann 1973, p. 198.

⁵³ J. Gagé, « *Basileia* », *les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, Paris 1978, pp. 144-146.

⁵⁴ Dörrie 1964, p. 190.

⁵⁵ Ries 1984, pp. 131-132. Selon Turcan 1989, p. 194, Mithra est évoqué, avec Varuna, pour la première fois en Asie Mineure, dans un accord conclu, vers 1380 av. J.-C., entre le roi des Hittites, Subbiluliuma, et le roi de Mitanni, Mativaza.

⁵⁶ Merkelbach 1984, p. 60; Ries 1984, pp. 127-128; Turcan 1989, p. 199.

⁵⁷ Davies 1985, p. 628.

⁵⁸ G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*, Paris 1985, pp. 236-241.

⁵⁹ Sur l'inscription de Behistun « Ahura-Mazda m'a donné cette souveraineté », cfr. C.

dat céleste qu'Alexandre le Grand a essayé de récupérer⁶⁰ comme nous l'avons vu ci-dessus. D'ailleurs le *x^varenah*, c'est-à-dire la gloire, l'auréole de lumière, est le feu divin qui protège les souverains, le « signe visible de sa légitimité ». Cette grâce divine passa aux souverains hellénistiques qui en firent leur « Fortune royale », leur Tyché. Pour sa part, Antiochos I^{er} choisit la déesse Commagène, au Nemrud Dag, qui est une sorte de Tyché, en lieu et place d'Héra Téléia.

Von Gall a remarqué, chez les Achéménides, que la tiare — par ses spécificités iconographiques — permet de reconnaître les différents rois représentés dans les images des palais royaux⁶¹. Plus tard, chez les Sassanides, chaque nouveau roi prend un nouveau couvre-chef, lorsque son *x^varenah* était interrompu⁶².

Au vu des éléments présentés nous pouvons conclure que ces scènes de *dexiôsis* sont la représentation de l'accueil d'Antiochos I^{er} parmi les dieux. Elles signifient de plus que les dieux perses et gréco-macédoniens remettent à Antiochos I^{er} les destinées du royaume de Commagène, le mandat du ciel. Par conséquent, nous pouvons qualifier ces images de scènes d'investiture royale⁶³. Ainsi, Antiochos I^{er} est investi de légitimité, par les différents dieux grecs et achéménides pour diriger le royaume de Commagène.

De plus, la mise en place de l'horoscope du lion (fig. 23.3) est une innovation et se place également dans cette idée de *dexiôsis*. Par cet horoscope du lion, Antiochos I^{er} affirme son accession comme roi divin⁶⁴ parmi les grands dieux.

Cette explication permet également de mieux comprendre pourquoi, à Sofraz Köy, Antiochos I^{er} se nomme *ktistês*. A ce stade de notre présentation, l'addition des remarques nous permet d'affirmer que le message d'Antiochos I^{er} est idéologique. Certes à Arsamée du Nymphée, Antiochos I^{er} est évergète, mais, *mutatis mutandis*, il accomplit une nouvelle fondation de la ville et du royaume⁶⁵.

4. LE SCEPTRE ET LE DIADÈME

Ainsi que nous venons de le démontrer, Antiochos I^{er} a tenté de récupérer, à l'instar d'Alexandre le Grand, l'idéologie royale achéménide⁶⁶ par l'intermé-

Oemisch, *König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike*, Berlin 1977, p. 134; Voir également Plutarque, *Alexandre* 30, 13.

⁶⁰ Plutarque, *Alexandre* 30, 12, « Darius Dieux de ma famille et de mon royaume, accordez-moi avant tout de redresser l'empire des Perses et de le transmettre dans la prospérité où je l'ai reçu », Briant 1982a, pp. 379-380.

⁶¹ Von Gall 1976, pp. 156-157.

⁶² Von Gall 1976, p. 159.

⁶³ Merkelbach 1984, p. 25.

⁶⁴ Ries 1984.

⁶⁵ Bérard 1983, p. 57.

⁶⁶ A propos de la récupération de l'idéologie achéménide par Alexandre le Grand, voir Briant 1982a, pp. 357-403.

diaire de ce mandat céleste qu'est le *x^aarenah*. Le roi commagénien a-t-il recueilli uniquement la dimension perse de cette idéologie? N'a-t-il pas également repris le côté grec?

Pour répondre à cette question, nous devons tout d'abord insister sur un pont quelque peu négligé jusqu'à présent. Sur les stèles, Antiochos I^{er} et Mithridate I^{er} Kallinikos sont représentés avec le sceptre (fig. 23.1-2; 24). Or, le sceptre est le symbole par excellence du pouvoir royal dans la culture grecque. A propos des royautés des temps héroïques Aristote nous dit: «Ce pouvoir, (les rois) l'exerçaient les uns sans serment, les autres avec serment; le serment consistant à élever le sceptre»⁶⁷. On peut dès lors penser que c'est en référence à une royauté grecque⁶⁸, à une culture grecque, qu'Antiochos I^{er} a créé ces images.

Mais Antiochos I^{er} porte également le diadème et la tiare arménienne sur les stèles que nous étudions. La tiare droite remonte à la tradition mède et était un attribut de la royauté⁶⁹. Elle appartient également aux signes royaux des Parthes. Or, le diadème, avec la tiare, sont les attributs royaux⁷⁰ représentatifs de la culture perse. Pour Xénophon⁷¹, le diadème est porté par le roi et les parents du roi. C'est un ornement important d'un point de vue symbolique chez les Parthes⁷². Alexandre le Grand a également porté le diadème, mais pourpré⁷³, pour les raisons que nous avons déjà évoquées; par la suite les Sassanides⁷⁴ le coiffèrent aussi.

Pour un peu plus, Antiochos I^{er} aurait lu Benveniste⁷⁵! Ces deux éléments, la tiare droite des Achéménides avec le diadème (qui dénotent ensemble la royauté perse) et le sceptre (qui dénote la royauté grecque) sont un exemple frappant de cet équilibre idéologique entre l'Orient et l'Occident, que s'est efforcé de rechercher Antiochos I^{er}.

⁶⁷ Aristote, *Politique* III, 14, 12.

⁶⁸ Eschyle, *Les Perses*, 762-764, «Zeus a accordé à un seul homme le privilège de commander à toute l'Asie nourricière de brebis, en ayant en mains le sceptre qui dirige», Hérodote III, 142; Homère, *L'Iliade*, II, 46 et II, 100-109; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 166; cfr. C. Bérard, 'Le sceptre du prince', in *MusHelv* 29, 1972, pp. 224-225; «Zeus le sceptre donne comme insigne de légitimation à ceux qu'il désigne pour parler en son nom», Benveniste 1969, p. 32.

⁶⁹ Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XX, 67; Xénophon, *Anabase* II, 5, 23; Aristophane *Oiseaux* 486; Plutarque, *Fortune d'Alexandre* 340c; Plutarque, *Artaxerxès* 26, 4; 28, 1; cfr. P. Calmeyer, 'Zur Genese altiranischer Motive: VI. Persönliche Krone und Diadem', in *AMIran* 9, 1976, p. 51.

⁷⁰ Quinte-Curce III, 3, 19.

⁷¹ Xénophon, *Cyropédie* VIII, 3, 13.

⁷² Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XX, 32; XX, 65.

⁷³ Quinte-Curce VI, 6, 4.

⁷⁴ Représentation de l'investiture d'Ardeshir II à Taq-e Bostan, Ghirshman 1962, pp. 190-191.

⁷⁵ Benveniste 1969, pp. 26-33.

On peut penser que les imagiers, engagés par le roi commagénien, cherchaient un schème compréhensible à la fois pour les Grecs et pour les Perses.

La Lycie qui était sous la domination perse « permet de comprendre comment une certaine élite aristocratique étrangère, 'barbare', pouvait utiliser le trésor de la mythologie grecque pour faire passer son message »⁷⁶. Contrairement à Trysa où ce sont des éléments narratifs grecs qui sont utilisés et qui ne peuvent être compris que par une élite connaissant cette mythologie, en Commagène, les éléments sont simples et moins nombreux; ce sont uniquement des attributs qui sont utilisés. Il était essentiel que le spectateur comprenne, quel que soit son rang social, que la figure représentée sur chacune des stèles était un roi et, plus encore, Antiochos I^{er} ou Mithridate I^{er} Kallinikos. Or, ces attributs permettent de comprendre le message « bilingue » (c'est-à-dire en deux « langues »), aussi bien pour une culture grecque que pour une culture perse. Sur les représentations de la plupart des dieux, cette forme d'imagerie bilingue fonctionne aussi, comme pour Mithra-Apollon, le *barsom* et le bonnet phrygien faisant référence à la culture perse, et la couronne solaire à l'identité grecque. Pour Antiochos I^{er}, cela s'explique de la même manière avec le sceptre — attribut du pouvoir pour la culture grecque — ainsi qu'avec la tiare et le diadème, attributs du pouvoir pour la culture perse. Cette « écriture bilingue » est assez exceptionnelle sous forme iconographique.

Reste à savoir si Antiochos I^{er} voulait vraiment réaliser le rêve d'Alexandre le Grand ou si au contraire cette bipolarité culturelle, à la fois religieuse et iconographique, n'était pas une nécessité politique et sociale pour ce petit royaume situé entre les deux grandes puissances qu'étaient alors Rome et les Parthes⁷⁷.

Pour étoffer cette imagerie bilingue, on peut observer à Antioche une approche similaire. Fehr⁷⁸ a fort justement démontré que la Tyché d'Antioche, commanditée par Séleucos I^{er} au III^e s. av. J.-C., est aussi bien orientale qu'occidentale, et pouvait être comprise à la fois par un Grec et par un Oriental afin qu'ils ne puissent pas être blessés dans leur identité nationale. Cette Tyché s'adresse à deux publics: il ne s'agit pas d'un processus de fusion.

On pourrait également citer l'exemple de Sérapis, mélange d'Osiris et d'Apis, proche de celui de la Tyché d'Antioche, car il s'agit aussi de l'amalgame de deux dieux. Concernant l'iconographie palmyrénienne d'époque romaine, on retrouve un bilinguisme partiel: les dieux indigènes sont habillés avec la cuirasse romaine. En effet, malgré la dimension syncrétique, on ne peut pas parler — dans ce cas — du même type d'iconographie bilingue. Effectivement, d'une part, le pendant du dieu romain n'est pas connu, et d'autre part, les attributs ne font pas référence à la culture de l'occupant, mais uniquement à la culture indigène. Pour la Lycie, le problème est plus complexe, car il y a des éléments grecs et perses

⁷⁶ Bérard 1988, p. 188.

⁷⁷ Briant 1982b, p. 319; Fehr 1990, p. 84.

⁷⁸ Fehr 1990, p. 84.

dans cette iconographie, mais c'est la mythologie grecque et ses variations qui sont exploitées. On ne peut parler d'iconographie bilingue, mais d'une iconographie « étrangère » au service de dynastes locaux⁷⁹.

Les conseillers d'Antiochos I^{er} ont également voulu construire une image compréhensible pour deux cultures, mais d'une manière différente de celle de Séleucos I^{er}. Au lieu d'inventer une nouvelle déesse, Antiochos I^{er} a gardé les dieux existants, mais il a ajouté l'équivalent dans l'autre culture. Puis il a en quelque sorte superposé les images des deux dieux équivalents pour n'en faire qu'une, gardant les attributs de chaque dieu et culture. Dans le cadre de la mise en valeur de son statut de roi, Antiochos I^{er} a procédé d'une manière analogue en reprenant, de la culture grecque le sceptre, et de la culture perse le diadème et la tiare.

Dans cette perspective Antiochos I^{er} a utilisé ce que Briant nomme chez Alexandre le Grand les « convergences idéologiques macédonno-perses »⁸⁰, pour asseoir son pouvoir et celui de sa dynastie. En plus des éléments communs que nous venons de détailler, il en est de ceux dont nous avons parlés, comme le choix des ancêtres, et d'autres sur lesquels il conviendra de revenir, notamment les deux dates mensuelles de fêtes. Dans cette optique on pourrait également analyser l'utilisation du motif du lion, ainsi que celui de l'étoile⁸¹.

L'équilibre qu'Alexandre le Grand voulait obtenir, Antiochos I^{er} l'atteindra avec le Nemrud Dag (fig. a), qui est certainement le monument commagénien le plus accompli dans son programme politico-religieux. Ce monument est probablement la construction la plus tardive d'Antiochos I^{er}. L'aspect de symétrie y est pleinement réalisé avec les deux terrasses presque identiques qui sont orientées, l'une vers l'Orient, et l'autre, vers l'Occident. Sur chacune de celles-ci les galeries des ancêtres se font face. Les sculptures géantes, représentant les dieux et Antiochos I^{er}, regardent en direction de l'est ou de l'ouest. Entre ces terrasses se trouve un tumulus artificiel monumental qui renferme probablement la tombe d'Antiochos I^{er}, le souverain commagénien.

5. HÉRACLÈS ET MITHRA EN ÉQUILIBRE

Revenons à Arsamée du Nymphée, où l'état et la richesse des découvertes nous permettent tout particulièrement de situer la place essentielle qu'occupaient les figures d'Héraclès-Verethragna(?) - Artagnès(?) et de Mithra-Apollon-Hélios-Hermès dans le programme d'Antiochos I^{er}. En effet, d'une part, sur un magnifique relief, Héraclès, représenté en *dexiôsis* avec Antiochos I^{er} (fig. 24.2), est

⁷⁹ Bérard 1988, p. 188.

⁸⁰ Briant 1982a, p. 377.

⁸¹ Waldmann 1991, pp. 179-180. L'étoile que portait Alexandre le Grand a été reprise par les Séleucides, puis par les Romains.

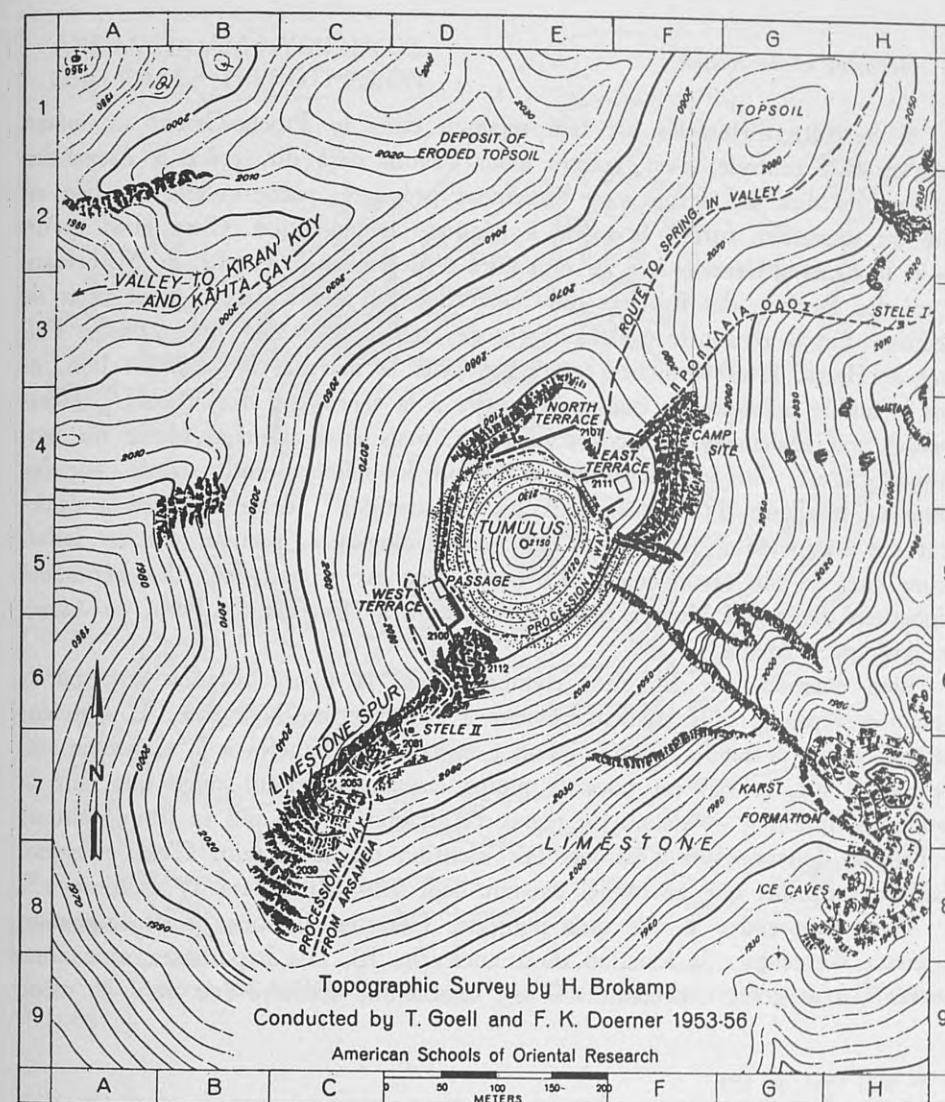


Fig. a: Plan du *biérothésion* au Nemrud Dag. (Waldmann 1991, fig. 25).

situé à un endroit symboliquement important⁸² du *biérothésion*, à la dernière station au dessus de l'entrée du tunnel, avant d'arriver au bâtiment aux mosaïques. D'autre part, Mithra est représenté sur le premier socle avec Mithridate I^{er} Kallinikos (fig. 23.1), et sur le deuxième, avec Antiochos I^{er} lui-même, juste devant la grande grotte.

⁸² M. Agulhon, 'La statuomanie et l'histoire', in *Ethnologie française* 8, 1978, pp. 145-172, a démontré le lien qui existe entre le lieu et les sculptures qui peuvent s'y trouver.

5.1. Héraclès et le tunnel

Si le culte d'Héraclès est très répandu dans le Proche-Orient et même jusqu'en Asie centrale, c'est, comme nous l'avons déjà dit, grâce à Alexandre le Grand⁸³. Mais son image s'est également propagée, parce qu'elle est liée au culte du souverain, fort à la mode à l'époque hellénistique. C'est ainsi qu'on trouve la figure d'Héraclès sur les monnaies d'Alexandre le Grand, de Mithridate I^{er} roi des Parthes, des roitelets du Characène, des rois Kushans et de ceux de Bactriane. On la rencontre également sur des stèles, dans des villes comme Palmyre et Hatra. Il est toujours représenté avec la massue, la peau de lion, et dans la nudité héroïque, ce qui est contraire à la sensibilité de l'Orient⁸⁴. Héraclès est non seulement le héros civilisateur, mais aussi l'image idéale du monarque⁸⁵. C'est ainsi qu'Alexandre le Grand lui-même prend parfois, sur les monnaies, la figure d'Héraclès. Sous les Pistratides⁸⁶, cette dernière a également été récupérée à Athènes, à des fins idéologiques, preuve, s'il en fallait encore une, de son rayonnement. Le héros grec est attesté dans des bâtiments à fonctions diverses à Nisa, à Masjid-i Solaiman, à Héraclée du Pont, en Arménie ainsi qu'en Médie⁸⁷.

Bien entendu, sur les sites commagéniens, la figure d'Héraclès apparaît à maintes reprises, plus particulièrement à Arsamée du Nymphée. Il convient toutefois de se demander pourquoi l'on a représenté Héraclès à la troisième station de ce site, ce qui est pour le moins étonnant si l'on songe que, sur la grande inscription A — datant du règne d'Antiochos I^{er} — qui se trouve autour de l'entrée du tunnel il n'est pas fait mention du souterrain. C'est pourquoi Waldmann conclut que ce tunnel existait déjà sous Mithridate I^{er} Kallinikos⁸⁸.

Pour comprendre le rôle qu'a pu jouer Héraclès, il nous paraît important de tenter d'expliquer la fonction du tunnel (fig. b). Les hypothèses sont nombreuses⁸⁹, mais guère concluantes. Il est, semble-t-il, inachevé (vu qu'il ne mène

⁸³ Will 1981, p. 159.

⁸⁴ Excepté Apollon à Sofraz Köy, Héraclès est le seul « dieu », à Arsamée du Nymphée, à être représenté en tant que grec, nu, Will 1981, p. 159.

⁸⁵ Ehrenberg 1976, p. 282.

⁸⁶ A Arsamée du Nymphée, il revêt une connotation idéologique qui en fait un représentant d'un tyran tel que Pisistrate, J. Boardman, 'Herakles, Peisistratos and Eleusis', in *JHS* 95, 1975, pp. 1-12. Cfr. Bérard 1983, p. 48.

⁸⁷ Waldmann 1991, pp. 124-127; p. 151; voir aussi l'article de P. Bernard, 'Vicissitudes au gré de l'histoire d'une statue en bronze d'Héraclès entre Séleucie du Tigre et la Mésène', in *JSav* 1990, pp. 3-68 sur la statue en bronze d'Héraclès, avec une inscription gréco-parthe, retrouvée à Séleucie du Tigre.

⁸⁸ Waldmann 1991, p. 122.

⁸⁹ La suggestion que l'on retrouve le plus souvent est une amenée d'eau. Mais cette proposition est assez improbable, car les études géologiques ont montré qu'il n'y a pas de sources aux alentours du tunnel, H.-G. Bachmann, 'Beiträge zur Geologie und Meteorologie

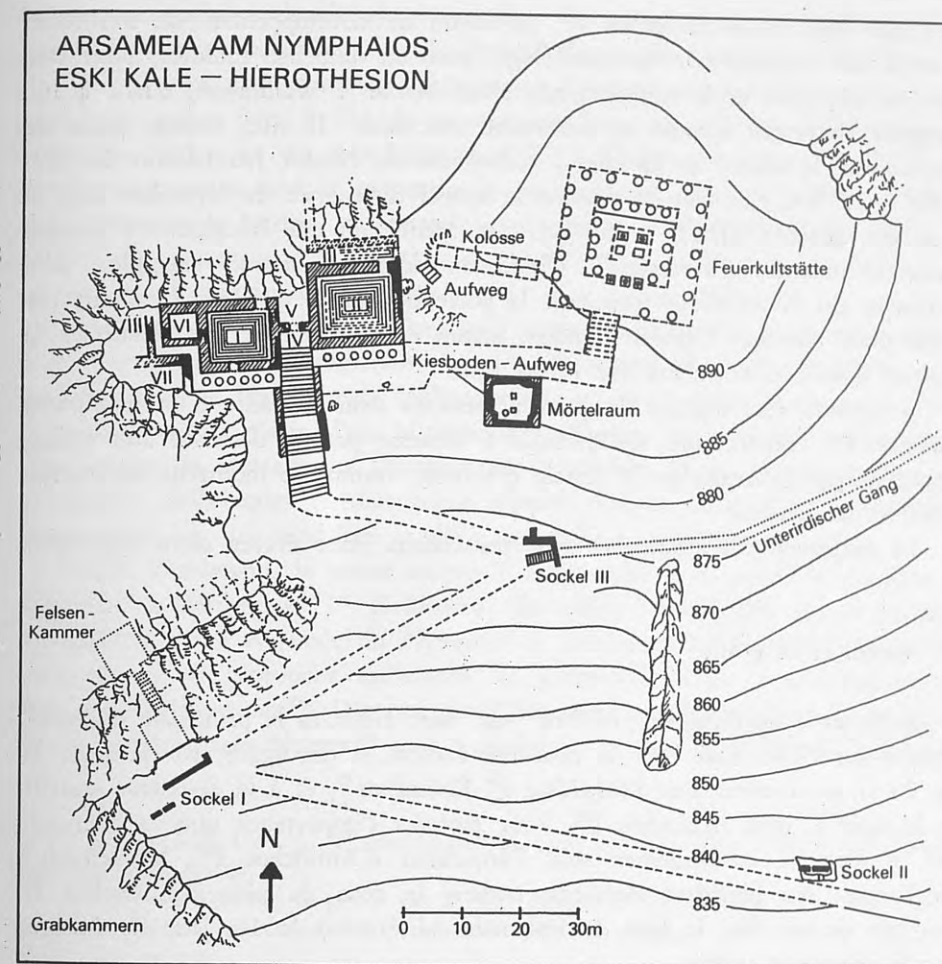


Fig. b: Plan reconstitué du hiérothésion sur l'Eski Kale à Arsamée du Nymphée. (Waldmann 1991, fig. 7).

nulle part); et, à part les deux trous circulaires⁹⁰ qui se trouvent à son extrémité, aucun élément ne donne assez d'information pour confirmer une hypothèse.

Dörrie avait émis l'idée suivante: ce tunnel devait être prévu comme tombeau pour Antiochos I^{er} et son père; le tunnel s'enfonce en effet dans la montagne, comme si, symboliquement, il était sous les bâtiments qui se trouvent

des Ausgrabungsgebiet', in Dörner-Goell 1963, p. 290. Par conséquent, pour Dörner 1975, ce tunnel serait en liaison avec Mithra. Pour sa part, Dörrie 1964, p. 207 propose d'y voir une installation cultuelle chtonienne non terminée, car Antiochos I^{er} aurait décidé par la suite que sa place était parmi les dieux visibles. Hoepfner 1983, p. 55 suggérerait un culte avec des bains rituels en liaison avec un dieu chtonien.

⁹⁰ Dörner-Goell 1963, photos 32-33.

sur l'Eski Kale. Mais Antiochos I^{er}, en raison du développement de son culte, se serait fait construire le Nemrud Dag, avec un immense tumulus, pour être plus près du ciel, et le tunnel serait alors inutile⁹¹. Waldmann, quant à lui, interprète ce tunnel comme un sanctuaire oraculaire. Il cite, comme point de comparaison, le tunnel de la salle à colonnades de Nush-i Jan (datant du IX^e-VIII^e s. av. J.-C.) et met en relation le tunnel d'Arsamée du Nymphée avec la grotte de Karafto (III^e-II^e s. av. J.-C.) en Médie, où une inscription à l'entrée atteste la présence d'Héraclès⁹². Waldmann donne un second exemple: celui d'Héraclée du Pont, où se trouverait la porte de l'enfer qu'Héraclès aurait traversée pour chercher Cerbère⁹³. Mais, aucun élément ne permet d'affirmer la présence d'un lieu oraculaire sur l'Eski Kale.

Il pourrait être logique de trouver Héraclès dans le cadre d'un monument funéraire. Or l'immortalité, qu'Héraclès a obtenue par sa descente aux enfers, n'est-ce pas ce qu'Antiochos I^{er} essaie d'obtenir, comme le montrent les inscriptions⁹⁴ et les images?

Là également les arguments sont insuffisants pour étayer cette hypothèse.

5.2. Mithra et la grotte

A Arsamée du Nymphée, Mithra⁹⁵ est, avec Héraclès la principale divinité⁹⁶ présente sur l'Eski Kale. Sur la première station, il est figuré, sur le socle II (fig. 23.1), en *dexiôsis* avec Mithridate I^{er} Kallinikos⁹⁷, et à la deuxième station, sur le socle I, avec Antiochos I^{er}. Pour montrer l'importance que ce dieu prit dans le royaume commagénien sous l'impulsion d'Antiochos I^{er}, Merkelbach⁹⁸ met l'accent sur plusieurs éléments, comme le nom du père d'Antiochos I^{er} ainsi que de son fils, le jour de fête mensuel qui est le 16, jour de Mithra, dans le calendrier iranien.

Sur la stèle du socle II, on apprend qu'Antiochos I^{er} avait engagé un prêtre uniquement pour Mithra-Apollon-Hélios-Hermès, ce qui témoigne de son

⁹¹ Dörrie 1964, p. 207.

⁹² Waldmann 1991, pp. 124-126.

⁹³ Xénophon, *Anabase*, VI, 2, 2; W. Hoepfner, 'Topographische Forschungen', in *DenkschrWien* 106, 1972, p. 40. Cfr. Waldmann 1991, pp. 122-127.

⁹⁴ De plus, les hiérodules qui sont institués, le sont à vie, et nul ne pourra faire quelque chose contre eux ou leur famille, Waldmann 1973, pp. 92-93, inscription A, lignes 100-110 et lignes 151-164.

⁹⁵ La bibliographie sur Mithra à Commagène est importante.

⁹⁶ Selon F.K. Dörner, 'Mithra in Kommagen', in *Etudes Mithriaques*, p. 123, Mithra est le dieu clef à Arsamée du Nymphée.

⁹⁷ Waldmann 1991, p. 130, fig. 18 représente Mithridate I^{er} Kallinikos avec la tiare cappadocienne fig. 4 car seul Antiochos I^{er} porte la tiare arménienne.

⁹⁸ Merkelbach 1984, pp. 59-60.

importance; celui-ci devait alors organiser les repas (vin coupé d'eau, riche nourriture) et accrocher aux autels des reliefs et des couronnes d'or⁹⁹.

Il convient maintenant de dégager les éléments archéologiques qui concernent cette grotte dans le but de montrer les liens qui peuvent exister entre la figure de Mithra et les rois Mithridate I^{er} Kallinikos et Antiochos I^{er}¹⁰⁰. Ce dernier a choisi sa date de naissance, le 16 *Audnaïos*, date qui correspond donc à la naissance de Mithra, et apparaît ainsi comme la figure résurrectionnelle de Mithra. Ce processus d'assimilation est également présent chez les Parthes: le roi est grand roi, sauveur, incarnation du dieu solaire Mithra¹⁰¹.

Les savants s'accordent à dire que l'aménagement de la grotte est antérieur à la construction du *hiérothésion*. Pour les fouilleurs allemands, la grotte serait un lieu cultuel en l'honneur de Mithra, comme ce sera souvent le cas par la suite: il pourrait même s'agir d'un Mithraeum¹⁰². Certes, le mur de soutènement¹⁰³ placé devant la grotte a été construit par Antiochos I^{er} et pouvait servir à des processions mithriaques¹⁰⁴. Mais aucun élément objectif pour un culte à mystères n'est attesté, ce qui rend peu crédible une telle interprétation.

Pour Waldmann, le terme *antron*¹⁰⁵ attribuerait à la grotte la fonction de tombeau de Mithridate I^{er} Kallinikos. En effet, l'inscription Ar et l'analyse comparative entre Arsamée du Nymphée et Arsamée de l'Euphrate (Gerger) le prouveraient. Il rapproche également les grottes de deux sites commagéniens avec celle d'Haydaran¹⁰⁶. D'autres parallèles ont été effectués dans la région¹⁰⁷, et des réminiscences hittites¹⁰⁸ sont à envisager. A côté de la grande halle de la

⁹⁹ Dörner-Goell 1963, p. 95, inscription As, ligne 26; Waldmann 1973, p. 104, inscription As, lignes 80-100.

¹⁰⁰ Chez les Parthes, la grotte est le lieu d'apparition de Mithra, lequel est aussi le protecteur de ces souverains, M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976, p. 309.

¹⁰¹ Ries 1990, p. 2756.

¹⁰² Hoepfner 1983, p. 54; Dörner-Goell 1963, p. 122; H. Lavagne, 'Importance de la grotte dans le mithriacisme en Occident', in *Etudes Mithriaques*, pp. 271-278; Merkelbach 1984. A Arsamée de l'Euphrate, il y a également une grotte.

¹⁰³ Cette terrasse est identique, au point de vue de sa fonction et de sa construction, à celles sur le Nemrud Dag.

¹⁰⁴ Hoepfner 1983, p. 55.

¹⁰⁵ Waldmann 1973, p. 113, inscription Ar, ligne 14; 1991, pp. 80-87.

¹⁰⁶ Cette grotte n'est malheureusement pas publiée. Waldmann 1973, pp. 113-115 et photos XXXVII 1-3.

¹⁰⁷ Wagner 1975, pp. 74-75, figg. 105-107; Grotte à Kalah (près de Mazgirt) à 150 km d'Arsamée du Nymphée, Waldmann 1991, p. 80.

¹⁰⁸ Musti 1982, p. 196.

¹⁰⁹ Un bassin comme à la station trois à Arsamée du Nymphée, à Gerger et au Nemrud Dag, a également été taillé dans le roc, Waldmann 1991, p. 84.

¹¹⁰ Cumont 1899, p. 227; pour Ghirshman 1962, p. 67 c'est la traduction emblématique du dieu iranien vénéré par le roi; Boucharlat 1984, p. 120; à l'époque sassanide, on retrouvera Mithra avec le *barson*, Ghirshman 1962, pp. 190-191.

grotte, des niches, que Waldmann interprète comme cultuelles et funéraires, ont été retrouvées¹⁰⁹.

A Arsamée du Nymphée (et ailleurs en Commagène), Mithra est représenté en habits perses et avec ses attributs spécifiques, le *barsom*¹¹⁰ et le bonnet phrygien, alors que l'auréole de rayons fait référence à Apollon (fig. 23.2). Dans l'iconographie commagénienne¹¹¹, Mithra n'est pas représenté selon le schème habituel, c'est-à-dire soit à cheval, soit accompagné d'un taureau. L'image commagénienne de Mithra, par la suite, n'existe nulle part ailleurs, ni dans le Proche-Orient, ni en Occident, où c'est le Mithra tauroctone qui triomphera sous l'Empire romain dans le cadre du culte à mystères¹¹². Nous sommes donc là en présence d'un nouveau schème de la représentation de Mithra, qui n'a pas été repris plus tard et qui se démarque de son habituel acceptation mystérique.

L'originalité de l'imagerie commagénienne de Mithra peut donc s'expliquer de trois manières: *primo*, par un manque de connaissance, de la part des imagiers des schèmes perses; *secundo*, par l'incompatibilité de ces derniers avec les schèmes grecs; *tertio*, par la volonté bilingue d'Antiochos I^{er}.

Selon plusieurs auteurs¹¹³, la Commagène serait ainsi le maillon qui manquait pour relier le dieu Mithra iranien, celui de l'Avesta, au dieu Mithra des mystères dans l'Empire romain. Dans les inscriptions il n'est jamais question de la célébration des mystères, même si, pour Merkelbach, le vocabulaire des mystères grecs est parfois employé¹¹⁴. Au regard de ces stèles à la dimension funéraire¹¹⁵ et idéologique¹¹⁶, nous pouvons aussi émettre de sérieuses réserves au sujet de l'explication mithriaque de la *dexiôsis* en Commagène.

De ce qui précède nous pouvons déduire que ce n'est pas le culte à « mystères » qui était pratiqué à Commagène, mais le culte iranien de Mithra, peut-être sous une forme hellénisée¹¹⁷. A propos de la dimension iranienne du culte de Mithra, Waldmann, dans ses derniers écrits, avance l'idée d'une implantation mazdéenne en Commagène.

Un argument qui plaide en faveur de cette hypothèse est, entre autres, la présence du *barsom*, dans la mesure où il est un élément qui renvoie au zoroa-

¹¹¹ J. Duchesne-Guillemin, 'Iran and Greece in Commagene', in *Etudes Mithriaques*, pp. 187-199, photos 1 et 2.

¹¹² S. Downey, 'Syrian Images of Mithras Tauroctonos', in *Etudes Mithriaques*, pp. 135-150; Will 1978, p. 530.

¹¹³ Waldmann 1973; Le Glay 1978; Ries 1990, p. 2773.

¹¹⁴ Merkelbach 1984, p. 64; Ries 1990, p. 2769.

¹¹⁵ J. Boardman - D. Kurtz, *Tbanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen*, Mainz 1985 (= initialement *Greek Burial Customs*, London 1971), p. 146, fig. 43c, p. 165 donnent ainsi plusieurs exemples de *dexiôsis* sur des stèles funéraires; mais celles-ci ne mettent pas en scène un dieu.

¹¹⁶ Par les inscriptions, par l'image en elle-même représentant le sceptre, le diadème et la tiare arménienne, et par le lieu où elles se trouvent.

¹¹⁷ Waldmann 1991.

strisme¹¹⁸. En outre, soutenu par les rois achéménides¹¹⁹, Mithra gagne de l'importance dans le panthéon des dieux à l'époque parthe, où l'on assiste à une iranisation du monde proche-oriental, qui se confirmera durant la période sassanide¹²⁰.

Par ailleurs, on peut s'étonner de l'absence à Arsamée du Nymphée de relief de *dexiôsis* de Zeus-Oromazdès alors qu'une telle image a été retrouvée au Nemrud Dagħ et que ces dieux sont pourtant nommés dans la grande inscription. Il serait alors facile d'interpréter la deuxième station comme celle représentant Zeus-Oromazdès, mais vu le contexte archéologique c'est assez peu probable.

6. ESPACE CULTUEL

Selon Aristote, le rôle primordial du tyran est de « se montrer d'un zèle exemplaire pour le culte des dieux »¹²¹; en outre, des « temples doivent être répartis à travers le royaume et consacrés, soit à des dieux, soit à des héros »¹²². Bien que l'on ne puisse considérer Antiochos I^{er} comme un tyran au sens classique du terme, il a néanmoins respecté ces deux consignes à la lettre. A cet effet, il a développé tout un réseau de lieux cultuels sur l'ensemble du royaume (fig. c); en plus des *hiérothésia* d'Arsamée du Nymphée, d'Arsamée de l'Euphrate (Gerger) et du Nemrud Dagħ, de Karakouch, on a trouvé des traces archéologiques de *temene* à Samosate¹²³, Adiyaman, Selik, Ancoz et Caputlu Agaç Küllük¹²⁴. Ainsi les habitants du royaume de Commagène pouvaient facilement se rendre à l'un des lieux de culte¹²⁵.

De plus, ces sanctuaires permettaient de délimiter le territoire. Leur présence confirme dans une certaine mesure, l'hypothèse de l'investiture royale par les images de la *dexiôsis* et de la création dans un but idéologique d'une « identité nationale ».

¹¹⁸ Plusieurs arguments soutiennent cette hypothèse, outre le *barsom*: la notion de *x'arenah*, ainsi que la présence de Mithra et Oromazdès. Cfr. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, pp. 134-135.

¹¹⁹ Selon un oracle des chevaux, Darius aurait été choisi par Mithra, Ries 1990, p. 2760. A pasargades, sur la tombe de Cyrus, la rosace sculptée du fronton a été interprétée comme un symbole solaire de Mithra, Turcan 1989, p. 195.

¹²⁰ Ries 1990, pp. 2760-2761.

¹²¹ *Politique*, V, 11, 25.

¹²² *Politique*, VII, 12 8.

¹²³ Il n'y avait pas de *hiérothésion* à Samosate, Waldmann 1973, p. 132. Cela a été confirmé par les découvertes faites jusqu'à ce jour.

¹²⁴ Waldmann 1973, pp. 45-46; 132.

¹²⁵ Petzl-Wagner 1976, pp. 217-218, inscription SO, lignes 14-16.

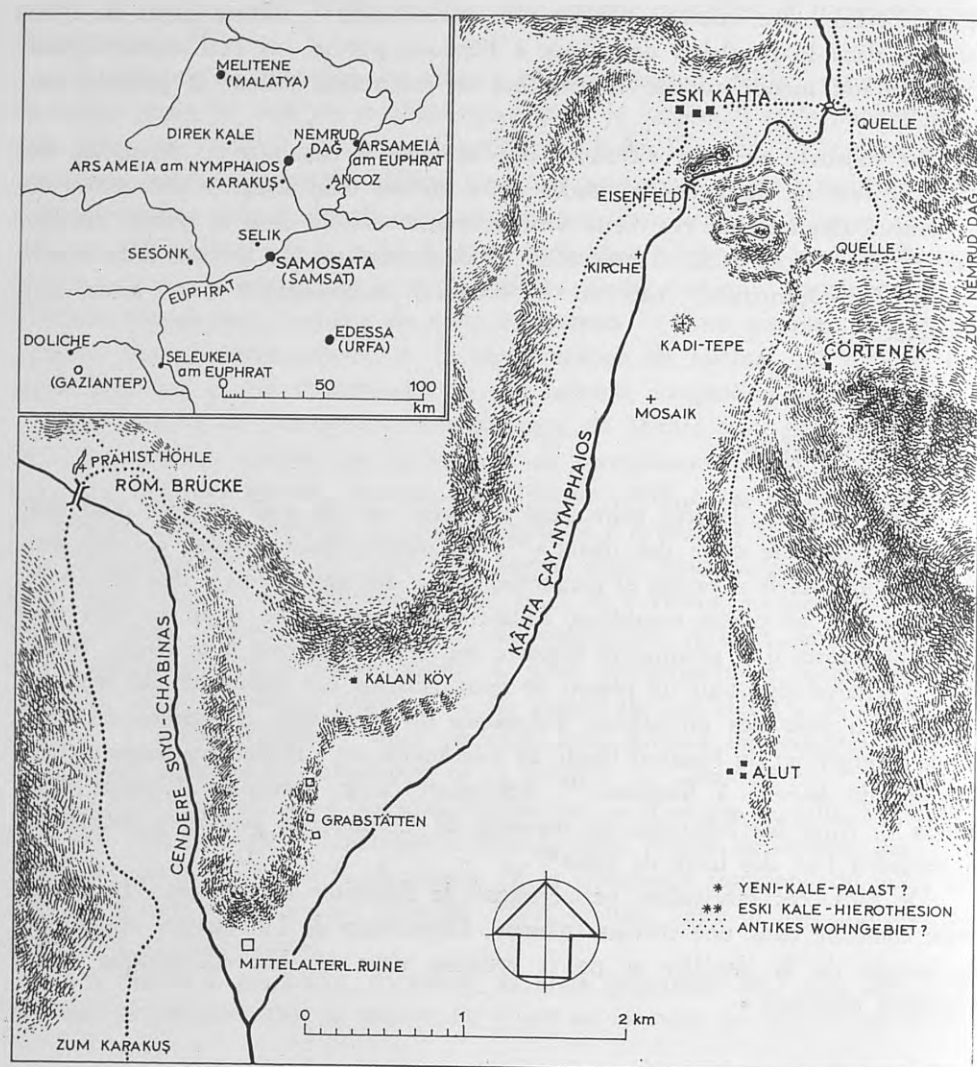


Fig. c: Vue d'ensemble du royaume de Commagène et d'Arsamée du Nymphée avec l'Eski Kale (près du village moderne Eski Kâhta). (Hoepfner 1983, fig. 1).

Pour relier les lieux de cultes communs aux villages voisins, il existait des chemins processionnels¹²⁶. C'est au Nemrud Dag et à Arsamée du Nymphée que ces voies avec stations sont particulièrement développées¹²⁷. A chaque station se trouvait, devant la statue, un autel, sur lequel les participants offraient une libation avant d'arriver au sanctuaire où ils étaient conviés à participer aux

¹²⁶ Ce type de voies sacrées, dont les meilleurs exemples sont ceux d'Argos, de Didymes, de Labranda sont un élément fréquent en Asie Mineure.

¹²⁷ Merkelbach 1984, pp. 62-63.

festins mentionnés dans les inscriptions¹²⁸. Ce parcours obligé¹²⁹ conduisait les « pèlerins » des villages aux sanctuaires du royaume, par exemple jusqu'au sommet du Nemrud Dag (comme semble l'indiquer une stèle qui a été découverte à Hurik¹³⁰), ou encore à Arsamée du Nymphée, sur l'Eski Kale.

Lors des deux fêtes mensuelles, le 16 *Audnaios* et le 10 *Loos*, la population entière¹³¹ était conviée à banqueter dans les *hiérothésia*. Les inscriptions soulignent que les repas devaient être abondants et le vin couler à flots; sur ces inscriptions on peut lire que tout le peuple était convié à ces banquets¹³². Reste à savoir la finalité de telles inscriptions.

Nous avons vu quels étaient les dieux adorés en Commagène¹³³, mais peut-on affirmer que des temples ou lieux sacrés sont davantage dédiés à l'un ou à l'autre? Pour y répondre, il convient de répertorier les éléments archéologiques afin de déterminer la culture à laquelle ils font référence.

Reprenons le cas d'Arsamée du Nymphée (fig. b). Sur la partie ouest de l'Eski Kale, un bâtiment avec un escalier monumental, une stoa et deux salles avec des mosaïques ont été retrouvés. Qu'y avait-il sur la partie est du plateau? Deux hypothèses s'affrontent à propos de la structure des rares éléments retrouvés sur la partie est du plateau. Hoepfner propose d'y voir un mausolée de type hellénistique tardif¹³⁴, avec des statues géantes et un autel de type de celui du Nemrud Dag. Waldmann, pour sa part, rejette cette idée et soutient, étayant son hypothèse sur la religion mazdéenne, qu'un sanctuaire du feu¹³⁵, accompagné de statues géantes, se trouvait sur le sommet de l'Eski Kale. Arrêtons-nous quelque peu sur cette idée.

Pour Waldmann, la construction, baptisée « Mörtelraum » (fig. b), serait

¹²⁸ Waldmann 1973, pp. 90-96, inscription A, lignes 111-146.

¹²⁹ F.K. Dörner, 'Das Problem des Weges vor den Propyleen zum Hierothesia in Arsameia am Nymphaios und auf dem Nemrud Dag', in *Hommages à Maarten J. Vermaseren* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 68), Leiden 1978, p. 324; Dörner-Goell 1963, pp. 100-106. Ces festins sont mentionnés dans les inscriptions. Selon l'archéologue allemand, ce parcours était en partie pavé.

¹³⁰ Hurik se trouve à mi-chemin entre Arsamée du Nymphée et le Nemrud Dag, Waldmann 1991, p. 164.

¹³¹ Hopfner 1975, p. 46.

¹³² A Trysa, le peuple était également convié, Bérard 1988, p. 196.

¹³³ Zeus, Oromazdès, Mitra, Apollon, Héraclès, Verethragna, Artagnès, Arès, Commagène (Artémis, Héra Téléia, ou Tyché). Waldmann 1991, pp. 149-156 fait des parallèles avec plusieurs sites où la même configuration des dieux a été retrouvée.

¹³⁴ Hoepfner 1983, pp. 67-69, fig. 34; Boyce-Grenet 1991, p. 316 sont aussi du même avis.

¹³⁵ La problématique des sanctuaires du feu est fort complexe. L'ouvrage de base reste celui de Schippmann 1971. Mais les interprétations de découvertes archéologiques sont divergentes concernant la datation et surtout la fonction de ces bâtiments. Pour la période achéménide, aucun sanctuaire du feu ne peut être attesté. « Nous ne savons pas quelles contraintes le culte imposait à l'architecture », Boucharlat 1984, pp. 121 et 133.

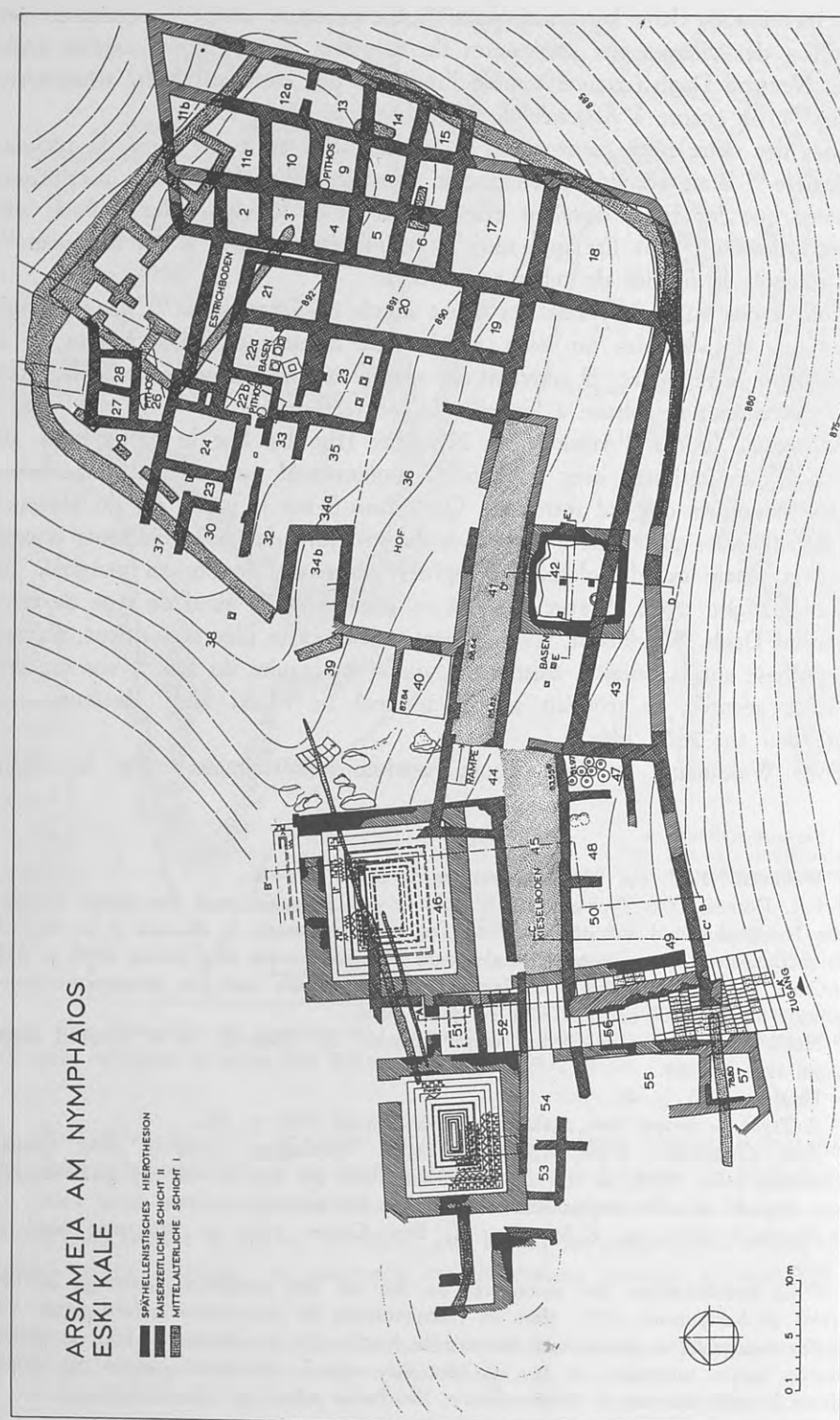


Fig. d: Plan des différentes couches d'occupation sur l'Eski Kale à Arsamée du Nymphée (Hoepfner 1983, fig. 2).

l'*adurian*¹³⁶, un bâtiment destiné à garder le feu purifié et qui est constamment allumé. Sur l'est du plateau, un *dare mehr*¹³⁷ — qui servait aux sacrifices — aurait été érigé par Mithridate I^{er} Kallinikos. Par la suite, Antiochos I^{er} l'aurait entouré d'un péristyle composé de colonnes corinthiennes¹³⁸.

Waldmann base son argumentation sur le fait que l'on ait retrouvé des bases persico-parthes, *in situ*¹³⁹. Un portique au sud, avec les trois bases de la salle 23 (fig. d), permet d'entrer dans le temple. La partie centrale — la cella — est formée avec les deux bases de la salle 22a (fig. d), avec le « silo » au centre et avec deux bases hypothétiques au sud. Ce qui permet à Waldmann de proposer la reconstitution (fig. e) de ce sanctuaire. Le « silo » — à enduit de mortier — serait une fontaine, car, dans le rituel du *haoma*, l'eau joue un rôle important: libation, préparation du mélange sacré, lavage¹⁴⁰. Un mortier de sacrifice retrouvé au sommet de l'Eski Kale¹⁴¹ — qui a des parallèles à Persépolis — pourrait faire pencher la balance en faveur du rituel iranien¹⁴².

L'autel de la terrasse est du Nemrud Dag, que Waldmann considère comme iranien, a certainement servi à des sacrifices¹⁴³.

Dans les inscriptions d'Arsamée du Nymphée, Antiochos I^{er} insiste sur le fait qu'il a engagé un prêtre pour Mithra-Hélios Apollon-Hermès¹⁴⁴. Ce prêtre

¹³⁶ Waldmann 1991, pp. 92-95 fait des comparaisons avec Surkh Kotal qui est plus tardif; voir aussi Gropp 1969, p. 172; ce terme correspond dans la région parthe en iranien moyen à l'*ataroshan*, Boyce 1975, p. 456; et à l'*ateshgah*, Boucharlat 1984, p. 131. Les couches d'enduit contiennent de l'asphalte et les mesures de protection contre le vent sont importantes. Les banc de 2 m. de long et de 60 cm. de large aurait servi à la protection du bois. Cfr. Waldmann 1991, p. 112.

¹³⁷ Le *dare mehr* veut littéralement dire la maison de Mithra, Waldmann 1991, pp. 117-120.

¹³⁸ Pour Waldmann 1991, pp. 117-120 il s'agit d'un bâtiment de type Surkh Kotal, malgré que celui-ci soit plus tardif. Il fait également un parallèle avec l'*ayadana* de Suse dont on ne sait si c'est un sanctuaire du feu, un temple avec des représentations de dieux ou un palais résidentiel. Sur l'Eski Kale, un chemin en gravier aurait permis de passer jusqu'au *dare mehr* sans traverser le bâtiment aux mosaïques. Il est surtout étonnant que le chemin n'arrive pas dans l'axe central du *dare mehr* (fig. b). Si l'on observe la stratigraphie, il est peu probable que ce chemin en gravier date de l'époque d'Antiochos I^{er}, Hoepfner 1983, plan 4, coupe B-B'.

¹³⁹ Dörner-Goell 1963, pp. 180-182, cfr. Waldmann 1991, pp. 117-120. Hoepfner 1983, p. 83, pour sa part, est de l'avis que ces bases datent de l'époque impériale et faisaient partie d'un « palais » fortifié.

¹⁴⁰ Waldmann 1991, p. 108. C'est dans le rite du *haoma* que le *barsom* est utilisé. Le *haoma* est un liquide qui confère l'immortalité. *Haoma* est également un dieu qui éloigne la mort, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 95-98.

¹⁴¹ Waldmann 1991, pp. 100 et 109.

¹⁴² Ries 1990, p. 2764; Waldmann 1991, p. 108.

¹⁴³ Bernard 1990, p. 54, n. 23.

¹⁴⁴ Waldmann 1973, p. 104, inscription As, lignes 76-78. Autre argument en faveur de cette hypothèse est le lien de Mithra avec le feu céleste, avec le feu royal (*xvarenah*). En Iran, on jurait par Mithra et toujours en présence du feu sacré, Ries 1990, pp. 2767-2768.

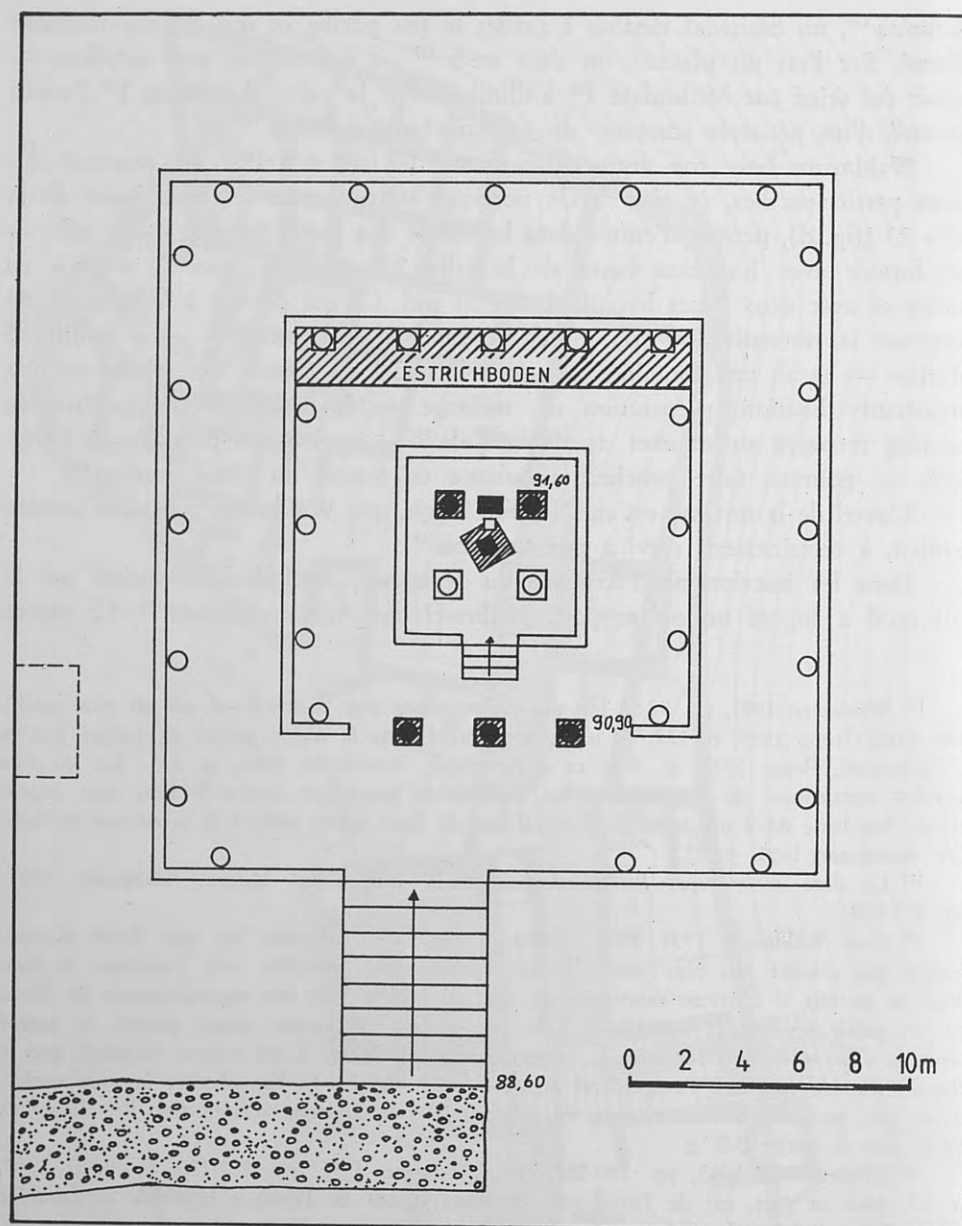


Fig. e: Plan hypothétique du « temple du feu » sur la partie ouest de l'Eski Kale à Arsamée du Nymphée. (Waldmann 1991, fig. 14).

doit porter les habits perses¹⁴⁵; de plus, il doit organiser le culte des images et les sacrifices.

D'après les fouilles, aucune fondation de mur (fig. d) ne permet de vérifier le plan du bâtiment que Waldmann (fig. e) propose. De plus, il n'y pas de cour

au sud du portique comme c'est le cas pour les temples qui ont été retrouvés.

Par Hérodote, nous savons qu'il n'y avait pas, chez les Perses, de temple accessible à l'ensemble des fidèles¹⁴⁶. Certes, il nous renseigne sur une période antérieure. Boyce et, à sa suite Boucharlat, insistent sur la distinction entre un temple du feu — un *dare mehr* — et un sanctuaire avec des images des dieux — un *bagin*. Il est, par conséquent, également envisageable que cette construction soit un *bagin*¹⁴⁷, puisque des restes de statues géantes, comme sur le Nemrud Dag, sont attestées. Ceci est d'autant plus plausible qu'à l'époque hellénistique cette forme de sanctuaire est à la mode; c'est du moins ce que Strabon nous signale en écrivant qu'il y a une prédilection chez les Parthes pour les hauts lieux et la célébration du culte en plein air¹⁴⁸. A l'époque achéménide, comme le fait remarquer Boucharlat¹⁴⁹, il n'est pas certain que des temples du feu existent et que des terrasses comme celles de Pasargades suffisent à effectuer les rituels. C'est lors du contact avec les Grecs, et plus particulièrement après Alexandre le Grand, que l'image du dieu va faire son apparition dans les sanctuaires iraniens.

L'hypothèse d'Hoepfner — le mausolée — est possible, mais, à part les colonnes corinthiennes et une allusion dans les inscriptions, aucune fondation de murs ne vient confirmer son idée. De plus aucun autre bâtiment de ce type n'a été découvert en Commagène.

Il est également envisageable de proposer un temple à cet endroit, grâce aux colonnes retrouvées sur l'Eski Kale, du type de celui de Dushara et celui du sanctuaire de Baalshamin à Si' qui datent de la même période¹⁵⁰. Mais la cour ainsi que les couloirs manquent également pour valider cette hypothèse.

Ce bâtiment aurait été soigneusement démonté sous la domination romaine, ce qui expliquerait en partie le manque d'informations concernant les fondations de la construction sur l'Eski Kale.

Par les inscriptions, nous savons qu'un culte aux ancêtres d'Antiochos I^{er} et à lui-même existait à Arsamée du Nymphée. Dans le zoroastrisme, cela correspond au rituel du *baj*, pour la pensée des morts. Waldmann voit dans ces stations (la troisième par exemple) des lieux pour des libations aux morts¹⁵¹.

¹⁴⁵ Dans les régions orientales, la référence des habits est très importante pour les rituels qui étaient pratiqués. Mais nous avons montré ci-dessus les manipulations qu'Antiochos I^{er} avaient faites à ce sujet.

¹⁴⁶ Hérodote I, 131.

¹⁴⁷ Boucharlat 1984, p. 121; voir aussi Boyce 1975, p. 456.

¹⁴⁸ Strabon XI, 8, 4. Cfr. Boucharlat 1984, p. 122.

¹⁴⁹ Boucharlat 1984, p. 133.

¹⁵⁰ M. Lyttelton, *Baroque Architecture in Classical Antiquity*, London 1974, pp. 196 et 214. Les deux sanctuaires datent respectivement de la fin du I^{er} s. av. et du I^{er} s. ap. J.-C.

¹⁵¹ Waldmann 1991, pp. 106, 112 et 169. D'après Gropp 1969, p. 161, un repas festif suivait ce rituel.

Il est probable que cela ne soit pas une forme pure de rituel zoroastrien¹⁵² qui était pratiqué en Commagène. Une terrasse, comme à l'époque achéménide, a pu suffire, et le sommet de l'Eski Kale était le lieu idéal. La présence d'un temple du feu aussi élaboré que Waldmann nous le présente est peu probable, vu les constructions religieuses datant du règne d'Antiochos I^{er}. Un mélange de pratiques religieuses, selon les principes bilingues que nous avons présentés, est à envisager, ce qui permettrait de lever bon nombre d'ambiguïtés, voulues certainement par le dynaste commagénien.

7. PUBLICITÉ ET BILINGUISME

Les réformes religieuses d'Antiochos I^{er} avec leurs conséquences idéologiques montrent l'ambition du roi commagénien, et s'expliquent dans le contexte socio-historique. Grâce au soutien de Rome et à la défaite de Tigrane le Grand, Antiochos I^{er} acquiert l'indépendance de son royaume; entre ces deux grandes puissances, il a besoin de créer ce qu'on peut appeler une identité pour assurer la stabilité intérieure du royaume. C'est la raison pour laquelle il se nomme *ktistès* sur l'inscription de Sofraz Köy et qu'à Arsamée du Nymphée, ainsi qu'au Nemrud Dag, il prend le titre d'évergète. La prise de la tiare arménienne et du diadème au début de son règne viennent compléter cette idée de manipulation idéologique. Parallèlement, les scènes de *dexiôsis*, ainsi que l'horoscope du lion, lui servent à souligner la légitimité de sa dynastie par l'obtention du *x^aarenab*, le mandat céleste.

Les piliers honorifiques, de style dorique, ont également un but publicitaire et idéologique (car le dorique ne se rencontre plus tellement durant cette période) se rapprochant de ce que l'on trouve en Lycie¹⁵³.

Le programme d'Antiochos I^{er} a probablement été conseillé en partie par des Grecs, comme le montre d'une part la démarche idéologique que nous avons présentée¹⁵⁴, et d'autre part la langue choisie. Certes le statut de l'écrit grec est différent de celui du persan. Alors que le grec peut être lu par une partie de la population¹⁵⁵, l'ancien persan n'est maîtrisé que par des scribes, et il est par conséquent difficile de l'utiliser à des fins de propagande. Le grec (et la culture grecque) a encore un grand prestige et une utilisation usuelle, à cette

¹⁵² Selon Boyce-Grenet 1991, p. 333, le zoroastrisme devrait être de tendance zurvaniste en Commagène si l'on compare avec la Cappadoce et la Cilicie.

¹⁵³ M. Colledge, *Parthian Art*, New York-Ithaca 1977, p. 57.

¹⁵⁴ Dans l'inscription à Arsamée du Nymphée, Antiochos I^{er} signale que des compétitions pour les ancêtres doivent avoir lieu, Waldmann 1973, pp. 90-96, inscription A, lignes 30-35.

¹⁵⁵ M. Detienne, 'L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité', in *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* (sous la direction de M. Detienne), Lille 1988, pp. 31-81.

époque, alors que l'Arsacide Vologèse I^{er} (fin du I^{er} s. ap. J.-C.) biffera le grec des monnaies et le remplacera par l'iranien¹⁵⁶. Cette réaction à la culture grecque va s'accroître encore par la suite, surtout durant la période sassanide qui consacra un retour aux traditions purement iraniennes.

Dans le cadre du développement du programme idéologique et culturel commagénien, nous pouvons observer une iranisation progressive qui atteint un équilibre au *hiérothésion* du Nemrud Dag (dédié à Antiochos I^{er} lui-même), si l'on admet l'ordre chronologique suivant pour les monuments construits sous Antiochos I^{er}: Sofraz Köy, Arsamée du Nymphée, puis enfin le Nemrud Dag. L'iconographie, d'abord « unilingue » à Sofraz Köy, devient « bilingue » pour les stèles d'Arsamée du Nymphée et du Nemrud Dag. Les dieux perses sont adjoints à leurs pendants grecs dans la deuxième phase du développement du culte. Le nombre de fêtes a été augmenté, plus particulièrement celles en l'honneur de Mithra. Parallèlement, l'astrologie d'influence mazdéenne est introduite sur le Nemrud Dag.

Sur le plan architectural, les éléments grecs se retrouvent en grand nombre. A Arsamée du Nymphée, le bâtiment avec des mosaïques est probablement de conception grecque. Dans la plaine au sud de l'Eski Kale, des constructions de cette période ont été mises au jour et présentent également un faciès hellénistique. A Samosate où les fouilles sur l'acropole ne sont pas encore totalement terminées, un palais grandiose d'architecture grecque, appartenant probablement à Mithridate I^{er} Kallinikos, a été découvert. Mais la comparaison est difficile, vu l'insuffisance de nos connaissances de l'architecture religieuse et publique parthe de cette époque, qui, fortement influencée par l'hellénisme, ne présente pas une véritable unité stylistique¹⁵⁷. A côté de ces constructions, des éléments d'architecture religieuse, comme un éventuel sanctuaire du feu ou les terrasses du Nemrud Dag, sont de provenance perse.

Revenons à nos hypothèses de départ, à savoir l'« influence » en Commagène des deux cultures, grecque et perse. Mais d'abord essayons de replacer dans son contexte le terme d'*hiérothésion*. Ce terme¹⁵⁸, probablement créé par Antiochos I^{er}, recouvre ce que l'on appelle dans l'aire culturelle grecque un *hérôon*, c'est-à-dire un monument dédié à un héros autour duquel s'organise un culte. Certes, les tyrans n'ont pas utilisé les *hérôa* pour leur pouvoir, alors que les aristocrates l'ont fait dans le cadre de la démocratie¹⁵⁹. Après Alexandre le Grand, ces monuments ont également été utilisés à des fins idéologiques par les souverains

¹⁵⁶ Wolski 1988, p. 1001.

¹⁵⁷ M. Colledge, *Parthian Period*, Leiden 1986, p. 13.

¹⁵⁸ Waldmann 1991, p. 155. Selon G.K. Sarkissian, 'On the Problem of the Cults of the hellenistic World', in *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums* (édité par J. Harmatta), 1968, p. 286, le roi Arsace aurait érigé un temple pour ses ancêtres à Armavir. A Messène le terme d'*hiérothésion*, cité par Pausanias IIV, 32, 1, est attesté.

¹⁵⁹ Bérard 1983, p. 59.

hellénistiques (Hérode le Grand, les Attalides...), qui ont développé les *hérôa* de type dynastique, comme par exemple à Pergame. L'*hérôon* de Trysa est également un monument dynastique¹⁶⁰, car il n'a pas uniquement une fonction funéraire, mais aussi cultuelle — des banquets périodiques s'y déroulent. Sa fonction relève « plus du politique que du cultuel »¹⁶¹. Les dynastes locaux ont utilisé une iconographie étrangère dans un programme d'une richesse et d'une complexité extraordinaire pour justifier leur pouvoir. De plus, ils s'estiment descendants et héritiers des Troyens. Nous pouvons en conclure qu'il existe des analogies avec le programme d'Antiochos I^{er} pour les *hiérothésia*. Mais il y a aussi des convergences concernant la généalogie. Le roi commagénien met en avant son ascendance en montrant qu'elle remonte à Alexandre le Grand et à Darius I^{er}. Chez les Achéménides, la généalogie royale est présentée¹⁶² sur l'inscription de la tombe royale de Nasqshi-i Rustam. Au Nemrud Dag, on trouve, en plus de l'inscription, les images de cette ascendance sur chacune des deux terrasses. La généalogie est importante, comme le rappelle Aristote: « il est naturel que les descendants d'ancêtres meilleurs soient meilleurs car la noblesse est vertu d'une lignée »¹⁶³.

En suivant les mêmes principes idéologiques que ceux utilisés par Alexandre le Grand, le roi commagénien, par la création de schèmes iconographiques bilingues, cherche à transmettre pour l'éternité son message à deux publics, l'un de culture grecque et, l'autre de culture perse¹⁶⁴, cela dans le cadre d'un culte très organisé (fêtes bi-mensuelles, chemins sacrés, autels, engagement de prêtres). Si l'iconographie est bilingue, est-ce que d'autres éléments, comme la religion et l'architecture, le sont également? Le *hiérothésion* serait-il une création bilingue?

Un élément non négligeable de ce programme idéologique est l'extraordinaire créativité dont le dynaste commagénien a fait preuve. Nous en avons vu les influences ci-dessus, mais plusieurs éléments sont nouveaux. Le *hiérothésion* est un bon exemple. A partir de l'*hérôon* de type dynastique grec et des tombes achéménides, Antiochos I^{er} a conçu un culte dédié aux morts, à ses ancêtres et à lui-même. Son ambition l'a amené à créer son propre culte en se faisant passer pour un descendant d'Alexandre le Grand et de Darius I^{er}. Le schème de la *dexiôsis*, lié à l'horoscope du lion, dont nous avons mis en évidence la force idéologique grâce à son bilinguisme, est également une innovation.

La manière de représenter Mithra, avec le *barsom* et le bonnet phrygien, dans une scène de *dexiôsis*, est également nouvelle. D'un point de vue architectural, les réalisations d'Arsamée du Nymphée, mais surtout du Nemrud Dag

¹⁶⁰ Bérard 1988, p. 196.

¹⁶¹ Bérard 1988, p. 196.

¹⁶² M. Dandamaev - V. Luoknin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney 1989, p. 370.

¹⁶³ Aristote, *Politique*, III, 12, 3.

¹⁶⁴ Musti 1982, p. 195 propose de voir deux catégories d'habitants: les esclaves et les personnes libres *politai* de Commagène.

sont également une preuve de la créativité et de la capacité de manipulation idéologique de ce roi hellénistique. Son descendant, Philopappos en fera de même avec son monument funéraire en face de l'Acropole. Mais assurément qu'Antiochos I^{er} ne nous a pas encore livré tous ses secrets.

Abbreviazioni supplementari:

- | | |
|------------------------|--|
| Babelon 1890 | = E. Babelon, <i>Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène</i> , Paris 1890. |
| Benveniste 1969 | = E. Benveniste, <i>Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion</i> , Paris 1969. |
| Bérard 1983 | = C. Bérard, 'L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique', in <i>Architecture et société: de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine</i> (Collection de l'Ecole Française de Rome), Rome-Paris 1983, pp. 43-62. |
| Bérard 1988 | = C. Bérard, 'La Grèce en barbarie: l'apostrophe et le bon usage des mythes', in <i>Métamorphoses du mythe en Grèce antique</i> (sous la direction de C. Calame), Genève 1988, pp. 187-199. |
| Bernard 1990 | = P. Bernard, 'L'architecture religieuse de l'Asie centrale à l'époque hellénistique', in 'Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie Berlin 1988', Mainz am Rhein 1990, pp. 51-59. |
| Boucharlat 1984 | = R. Boucharlat, 'Monuments religieux de la Perse achéménide, état des questions', in <i>Temples et sanctuaires</i> (sous la direction de G. Roux), Lyon 1984, pp. 119-136. |
| Boyce 1975 | = M. Boyce, 'On the Zoroastrian Temple Cult of Fire', in <i>JAOS</i> 95, 1975, pp. 454-465. |
| Boyce 1982 | = M. Boyce, <i>A History of Zoroastrianism, Vol. II. Under the Achaemenians</i> (Handbuch der Orientalistik), Leiden-Köln 1982. |
| Boyce-Grenet 1991 | = M. Boyce - F. Grenet, <i>A History of Zoroastrianism, Vol. III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule</i> (Handbuch der Orientalistik), Leiden - New York - København - Köln 1991. |
| Briant 1982 a | = P. Briant, 'Conquêtes territoriales et stratégies idéologiques: Alexandre le Grand et l'idéologie monarchique achéménide', in <i>Rois, tributs et paysans</i> (édité par P. Briant), Paris 1982, pp. 357-404. |
| Briant 1982 b | = P. Briant, 'Des Achéménides aux rois hellénistiques: continuités et ruptures (bilan et proposition)', in <i>Rois, tributs et paysans</i> (édité par P. Briant), Paris 1982, pp. 291-330. |
| Cumont 1899 | = F. Cumont, <i>Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra</i> , Bruxelles 1899. |
| Davies 1985 | = G. Davies, 'The Significance of Handshake Motive in Funerary Art', in <i>AJA</i> 89, 1985, pp. 627-640. |
| Dittenberger 1903-1905 | = W. Dittenberger, <i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i> , Leipzig 1903-1905. |
| Dörner 1975 | = F.K. Dörner, 'Die Ahnengalerie der kommagenischen Königsdynastie', in <i>AntW</i> (Sondernummer), 1975, pp. 26-31. |
| Dörner 1987 | = F.K. Dörner, <i>Der Thron der Götter auf dem Nemrud Dag</i> , Bergisch Gladbach 1987. |

- Dörner-Goell 1963 = F.K. Dörner - T. Goell, 'Arsameia am Nymphaios', in *Ausgrabungen im Hierothesion des Mithridates Kallinikos 1953-56 (IstForsch 23)*, Berlin 1963.
- Dörner-Naumann 1939 = F.K. Dörner - R. Naumann, *Forschungen in Kommagen (IstForsch 10)*, Berlin 1939.
- Dörrie 1964 = H. Dörrie, *Der Königs kult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften Funde*, Göttingen 1964.
- Ehrenberg 1976 = V. Ehrenberg, *L'Etat grec*, Paris 1976.
- Etudes Mithriaques* = *Etudes Mithriaques*, 'Actes du 2ème Congrès international, Téhéran, du 1^{er} au 8 septembre 1975' (*AI* 17), Leiden-Téhéran-Liège 1978.
- Fehr 1990 = B. Fehr, 'Lectio Graeca - Lectio Orientalis, Überlegungen zur Tyche von Antiocheia', in *VRel* 7, 1990, pp. 83-97.
- Ghirshman 1962 = R. Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides*, Paris 1962.
- Gropp 1969 = G. Gropp, 'Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier', in *AMIran* 2, 1969, pp. 147-175.
- Hoepfner 1975 = W. Hoepfner, 'Architektur in Kommagene', in *AntW* (Sondernummer), 1975, pp. 43-51.
- Hoepfner 1983 = W. Hoepfner, *Arsameia am Nymphaios II. Das Hierothesion des Königs Mithridates I. Kallinikos von Kommagen nach Ausgrabungen von 1963 bis 1967 (IstForsch 33)*, Tübingen 1983.
- Le Glay 1978 = M. Le Glay, 'La dexiôsis dans les mystères de Mithra', in *Etudes Mithriaques* 1978, pp. 279-303.
- Merkelbach 1984 = R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein TS 1984.
- Musti 1982 = D. Musti, 'Morte e culto del sovrano in ambito ellenistico (in particolare sulle tombe-santuario dei sovrani della Kommagene)', in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (sous la direction de G. Gnoli - J.P. Vernant), London-Cambridge-Paris 1982, pp. 190-200.
- Nylander 1983 = R. Nylander, 'Architecture grecque et pouvoir persan', in *Architecture et société: De l'archaïsme grec à la fin de la République romaine* (Collection de l'Ecole Française de Rome 66), Paris-Roma 1983, pp. 43-62.
- Petzl-Wagner 1976 = G. Petzl - J. Wagner, 'Eine neue Temenos-Stele des Königs Antiochos I. von Kommagene', in *ZPE* 20, 1976, pp. 201-223.
- Ries 1984 = J. Ries, *Les religions de l'Iran sous les Achéménides et sous les Arsacides. Mazdéisme, mages, mithriacisme, zervanisme*, Louvain-la-Neuve 1984.
- Ries 1990 = J. Ries, 'Le culte de Mithra en Iran', in *ANRW* II, 18, 4, 1990, pp. 2728-2775.
- Schippmann 1971 = K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin-New York 1971.
- Schlumberger 1960 = D. Schlumberger, 'Descendants non méditerranéens de l'art grec', in *Syria* 37, 1960, pp. 131-166 et 252-319.
- Sullivan 1973 = R.D. Sullivan, 'Diadochic Coinage in Kommagene after Tigrane the Great', in *NC* 7, 1973, pp. 18-37.
- Sullivan 1977 = R.D. Sullivan, 'The Dynasty of Kommagene', in *ANRW* II, 8, 1977, pp. 732-798.
- Turcan 1989 = R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

- Von Gall 1976 = H. von Gall, 'Die Kopfbedeckung des persischen Ornats bei den Achämeniden', in *AMIran* 9, 1976, pp. 145-163.
- Wagner 1975 = J. Wagner, 'Neue Funde zum Götter- und Königs kult unter Antiochos I. von Kommagene', in *AntW* (Sondernummer), 1975, pp. 51-60.
- Wagner 1976 = J. Wagner, *Seleukia am Euphrat/Zeugma* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 10), Wiesbaden 1976.
- Wagner 1983 = J. Wagner, 'Dynastie und Herrscher kult in Kommagene, Forschungsgeschichte und neuere Funde', in *IstMitt* 33, 1983, pp. 177-224.
- Waldmann 1973 = H. Waldmann, *Die kommagenische Kultreform unter König Mithridates* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 34), Leiden 1973.
- Waldmann 1991 = H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus (IstMitt-BH 37)*, Tübingen 1991.
- Will 1978 = Er. Will, 'Origine et nature du mithriacisme', in *Etudes Mithriaques* 1978, pp. 527-536.
- Will 1981 = Er. Will, 'Les aspects de l'intégration des divinités orientales dans la civilisation gréco-romaine: langage conventionnel et langage clair', in *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques, études d'iconographie*, 'Colloque international du CNRS', Paris 1981, pp. 157-161.
- Wolski 1988 = J. Wolski, 'L'héritage d'Alexandre le Grand et les Arsacides', in *Festschrift G. Wirth, zu Alexander der Grosse* (édité par W. Will), Amsterdam 1988, pp. 991-1006.
- Young 1964 = J.H. Young, 'Commagenian Tiaras: Royal and Divine', in *AJA* 68, 1964, pp. 29-34.

it was played by *paides* and *agéneioi*. Its absence in gynaeceum and teaching scenes suggests, furthermore, that it had become exclusive of these competitions. Its connection to the character of Thamyras could hence be interpreted as a warning not to transcend certain limits.

The «Thamyras cithara» is also featured in synaulia and dithyrambic scenes, revealing a connection to the numerous musical innovations that were introduced in the course of the V century. These innovations were later to be met with such virulent hostility as to cause the name of «Thamyras cithara» to fall into oblivion.

P. VIDOL-NAQUET, Il canto del cigno di Antigone. A proposito dei versi 883-884 della tragedia di Sofocle.

In verses 883-884 of *Antigone*, the action takes place as if the mournful songs (*aoidàs kai godùs*) of the dying person were, metaphorically, those of the swan. The image of the swan song as a dirge is found in *Agamemnon* (1443-47), in connection with Cassandra's death. It is also found in a famous page of *Phaedon* (85e-85b), and is possibly implicitly present in the *Antigone*. An excellent occasion to reflect on the role of birds in Greek tragedy in general and, more specifically, in *Antigone*.

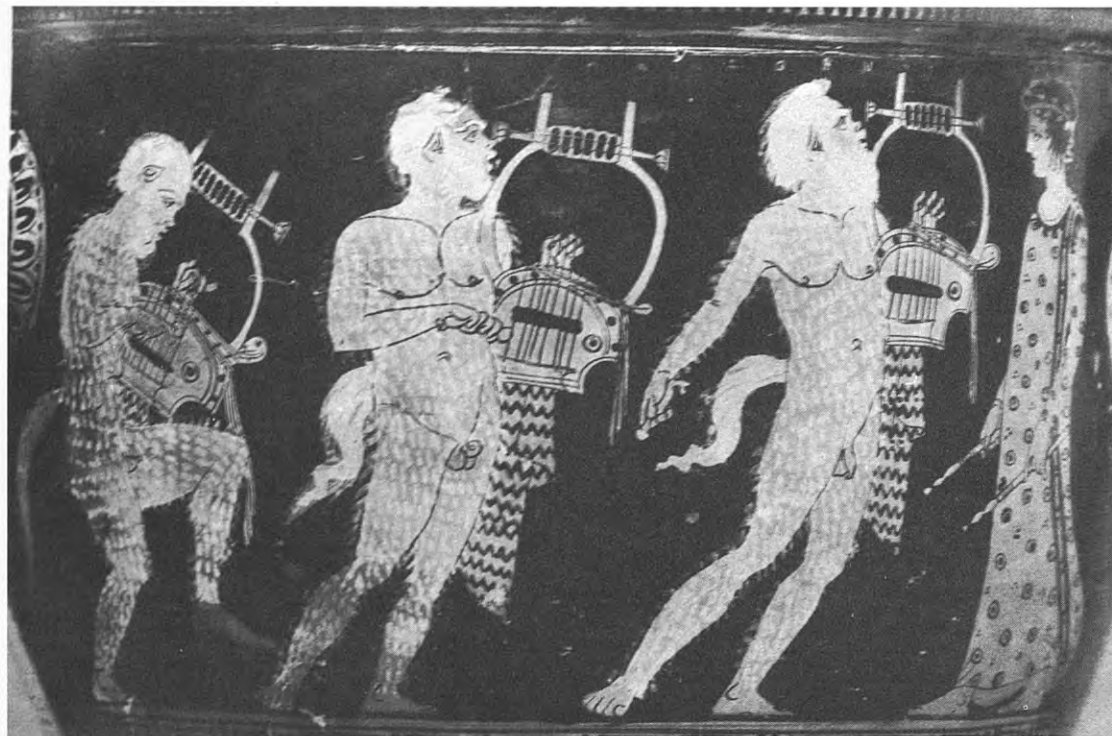
D. ALLGÖWER, Antiochos I^{er} de Commagène entre sceptre et diadème.

Through the analysis of Commagene's archaeological and epigraphical data (particularly taken from Eski Kale and Nimrud Daghsites) the Author points out the Antiochus' political design: an iconographical language, built up with greek cultural elements and parthian ones, emphasizes the structure and legitimation of dinastic power.

P. RUBY, Types et fonctions dans les typologies céramiques archéologiques. Quelques problèmes et quelques propositions.

The article illustrates the functional approach used in typology and, more specifically, in pottery typology. The main criticism directed against the functional approach is that, from an archaeological point of view, it is not possible to determine the function of objects if one lacks other sources of information, e.g. texts and ethnographical data. The author objects that this reproach arises from a confusion between function and usage: the former is determined by the intrinsic characteristics of the object (geometrical, physical and semiotical, as J.-C. Gardin has pointed out) and can be qualified as *tendency*, according to the

terminology of prehistoric ethnology, while the latter depends exclusively on the extrinsic characteristics of the object (chronological, geographical and cultural), and is classifiable as *fact*, in the sense defined by Leroi-Gouhran. The functional approach is only concerned with the determination of the function of an object, not of its usage. After describing the principles of this approach, the author details the different operations aiming at the definition of the functional classes to be submitted to descriptive analysis according to a divisive approach. He then deals with the problems posed by the different typological approaches, beginning by illustrating the merits and the shortcomings of, respectively, analytic functional typologies and paradigmatic typologies, then pointing out the proximities between the Anglo-Saxon functional approach and the one presented here. Finally, he goes into problems of terminology and the question of usage. He concludes his presentation by stressing that studies of style could profit from the functional approach described here.



1



2

1. New York, Metropolitan Museum d'Art 25.78.66. 2. Atene, Museo Nazionale 19636 (Foto rilasciata dal Museo Nazionale di Atene).



1



2



3

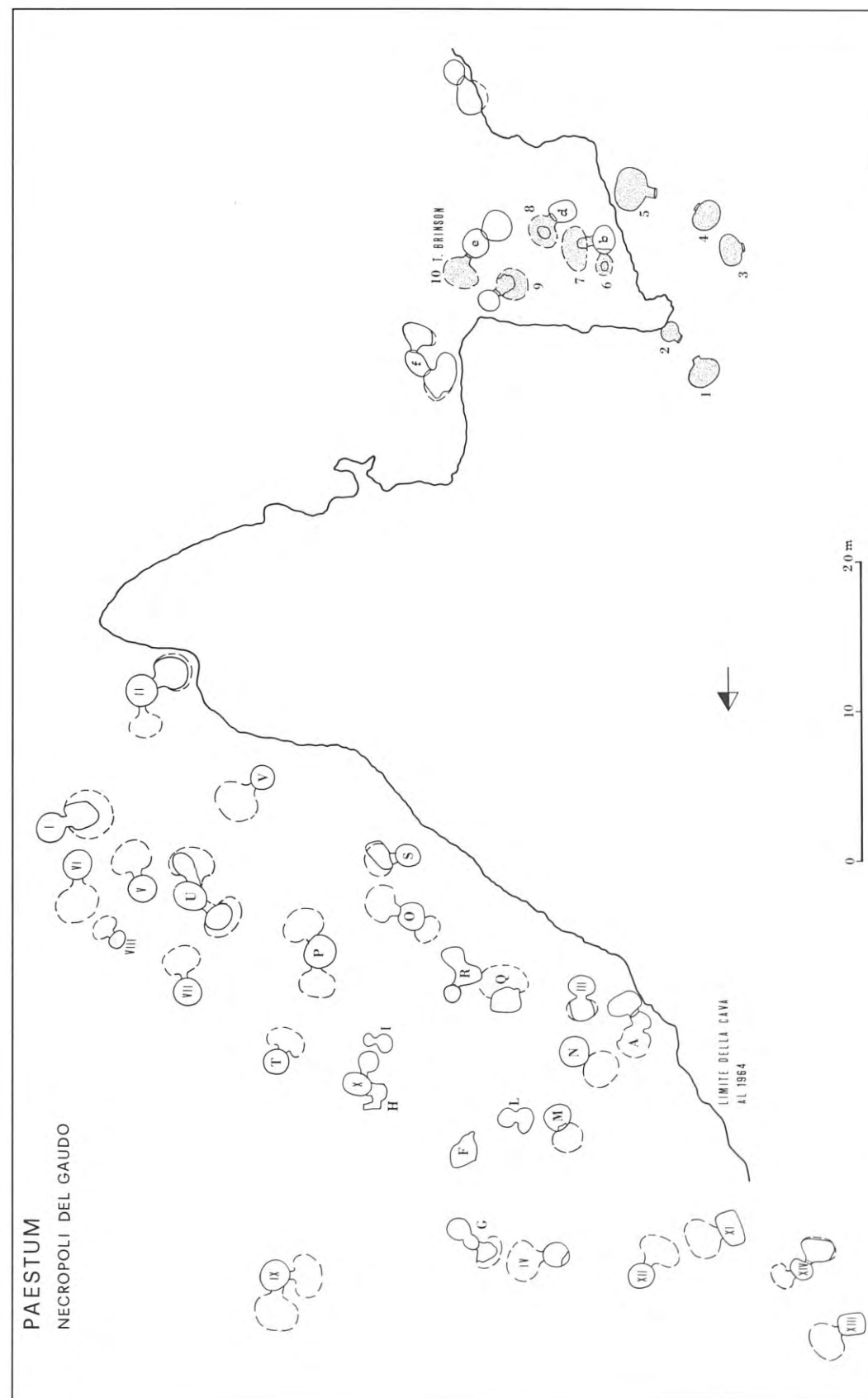
1. Dexiôsis entre Mithridate I^{er} Kallinikos et Mithra-Apollon à la station II à Arsamée du Nymphée (Waldmann 1991, fig. 18). 2. Dexiôsis entre Antiochos I^{er} et Apollon-Mithra au Nemrud Dag (Waldmann 1973, photo XXII.3). 3. Horoscope du lion. Terrasse ouest du Nemrud Dag (Waldmann 1973, photo XV.2).



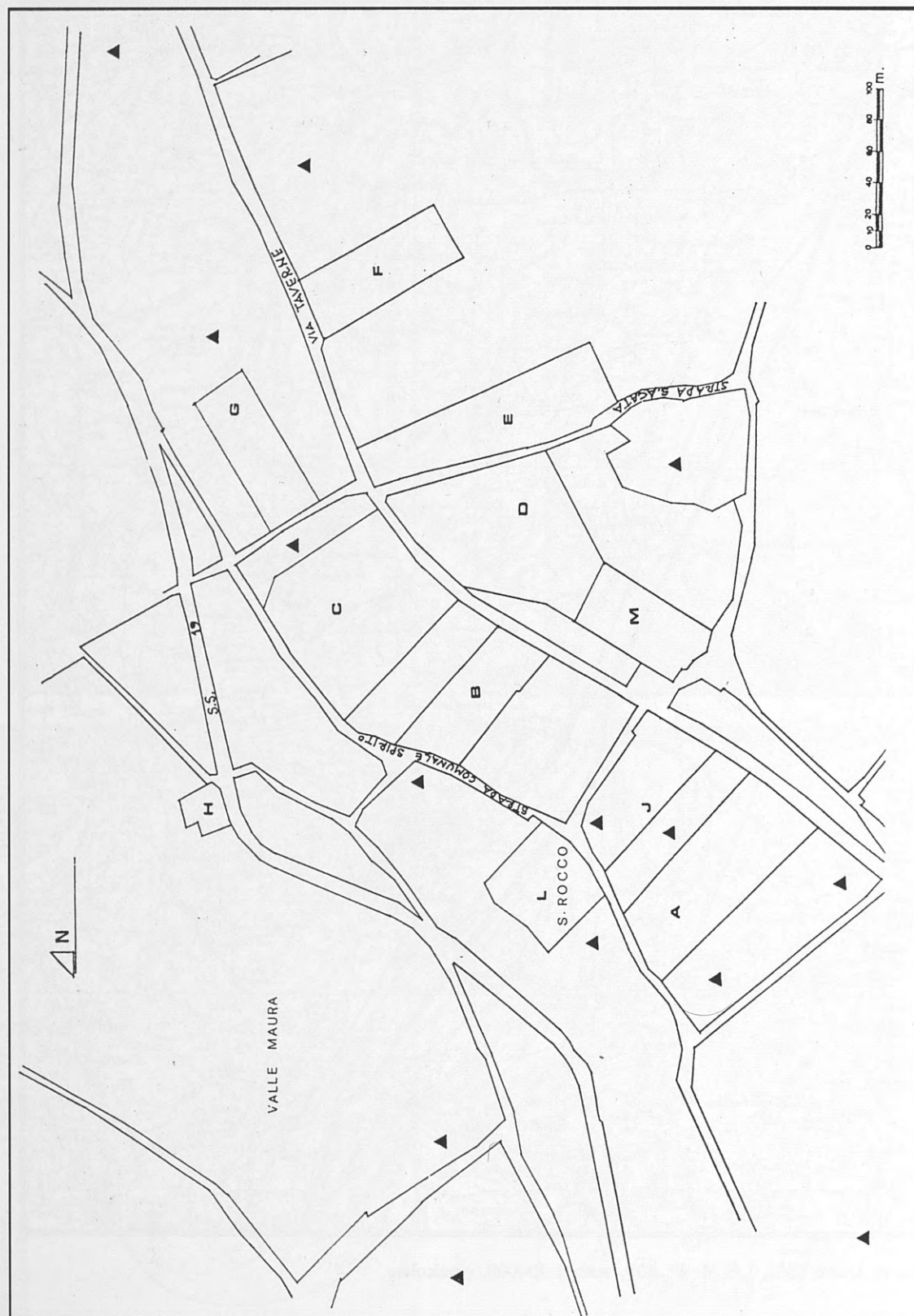
1

2

2. *Dexiôsis* entre Antiochos I^{er} et Héracles à la station III à Arsamée du Nymphée (Dörner 1987, fig. 32). 1. *Dexiôsis* entre Antiochos I^{er} et Apollon-Hélîos à Sofraz Koy (Dörner 1987, fig. 49).



1. Paestum. Necropoli del Gaudio. Planimetria generale con le tombe scavate dagli alleati (TT. 1-10).



Sala Consilina. Necropoli S. Rocco. A, B, C...: vecchi scavi. ▲ : scavi dagli anni '70.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE MCMXCIV
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI