

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ÉVOLUTION DU CULTE D'ARTEMIS SUR LES QUATRE PÉRIODES DE
L'ANTIQUITE, DE L'ÉPOQUE PRÉS GRECQUE À LA FIN DE LA PÉRIODE
ROMAINE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAITRISE
SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ELISE DUSSART

SEPTEMBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Il est temps de commencer ces remerciements. Et j'avoue avoir beaucoup de monde à remercier.

La première personne à qui je souhaite exprimer toute ma gratitude est bien entendu ma directrice, Chiara Letizia. Sans elle, rien de tout cela n'aurait été possible. En me prenant comme étudiante, elle m'a permis d'aboutir à trois années de travail sur un sujet particulièrement passionnant. Son soutien a été déterminant pour moi, et je la remercie sincèrement pour son accompagnement et ses précieux conseils.

Je tiens aussi à remercier ma famille. Mes parents m'ont offert la chance de découvrir le Canada, et c'est grâce à eux que j'ai pu évoluer avec maturité et réflexion. Leur soutien, malgré la distance, dans les moments difficiles, et tout ce qu'ils m'ont transmis, représentent énormément à mes yeux.

Je voudrais remercier mes amis. Mes amis en France, qui, même loin, m'ont toujours apporté leur soutien. Et bien sûr, mes amis ici, au Québec. En particulier Élëa, qui a été un appui sans faille lorsque j'ai dû chercher un nouveau directeur, et qui m'a si gentiment aidée dans la relecture de ce travail. Beaucoup d'autres personnes ont été précieuses pour moi ici : merci à vous d'être venus à mes colloques, d'avoir relu mon travail ou tout simplement de m'avoir écoutée quand j'en avais besoin.

Merci au Département des sciences des religions de m'avoir acceptée après mon transfert. Et malgré tout, merci à mon premier directeur de m'avoir permis de découvrir la Lycie.

Enfin, je crois que les plus grands remerciements vont à Monsieur Raimond. Cette rencontre tient une place centrale dans ce mémoire. Je vous remercie pour le temps que vous m'avez consacré, pour vos conseils, et surtout pour nos échanges, qui ont conforté mon choix de devenir historienne.

Merci à Artëmis, ma déesse, source inépuisable d'inspiration à travers les mythes et les récits. J'ai foi en l'avenir que ce mémoire m'aura permis d'ouvrir.

Et enfin, merci à tous ceux qui, de près ou de loin, ont été à mes côtés, m'ont encouragée dans mes choix, et m'ont rappelé que l'on ne doit jamais abandonner un projet qui compte vraiment. Merci de m'avoir montré que j'étais capable de tout, lorsqu'il s'agit de se battre pour une cause qui nous tient à cœur.

DÉDICACES

À mes parents,
qui m'ont permis de vivre cette grande aventure en me soutenant sans relâche, en m'envoyant au Canada, et en m'encourageant à suivre mes passions, même à l'autre bout du monde. Leur générosité et leur foi en moi ont rendu ce parcours possible.

À ma grand-mère,
qui m'a accompagnée avec attention et bienveillance, relisant mon travail, me conseillant, et partageant avec moi cette belle quête de compréhension.

À mes ami·es,
qui ont été là dans les moments de doute et d'épuisement, m'offrant écoute, réconfort et lumière. Sans eux, ce mémoire n'aurait pas eu la même couleur.
À toutes les rencontres incroyables que ce chemin m'a offertes, celles qui ont nourri ma réflexion, bousculé mes certitudes, et fait grandir mon regard.

À ma directrice,
dont l'accompagnement rigoureux, généreux et inspirant a été déterminant. Son regard attentif, sa patience et son exigence m'ont permis d'aller plus loin que je ne l'aurais cru possible.

Et enfin,
à la jeune fille que j'étais en arrivant ici, et qui, au fil du temps et des épreuves, a grandi aux côtés de sa déesse.

À toutes celles qui, comme Artémis, tracent leur propre chemin, libres, sauvages et indomptées.

AVANT-PROPOS

Depuis mon plus jeune âge, je nourris une passion profonde pour l'Antiquité. Parmi les figures mythologiques féminines qui m'ont marquée, Artémis et Athéna occupent une place toute particulière : toutes deux, à leur manière, se sont affranchies des normes féminines de leur époque.

Si mon projet de recherche portait initialement sur Athéna, le cheminement de mes lectures et questionnements m'a progressivement menée vers une autre figure divine : Artémis. Rapidement, j'ai été attirée par une approche mythologique qui me permettait d'explorer le mystère de ses origines, la richesse de ses fonctions rituelles et la diversité de ses métamorphoses. La posture farouche et indépendante de cette déesse chasserresse et sauvage, dans laquelle je me suis souvent reconnue, a renforcé mon intérêt. C'est dans ce contexte qu'une piste de recherche m'a été suggérée : la Lycie. Bien que cette région m'était alors inconnue, elle m'a immédiatement fascinée.

Au fil de mes recherches, j'ai découvert la richesse de ce territoire : ses paysages, ses sites archéologiques encore peu explorés, et surtout, son importance dans la circulation et la recomposition des cultes. Ce mémoire est donc aussi le reflet d'une rencontre intellectuelle et affective avec une région, que j'espère un jour visiter.

Ce projet n'a pas été sans embuches. Mon parcours a été marqué par des difficultés, notamment une première collaboration avec un directeur de mémoire qui, malgré des désaccords, m'a permis de découvrir l'épigraphie sur le terrain, en Grèce — une expérience pour laquelle je lui reste reconnaissante. La rédaction elle-même a représenté un défi. J'ai fait face à mes limites, mais aussi à mes forces : j'ai réalisé que, même si l'écriture est parfois difficile pour moi, je suis animée par l'oralité et le partage de mon sujet.

Ce mémoire est donc le fruit d'une passion, d'une persévérance, mais aussi d'une transformation personnelle. Il témoigne de mon attachement à une figure divine qui, elle aussi, traverse les frontières et les époques en se réinventant sans jamais se trahir.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	v
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DE FIGURES	x
LISTE DES TABLEAUX	xii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	xiii
RÉSUMÉ (français)	xv
RÉSUMÉ (anglais)	xvi
INTRODUCTION	1
<i>CADRE SPATIO-TEMPOREL</i>	5
<i>Problématique</i>	6
<i>Question générale</i>	7
<i>Historiographie/ revue de la littérature</i>	8
1. Auteurs défendant différentes associations d'Artémis	9
2. Travaux sur le syncrétisme et les interactions culturelles	12
3. Auteurs travaillant sur les preuves épigraphiques et archéologiques	14
<i>POSITIONNEMENT VIS-À-VIS DE L'HISTORIOGRAPHIE</i>	17
<i>CADRE CONCEPTUEL</i>	18
MÉTHODOLOGIE	24
PLAN DU MÉMOIRE	27
CHAPITRE I	30
Artémis en Lycie : entre influences grecques et origines anatoliennes	30
1.1 Des origines Anatoliennes ?	31
1.1.1 Le pays de Lukka	32
1.1.2 Artami/Ertemi dans le panthéon hittito-louvite	35

1.2 L'Artémis anatolienne	42
1.2.1 Cybèle et Artémis : influences et acculturation en Anatolie.....	42
1.2.2 L'Artémis de la guerre de Troie : une déesse anatolienne ?	50
CHAPITRE II	57
ARTÉMIS EN LYCIE : ENTRE TRADITION INDIGÈNE ET INFLUENCE PHILHELLÉNIQUE À L'ÉPOQUE PERSE	57
2.1 La continuité culturelle en Lycie : influence achéménide et héritage des cultes louvites 59	
2.1.1 La conquête achéménide de la Lycie : l'impact religieux	60
2.1.2 Religion et pouvoir en Lycie achéménide : maintien des traditions et assimilation culturelle	62
2.1.3 Une triade divine à Xanthos : Maliya, Ertemi et le roi Kaunien	63
2.2 Syncrétisme religieux et légitimation dynastique en Lycie	67
2.2.1. Les controverses sur l'arrivée de Létô en Lycie	67
2.2.2 L'établissement du culte de Létô par le dynaste Arbinas	71
2.2.3. Dédicace d'Arbinas à Artémis	75
2.2.4. La stèle trilingue du létôon de Xanthos	80
2.3 L'influence du Grec, un enjeu dans l'interprétation du culte ?	85
CHAPITRE III	90
ÉVOLUTION DU CULTE D'ARTÉMIS EN LYCIE : ENTRE TRADITIONS AUTOCHTONES ET INFLUENCES HELLÉNISTIQUES.....	90
3.1 Entre héritage lycien et influence hellénistique : l'évolution linguistique.....	91
3.1.1 L'implantation d'un mois dédié à Artémis.....	91
3.2 Artémis face aux Diadoques : les jeux de pouvoir dans la Lycie hellénistique.....	93
3.2.1 La domination lagide sur la Lycie	93
3.2.2 Artémis à Telmessos : à travers les décrets de Ptolémée.....	93
3.2.3 Le second décret de Telmessos.....	94
3.2.4 Artémis sous les Lagides, décret sur la délégation de Kyténion.....	96
3.2.5 L'Offrande d'Euphrainétos à Xanthos.....	98
3.2.6 La consécration de la Triade apollonienne à Xanthos : l'hommage d'Antiochos III 101	
3.3 L'héritage d'Artémis, de l'âge du bronze à l'ère hellénistique.....	103
3.3.1 La continuité archéologique : les monuments dédiés à Artémis.....	103
3.3.2 Artémis et les nymphes.....	109
3.4 Les multiples affiliations d'Artémis à l'époque hellénistique	112
3.4.1 La Thiase artémisienne	112
3.4.2 Artémis Eleuthera : Artémis Ereua : habillage gréco-asianique d'une déesse indigène.....	114

3.4.2.1 Eleuthera, hypostase d'Artémis ou déesse indépendante ?	115
3.4.2.2 L'inscription dédicatoire à Artémis et la question d'Eleuthéra	118
CHAPITRE IV	122
LE CULTE D'ARTÉMIS SOUS L'EMPIRE ROMAIN : UN TÉMOIGNAGE DE CONTINUITÉ ET D'HÉRITAGE CULTUREL	122
1.1 Artémis dans l'iconographie monétaire lycienne	123
1.1.1 Continuité et transformation. L'iconographie monétaire sous la domination rhodienne et romaine	124
1.1.2 Artémis et le rôle du koinon des Lyciens	126
1.2 Artémis sous l'Empire romain : continuité, assimilation et métamorphose du culte	130
1.3 Comparaison avec Apollon et Léo : une hiérarchie divine évolutive	135
2. Artémis et le culte des dieux chasseurs : continuité indigène ou construction politique ?	141
2. 1. Origines et spécificités du culte des Douze Dieux chasseurs	142
2.2 L'association d'Artémis Kynegitis au panthéon des Douze Dieux	145
2.3. Une continuité religieuse entre traditions indigènes et influences gréco-romaines ...	149
3. Komba : un sanctuaire d'Artémis au cœur de la tradition lycienne	153
3.1 Artémis Kombiké et les autels votifs : un culte enraciné dans la tradition lycienne...	153
4. Artémis et la continuité culturelle sous l'Empire romain : inscriptions et cultes publics .	158
4.1 Un sanctuaire oraculaire à Sidyma : entre héritage antique et identité lycienne	158
CONCLUSION	165
BIBLIOGRAPHIE	176
Sources primaires	176
Textes littéraires et historiques	176
Corpus épigraphiques	177
Corpus numismatiques	178
Inscriptions et bases de données épigraphiques	179
Ouvrages et articles	180
Monographies	180
Articles scientifiques	180
Thèses et mémoires	204
Dictionnaires et encyclopédies	205
Bases de données et ressources en ligne	206
Annexe 1 :	207
frise chronologique de l'occupation en Lycie	207
Annexe 2	208

Tableau Chronologique Détaillée de la Lycie.....	208
Annexe 3 :	211
Tableau comparatif entre Diane et Artémis	211

LISTE DE FIGURES

Figure 1 l'empire hittite et ses régions (Roaf, 1990, p. 139)	34
Figure 2 monnaie du culte d'Artémis à Éphèse	44
Figure 3 monnaie d'Éphèse.....	44
Figure 4 : relief d'Éphèse.....	44
Figure 5 monnaie représentant Artémis (Éphèse)	46
Figure 6 statuaire de l'Artémis d'Ephese (Seiterle, 1979, p.3).	48
Figure 7 inscription d'Arbinas dédiée à Artémis chasserresse	76
Figure 8 les trois langages présent sur le trilingue	82
Figure 9 Stèle contenant la dédicaces d'Antiochos III	102
Figure 10 vue aérienne(1992) du Létôon de Xanthos. En bas, le nymphée hadrianique et l'église paléochrétienne ; au centre, les trois temples ; au-dessus, le portique nord ; en haut et à droite, le théâtre (Le Roy, 1992, p.145)	104
Figure 11 Létôon de Xanthos et le temple d'Artémis.....	106
Figure 12 Autel votif dédié à Eleuthera (Worrle, 1999, p. 272)	118
Figure 13 stèle contenant le décret entre Xanthos et Myra	119
Figure 14 pièce de la monnaie à l'effigie d'Artémis sous la domination rhodienne (Museler, 2016, p.194)	125
Figure 15 pièce de monnaie à l'effigie d'Artémis sous la ligue lycienne (Museler, 2016 p.205)	129
Figure 16 reconstitution d'une frappe monétaire de Myra (Troxell, 1982, Period V PLATE 35, 190a)	132
Figure 17 monnaie de Myra : Avers : anépigraphe, buste lauré d'Artémis à droite, cheveux tirés en arrière en chignon, arc et carquois sur l'épaule. Revers : carquois posé verticalement dans un carré creux, entouré de lettres, avec une palme à gauche	132
Figure 18 pièce de monnaie à l'effigie d'Artémis sous Gordien III.....	133

Figure 19 pièce de monnaie avec un buste drapé de Tranquillina à droite, coiffée d'une stéphane. Revers : statue d'Artémis Éleuthéra.....	134
Figure 20 inscription d'un évergète romain pour un portique (Nuray, 2010, p.304)	139
Figure 21 reliefs dédiés aux douze dieux et à Artémis	146
Figure 22 Relief dédié aux Douze dieux et à Artémis chasseresse (Brixhe, 1995, p.62).....	146
Figure 23 Lieux de découvertes des reliefs des Douze dieux lyciens (Drew-Bear & Labarre, 2004, p. 101)	150
Figure 24 Artémis de Komba (Worrle, 1999, p.270)	155
Figure 25 Artémis komba et Figure 26 Artémis Kombiké.....	156
Figure 27: statuette dédiée à l'Artémis Kombiké.....	156

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 tableau des théonymes louvites	37
Tableau 2 tableau de l'évolution lexicologique du louvites au gréco-asianique concernant le théonyme d'Artémis	38

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

Abréviations :

Les abréviations utilisées sont celles de l'*Année philologique* pour les périodiques, du *Guide de l'épigraphie* pour les corpus d'inscriptions grecques et latines et du catalogue de textes hittites d'Emmanuel Laroche pour les références appartenant au domaine anatolien.

AE = L'Année épigraphique

ACLA = Acte du colloque sur la Lycie antique

AKMED = ADALYA The Annual of the Koç University Suna & İnan Kırac Research Center for Mediterranean Civilizations

ARELA = Association régionale des enseignants de langues anciennes de l'académie de Strasbourg

ArOr = archorient

BCH= Bulletin de Correspondance hellénique

BSL = Bulletin de la Société de Linguistique

CCCA = Corpus Cultus Cybelae Attidisque

CEvSupp = Cahiers Évangéliques Supplément

CTH = Catalogue des textes hittites

DiL = Melchert, H. C. (2004): A Dictionary of the Lycian Language, Beech Stave Press, Ann Arbor, New York

DLL = Dictionnaire de la langue louvite

DM = Bonnefoy, Y., ed (1981). Dictionnaire des mythologies et religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, CNRS, Flammarion, Paris

FdX = fouille de Xanthos, Klincksieck, Paris.

JHS= Journal of Hellenic Studies

LL2 = Lycian Lexicon

OLP = Organisation de libération de la Palestine

RA = Revue d'assyriologie

RA = Revue archéologique

RHA = Revue Hittite et Asianique,

RANT = RES ANTIQUAE = Revue d'Antiquité

REG = Revue des Études Grecques

SEG = Supplementum epigraphicum Graecum.

TL = Kalinka 1901.

TAM I-II = E. Kalinka, Tituli Asiae Minoris, vol. 2, Tituli Lyciae: Linguis Graeca et Latina conscripti, 1920- 1944, Vindobonae.

TAM III = Heberdey, R, (1941). Tituli Asiae Minoris, III, Tituli Pisidae, 1. Tituli Termessi et agri Termessensis, Vienne.

Xanthos = Courtils, J. des coord (1998) : Xanthos en Turquie : de la Perse à Byzance, dossier d'archéologie n°239 (décembre), éd. Faton, Dijon.

RÉSUMÉ (français)

Ce mémoire porte sur l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, région d'Asie Mineure marquée par de profondes interactions culturelles et religieuses entre l'époque louvite et la période impériale romaine. L'objectif est de réévaluer la nature de ce culte souvent perçu comme une importation grecque, en interrogeant les mécanismes de transformation, d'adaptation et de continuité religieuse qui ont façonné la figure d'Artémis dans ce contexte anatolien.

Pour ce faire, la recherche mobilise plusieurs concepts — notamment la continuité culturelle, le syncrétisme et l'acculturation — afin d'examiner les modalités par lesquelles une divinité grecque a pu se greffer sur des traditions religieuses locales. Le corpus étudié repose principalement sur l'analyse croisée de sources épigraphiques (notamment la stèle trilingue du Létôn), de reliefs cultuels (tels que ceux des Douze Dieux), des rapports archéologiques (sur le lètôn de Xanthos) et de séries monétaires frappées par les cités lyciennes. Ces données matérielles sont confrontées aux témoignages littéraires grecs afin de retracer les évolutions symboliques, linguistiques et rituelles du culte d'Artémis.

L'étude met en lumière un processus de recomposition culturelle dans lequel Artémis adopte progressivement des attributs locaux tout en s'intégrant aux cadres religieux helléniques. Cette figure divine, loin d'être imposée de l'extérieur, devient un point de convergence entre traditions anatoliennes profondes et stratégies identitaires des élites lyciennes. Son culte, tel qu'il est attesté en Lycie, témoigne ainsi d'un équilibre entre ancrage territorial, adaptation rituelle et continuité symbolique.

Envisager une origine asianique d'Artémis permet ainsi d'ouvrir de nouvelles perspectives sur les circulations religieuses dans l'Antiquité. Cela invite à repenser les catégories traditionnelles du panthéon grec en intégrant les logiques de métissage, de réinvention et d'appropriation qui ont façonné les figures divines dans les contextes provinciaux.

Mot clés En français :

- Culte d'Artémis, Lycie, Syncrétisme religieux, Acculturation, Continuité culturelle, Asie Mineure, Épigraphie, Archéologie religieuse, Métissage culturel, Panthéon grec

RÉSUMÉ (anglais)

This thesis examines the evolution of the cult of Artemis in Lycia, a region of Asia Minor shaped by deep cultural and religious interactions from the Luwian period to the Roman Imperial era. Its aim is to reassess a cult often seen as a Greek import by exploring the processes of transformation, adaptation, and continuity that defined the figure of Artemis in this Anatolian context.

Drawing on concepts such as cultic continuity, syncretism, and acculturation, the research investigates how a Greek goddess became integrated into local religious traditions. The study combines epigraphic evidence (including the trilingual stele of the Letoon), cultic reliefs (e.g., the Twelve Gods), archaeological reports on the sanctuary of Xanthos, and coinage issued by Lycian cities, confronting these sources with Greek literary testimonies.

The findings reveal a dynamic process in which Artemis gradually adopted local attributes while remaining embedded in Hellenic religious frameworks. Far from being imposed from outside, her cult became a point of convergence between Anatolian traditions and the identity strategies of Lycian elites. By considering a possible Asiatic origin for Artemis, this research opens new perspectives on religious circulation in Antiquity and invites a rethinking of the Greek pantheon through the lens of hybridity, reinvention, and local appropriation.

Keywords In English :

- Cult of Artemis, Lycia, Religious syncretism, Acculturation, Cultic continuity, Asia Minor, Epigraphy, Religious archaeology, Cultural hybridity, Greek pantheon

INTRODUCTION

« Déesse de la sylve et de la nuit, *dea silvarum*, comme la nomme Ovide, portant dans ses cheveux d'or un croissant de lune, Diane-Artémis est toujours accompagnée d'un cerf ou de biches. Elle est à la fois la protection de la nature sauvage et l'incarnation de la chasse, deux fonctions complémentaires, dont la juxtaposition antique est constante¹ ». Ces paroles de Dominique Venner traduisent une image classique et persistante d'Artémis dans l'imaginaire antique. Cette représentation trouve ses racines dans les sources anciennes, notamment chez Callimaque², où la déesse apparaît comme une chasserresse farouche et la meneuse des nymphes, ou encore chez Pausanias³, qui évoque la multitude de sanctuaires qui lui sont consacrés. Pline l'Ancien⁴, dans son *Histoire naturelle*, met quant à lui en valeur son association à la lune et à la régulation des cycles naturels. Le culte d'Artémis est l'un des plus célèbres de l'Antiquité grâce aux nombreux écrits des historiens antiques. Fréquemment mentionnée dans les récits, tels que ceux d'Homère⁵ ou les hymnes de Callimaque⁶, cette divinité, faisant partie des Douze dieux olympiens, a su s'imposer comme une figure majeure de la mythologie et de la religion grecques.

Les recherches contemporaines s'accordent à souligner la complexité de cette divinité, considérée comme l'une des plus polyvalentes du panthéon grec. Pierre Ellinger, dans ses travaux (ELLINGER et DENNEHY, 2009), insiste sur son rôle fondamental dans la protection des jeunes filles avant leur mariage. Dans *Artémis, déesse de tous les*

¹ *Dictionnaire amoureux de la chasse*, éditions Plon, coll. Dictionnaire amoureux, 2006

² Callimaque de Cyrène. (1775). *Hymnes*. Éd. et trad. J.-F.-G. de La Porte du Theil. Paris : Imprimerie Royale.

³ Pausanias, *Description de la Grèce*, Livre 8.36-5.

⁴ Pline l'Ancien, 2017, *Histoire naturelle*, traduction d'Émile Littré, Paris, Les Belles Lettres, Édition originale : 1877)

⁵ Hymne 27, *Hymnes homériques*, traduction Jean-Louis Backes, Folio, Gallimard, 2000, p. 326- 327.

⁶ Callimaque et Trabucco, J. (1957). *Œuvres de Callimaque*. Paris : Librairie Garnier Frères

dangers, les auteurs proposent une lecture élargie de son culte : bien au-delà de la chasse, Artémis occupe une place de premier plan dans la cité, en tant que gardienne des femmes, des adolescents, de la maternité, de la chasse, de certains rituels d'initiation, et même de conflits civiques. Walter Burkert (1985) rappelle quant à lui son lien indissociable avec la nature et les nymphes, tandis que Jean Richer (1994, p. 320) explore plus en détail son association lunaire et ses transformations au fil du temps.

Cette richesse fonctionnelle confère au culte d'Artémis une forte dimension sociale et politique. À travers les rites et les mythes, la déesse est investie d'un rôle de régulatrice : elle encadre des moments-clés de l'existence, notamment les transitions féminines, et participe à la structuration civique des communautés. Son intervention dans la sphère militaire et dans les conflits civiques renforce encore sa fonction d'arbitre symbolique de l'ordre social.

Cependant, malgré la portée des analyses réalisées sur la déesse, leur cadre reste largement centré sur le monde grec continental. Si l'ouvrage d'Ellinger constitue une base solide pour comprendre l'ancrage grec du culte d'Artémis et ses implications civiques, il laisse de côté certaines régions essentielles à une étude complète de son évolution. L'auteur se concentre sur les grands centres panhelléniques, tels qu'Éphèse⁷, mais n'envisage pas la spécificité des cultes dans les territoires périphériques ou à forte composante indigène, comme la Lycie. Cette omission empêche de saisir les interactions entre traditions locales et influences grecques, ainsi que les éventuelles reconfigurations politiques du culte.

Or, en Lycie comme dans d'autres régions d'Asie Mineure, les pratiques religieuses sont profondément liées aux structures civiques et aux stratégies de pouvoir. Les sanctuaires, loin d'être de simples lieux de culte, jouent un rôle actif dans l'organisation

⁷ Sanctuaire principal d'Artémis en Anatolie.

politique des communautés. Le culte d'Artémis peut ainsi servir d'instrument d'intégration sociale et d'affirmation identitaire, notamment dans un espace marqué par une diversité d'influences culturelles.

Ce mémoire se penche sur l'apparition de son culte dans une région, spécifique, l'Asie Mineure, et cible une province en particulier, la Lycie. C'est un territoire géographiquement situé au cœur de grandes civilisations anciennes, telles que celle des Hittites⁸, et qui a évolué au fil des périodes et des influences, perses⁹, grecques¹⁰, macédoniennes¹¹, et romaines¹².

Le traitement historiographique de la Lycie reflète d'ailleurs une tendance plus large à reléguer cette région au second plan dans les grandes synthèses sur les cultes grecs. Dans le volume *From Artemis to Diana : The Goddess of Man and Beast* (FISCHER-HANSEN & POULSEN, 2009), peu d'études de cas portent sur la Lycie. Cette omission est pourtant étonnante compte tenu de l'importance du sanctuaire du Létôn¹³, lieu

⁸ L'Empire hittite a dominé une grande partie de l'Anatolie et de l'actuelle Syrie entre 1650 et 1200 av. J.-C. Les Hittites ont fondé un empire centré sur la ville de Hattusa (actuelle Boğazkale en Turquie), actif du XVIIe au XIIe siècle av. J.-C. Leur civilisation, de langue indo-européenne, a laissé de nombreux documents administratifs, juridiques et religieux en écriture cunéiforme, ainsi que des monuments en hiéroglyphes anatoliens. Leur panthéon complexe, enrichi par les traditions hurrites et louvites, a exercé une forte influence sur les cultes d'Anatolie méridionale, y compris en Lycie. Pour une présentation générale, voir : LEBRUN, 1978, p. 135-140. LEBRUN, 1980a, p. 69-78.

⁹ L'influence perse en Lycie commence vers 546 av. J.-C., lorsque l'Empire achéménide, sous le règne de Cyrus le Grand, conquiert la région après sa victoire sur le roi lydien Crésus. La Lycie devient alors une satrapie de l'Empire perse, bien qu'elle conserve une certaine autonomie culturelle et politique. Cette domination perse se maintient jusqu'à la fin du IVe siècle av. J.-C.,

¹⁰ L'influence grecque commence à se faire sentir dès l'époque archaïque (VIIIe-VIe siècles av. J.-C.)

¹¹ La domination macédonienne débute avec Alexandre le Grand en 333 av. J.-C., qui intègre la Lycie à son empire après avoir vaincu les Perses. Après sa mort en 323 av. J.-C., la région passe sous le contrôle des Diadoques, principalement les Ptolémées d'Égypte (vers 309-197 av. J.-C.), puis les Séleucides de Syrie (vers 197-188 av. J.-C.).

¹² À partir du 188 av. J.-C., le traité d'Apamée place la Lycie sous la tutelle de Rhodes. La Lycie passe progressivement sous l'influence de Rome au IIe siècle av. J.-C. Après une révolte contre Rhodes, elle devient une région autonome sous protection romaine en 167 av. J.-C. Finalement, en 43 ap. J.-C., sous l'empereur Claude , la Lycie est obligatoirement annexée à l'Empire romain et intégrée à la province de Lycie-Pamphylie.

¹³ Le Létôn est l'un des plus importants sanctuaires de Lycie, situé près de l'ancienne cité de Xanthos, dans le sud-ouest de l'Anatolie. Il tire son nom de Létô, la mère d'Apollon et Artémis dans la mythologie grecque, à qui le site était principalement dédié. Ce complexe religieux abritait notamment trois temples : un pour Létô, un pour Apollon et un pour Artémis, disposés côte à côte.

fédéral du culte lycien dédié à Létô¹⁴ et à ses enfants, Apollon¹⁵ et Artémis. Ce silence éditorial révèle un angle mort historiographique qui, en minorant la Lycie, empêche d'envisager la diversité réelle des expressions culturelles d'Artémis dans l'Antiquité.

Cette invisibilité se retrouve dans d'autres travaux de référence. Dans *The Hellenistic World and the Coming of Rome* (1984), Erich S. Gruen ne consacre à la Lycie que quelques mentions rapides, notamment en lien avec la paix d'Apamée¹⁶. Maurice Sartre, dans *L'Orient romain* (1991), n'aborde la province que pour souligner sa tardive intégration à l'Empire sous Claude. François de Polignac, dans *La naissance de la cité grecque* (1984), exclut de son analyse les sanctuaires lyciens comme celui du Létôn, ce qui reflète une vision encore très centralisée du monde grec classique. Même l'archéologue Susan Alcock, dans ses études sur les paysages religieux de l'Empire romain, ne consacre que peu de place à la Lycie. Ces absences répétées signalent la nécessité d'un recentrage de l'attention historiographique sur cette région, notamment en ce qui concerne les cultes féminins.

Ce sanctuaire occupait une place centrale dans l'identité politique et religieuse de la région, puisqu'il servait de centre culturel fédéral du koinon des Lyciens, c'est-à-dire de lieu sacré commun à toutes les cités de la confédération lycienne. Il fut un haut lieu de rassemblement religieux, culturel et probablement politique, actif surtout à partir du IV^e siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque impériale romaine.

¹⁴ Létô est une Titanide dans la mythologie grecque, fille de Coios et Phoebé. Surtout connue comme l'une des maîtresses de Zeus et la mère d'Apollon et Artémis, à qui elle aurait donné naissance à Délos après avoir fui la colère d'Héra. Divinité associée à la maternité et à la protection, elle est honorée en Lycie, notamment au Létôn, sanctuaire fédéral majeur de la région.

¹⁵ Apollon est l'un des grands dieux de l'Olympe, fils de Zeus et de Létô, et frère jumeau d'Artémis. Il incarne la lumière, les arts, la divination et la musique, tout en étant le dieu des oracles, notamment à Delphes. Polyvalent et complexe, il incarne à la fois l'harmonie, la guérison et la rigueur prophétique.

¹⁶ La paix d'Apamée, signée en 188 av. J.-C. entre Rome et le royaume séleucide d'Antiochos III, met fin à la guerre romano-séleucide. Elle impose d'importantes pertes territoriales à Antiochos, au profit de Pergame et de Rhodes, renforçant l'influence romaine en Asie Mineure. À la suite de la paix d'Apamée, la Lycie est donnée à Rhodes par Rome en guise de récompense. Cette donation provoque des tensions avec les Lyciens, qui refusent la domination rhodienne et revendiquent leur autonomie, marquant ainsi le début de conflits politiques durables dans la région.

CADRE SPATIO-TEMPOREL

Si l'on s'intéresse de plus près à la région, la Lycie¹⁷ est une région montagneuse d'Asie Mineure située au sud-ouest de l'Anatolie, entre le massif du Rahat Dağ au nord, le golfe d'Antalya au sud, et la péninsule de Tekke à l'ouest. Bordée par la Méditerranée, elle présente une géographie contrastée : des chaînes montagneuses abruptes côtoient des vallées fertiles irriguées par plusieurs fleuves majeurs, connus dans l'Antiquité sous les noms de Xanthos, Myros et Lymiros. Ces caractéristiques ont profondément façonné l'organisation du territoire, la répartition des sanctuaires et la forme des pratiques religieuses, notamment en lien avec les espaces naturels boisés ou isolés.

Dès le II^e millénaire av. J.-C., les sources hittites¹⁸ (peuple indo-européen d'Anatolie qui constitua l'un des royaumes les plus puissants du Proche-Orient ancien à l'âge du Bronze) et égyptiennes mentionnent la présence du peuple des Lukka, identifiés comme les ancêtres des Lyciens. Cette population, d'origine indo-européenne, est liée aux Louvites¹⁹, dont la culture était étroitement connectée aux Hittites du centre anatolien. À cette époque, les traditions religieuses de la région s'ancrent dans un fonds anatolien propre, caractérisé par des divinités tutélaires locales, souvent associées à la montagne, à la faune et aux éléments naturels.

À l'époque archaïque (environ -800 à -500 av. J.-C.), la Lycie résiste à l'emprise lydienne, mais entre dès la fin du VI^e siècle av. J.-C. et le début de l'époque classique (environ -500 à -323 av. J.-C.) dans la sphère d'influence de l'Empire perse

¹⁷ Pour comprendre la chronologie de la Lycie voir : LEBRUN & RAIMOND, 2004, p. 79-80. LEBRUN, 2004, p. 41-51. DE VOS, 2004, p. 53-78. LEBRUN & RAIMOND, 2004, p. 80-83. RAIMOND, 2004, p. 121-145. LEBRUN & RAIMOND, 2003, p. 11-40.

¹⁸ Voir Annex 1 pour la chronologie de la Lycie.

¹⁹ Sur les Louvites et l'héritage religieux de la culture louvite en Anatolie, voir : HAAS, 1994, p. 308-336. BRYCE & TREVOR, 2005, p. 124-132 ; 198-202. Ces travaux mettent en évidence l'influence durable des structures religieuses louvites dans les sanctuaires anatoliens jusqu'à l'époque impériale.

achéménide, au sein duquel elle est intégrée comme satrapie. Elle conserve néanmoins une certaine autonomie par l'intermédiaire de dynastes locaux, qui revendiquent leur identité lycienne tout en entretenant des liens culturels et linguistiques avec le monde grec.

Durant la période classique, puis à l'époque hellénistique (-323 à -31 av. J.-C.), la présence grecque se renforce, notamment après la conquête d'Alexandre le Grand. L'hellénisation des élites s'accroît, comme en témoignent les inscriptions en grec, la diffusion des pratiques religieuses communes et la multiplication des sanctuaires panhelléniques. Néanmoins, la culture lycienne ne disparaît pas : elle se transforme, en intégrant progressivement des éléments extérieurs à ses cadres symboliques locaux.

Enfin, sous domination romaine, la Lycie devient une province impériale à part entière dès 43 ap. J.-C. Si le cadre administratif change, les pratiques religieuses demeurent marquées par une forte identité régionale, avec des cultes qui conservent une coloration locale même dans leur formulation officielle. Le culte d'Artémis, notamment, se développe dans ce contexte à la fois intégré et distinct, oscillant entre continuités indigènes et innovations gréco-romaines.

Problématique

Cette étude s'efforce de saisir la manière dont la déesse Artémis a été perçue et vénérée en Lycie au cours de quatre grandes époques de l'Antiquité : l'ère louvite (-1500 à -1200 av. J.-C.), l'époque achéménide (-522 à 486 av. J.-C.), la période hellénistique (-323 à -32 av. J.-C.) et l'ère romaine (27 av. J.-C. à 431 ap. J.-C.) (pour la chronologie de la Lycie, voir annexe 1). Elle prend en compte les facteurs religieux, culturels et politiques propres à chaque époque et montre comment ce culte a été adopté et réinventé par les communautés locales et les puissances dominantes au fil des siècles.

Le culte d'Artémis en Lycie est marqué par la rencontre de plusieurs héritages culturels : Anatoliens, Grecs, Perses et Romains. Peut-on parler d'une origine asianique du culte, ou s'agit-il d'un simple emprunt par les Lyciens de la déesse grecque, comme le soutiennent certains chercheurs ? Cette recherche s'attache ainsi à comprendre comment chaque nouvel acteur politique et culturel a façonné le culte de la déesse et transformé les pratiques rituelles, l'iconographie, et les attributs d'Artémis, tout en maintenant une certaine continuité. L'analyse de diverses sources (mythologiques, épigraphiques et archéologiques) a permis d'évaluer l'influence des différents groupes sur le culte de la déesse et de déterminer si celui-ci était exclusivement lié à la protection des milieux naturels ou s'il s'étendait à la sphère politique et sociale. Enfin, il convient d'examiner le rôle que des textes tels que l'*Iliade* ont pu avoir dans la diffusion et la consolidation de son culte. Cela permet ainsi de mieux comprendre la place qu'Artémis occupait dans la religion, la société et la politique lyciennes au fil du temps.

Question générale

La question générale qui guide cette recherche est la suivante : comment le culte d'Artémis en Lycie a-t-il été influencé par les transformations politiques, culturelles et religieuses qui ont marqué la Lycie entre le II^e millénaire av. J.-C. et l'Empire romain (de -1200 av. J.-C. et la paix d'Apamée au milieu du IV^e siècle ap. J.-C.) ?

Quelles dynamiques religieuses, culturelles et politiques ont façonné le culte d'Artémis en Lycie au cours des quatre périodes de l'Antiquité ? De quelle manière ces influences successives ont-elles contribué à la redéfinition des rituels, des symboles et de la fonction de cette divinité dans le contexte lycien ? Il convient de démontrer que le culte d'Artémis ne se limite pas à une simple adaptation grecque, mais témoigne plutôt d'un dialogue complexe entre les traditions anatoliennes et grecques. L'évolution des noms divins, des rites et de l'iconographie met en effet en évidence un processus de création

continue, où Artémis s'est transformée au fil des échanges dynamiques entre ces deux cultures, chaque culture imprégnant progressivement la déesse de son propre héritage.

Historiographie/ revue de la littérature

Les recherches académiques sur l'évolution du culte d'Artémis en Lycie soulèvent la question de l'influence des croyances locales préexistantes sur cette divinité grecque. Pour certains chercheurs, comme Eric Raimond et René Lebrun, ce culte serait le fruit d'un processus d'acculturation et de syncrétisme, intégrant progressivement des pratiques religieuses autochtones dans des cadres symboliques grecs. Cette déesse anatolienne serait assimilée à Artémis, tout en conservant certains traits spécifiques à son origine. À l'inverse, d'autres spécialistes, tels Christian Le Roy, envisagent Artémis comme une divinité purement grecque, introduite en Lycie sans véritable fusion avec les cultes locaux.

Ce mémoire s'inscrit dans la continuité de cette littérature en examinant les indices d'une divinité féminine antérieure à la présence grecque, notamment à travers les figures d'Ertemi, ou d'autres déesses tutélaires de la nature. Il s'agira de montrer comment ces traits locaux ont pu être repris, réinterprétés ou intégrés au culte hellénique d'Artémis. En ce sens, cette étude met en lumière un processus d'intégration religieuse, où influences grecques et traditions autochtones s'articulent étroitement dans la formation d'un culte original.

Par ailleurs, bien que plusieurs travaux aient abordé la Lycie sous l'angle linguistique ou épigraphique depuis la fin du XIXe siècle — notamment ceux d'E. Kalinka, J. Imbert, A.G. Arkwright, O. Benndorf et P. Kretschmer — aucune étude exhaustive n'a encore été consacrée à l'évolution spécifique du culte d'Artémis dans cette région, à travers les différentes époques antiques. La déesse est souvent évoquée, parfois brièvement analysée dans le cadre d'un monument ou d'un sanctuaire, mais jamais

dans une perspective diachronique centrée sur son culte. Ce mémoire vise donc à combler cette lacune en retraçant les différentes étapes de la construction religieuse d'Artémis en Lycie, de l'âge du Bronze à l'époque romaine.

1. Auteurs défendant différentes associations d'Artémis

Plusieurs chercheurs ont avancé que le culte d'Artémis en Lycie ne résulterait pas d'une simple importation grecque, mais qu'il dériverait d'une transformation progressive d'une divinité locale préexistante. Cette hypothèse s'appuie sur des indices linguistiques, épigraphiques et archéologiques, qui attestent la présence d'une figure féminine liée à la nature et aux sanctuaires, bien avant l'installation grecque.

René Lebrun figure parmi les premiers à avoir abordé cette question. Dans son travail sur la Lykaonie et la Cilicie aux II^e et I^{er} millénaires av. J.-C. (LEBRUN, 1998), il met en évidence l'existence d'une tradition religieuse anatolienne antérieure à l'époque achéménide, dont les structures semblent perdurer sous les formes gréco-romaines. Il montre notamment la continuité des traditions religieuses louvites, issues d'un peuple indo-européen lié aux Hittites, et dont l'influence perdure du Bronze récent jusqu'à la période romaine. Dans cette perspective, Artémis est envisagée non pas comme une déesse strictement grecque, mais comme une figure protectrice de la nature et de la lune, héritée de cultes indigènes. Lebrun évoque aussi la déesse Eleuthera²⁰, souvent associée à Artémis dans les recherches récentes. Si ses travaux mettent en évidence une

²⁰ Eleuthera est une divinité mentionnée dans certaines études sur les panthéons anatoliens et lyciens. Son nom apparaît dans des inscriptions et des analyses linguistiques, bien que son culte ne soit pas directement attesté dans les sources antiques. Selon René Lebrun (1998, p. 231-235), Eleuthera aurait pu être une divinité locale vénérée en Anatolie avant l'arrivée des Grecs. Son culte aurait été progressivement assimilé à celui d'Artémis notamment en raison de son lien avec les montagnes et les espaces sauvages.

trame religieuse locale et des formes d'assimilation, ils n'approfondissent toutefois pas les pratiques cultuelles spécifiques dédiées à Artémis en Lycie.

Ses recherches sur les pratiques religieuses louvites en Lycie achéménide (LEBRUN, 1994 ; RAIMOND, 2007) complètent cette hypothèse, notamment grâce à des études sur des sites comme Tlos ou Patara, ainsi que sur les divinités rurales, dont Artémis. Ces analyses offrent un cadre général pour comprendre la transformation des cultes anatoliens, bien qu'elles restent en retrait sur les éléments concrets du culte d'Artémis.

En outre, René Lebrun a régulièrement souligné la pérennité des cultes louvites de l'âge du Bronze jusqu'en Lycie achéménide (LEBRUN, 1995b ; RAIMOND, 2007), notamment grâce aux pratiques divinatoires et aux théonymes. Ses études de cas sur des cités lyciennes telles que Tlos (voir aussi RAIMOND, 2003), un grand centre religieux, ou Patara (RAIMOND, 2002), actif dès le II^e millénaire av. J.-C., illustrent cette continuité. Mais son travail ne s'arrête pas aux centres urbains : il s'intéresse également aux divinités des campagnes lyciennes, parmi lesquelles figure Artémis (LEBRUN, 1994). Ses recherches offrent ainsi une base essentielle pour comprendre l'évolution des structures religieuses en Lycie, de la culture louvite à la période achéménide. Cependant, son analyse ne comble pas les lacunes concernant l'évolution du culte d'Artémis. Ce mémoire vise à approfondir cette question et à reconstituer son développement depuis l'âge du Bronze jusqu'à l'époque romaine.

Eric Raimond, historien et auteur de la thèse, *Les divinités indigènes de Lycie : divinités asiatiques et acculturation hellénique en Lycie : un exemple de continuité culturelle de l'époque hittito-louvite à l'époque gréco-romaine* (2004c), développe l'hypothèse que le culte d'Artémis en Lycie est une manifestation de traditions indigènes préexistantes. Ce mémoire s'inscrit dans le prolongement des travaux d'Eric Raimond, dont la thèse a été une référence essentielle dans la construction de ma réflexion sur le culte d'Artémis et les survivances religieuses locales.

Raimond s'est particulièrement intéressé à l'évolution du panthéon lycien depuis l'époque louvite jusqu'à la fin de la période romaine (RAIMOND, 2004a). Sa thèse porte sur la civilisation louvite et son influence dans l'espace lycien, depuis son implantation jusqu'à son intégration dans le monde gréco-asiatique. Il y retrace l'origine et les fondements du panthéon lycien en présentant les divinités les plus connues, telles que Tarhunt-Trqqas, le dieu de l'orage, assimilé à Zeus, les dieux guerriers ou encore « les déesses-mères »²¹. Il accorde une attention particulière aux divinités associées aux éléments naturels, notamment Ertemi, une figure protectrice des bêtes sauvages, dont il suppose une assimilation avec Artémis point que je reprendrai ci-dessous.

Raimond s'est plongé dans l'étude du panthéon louvite dans sa forme la plus ancienne, en s'appuyant sur des inscriptions et des passages de *l'Iliade*. Il a établi des liens entre les traditions locales et les panthéons anatoliens et grecs, ce qui a permis d'évaluer la continuité culturelle et religieuse en Lycie. Son travail (RAIMOND, 2004 a/b) dialogue avec ceux de René Lebrun (LEBRUN, 2015) et Emmanuel Laroche (LAROCHE, 1957-1958), qui ont également exploré ces dynamiques. Les travaux d'Eric Raimond (2004) constituent une base précieuse pour l'étude du culte d'Artémis en Lycie, notamment par la mise en évidence de l'association entre Artémis et la divinité indigène Ertemi, ainsi que par ses remarques sur l'importance de la triade apollinienne (Apollon, Léo, Artémis). Toutefois, son propos reste essentiellement synthétique : il ne développe ni l'évolution iconographique ni les pratiques rituelles de manière approfondie. Son travail offre donc une fondation utile, mais appelle à être complété par une analyse plus détaillée, notamment à partir des sources matérielles (monnaies, inscriptions, reliefs votifs).

²¹ Le terme de « déesse mère » est moins utilisé aujourd'hui en raison de la complexité et de la diversité des figures divines féminines dans les différentes cultures et époques. Les chercheurs préfèrent utiliser des noms spécifiques comme Kybele, Mater Magna, ou Matar pour mieux refléter les particularités et les contextes culturels de chaque divinité. Cela permet une compréhension plus précise et nuancée des rôles et des attributs de ces déesses dans leurs sociétés respectives. Sur cette question, voir GEORGOUDI, 2009, MARKALE, 1997 et GIMBUTAS, 2006 (trad.fr.de GIMBUTAS, 1989).

Son étude met en évidence les premiers cultes en Lycie, offrant une compréhension précieuse des dynamiques culturelles et religieuses de la région. À partir de cette base, notre objectif sera d'analyser le développement et l'émergence du culte d'Artémis en Lycie.

D'autres chercheurs affirment qu'Artémis serait une divinité exclusivement grecque, introduite en Lycie par les processus de colonisation et d'hellénisation et ensuite assimilée à des déesses indigènes à l'époque classique.

Cette position est adoptée par Christian Le Roy dans son article « Dieux anatoliens et dieux grecs en Lycie » (LE ROY, 2004). L'auteur énonce clairement l'héritage grec de la déesse Artémis, excluant ainsi toute possibilité qu'elle soit une divinité autochtone du panthéon lycien. Il écrit : « Il n'y a pas de raison de croire qu'Artémis soit d'origine lycienne. [...] Artémis est introduite, elle n'est pas née ici. » (LE ROY 2004, p. 265).

Le Roy soutient que sa présence en Lycie résulte d'une importation depuis la Grèce (LE ROY, 2004, p. 265). Il souligne que son culte semble s'être structuré autour de celui de Léto, divinité maternelle vénérée dans la ville lycienne de Xanthos, et qu'Artémis y apparaît essentiellement en tant que fille de Léto, plutôt que comme une divinité autonome d'origine locale.

Même si Le Roy (2004, p.268) conclut que rien ne permet d'affirmer qu'Artémis aurait des origines lyciennes et qu'elle demeure avant tout une déesse introduite dans la région, il reconnaît que son culte s'est rapidement « lycianisé », notamment à travers des adaptations iconographiques et linguistiques. Selon l'auteur, il ne s'agit pas d'un cas de syncrétisme, mais plutôt de ce qu'il nomme une « acclimatation », processus par lequel une divinité étrangère se transforme en fonction de la culture locale sans pour autant fusionner avec une déesse indigène. Pour Le Roy, le cas d'Artémis relève donc de l'adaptation stratégique d'un culte grec, plutôt que d'un métissage religieux.

2. Travaux sur le syncrétisme et les interactions culturelles

Certains chercheurs ont choisi d'aborder la question du culte d'Artémis en Anatolie de façon plus globale, non pas à travers une opposition stricte entre culte grec et tradition indigène, mais en analysant les phénomènes d'acculturation et de syncrétisme à l'œuvre dans la constitution de cette figure religieuse. Leurs travaux s'inscrivent dans une perspective plus globale sur la transformation des cultes à travers les contacts culturels.

Frederick E. Brenk, dans son article « *Artemis of Ephesos: An Avant-Garde Goddess* » (1998), examine l'évolution du culte d'Artémis à Éphèse comme un modèle de transformation religieuse par intégration de traditions multiples. Il y montre comment les éléments orientaux et anatoliens ont façonné le visage d'une Artémis singulière, inscrite dans un contexte local tout en conservant des traits grecs. L'approche méthodologique de Brenk — alliant sources littéraires, iconographie et vestiges archéologiques — met en évidence le rôle des représentations visuelles dans la reconfiguration du mythe.

Même si son étude porte sur Éphèse, sa démarche éclaire utilement la situation lycienne. Il insiste notamment sur la plasticité de la figure d'Artémis, capable d'incarner différentes fonctions en fonction des attentes culturelles et politiques du milieu d'accueil. Cette perspective, qui envisage le syncrétisme non comme une juxtaposition, mais comme un processus dynamique d'ajustement, a inspiré l'approche de ce mémoire. L'adaptation iconographique, les mutations culturelles et la réappropriation territoriale sont autant de phénomènes qui peuvent être observés aussi dans le cas lycien.

La thèse de M.-E. Leibovici (2001), consacrée à l'évolution d'Artémis en Asie Mineure, apporte également des éléments importants sur l'hybridation de la déesse. L'auteure analyse les interactions entre Artémis et plusieurs déesses anatoliennes, en particulier Cybèle, dans une dynamique de fusion symbolique. Même si la Lycie n'est pas son principal objet d'étude, son travail permet de situer Artémis dans un continuum

cultuel régional, où les emprunts religieux sont fréquents, et où les dieux grecs s'adaptent aux réalités locales. Son analyse illustre bien la manière dont Artémis a pu intégrer des fonctions et des attributs issus du monde oriental, comme la fertilité, la montagne ou la médiation divine.

3. Auteurs travaillant sur les preuves épigraphiques et archéologiques.

Les études basées sur l'épigraphie et l'archéologie permettent d'observer l'évolution du culte d'Artémis à travers ses manifestations matérielles. Les documents épigraphiques, tels que des décrets ou des inscriptions, permettent de relever la présence d'un culte, de divinités ou d'enjeux politiques.

Pour mieux comprendre l'émergence du culte d'Artémis en Lycie, il est utile de s'appuyer sur l'article de Taner Korkut (2008), qui constitue une contribution essentielle. Il y recense un ensemble d'autels votifs découverts dans des contextes naturels ou ruraux, pour la plupart datant de l'époque impériale. Ces objets, souvent modestes, témoignent d'une piété locale, individuelle ou communautaire, indépendante des grands sanctuaires urbains. Korkut insiste sur l'extraordinaire diversité des épithètes d'Artémis en Lycie, telles que Kombike ou Eleuthera, qui renvoient à des lieux, des fonctions ou des identités civiques spécifiques. Cette richesse épigraphique souligne le caractère localisé et polymorphe du culte.

Korkut évoque également la possible filiation entre ces formes régionales et les anciennes divinités anatoliennes de la nature. Il défend l'idée d'une Artémis hybride, grecque par son nom, mais profondément enracinée dans les traditions louvites et hittites. Il insiste sur le rôle de la déesse dans la gestion du territoire, la protection des espaces frontaliers, ou la souveraineté civique, comme le suggère l'épithète Eleuthera.

La thèse soutenue en 2018, par Kevin Bouillot (Ὡςπερ τὸ θεοὺς εἶναι. Étude historique et anthropologique du polythéisme dans les cités grecques d'Asie Mineure) propose

une lecture résolument interdisciplinaire des cultes d'Artémis dans l'Anatolie occidentale. À travers l'étude d'un vaste corpus d'inscriptions, d'autels, de reliefs et de vestiges architecturaux, il montre comment une déesse panhellénique comme Artémis a pu être appropriée et reconfigurée dans des contextes civiques locaux, notamment en Lycie. Sa réflexion dépasse l'opposition entre « importation » et « tradition indigène » : il analyse les cultes comme des formes d'organisation symbolique de l'espace, des outils d'affirmation identitaire et de médiation sociale. Il s'intéresse aussi aux oracles d'Artémis et à la structuration des sanctuaires ruraux, révélant des pratiques religieuses profondément ancrées dans le territoire.

L'ensemble de ses travaux confirme que la documentation matérielle, même fragmentaire, est essentielle pour saisir l'évolution du culte d'Artémis en Lycie. Les inscriptions, autels et reliefs montrent une déesse multiforme, souvent liée à la nature, à la frontière ou à la protection civique, et dont les formes de vénération varient selon les époques et les lieux. Ils permettent d'observer les dynamiques d'adaptation et de territorialisation à l'œuvre dans les pratiques religieuses provinciales, et offrent un contrepoint précieux aux sources littéraires et aux constructions mythographiques.

Parmi les travaux récents portant sur les pratiques religieuses en Lycie, on retiendra le mémoire de maîtrise de Lorraine Honet, intitulé *Les imprécations funéraires sur les tombes de la Lycie ancienne* (VI^e siècle av. J.C. – fin du I^{er} siècle ap. J.C.), soutenu à l'Université du Québec à Montréal en 2022 sous la direction de Gaétan Thériault. Son étude porte principalement sur les mécanismes d'imprécation gravés sur les monuments funéraires lyciens et sur ce qu'ils révèlent des rapports entre croyances, pouvoir symbolique, genre et mémoire. En s'appuyant sur un important corpus d'inscriptions, provenant notamment de Myra, Limyra, Oinoanda ou Kyaneai, elle démontre comment ces formules inscrites participent d'une régulation sociale et religieuse du monde des morts, en mobilisant différentes figures divines, masculines et féminines.

Bien que ce mémoire s'appuie en partie sur le même corpus étudié dans ce mémoire (notamment les inscriptions de Myra et Limyra), elle s'en distingue par sa problématique et sa portée diachronique. Alors que Honet analyse les imprécations comme reflet d'un usage social du religieux dans le domaine funéraire, nous étudions le culte d'Artémis dans son ensemble, en l'inscrivant dans une perspective plus large : iconographique (étude des monnaies et représentations), mythographique (récits de Léo, Artémis, etc.), linguistique (les théonymes louvites et lyciens) et politique (analyse du rôle du koinon). Ce travail s'inscrit donc dans une tentative de reconstitution de l'évolution d'un culte féminin, à la croisée des influences locales et grecques.

Si les objectifs diffèrent – l'un étant centré sur les imprécations funéraires, l'autre sur les modalités d'un culte en transformation d'une seule divinité – nos travaux se rejoignent néanmoins dans une attention commune portée aux figures divines féminines, à la manière dont elles sont invoquées, réinterprétées ou intégrées à des systèmes de croyances complexes. Le mémoire de Lorraine Honet constitue ainsi une référence complémentaire à notre analyse, en particulier pour ce qui touche à la spécificité du contexte funéraire et aux implications sociales de la religion en Lycie.

En définitive, que retenir de toutes ces études sur le culte d'Artémis en Lycie ? Il semble que, bien que de nombreuses recherches aient abordé ce sujet, aucune ne l'ait mené de manière approfondie et systématique, en analysant son évolution à travers les différentes époques historiques. La documentation existante est précieuse, mais elle reste éparse et fragmentaire, et aucun travail ne l'a synthétisée pour en proposer une analyse cohérente et continue. Bien que ces sources soient variées, elles témoignent incontestablement de l'existence du culte d'Artémis en Lycie. Il est en effet intéressant de constater l'importance de ce culte, à travers des inscriptions, des bas-reliefs dédiés, des références dans des décrets et des écrits anciens. Ces éléments attestent d'un culte profondément enraciné dans la région, qui a évolué au fil des changements politiques et culturels. Cette historiographie révèle un aspect crucial : plusieurs auteurs évoquent

des phénomènes de syncrétisme, de fusion, d'adoption et d'assimilation entre Artémis et des divinités locales, notamment dans le contexte des influences Louvites, Hittites, Perses, Helléniques et Romaines. Ces processus mettent en évidence la capacité du culte d'Artémis à s'adapter et à se renouveler face aux changements culturels et religieux de la Lycie.

Dans la continuité de ces travaux, ce mémoire tend à interroger les formes prises par son culte en Lycie, et la manière dont celui-ci s'est inscrit, transformé, et parfois réinventé dans le paysage religieux régional. En s'inspirant des approches comparatives et contextuelles développées notamment par Kevin Bouillot, il s'agira d'analyser comment Artémis a été investie de fonctions sociales, politiques et territoriales, au fil des siècles, dans un espace caractérisé par la pluralité des traditions et la superposition des influences.

Une analyse croisée des sources — épigraphiques, numismatiques, iconographiques et archéologiques — permettra de mettre en lumière les continuités comme les ruptures dans les modalités du culte, tout en révélant les logiques d'adaptation, d'assimilation ou de résistance face aux changements politiques et culturels. Il ne s'agira donc pas de trancher entre un modèle « grec » ou « indigène », mais de penser Artémis comme une figure mobile, dont l'identité religieuse s'est construite à l'intersection de plusieurs dynamiques : les traditions anatoliennes anciennes, l'hellénisation, les reconfigurations civiques sous Rome, et les réinterprétations locales. C'est à cette articulation complexe, entre enracinement et recomposition, que ce mémoire entend contribuer.

POSITIONNEMENT VIS-À-VIS DE L'HISTORIOGRAPHIE

Ce mémoire se situe ainsi dans la continuité des travaux d'Eric Raimond et René Lebrun, dont les recherches ont posé les bases essentielles pour penser l'existence d'un substrat religieux anatolien derrière certaines figures du panthéon lycien.

Le culte d'Artémis en Lycie a suscité des interprétations divergentes dans la littérature savante, oscillant entre deux grands modèles : l'un mettant en avant une origine locale, l'autre une introduction grecque. Plusieurs chercheurs, dont Eric Raimond et René Lebrun, ont proposé de comprendre cette forme d'Artémis comme le résultat d'un syncrétisme progressif, hérité de traditions religieuses anatoliennes, en particulier louvites, et retravaillé dans un cadre culturel grec. D'autres, à l'image de Christian Le Roy, défendent une perspective inverse : Artémis serait une divinité étrangère, importée dans la région et intégrée à un paysage religieux déjà structuré, sans filiation directe avec une déesse locale.

Cette opposition de thèses, bien que structurante, tend parfois à figer un débat dont la complexité ne peut être pleinement saisie dans des termes binaires. Car en réalité, une majorité d'auteurs, même ceux qui privilégient l'hypothèse d'une déesse grecque introduite en Lycie, reconnaissent l'existence d'emprunts, de transferts ou d'adaptations. De ce point de vue, les positions semblent moins s'exclure qu'elles ne déploient différents éclairages sur un même phénomène : celui d'une recomposition religieuse dans un contexte de contact culturel étroit entre les traditions locales et l'hellénisme.

Dans cette perspective, ce mémoire ne prétend pas trancher de manière définitive sur l'origine de la déesse, mais s'inscrit dans une démarche d'analyse des processus. L'objectif n'est pas de déterminer si Artémis est « grecque » ou « anatolienne », mais d'examiner comment elle a été investie, réinterprétée et peut-être transformée au contact du substrat religieux lycien. À travers l'étude de sources matérielles, iconographiques, épigraphiques et numismatiques, il s'agira de mettre en évidence les formes concrètes de cette hybridation, sans évacuer les tensions, les zones d'ambiguïté ou les logiques d'appropriation différenciées selon les périodes.

CADRE CONCEPTUEL

L'étude du culte d'Artémis ne sera pas envisagé ici comme un phénomène isolé, mais comme un champ d'interactions entre traditions locales, influences impériales et constructions religieuses régionales. En mobilisant les notions de syncrétisme, d'acculturation et de continuité, il s'agira d'examiner comment une divinité étrangère a pu être intégrée, reformulée, et parfois réappropriée, dans un paysage religieux anatolien en pleine mutation.

Le syncrétisme désigne le processus d'hybridation entre traditions religieuses distinctes. Charles Stewart et Rosalind Shaw (1994) le définissent comme « le mélange de traditions religieuses différentes, qu'il s'agisse d'un processus en cours ou d'un fait historique (p.1) ». Dans cette recherche consacrée au culte d'Artémis en Lycie, la notion de syncrétisme constitue un outil conceptuel central pour penser les recompositions religieuses à l'œuvre dans un contexte de pluralité culturelle et politique. Afin d'en saisir toute la portée, il convient d'abord de revenir sur l'histoire du terme lui-même. Comme le montre André Mary (MARY, 2010, p. 1197–1202), le mot « syncrétisme » ne provient pas du vocabulaire religieux, mais du champ politique : il apparaît chez Plutarque, dans un passage qui évoque l'union temporaire des Crétois face à un ennemi commun. À l'origine, il s'agit donc d'un terme désignant une alliance stratégique, et non un phénomène spirituel ou doctrinal.

Ce n'est qu'au XVII^e siècle que le mot fait son entrée dans les controverses religieuses, notamment au sein des milieux protestants, où il prend une connotation péjorative. Il désigne alors un mélange illicite des doctrines, une confusion nuisible à l'intégrité du dogme. Cette perception du syncrétisme comme dégénérescence marquera durablement les traditions chrétiennes occidentales. L'idée d'un mélange religieux est dès lors perçue comme un affaiblissement de la vérité, un brouillage de la révélation. Mary souligne ainsi que le syncrétisme a longtemps servi à disqualifier les pratiques religieuses populaires ou colonisées, en les désignant comme des formes impures et illégitimes.

Cependant, à partir du XX^e siècle, les sciences humaines – notamment l’anthropologie et la sociologie des religions – réhabilitent le concept en insistant sur sa valeur heuristique. Dans cette optique, le syncrétisme n’est plus considéré comme une dérive, mais comme une modalité fréquente de construction religieuse, notamment dans les situations de contact culturel, d’impérialisme ou de mission. Mary insiste sur ce renversement de perspective : le syncrétisme devient un processus actif, par lequel les acteurs sociaux et religieux réinterprètent, adaptent et recomposent des éléments issus de différentes traditions. Il ne s’agit donc ni d’une simple addition de croyances, ni d’une confusion, mais bien d’un travail symbolique structuré, dans lequel se manifestent des enjeux de mémoire, de pouvoir et d’identité.

L’auteur résume ainsi cette dynamique complexe : « On est toujours le syncrétisme d’un autre et, dans ce jeu de renvois, d’un syncrétisme à l’autre, l’appropriation et la dégénérescence des appellations savantes jouent un rôle capital. » (Mary 2010, p. 1201).

Cette remarque souligne non seulement la relativité du jugement porté sur les mélanges religieux, mais aussi le fait que les classifications sont elles-mêmes soumises à des enjeux idéologiques et académiques. Loin d’être une réalité neutre, le syncrétisme est un objet construit, interprété et parfois contesté dans les rapports de pouvoir qui traversent les religions, les sciences et les sociétés.

Appliqué au cas lycien, ce cadre théorique permet de penser l’intégration de la divinité Ertemi à la figure d’Artémis non pas comme un phénomène de domination culturelle ou d’imposition unilatérale, mais comme une recomposition religieuse, active et négociée. Le syncrétisme offre ainsi une clé de lecture utile pour comprendre comment les traditions locales ont su intégrer des éléments grecs, tout en conservant des traits anatoliens propres. Il devient un révélateur des formes de continuité et de transformation à l’œuvre dans l’histoire religieuse de la Lycie, et constitue un concept opératoire pour dépasser l’opposition réductrice entre « importation hellénique » et « survivance indigène ». Ce regard peut être complété par l’approche anthropologique proposée par Claude Rivière (RIVIERE, 1991, p. 692–693). L’auteur y définit le

synchrétisme comme un processus actif d'ajustement et de reformulation symbolique, souvent observé dans des contextes d'inégalités culturelles ou de domination coloniale. Selon lui, il s'agit d'une modalité fréquente des sociétés de contact, où des éléments culturels exogènes sont réinterprétés, intégrés et transformés à partir de matrices locales. Le synchrétisme ne résulte donc pas d'une simple addition, mais d'un travail d'appropriation sélective, marqué par des enjeux de sens, de légitimation et d'identité. Claude Rivière insiste notamment sur le fait que ces recompositions religieuses sont souvent dévalorisées par les systèmes dominants, qui les perçoivent comme un affaiblissement doctrinal. Pourtant, il démontre que le synchrétisme peut être aussi bien un outil de résistance qu'un levier d'intégration, permettant aux groupes subalternes de négocier leur place dans l'espace religieux ou politique imposé. En ce sens, il devient un instrument d'agentivité témoignant d'une créativité culturelle, voire d'une revendication de continuité malgré l'ingérence de modèles extérieurs.

Pour approfondir le concept d'acculturation, je me suis référée à Jean-François Baré (1991, p. 1–2) et Blandine Ripert, (2010, p. 7–12).

Les deux auteurs remarquent que ce terme, hérité de l'école culturaliste américaine (notamment Herskovits, Redfield, Beals), du début du XXe siècle, a été utilisé dans l'étude des sociétés confrontées à la colonisation ou à l'influence extérieure, notamment en Amérique et dans le Pacifique, pour désigner les processus de transformation culturelle liés à des contacts prolongés entre groupes. Baré (1991, p.1) définit l'acculturation comme un processus complexe de contact culturel par lequel des groupes sociaux intègrent ou réinterprètent des traits culturels provenant d'autres groupes.

Les deux auteurs mettent en garde contre toute interprétation simplificatrice de ce concept. Ripert insiste sur le fait que l'acculturation ne peut se réduire à un phénomène univoque ou à un simple transfert de traits culturels. Il s'agit au contraire d'un processus complexe et souvent asymétrique, impliquant des enjeux de pouvoir, des conflits de

valeurs, des stratégies identitaires et des formes variées de recomposition. Elle remarque que ce concept a longtemps souffert d'un biais ethnocentrique, lié à sa genèse coloniale et à son usage dans des contextes où la culture « dominante » était supposée civiliser la culture « dominée ».

Pour l'auteure, l'acculturation ne doit pas être pensée comme un état ou une perte, mais comme un phénomène dynamique, qui peut engendrer du sens, de la création religieuse et de nouveaux agencements symboliques. Elle souligne également que les sciences des religions se sont approprié ce concept pour étudier les transferts de dieux, de cultes, ou de pratiques, et qu'il permet d'explorer les formes de coexistence, d'appropriation ou de transformation culturelle dans les sociétés en contact.

De son côté, Baré critique l'usage trop généralisé de cette notion, qui tend à simplifier la réalité du changement culturel. Il met en garde contre l'utilisation des typologies figées telles que l'assimilation, l'intégration, la disjonction et le syncrétisme, qui ne rendent pas compte de la spécificité des situations ni de la capacité des acteurs à négocier activement les formes de transformation. Il écrit ainsi : « Toute approche qui réduirait le changement culturel à une mécanique unidirectionnelle — transmission d'un contenu stable à un groupe passif — échouerait à rendre compte de la complexité des dynamiques culturelles à l'œuvre. » (Baré, 1991, p. 2).

Cette citation met en évidence la nécessité de ne pas considérer l'acculturation comme une perte ou une domination, mais comme une relation dynamique, impliquant appropriation, reformulation, et parfois détournement stratégique. Selon Baré, il est essentiel de reconnaître que les cultures ne sont jamais closes ni isolées, et que toute transformation implique une part d'agentivité locale. L'acculturation devient alors un révélateur des tensions entre continuité et adaptation, entre héritage et innovation. Appliquée à la Lycie, cette perspective permet de repenser le culte d'Artémis non pas comme une imposition hellénique, mais comme le fruit d'un dialogue culturel, dans lequel les populations locales ont joué un rôle actif. Ce processus n'a pas effacé les traditions indigènes, mais les a réorganisées autour d'une nouvelle figure qui, bien

qu'identifiée comme Artémis, porte les traces d'un substrat anatolien, notamment à travers la figure d'Ertemi. Le phénomène ne se limite donc pas à une substitution, mais relève d'une recomposition dans laquelle des éléments anciens sont préservés, reformulés ou hybridés.

Cette approche permet ainsi de dépasser l'opposition binaire entre hellénisation et résistance, en soulignant la dimension fluide et relationnelle du culte. Le concept d'acculturation, permet de comprendre comment Artémis est devenue une figure locale, tout en conservant sa légitimité dans l'univers religieux grec. Il ne s'agit pas d'un simple transfert, mais d'une co-construction, d'un ajustement progressif à un contexte politique, rituel et symbolique spécifique.

Enfin, il faut s'intéresser au dernier de nos concepts, la continuité. Le *Dictionnaire de l'Académie française* (9^e éd.) qui la définit comme une « succession ininterrompue, permanence, persévérance », renvoyant à l'idée de quelque chose qui dure sans rupture. Dans une perspective historique, cette notion prend un sens plus complexe : elle ne désigne pas la simple persistance du même, mais une construction intellectuelle, un fil interprétatif qui relie des éléments singuliers à travers le temps. Comme le souligne Georges Gurvitch, « la continuité construite par l'histoire est précisément celle du passage entre des causes et des effets qui ne se reproduiront plus jamais. L'équilibre spécifique entre singularité stricte et resserrement du lien de cause à effet, qui caractérise la causalité historique, devrait l'empêcher de se transformer en évolutionnisme dogmatique » (*Annales*, 1957, p. 82). Cette citation invite à penser la continuité non pas comme un enchaînement mécanique ou un progrès linéaire, mais comme une articulation réflexive entre événements uniques, construite par l'historien. Appliquée à l'étude du culte d'Artémis en Lycie, cette approche permet d'explorer comment certaines composantes rituelles, symboliques ou iconographiques ont perduré ou ont été réactualisées au fil du temps, malgré de profonds changements politiques ou culturels. Le recours au concept de continuité met en lumière la survivance partielle et la réinterprétation d'éléments religieux antérieurs (tels que ceux associés à Ertemi) dans

les formes hellénisées puis romaines du culte d'Artémis. Il devient ainsi possible de comprendre ce culte non pas comme un bloc homogène, mais comme un processus évolutif, où la mémoire, la réappropriation locale et les formes de pouvoir s'entrelacent pour maintenir une identité culturelle malgré la transformation des contextes.

La notion de continuité permet d'aborder le changement sans nécessairement postuler une rupture.

Ces concepts — souvent complémentaires — permettent d'analyser le culte d'Artémis en Lycie non pas comme un phénomène figé dans le temps ou simplement importé de la Grèce, mais comme un processus en perpétuel remaniement, à la croisée de traditions locales et de cadres grecs, achéménides et romains. Ils seront mobilisés tout au long de ce mémoire pour rendre compte des multiples formes que ce culte a prises en Lycie.

MÉTHODOLOGIE

La documentation relative au culte d'Artémis en Lycie demeure aujourd'hui éparse, fragmentaire et rarement abordée de façon synthétique. Les sources disponibles sont dispersées dans de nombreuses publications spécialisées — archéologiques, épigraphiques, numismatiques ou littéraires —, sans qu'aucune étude d'ensemble ne les ait jusqu'à présent rassemblées pour proposer une analyse cohérente et diachronique. Ce mémoire entend combler cette lacune en adoptant une approche pluridisciplinaire et comparative, visant à croiser les différents types de données disponibles pour mieux comprendre l'évolution du culte d'Artémis dans cette région charnière entre le monde grec et les cultures anatoliennes.

Le corpus mobilisé repose sur des sources textuelles, matérielles et iconographiques, toutes marquées par un haut degré d'hétérogénéité et de disparité dans leur

préservation. L'une des premières difficultés réside dans la dispersion géographique et disciplinaire de ces documents, ainsi que dans leur diversité linguistique : si certaines inscriptions sont en grec, d'autres sont en langue lycienne, dont la compréhension reste partielle. À cela s'ajoute une inégale qualité de conservation : nombre d'inscriptions sont incomplètes, abimées ou mal datées. Ce contexte impose une lecture critique, attentive aux biais interprétatifs et aux limites intrinsèques de chaque type de source.

Les sources épigraphiques occupent une place centrale dans cette recherche. Il s'agit notamment d'inscriptions en lycien ou en grec, gravées sur des monuments publics, des bases de statues, des autels votifs ou des stèles funéraires. Ces documents permettent d'évaluer la reconnaissance civique du culte, son degré d'institutionnalisation, sa diffusion territoriale et son intégration dans la vie politique des cités lyciennes. Lorsqu'elles sont interprétables, ces inscriptions offrent un éclairage précieux sur les acteurs du culte, les pratiques votives, et parfois même les interactions entre panthéons locaux et figures panhelléniques.

Les sources archéologiques incluent les vestiges de sanctuaires (notamment au Létôon, à Xanthos, Limyra ou Patara), les éléments architecturaux, les reliefs votifs, ainsi que les objets culturels retrouvés lors de fouilles. L'archéologie permet de localiser les espaces de culte, d'analyser leur évolution, et de mieux comprendre les formes rituelles associées à Artémis. Toutefois, les fouilles anciennes posent parfois problème, en raison de l'absence de relevés précis ou de la disparition de contextes stratigraphiques clairs.

La numismatique complète cette enquête. Les monnaies frappées par les cités lyciennes — particulièrement à l'époque impériale — offrent de nombreuses représentations d'Artémis, souvent accompagnées d'épithètes ou d'attributs spécifiques. Elles constituent à la fois des sources iconographiques et des marqueurs de l'identité civique des cités. À travers l'étude des types monétaires, il est possible d'évaluer la place

occupée par Artémis dans la propagande locale, son intégration au sein de triades divines, et les stratégies symboliques mobilisées par les élites.

Enfin, les sources littéraires grecques et romaines sont utilisées à titre comparatif. Bien qu'elles ne concernent pas directement la Lycie dans la majorité des cas, elles permettent de mieux situer le culte d'Artémis dans le cadre plus large du polythéisme antique. De plus, certains récits (notamment l'*Illiade*) ont pu jouer un rôle dans la diffusion ou la légitimation du culte dans certaines régions. Ces textes fournissent aussi des éléments terminologiques et mythographiques utiles pour interpréter les représentations locales.

Face à cette diversité documentaire, la méthode adoptée repose sur trois principes :

1. L'analyse contextualisée : chaque source est examinée dans son contexte de production (langue, datation, espace, acteur) pour éviter les généralisations abusives et respecter les dynamiques locales.
2. Le croisement des supports : les inscriptions, objets archéologiques, représentations numismatiques et sources textuelles sont systématiquement mis en dialogue pour identifier les continuités, ruptures ou reconfigurations du culte.
3. L'utilisation de concepts opératoires issus des sciences des religions : notamment le syncrétisme, l'acculturation, et la continuité religieuse, pour penser les processus d'adaptation, de résistance ou d'appropriation culturelle.

Le découpage du mémoire en quatre grands chapitres, correspondant aux grandes périodes historiques de la Lycie (louvite, achéménide, hellénistique et romaine), permet d'observer les évolutions du culte d'Artémis dans la longue durée.

Cette approche permet de considérer le culte d'Artémis en Lycie non comme un bloc homogène, mais comme un phénomène mouvant, qui témoigne des tensions

identitaires, des recompositions symboliques et des usages politiques de la religion dans l'Antiquité.

PLAN DU MÉMOIRE

Le mémoire est composé de quatre chapitres distincts, selon une logique à la fois chronologique et thématique.

Le premier chapitre de ce mémoire s'attache à retracer les origines du culte d'Artémis en Lycie, en explorant la possibilité d'un enracinement local antérieur à l'hellénisation. L'étude s'ouvre sur une analyse du pays de Lukka et du panthéon louvite, à partir des travaux de Lebrun, Raimond et Laroche. Ces auteurs évoquent l'existence de divinités indigènes, telle qu'Ertemi, protectrice des espaces sauvages, dont les fonctions rappellent celles d'Artémis. Cette hypothèse ouvre la voie à l'idée d'une continuité religieuse entre les traditions anatoliennes du II^e millénaire av. J.-C. et les formes ultérieures du culte artémisien.

L'enquête se poursuit par l'examen des rapprochements possibles entre Artémis et d'autres grandes figures féminines orientales, notamment Cybèle, afin de mettre en lumière des dynamiques d'acculturation et de syncrétisme. L'Artémis homérique est également reconsidérée sous un prisme anatolien : figure guerrière et lunaire, elle pourrait avoir été influencée par des traditions locales d'Asie Mineure.

Sans trancher définitivement en faveur d'une origine locale, ce chapitre met en évidence la complexité des échanges culturels dans lesquels le culte d'Artémis s'est formé, à l'intersection de l'héritage indigène et des apports grecs.

Le deuxième chapitre se concentre sur l'évolution du culte durant la période achéménide (vers 560 – 334 av. J.-C.). L'analyse porte sur les contacts entre la Lycie et les peuples voisins, notamment les Perses, afin d'identifier les signes d'une

éventuelle acculturation religieuse. L'influence perse sur le panthéon lycien, tout comme la manière dont Artémis s'y inscrit, est examinée à travers les représentations et les pratiques cultuelles. Ce chapitre prend également en compte l'impact de la langue lycienne et l'introduction progressive du grec sur la perception et la transmission du culte.

Le troisième chapitre est consacré à la période hellénistique (334 – 168 av. J.-C.), marquée par la conquête d'Alexandre le Grand et l'installation de ses successeurs. Ce contexte permet d'étudier comment les formes grecques du culte d'Artémis ont été introduites, adaptées ou superposées aux traditions locales. L'analyse cherche à déterminer quels éléments de l'Artémis hellénique résultent d'une simple transposition et lesquels relèvent d'une transformation en profondeur. Ce chapitre interroge également la possible persistance de racines plus anciennes, voire mésopotamiennes, dans les représentations de la déesse, et la manière dont celles-ci ont été absorbées ou effacées par le discours religieux dominant. Il s'agit ainsi de cerner la place qu'Artémis occupe dans le processus d'assimilation du panthéon grec au panthéon lycien.

Le quatrième chapitre est consacré à l'étude du culte d'Artémis en Lycie sous la domination romaine, (entre 168 av. J.-C. et 395 apr. J.-C.). Cette période marque une phase de réorganisation administrative et religieuse, au cours de laquelle la Lycie est progressivement intégrée aux structures impériales. L'analyse s'attarde sur les effets de cette transition sur le culte d'Artémis.

Ce chapitre s'appuie sur l'iconographie monétaire, les inscriptions, ainsi que sur les autels votifs, afin de mieux cerner les formes d'expression du culte à cette époque. Une attention particulière est portée à l'association d'Artémis avec les Douze Dieux chasseurs, qui révèlent la persistance de structures religieuses propres à la Lycie. Cette configuration met en lumière la capacité du culte à se recomposer sans se diluer, en intégrant des éléments romains tout en préservant une mémoire locale active. À travers

ces manifestations se dessine une dynamique complexe de continuité, de transformation et d'ancrage identitaire sous l'Empire.

Ce mémoire explore l'évolution du culte d'Artémis en Lycie à travers une approche chronologique et thématique. En combinant des informations provenant de l'archéologie, de la linguistique et de l'histoire, il analyse tour à tour quatre époques, soit la période louvite, la période achéménide, la période hellénistique et la période romaine. Son objectif est de mettre en évidence les mécanismes d'assimilation, de persistance et d'adaptation qui ont influencé le culte de cette divinité. L'analyse révèle comment chaque époque participe à la richesse culturelle et à la longévité d'Artémis en Lycie, ce qui en fait à la fois un lien sacré et un instrument de légitimation pour les communautés qui dominent la région.

CHAPITRE I

Artémis en Lycie : entre influences grecques et origines anatoliennes

Ce premier chapitre est consacré aux origines et au développement du culte d'Artémis en Lycie. De fait, cette question est loin de faire l'unanimité, particulièrement en ce qui concerne le panthéon lycien (RAIMOND, 2004a, pp. 66-68). La présence de la déesse dans le panthéon grec et son caractère « panhellénique » ont en effet incité de nombreux experts à la considérer de tout temps comme une divinité grecque. Le grand hittitologue français, E. Laroche, nous fait part d'une réflexion selon laquelle « [...] la déesse grecque a été empruntée par les Lyciens et il n'y aurait « pas lieu de spéculer sur l'origine prétendument asianique d'Artémis » (LAROCHE, 1980, p. 5). L'avis semble partagé par Chr. Le Roy, qui, avec quelques nuances, rappelons qu'aucun indice n'attestent l'existence d'une divinité du panthéon lycien dont Artémis aurait pris la place (LE ROY, 1990, p. 41). Cela sera développé par la suite. Les plus anciennes traces de son culte en Anatolie semblent pourtant indiquer une ascendance asianique prédominante. Le trio composé de Léto, d'Apollon et d'Artémis aurait une forte identité anatolienne qui irait bien au-delà de leur caractère hellénique. R. Lebrun (LEBRUN, 1998, p. 143-155 ; 2015, p. 87-90), précise à cet effet que, dans le panthéon lycien, les dieux de la nature, tant sauvages que « civilisés », occupaient une place importante, parfois dominante²². À noter que les « principaux lieux de culte, d'Artémis tels qu'Éphèse ou Milet²³ » se trouvaient en Asie Mineure. De plus, la déesse est connue pour son alliance envers les Troyens au sein de l'*Iliade* et y aurait figuré pour défendre ses confrères anatoliens.

²² Comme le soulignent plusieurs études (LEBRUN, 1998, p. 143-155 ; 2015, p. 87-90), Artémis semble appartenir au groupe des divinités majeures généralement identifiées dans les sources hittites par le sumérogramme *LAMMA*, associé aux figures protectrices de la nature sauvage. Le nom lycien *Ertemi* apparaît quant à lui comme un héritage direct d'une dénomination anatolienne antérieure, plutôt que comme un emprunt au grec. Sur ce point, voir également Lebrun (1987, p. 251-252 et 260).

²³ L'auteur, MORRIS, (2001, P.151) émet une hypothèse sur le fait que Artémis pourrait avoir été la déesse primitive d'Éphèse. Voir aussi MELCHERT, 2003 p.269

La question est donc de savoir si la présence d'Artémis dans le panthéon lycien s'explique par des origines anatoliennes, ou si elle relève plutôt, comme dit E. Raimond, « de ces figures ambiguës, asianiques et grecques, dont il est difficile de savoir si elles réinterprètent des réalités religieuses épichoriques ou si, au contraire, elles perpétuent une tradition autochtone » (Raimond, 2006, p. 654) . Le culte d'Artémis en Lycie offre un terrain fertile pour explorer les dynamiques de syncrétisme religieux dans l'Antiquité. Cette section s'attache à examiner comment les influences anatoliennes, incarnées par des figures comme Artami/Ertemi, se sont mêlées aux traditions grecques pour donner naissance à une divinité hybride. Loin de chercher à établir une origine unique et figée, cette analyse s'attache à comprendre les dynamiques d'interaction culturelle qui ont façonné le panthéon lycien. Dans ce processus, l'acculturation, la réinterprétation et l'appropriation mutuelle jouent un rôle déterminant. Si la question des origines ne peut être tranchée de manière définitive, il reste néanmoins essentiel de l'envisager en amont, non pour produire une réponse conclusive, mais pour mettre en contexte les transformations ultérieures du culte d'Artémis. Examiner les anciens cultes anatoliens permet ainsi d'identifier des continuités symboliques, des structures rituelles persistantes ou des figures féminines antérieures, qui pourraient avoir été absorbées ou réinterprétées sous l'identité d'Artémis. Cette approche contextuelle éclaire les logiques d'adaptation du culte et les formes locales qu'il a pu prendre dès l'époque archaïque, bien avant son intégration dans les cadres helléniques et romains. Pour mieux comprendre cette problématique des « origines anatoliennes », il est essentiel d'examiner le contexte historique et culturel de la Lycie à l'Âge du Bronze et au début de l'Âge du Fer, en portant une attention particulière aux peuples qui y résidaient et aux traditions religieuses qui s'y développaient.

1.1 Des origines Anatoliennes ?

Pour mieux comprendre cette problématique des « origines anatoliennes », il est essentiel d'examiner le contexte historique et culturel de la Lycie à l'Âge du Bronze et au début de l'Âge du Fer, en portant une attention particulière aux peuples qui y résidaient et aux traditions religieuses qui s'y développaient.

1.1.1 Le pays de Lukka

S'intéresser aux origines d'Artémis en Lycie oblige dans un premier temps à rappeler le lien qui unissait cette région aux grandes civilisations anatoliennes préexistantes. Niché aux confins méridionaux de l'Anatolie, le pays lycien fut en effet profondément marqué par une mosaïque culturelle façonnée par différentes influences dominantes. Rappelons qu'au III^e millénaire avant J.-C., trois grandes civilisations avaient émergé en Anatolie : Troie, au nord-ouest, Tarse, dans la région cilicienne au sud, et le royaume du Hatti, au cœur de la région, (cf. sur ces questions BRYCE, 1999, pp. 8-12; KLENGEL, 1999, pp. 16-32). Avec le temps, alors que de nouveaux peuples indo-européens pénétraient en Anatolie, les Hittites s'établirent aux côtés du peuple hattî dans la région septentrionale autour de l'embouchure de l'Halys, tandis qu'au sud-ouest s'installait une nouvelle entité régionale, celle des louvites, qui habitaient un territoire nommé Luwiya dans les textes hittites (pour le louvite cunéiforme, voir MELCHERT, 2003, p. 21 ; BRYCE in MELCHERT, 2003, pp. 93-127). À partir du second millénaire, il est établi que la langue prédominante dans cette région fut le louvite, considéré comme un dialecte issu du hittite, auquel est communément affilié le lycien²⁴. Mais les textes hittites mentionnent également les Lukkas, en qui la *communis opinio*²⁵ reconnaît les ancêtres des Lyciens. Il est dans l'un des hymnes et prières de Mursilli II (1321-1295 a.C.) à la déesse Soleil d'Arinna :

²⁴ Selon LAROCHE, (1976, p. 17), le louvite a revêtu une forme hiéroglyphique entre les X^e et VII^e av. J.-C., alors qu'au XIII^e siècle il était transmis par l'écriture cunéiforme.

²⁵ L'opinion commune

38' Mais voici que j'ajoute les pays faisant actuellement partie du pays hittite : le pays Gasga -39'- ce sont des gardiens de porcs et des tisserands – 40' ainsi que les pays Arawanna, Kalasma, Lukka (et) -41'-43' [P]itanna. Ces pays susnommés se sont libérés de la [déesse soleil] d'Arinna; ils ont refusé leurs tributs et com[mencent] à attaquer le pays hittite.²⁶

Puisque cette question des Lukkas est essentielle à notre compréhension du panthéon lycien et, par le fait même, des origines d'Artémis, il convient de s'y attarder quelque peu. En 1887, O. Treuber, identifiait à la Lycie ce qu'il désignait comme « le pays de Lukka », s'inspirant de sources égyptiennes et d'anciennes légendes grecques²⁷. Quelques décennies plus tard, J. Garstang en arrivait aux mêmes conclusions, après avoir observé des similitudes toponymiques entre les cités lukkiennes mentionnées dans les textes hittites et celles de la Lycie de l'âge classique²⁸. Enfin, au milieu des années 1960, O. Carruba vit dans le terme « Lukka » une dénomination linguistique, supposant l'existence d'un adverbe, « lukili », synonyme de « lu(w)ili » en louvite²⁹. Il apparaît donc, malgré la persistance de certaines interrogations, que la Lycie classique découlait de ce « pays de Lukka », qui entretenait des relations avec les populations égyptiennes, mais surtout avec les Hittites qui dominaient l'Anatolie au II^e millénaire av. J.-C. (fig. 1). R. Lebrun a bien montré que les noms classiques de lieux lyciens attestés dans les sources hittites avaient déjà une certaine importance à l'âge du bronze (LEBRUN, 1990, p. 190-195 et RAIMOND, 2004c, p. 43).

²⁶ RAIMOND, 2004c, p. 36; 2004, p. 111, nous donne de nombreuses autres références. Pour les dates du règne de Mursili II, cf. BRYCE, 1999, p. 206.

²⁷ TREUBER, 1887, pp. 15-16 et 20-27. L'historien traitait aussi dans ces pages des rapports entre les Lyciens et le Hatti et reprenait l'hypothèse selon laquelle l'alphabet lycien dérivait des hiéroglyphes hittites par le biais d'un syllabaire anatolien.

²⁸ Selon GARSTANG, (1929 p. 180), la légende des Solimes sonne comme un écho de l'époque de Mursili et que l'art de l'ancienne Lycie contient des figures fortement suggestives inspirées de celles du Hatti, en particulier dans l'héraldique : le groupement de lions par paires et certains détails dans la sculpture. Il a été suivi en cela par SCHACHERMEYR, (1935, p. 532), selon lequel l'identification était évidente : « loukou » signifierait « lycien » et les Lyciens auraient émergé d'« éléments indo-européens, Loukou et Sheklal refoulés vers le sud par des migrants venus du Nord et de la mer » (p. 532). Cf. MOUTON, 2007, p. 4.

²⁹ Cf. LAROCHE, (1976, p. 63), doute que les toponymes « lukka » et « luwija » soient liés, mais admet cependant que le développement linguistique supposé est possible.

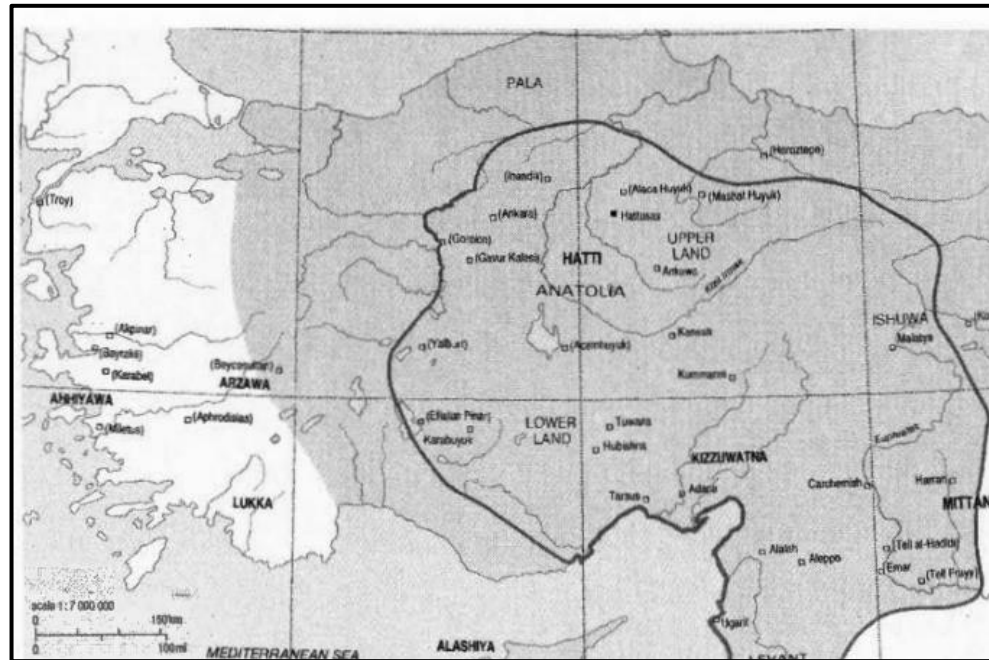


Figure 1 l'empire hittite et ses régions (Roaf, 1990, p. 139)

Les hymnes hittites, comme ceux de Mursili II, mentionnent explicitement le pays de Lukka parmi les territoires soumis à l'autorité impériale, révélant l'importance des dieux locaux dans les interactions politiques et religieuses. Ces relations suggèrent que le panthéon hittito-louvite, tout en étant intégré au sein de l'ordre hittite, a contribué à la formation des cultes spécifiques à la Lycie.

Cela permet donc d'en conclure que la genèse de la civilisation lycienne fut étroitement liée à l'empire hittite, de même qu'aux Louvites dont le panthéon dut avoir constitué une source d'inspiration majeure au pays des Lukka et des Lyciens. Il est désormais temps de se pencher sur ce panthéon hittito-louvite et d'explorer la possibilité que le culte d'Artémis y ait trouvé ses fondements.

1.1.2 Artami/Ertemi dans le panthéon hittito-louvite

L'empire hittite s'est effondré vers 1180 av. J.-C., laissant place à une civilisation anatolienne louvite, en particulier dans le sud-est de l'Anatolie et le nord de la Syrie, jusqu'à environ 700 av. J.-C. (RAIMOND, 2004c, p. 61). Ce n'est qu'à partir de cette dernière date qu'il est désormais possible de parler d'un peuple « lycien », avec une langue officielle rivalisant avec l'araméen, dont la présence dans la région est toutefois peu documentée (REVEILHAC, 2021, pp. 67-68). Les inscriptions en cette langue ont permis de découvrir les noms des principales divinités lyciennes, révélant ainsi la structure du panthéon local et permettant de comprendre les rôles et les caractéristiques de ces figures principales. Les premières mentions de ces divinités remontent au deuxième millénaire et peuvent selon toute vraisemblance être associées au pays de Lukka. Les recherches actuelles doivent, à R. Lebrun et E. Raimond l'élaboration du prototype de ce panthéon louvite, extrapolé à partir, d'une part, d'observations touchant les continuités culturelles dans les cités de Lycie et, d'autre part, de comparaisons avec le panthéon impérial hittite. En ressortent un groupe primordial (Lebrun, 1980a, p. 38) de divinités³⁰ composées du Soleil ('UTU) et ses hypostases, parmi lesquelles la déesse Soleil d'Arinna, identifiée à Hébat ; généralement suivies par les grands dieux de l'Orage nationaux, des cieux, de l'armée et les dieux de l'Orage locaux, assimilés à Teshub. On retrouve les dieux protecteurs aussi appelés KA1 et enfin un dernier groupe hybride composé de divinités hatties, hittites et hourrites, comprenant des divinités importantes.

³⁰ Il convient de souligner, avec LEBRUN (1998a, p. 143) & RAIMOND (2004c, p. 66-68), que la tradition religieuse louvite propre au Lukka semble avoir conservé une certaine autonomie, même après l'intégration politique de cette région au sein de l'empire hittite. Une mise au point récente sur la religion des Louvites est disponible dans l'ouvrage dirigé par MELCHERT (2003, p. 211-280), en particulier aux pages 219-220, qui présentent une liste détaillée des divinités louvites. Cette synthèse peut être utilement complétée par l'étude de Aro consacrée à l'art et à l'architecture religieuse louvite (dans MELCHERT, 2003, p. 281-337), notamment en ce qui concerne les stèles dédiées aux divinités (p. 317-321) et les représentations statuaire de ces dernières (p. 327-328).

À partir de ces observations, R. Lebrun et E. Raimond ont dressé ce tableau des théonymes d'origine louvite (LEBRUN & RAIMOND, 2015, p. 82-83) :

Tableau 1.1

Fonction	Théonyme louvite	Théonyme lycien	Théonyme gréco-asianique
Dieu de l'Orage	<i>Tarhunt</i>	<i>Trqqas</i> (lycien A) <i>Trqqiz</i> (lycien B)	*Τροκονδας
Dieu du Soleil	<i>Tiwat</i> (II ^e millénaire av. J.-C.) – <i>Tiwaza</i> (I ^{er} millénaire avant J.-C.)	<i>Ddeweze</i> (lycien A)	
Déesse Mère ³¹	<i>annis massanassis</i> « Mère divine » *Suwai-/Suwa- (?)	<i>ēni mahanahi</i> « Mère divine »	Συεσσα ? ³²
Dieu-Lune	<i>Arma</i>	(<i>A</i>) <i>rma</i>	Ερμη
Déesse des vergers, vignes Déesse des rivières	<i>Maliya</i>	<i>Maliya</i>	Μᾶλις
Déesse « Grain »	<i>Ḫalki</i>	<i>Qeli</i>	

³¹ Attention à l'utilisation de ce terme voir note 21.

³² Selon LEBRUN-RAIMOND, 2015, p. 82-83, note 17, « ... le nom gréco-asianique de Syessa serait, selon Etienne de Byzance, celui d'une vieille femme ayant donné refuge à Lètô. On devine l'allusion au mythe de la venue en Lycie de Lètô chassée par la colère d'Héra et qui fait l'objet d'une tradition connue dès le IV^e siècle avant J.-C. par Ménékratès de Xanthos (dans Antoninos Liberalis *Métamorphoses*, 35) ... Ce mythe pourrait être révélateur d'un passage du culte indigène de Syessa au culte grec de Lètô. Le nom gréco-asianique de Syessa peut s'expliquer par un étymon louvite *Suwai-/Suwa-, un thème attesté par le verbe suwa- « remplir » ».

Déesse des bêtes sauvages	<i>*Artami</i>	<i>Ertemi</i>	Ἄρτεμις
Dieu-fleuve	Ḫab/paliya	<i>Qebeliya</i>	*Καβαλι-
Déesse des forces vives	<i>Iya</i>	<i>*Iya</i>	*Ια
Dieu guerrier	<i>Santa</i>	<i>Hñta</i>	Σάνδων
Déesse	<i>Tasimi / Tesimit</i>	<i>Tesm̃mi</i>	

Tableau 1 tableau des théonymes louvites réalisé par LEBRUN & RAIMOND, 2015, p. 82-83³³

Comme constaté, parmi les divinités LAMMA (protectrices de la nature), figure une *Artami* louvite, *Ertemi* lycienne, déesse des bêtes sauvages. Son origine louvite ne semble donc faire aucun doute et l'étymologie du nom paraît d'ailleurs le confirmer. En effet, aux dires des spécialistes,³⁴ l'inscription lycienne du fameux Pilier inscrit de Xanthos (*ca* 400 av. J.-C.) atteste de l'existence d'un thème louvite « arta- », potentiellement verbal, qui semble logiquement se traduire en lycien par « erte- »; ce thème serait suivi du suffixe participial de sens passif -mi. Dans un tableau regroupant l'évolution lexicologique du louvite gréco-asianique, E. Raimond présente ainsi le cas d'Artémis³⁵ :

³³ Ce tableau est également utilisé dans HONET, 2022, qui en propose une interprétation semblable.

³⁴ Sur cette question voir, LEBRUN, 1999, p.187, n°27, LEBRUN, 1987a, p.261, n°44, RAIMOND, 2004 C, p.247, MERIGGI, 1967, p.51

³⁵ RAIMOND 2004c, p. 20. Ce dernier s'inspire des travaux de LEBRUN, 1990c et 1998c, de MELCHERT, 1993a et enfin de nombreuses études de E. Laroche s'étalant de 1957 à 1979. Le tableau est limité aux formes louvites susceptibles d'aider à la compréhension de la morphologie verbale lycienne. Pour plus de détails, voir MELCHERT, 2003, p. 192.

Tableau 1.2

Louvite II ^e m. a.C.	Louvite I ^{er} m. a.C.	Lycien	Gréco- asianique	Traduction	Références
* <i>Arta-mi</i> ^{36?}	* <i>Arta-mi</i> [<i>artali</i>]	<i>Ertemi</i>	Ἄρτεμις	Artémis	L IV 54 n. 53. M1 19

Tableau 2 tableau de l'évolution lexicologique du louvite au gréco-asianique concernant le théonyme d'Artémis (tableau tiré de RAIMOND 2004c, p. 20)

Lebrun et Raimond ont cherché à mettre en évidence une continuité entre l'Artémi louvite et l'Artémis grecque, en passant par la figure d'Ertemi. Toutefois, cette filiation repose avant tout sur une hypothèse construite à partir d'une démonstration linguistique. À travers leur analyse, ils infèrent l'existence d'une divinité nommée Ertemi, considérée comme un chaînon intermédiaire.

Sur la base des suppositions de Lebrun et Raimond, le lycien Ertemi- serait dans la continuité du nom anatolien (LEBRUN, 1987, pp. 251-252 et 260). Quoi qu'il en soit, le panthéon louvite, offre quant à lui plusieurs parallèles intéressants, révélant l'existence d'une épithète « artali » associée au dieu de l'Orage (LEBRUN, 1987, p. 252 et note 37; RAIMOND, 2004 a, p.273; 2006, p. 653-654).

à-r-ta-la-sa-s DEUS.TONITRUS-hu-u-za-s à-pa-sa-n à-r-ta-l[i-i]-n ... ha-pa-
za-nu-wa-tu-u

« que Tarhunt de l'Artali inonde ? ... son artali. »

(Lebrun 1987a, p 261, n.44 et Raimond 2004, p.248 n. 115)

Le thème louvite « alta/ arte » ainsi identifié est confirmé par le terme louvite « artalassi » (GERARD-ROUSSEAU, 1968, p. 46; SOURVINOU, 1970, pp. 42-47), qui désigne un outil agricole (LEBRUN 1987, p. 253 et 261, note 44), c'est-à-dire une sorte de « faucille » (LEBRUN, 1989, p. 187, note 27). L'épiclèse peut également s'expliquer en la comparant à l'adjectif louvite « ariyatali- », qui vient d'Ariyati, l'un des noms pour montagne. Le terme

³⁶ L'astérisque devant *Artami indique qu'il s'agit d'une hypothèse non confirmée.

semble avoir la même étymologie que le verbe latin *orior*, signifiant « se dresser » : ce serait la force qui soulèverait les montagnes. Le suffixe du principal -mi est ajouté à arta-, pour former le nom Artami, Ertemi³⁷. Ainsi, rattacher le théonyme louvite ariya-, « mettre en hauteur, élever » ou encore ariyatti, « élévation, hauteur, montagne », à la finale -mi fait penser à l'épiclèse divine *Pihassi*- attribuée au dieu de l'orage louvite Tarhunt. Ainsi l'étymon d'Artémis/Ertemi serait le louvite *ariyatti-mi (LEBRUN & RAIMOND, 2015, p. 83, note 21). Si cette étymologie est correcte, la déesse asianique serait comprise comme « celle qui saute puissamment de montagne en montagne ». Or, selon ce que les auteurs antiques³⁸ enseignent, Artémis est souvent associée aux sommets et aux régions montagneuses, ce qui s'accorde bien avec son caractère de déesse de la chasse et de la nature sauvage. Dans *l'hymne à Artémis* (II, 1-8), attribué à Homère, elle est en effet décrite comme la détentrice des sommets, ce qui souligne son lien étroit avec les hauteurs et les espaces sauvages, et renforce également l'idée de sa puissance et de sa domination sur ces territoires :

Je chante Artémis au fuseau d'or, tumultueuse, vierge vénérable, qui perce les cerfs, qui se réjouit de ses flèches, sœur d'Apollon à l'épée d'or, qui, par les montagnes boisées et les sommets battus des vents, se charme par la chasse, tend son arc tout en or et lance des traits mortels. Les cimes des hautes montagnes tremblent et la forêt sombre résonne de la clameur des bêtes fauves.³⁹

Ne lit-on pas au chant VI (102-104) de *l'Odyssée* qu'« Artémis marche sur les montagnes, joyeuse de ses flèches, et sur le Tèygétos escarpé ou l'Erymanthos, se réjouit des sangliers et des cerfs rapides »⁴⁰? En Lycie, où les montagnes revêtaient une grande importance

³⁷ Pour les question concernant cette ethymologie voir RAIMOND, 2004c, p. 20, RAIMOND, 2006, p.273- 274 et LEBRUN, 1987, p. 253.

³⁸ Homère, *l'hymne à Artémis* (II, 1-8).

³⁹ Ἀρτεμὶν αἰεῖδω χρυσηλάκατον κελαδεῖν ἡν παρθένον αἰδοίην ἐλαφιβόλον ἰοχέαιραν αὐτοκασιγνήτην χρυσαόρου Απόλλωνος, ἥ κατ' ὄρη σκιάοντα καὶ ἄκριας ἡνεμοέσσας ἄγρη τερπομένη παγχρύσεια τόξα τιταίνει πέμπουσα στονόνοντα βέλη· τρομέει δὲ κάρηνα ὑψηλῶν ὀρέων, ἰαχεῖ δ' ἐπὶ δάσκιος ὕλη δεινὸν ὑπὸ κλαγγῆς θηρῶν ...

⁴⁰ ... οἷη δ' Ἀρτεμὶς εἴσι κατ' οὐρεα ἰοχέαιρα, ἥ κατὰ Τηϋγετον περιμήκετον ἥ Ἐρύμανθον, τερπομένη κάπροι καὶ ὠκείησ' ἐλάφοισι ... Voir également Callimaque, *Hymnes à Artémis*, 18-20 : « Cède-moi les montagnes. Je ne demande qu'une ville à ton choix. Artémis rarement descendra dans les villes. J'habiterai les monts... » (... δὸς δέ μοι οὐρεα πάντα· πόλιν δέ μοι ἦντινα νεῖμιον ἦντινα λῆξ· σπαρνὸν γὰρ ὅτ' Ἀρτεμὶς ἄστυ κάτεισιν· οὐρεσιν οἰκήσω ...).

religieuse et spirituelle, cette association entre la divinité et les sommets renforçait son rôle en tant que déesse protectrice de la nature et des espaces sauvages. La présence de grottes, de sources et d'autres éléments naturels sacrés contribuait à cette conception de la déesse comme résidant dans les montagnes et incarnant une divinité de la nature. Cela sert donc de base pour voir dans l'Ertemi louvite, bien intégrée dans les croyances anciennes et le relief montagneux de la Lycie, les origines de l'Artémis classique.

Toutefois, comme l'ont bien montré R. Lebrun et E. Raimond, dans leur article sur la religion lycienne, cette religion lycienne ne peut en aucun cas être réduite à une simple continuation de la tradition louvite. En effet, on peut distinguer les dieux « solymes », généralement pré-louvites, et les divinités « termiles », représentant pour leur part la continuité de la dotation religieuse hittite-louvite avec un simple habillage grec (LEBRUN, 1998, pp. 143-144; RAIMOND, 2002a, pp. 122-124; 2004b, pp. 301-305). Dans les faits, en intégrant des éléments épichoriques et grecs, la religion lycienne s'inscrit dans la perspective culturelle pluraliste de l'Anatolie, où le contact avec l'hellénisme ne fait qu'amplifier la diversité.

Dans la région de la Lycie, où la nature était vénérée et considérée comme sacrée, il n'était pas rare de trouver des autels ou des sanctuaires au bord des lacs ou au centre de ceux-ci. Ces lieux étaient propices aux rituels religieux et aux offrandes en l'honneur des divinités de la nature, dont Artémis était souvent une figure centrale en raison de son association avec les régions montagneuses et sauvages. Il demeure incertain si Ertemi, telle qu'elle apparaît dans les inscriptions lyciennes, correspond exactement à l'Artémis du panthéon grec ou s'il s'agit d'une divinité distincte ayant été progressivement assimilée. Comme l'a également soulevé L. Honet dans son mémoire (2022), cette interrogation dépasse la simple recherche des origines pour ouvrir une réflexion plus large sur les fonctions symboliques et les mutations rituelles du culte dans son ancrage local. En Lycie, il semble plus pertinent d'analyser comment la figure d'Ertemi a été investie de sens au fil des époques, à la croisée

des héritages indigènes et des relectures grecques. Dans sa thèse, Eric Raimond⁴¹ précise que :

La mention, dans les inscriptions épichoriques, d'une déesse lycienne Ertemi correspondant à l'Artémis « panhellénique » donne lieu à deux interprétations alternatives : Ertemi peut être la forme lycienne de l'Artémis grecque ou la forme résiduelle d'une déesse louvite, ancêtre commun aux deux divinités indigène et hellénique.

En effet, il faudrait pouvoir démontrer d'abord qu'Ertemi était une déesse locale et non une lycianisation du théonyme grec. Il existe des cas attestés de lycianisation de théonymes grecs dans le texte du Pilier inscrit de Xanthos. Loin d'être un simple emprunt grec, le culte d'Artémis témoigne d'un dialogue complexe entre traditions anatoliennes et grecques. Ce processus, visible dans l'évolution des théonymes, montre que l'Artémis lycienne n'est pas seulement une personnalité importée, mais une divinité façonnée par des échanges dynamiques, où chaque culture a laissé son empreinte.

La potentielle lycianisation d'Artémis reflèterait un processus d'adaptation où les élites locales, influencées par des dominations étrangères successives (hittite, perse, grecque), ont utilisé cette figure pour intégrer des éléments religieux étrangers tout en maintenant une identité propre. Ainsi, Ertemi représente moins une « relique » culturelle qu'un exemple vivant de syncrétisme, où des traditions locales sont réinterprétées dans de nouveaux cadres culturels. Mais avant d'aborder plus en détail cette question, il convient de se tourner vers le reste de l'Anatolie et d'examiner la place que put y occuper Artémis à une époque très ancienne. Car, si tel fut bien le cas, il y a fort à parier que la Lycie n'a pas échappé au phénomène et que les origines du culte d'Artémis, là comme ailleurs, relevaient d'une tradition qui avait sans doute peu à voir avec l'hellénisme.

⁴¹ RAIMOND, 2004c, p. 247.

1.2 L'Artémis anatolienne

La question conduit ici à s'intéresser au culte d'Artémis à Éphèse (DE LA GENIERE, 2010) et au rapprochement entre notre divinité et Cybèle, la grande déité phrygienne⁴². Pour quelle raison ? Il semble que ces deux déesses partagent davantage de points communs qu'on ne le présume généralement, ce qui pourrait soit témoigner d'origines anatoliennes du culte d'Artémis, soit suggérer qu'Artémis a progressivement intégré ou absorbé les attributs des grandes déesses locales, dans un processus d'adaptation religieuse propre au contexte anatolien. Examinons ce premier aspect.

1.2.1 Cybèle et Artémis : influences et acculturation en Anatolie

La comparaison entre Cybèle et Artémis s'avère pertinente, car toutes deux sont d'abord considérées comme des « déesses mères⁴³ » en Anatolie. Mais quels sont donc ces points communs entre les deux déesses et comment influencent-ils notre perception et notre compréhension d'Artémis et de son culte en Anatolie ?

Une étude turque réalisée par T. Korkut fait part d'une intéressante réflexion à cet effet (KORKUT, 2008, pp. 1-7). Selon l'auteur, nulle part ailleurs en Méditerranée, le culte d'Artémis n'était aussi répandu qu'en Anatolie (KORKUT, 2008, p. 1). Or, cela pourrait s'expliquer par sa forte ressemblance avec Cybèle⁴⁴. Cette dernière personnifiait la nature

⁴² Sur la grande Artémis d'Éphèse, voir notamment FLEISCHER, 1973, p. 755-763.

⁴³ Sur la question du terme déesse mère, voir Note 21. Selon FRAZER, (1998, p. 228) « Si nous examinons l'ensemble des témoignages sur le sujet, nous en arrivons à conclure que la célèbre Déesse-Mère était adorée par maints peuples de l'Asie occidentale, qu'on la vénérât sous des vocables divers, mais que les rites, ainsi que les mythes qui se rapportaient à elle, restaient similaires en substance ». Concernant le culte de Cybèle et son influence sur le christianisme, voir l'étude de PIOCHE, 2006, p. 193-210.

⁴⁴ Sur Cybèle, cf. notamment BORGEAUD, 1996; Il existe nombre d'études récentes sur Cybèle, voir KERSCHNER, 2020 ; ROLLER, 1999 ; RASCH, 2010.

sauvage et était présentée en tant que « *Magna mater* », c'est-à-dire « grande déesse », « déesse mère⁴⁵ » ou encore « mère des dieux ». En outre, selon E. Laroche, qui a consacré maintes études aux textes cunéiformes dans les langues hittite et louvite, le nom grec de Cybèle (Κυβέλη, Kubélè) dériverait de la déesse syro-anatolienne, Koubaba⁴⁶, déesse de la fertilité (LAROCHÉ, 1960, p. 113-128; voir NAUMANN, 1983, p.28). Le rapprochement paraît probable. Ces convergences ne relèvent pas seulement d'une ressemblance superficielle, mais témoignent d'un processus d'acculturation, où les caractéristiques de la première ont influencé la représentation et le culte de la seconde. Quoi qu'il en soit, c'est en Anatolie centrale que le culte de Cybèle fut consacré. La déesse y incarnait la nature personnifiée, accompagnée de ses fidèles félins, les lions.

Dans les faits, Artémis régnait sur l'Anatolie à partir d'Éphèse, où se trouvait, comme il est bien connu, son grand sanctuaire. À l'instar de Cybèle, l'Artémis anatolienne semble avoir été considérée comme une déesse mère⁴⁷, peut-être même plus importante que la Phrygienne⁴⁸. Dans leurs représentations respectives, les deux divinités sont parfois dépeintes de manière presque identique, comme en témoignent ce relief découvert à Ankara (fig. 3)⁴⁹ en 2008 et nombre de pièces de monnaie éphésiennes (SEITERLE, 1979, fig. 3, p. 3).

⁴⁵ Voir Note 21. Les notions catholiques de « mère de Dieu » et de « reine du ciel », bien que postérieures au Nouveau Testament, nous rapportent à des pratiques historico-religieuses orientales bien plus anciennes. [...] On retrouve dans la vénération de Marie de nombreuses traces du culte païen de la divine mère. » Voir aussi MARKALE, 2000, p. 122.

⁴⁶ Pour les informations sur la déesse Koubaba, voir HAWKINS, J.D., 1981, et LAROCHÉ, 1960.

⁴⁷ Voir Note 21 : MARKALE, 1997. Voir plus récemment la traduction française de « l'opus majeur » de GIMBUTAS, 2006).

⁴⁸ Sur les similitude entre Artémis et Cybèle voir : HERMARY 2000a ; HERMARY 2000b, ROLLER 1999.

⁴⁹ NAUMANN, 1983, p. 207.



Figure

Figure 3 monnaie d'Éphèse
Ephèse

Comme il est possible de le constater, elles portent toutes deux une coiffe similaire, ornée de motifs symboliques, et leurs bras sont souvent croisés — en ce cas-ci Cybèle — d'une manière qui évoque une puissance et une présence imposantes. Ces représentations captent l'essence de la divinité, exprimant une autorité indéniable et une connexion profonde avec le monde naturel (SIMANTONI-BOURNIA 2017, SIMON 1997, STEINHAUER 2015). Les représentations artistiques des deux déesses renforcent cette hypothèse de syncrétisme. Par exemple, les reliefs montrant Cybèle entourée de lions et coiffée de motifs symboliques rappellent les images de l'Artémis éphésienne, dont la posture frontale, les bras croisés et la coiffe élaborée traduisent également une autorité divine sur la nature et la fertilité. Ces traits partagés reflètent une adaptation des codes iconographiques locaux au cadre grec, tout en maintenant des éléments profondément enracinés dans les traditions anatoliennes.

En 1904, dans une étude certes ancienne, mais toujours utile consacrée à la *Bible*, J. Hastings s'interrogeait ainsi à propos des affinités d'Artémis non seulement avec Cybèle, mais aussi avec d'autres divinités féminines orientales (HASTINGS, 1904, p. 605) :

Artémis présente de si étroites analogies avec Cybèle la déesse phrygienne, et avec d'autres représentations féminines de la puissance divine dans les pays d'Asie, telles que Ma de Cappadoce, Astarté ou Ashtaroth de Phénicie, Atargatis et Mylitta de Syrie, qu'on peut penser que toutes ces divinités ne sont que les variantes d'un seul et même concept religieux, qui présente quelques différences selon les pays, différences qui s'expliquent du fait que ce concept a évolué en fonction des circonstances locales et de la mentalité du pays.

Il n'est pas de notre propos d'élaborer sur ce « même concept religieux », mais il ressort de ce passage que ce lien entre Cybèle et Artémis a intrigué les modernes et conduit à toutes sortes de rapprochements et de questionnements.

De même, les rituels dédiés à Cybèle, centrés sur des éléments naturels tels que les montagnes et les grottes, trouvent un écho dans les pratiques associées à l'Artémis lycienne. Ces similitudes ne doivent pas être vues comme une simple copie, mais comme le résultat d'un dialogue interculturel, où les traditions locales ont été réinterprétées à travers les prismes grecs et phrygiens.

Ce qui est particulièrement intrigant, c'est que malgré des domaines de gouvernance distincts, Cybèle et Artémis semblent parfois se superposer dans leurs rôles et attributs. En effet, bien que Cybèle soit généralement associée à la fertilité et à la maternité, et Artémis à la chasse et à la nature sauvage, les nuances de leurs représentations artistiques suggèrent une convergence étonnante de significations. Leurs bras croisés pourraient symboliser une autorité incontestée sur leurs domaines respectifs, tout en soulignant leur lien avec le divin. Leur coiffe commune pourrait refléter une sorte de *continuum* spirituel, où les distinctions entre les divinités s'estompent pour révéler une essence divine universelle (VERMASEREN, 1977–1989, DEXTER, 2009). Une autre représentation d'Artémis sur des monnaies

d'Éphèse⁵⁰ retient aussi notre attention (fig. 0.4, FLEISCHER, 1973, Tafel 56b. et FLEISCHER 1984).



Figure 5 monnaie représentant Artémis (Éphèse)

Artémis y est en effet représentée d'une manière qui évoque des parallèles saisissants avec Cybèle. L'image semble être un hommage délibéré à la représentation de la Phrygienne, avec des éléments qui soulignent son rôle de mère divine. Tout comme Cybèle, Artémis est vêtue d'une tenue majestueuse qui met en avant sa stature divine. Sa coiffe, ornée de motifs symboliques, rappelle ici aussi celle de Cybèle, suggérant peut-être une connexion entre les deux déesses⁵¹. Et que dire de la présence de cerfs aux côtés d'Artémis ? Alors que Cybèle est souvent accompagnée de lions (HERMARY 2018, p. 42), symboles de puissance et de fertilité, les cerfs sont les compagnons emblématiques d'Artémis, incarnant l'esprit de la nature sauvage et la noblesse de la chasse. Cette fusion d'éléments iconographiques crée une image complexe et énigmatique de la déesse.

⁵⁰ MUSS 2008a et MUSS 2008b, 115 figs. 67–68. Il s'y ajoute quelques fragments d'ossements de lion dans des couches protogéométriques du sanctuaire:

⁵¹ VERMASEREN 1977–1989; SIMON 1997 voir également ROLLER, 1999, p.122.

Abonde dans le même sens cette autre représentation de la déesse éphésienne (fig. 6)⁵² Dans une posture frontale et hiératique, fusionnant les membres inférieurs en une sorte de tronc ou de fourreau, la déesse est dépeinte avec calme, arborant un regard protecteur et une posture majestueuse. Sa robe est ornée de nombreux attributs symboliques, soulignant sa connexion avec la nature et la fertilité. Il y a 5 lions à tête d'aigle des deux côtés du cou de la belle statue d'Artémis (figure 6 carré noir). Son collier reflète la cosmologie de ses signes du zodiaque et le cycle soleil-lune-planètes qu'elle dirige. Cette représentation est un hommage à la fertilité de la déesse mère. Des représentations d'animaux sous forme de plaques rectangulaires ressortent sur la jupe. Dans chaque quadrilatère se trouvent un taureau, une chèvre, un lion, une abeille, un griffon et un sphinx. Cette description exprime le règne d'Artémis sur la nature et l'énergie cosmique et est tout à fait unique à Artémis d'Éphèse. Ces lions semblent être des emblèmes incontournables pour l'Asie Mineure, témoignant de l'importance accordée à la déesse dans ces terres sauvages. Mais y figure aussi le cerf, l'animal emblématique associé à Artémis.

⁵² [HTTPS://INFORMADIK.BLOGSPOT.COM/2017/09/ANA-TANRICA-KYBELE.HTML](https://informadik.blogspot.com/2017/09/ana-tanrica-kybele.html) Figure 0.4, Statue du culte d'Artémis (Grande Artémis) - Musée d'Éphèse-Selçuk/Izmir. Localisation de la statue : Éphèse Prytaneion (Hôtel de Ville), découverte en 1956. Période : 1er siècle J.-C., Rome



Figure 6 statuaire de l'Artémis d'Éphèse (Seiterle, 1979, p.3).⁵³

On le voit, il semble donc faire peu de doute que l'Artémis anatolienne était perçue comme une déesse mère, à l'image de la phrygienne Cybèle. Tout donne même l'impression qu'Artémis a joué sur le territoire anatolien un rôle religieux plus important que celui de sa consœur. On ne s'étonnera donc pas que d'aucuns reconnaissent en elle une divinité asianique, protectrice de la nature sauvage et des animaux.

On le constate particulièrement dans son sanctuaire d'Éphèse⁵⁴. Ce lieu sacré était lié à l'une des cités les plus influentes d'Anatolie, en particulier sous l'Empire romain lorsqu'elle devint la capitale de la province d'Asie (HAENSCH, 1997). Son histoire remonte au III^e millénaire av. J.-C., et elle est mentionnée sous le nom d'Apaša dans les archives hittites du XIV^e siècle av. J.-C. ⁵⁵.

⁵³ Prins, Marco. Statue d'Artémis d'Éphèse. Naples : Musée archéologique national. Disponible sous licence CC0 1.0 Universel. <https://www.livius.org/pictures/italy/rome/rome-museum-pieces/rome-museum-pieces-statue-of-artemis/artemis-of-ephesus-naples-3/> Prins, Marco. *Artémis d'Éphèse, Lepcis Magna, Amphithéâtre*. Tripoli : Musée national. Disponible sous licence CC0 1.0 Universel. <https://www.livius.org/pictures/libya/lepcis-magna/lepcis-magna-amphitheater/artemis-of-ephesus-3/>

⁵⁴ Sur le culte à Éphèse voir JENKINS, 2006.

⁵⁵ Pausanias, Périégèse, VII, 2, 6-8 ; Strabon, Géographie, XIV, 1, 3-5.

Au fil des siècles, Éphèse a connu diverses dominations : lydienne⁵⁶ sous Crésus vers 560 av. J.-C., perse après la défaite de Crésus, puis grecque avec la conquête d'Alexandre le Grand en 334 av. J.-C.⁵⁷. Après la disparition du conquérant, Lysimaque reconstruisit la cité et la renomma Arsinoé. Elle ne reprit son nom qu'à l'époque des Séleucides. En 133 av. J.-C., Éphèse fut intégrée à la province romaine d'Asie⁵⁸. Elle devint alors l'un des centres urbains les plus prospères du monde antique⁵⁹. Elle bénéficia de plusieurs campagnes de reconstruction, notamment sous les règnes d'Auguste et d'Hadrien.

Le sanctuaire d'Artémis était le centre religieux et symbolique de la cité. Un culte local dédié à la déesse existait peut-être depuis l'époque mycénienne, mais le premier temple découvert par les fouilles date du VIII^e siècle av. J.-C.⁶⁰. Le grand temple d'Artémis, qui fit la renommée d'Éphèse, fut érigé à partir du VI^e siècle av. J.-C. avec l'appui du roi Crésus. Ce bâtiment imposant, considéré comme l'une des Sept Merveilles du monde antique, a été incendié en 356 av. J.-C. par Hérostrate, un homme cherchant à immortaliser son nom. Les Éphésiens entreprirent alors sa reconstruction,⁶¹ ce qui donna lieu à l'un des plus vastes temples de toute l'Anatolie⁶². Le sanctuaire se distingue non seulement par son architecture, mais aussi par son rôle économique et juridique. Il jouissait d'un statut d'asile, offrant un refuge protégé par les dieux. Ce privilège a été étendu sous Alexandre le Grand, Mithridate et Marc-Antoine, avant d'être restreint par Auguste⁶³. Le temple disposait également du droit de frapper monnaie et remplissait une fonction bancaire, ce qui a consolidé son importance régionale.

⁵⁶ Sur l'histoire d'Éphèse et les différentes dominations de la cité, voir Pausanias, *Périégèse*, VII, 2, 6-8 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 3-5. Hérodote, *Histoires*, I, 142-144, et Hérodote, *Histoires*, I, 162 & I, 169

⁵⁷ Tacite, *Annales*, IV, 13,1.

⁵⁸ Appien, *Guerre de Mithridate*, LXI-LXIII

⁵⁹ Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 20, 6.

⁶⁰ Pour les fouilles d'Éphèse en général : WOHLERS-SCHARF, 1996

⁶¹ Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 22.

⁶² Sur l'Artémision d'Éphèse, voir notamment BAMMER & MUSS, 1996.

⁶³ Sur l'histoire de la cité, voir BEAN, 1966, p. 128- 146 ; SCHERRER, 2005

Il convient néanmoins de faire attention : malgré l'importance d'Éphèse, il vaut mieux ne pas considérer Cybèle comme une influence effacée par l'hégémonie d'Artémis; il est plus pertinent d'y voir une relation d'échange et d'adaptation mutuelle. Les cultes locaux ont permis à Artémis de s'ancrer profondément dans les traditions anatoliennes, tandis que son caractère grec a offert une plateforme pour intégrer ces traditions dans une identité religieuse élargie. En ce sens, l'acculturation ne supprime pas les croyances préexistantes, mais les reconfigure pour répondre aux enjeux symboliques, culturels et politiques d'un contexte en mutation.

1.2.2 L'Artémis de la guerre de Troie : une déesse anatolienne ?

L'*Illiade* attribue à Artémis un rôle ambivalent dans le conflit opposant Grecs et Troyens. Soutenant les forces troyennes aux côtés de son frère Apollon et de sa mère Létô, Artémis s'inscrit dans une triade divine à forte connotation anatolienne. Ce positionnement reflète non seulement son enracinement mythologique en Asie Mineure, mais aussi l'adaptation de ses fonctions à un contexte de syncrétisme religieux.

Il est bien connu que les contingents lyciens ont joué un rôle important dans *l'Illiade* d'Homère. Que l'on songe à Sarpédon, à Glaukos ou à Pandare, les Lyciens furent de tous les combats et cela permet de les considérer à juste titre comme les principaux alliés des Troyens. D'autre part, il est tout aussi connu que les dieux eux-mêmes prirent régulièrement part aux combats et soutinrent soit les Grecs, soit les Troyens et leurs alliés. S'agissant d'Artémis, comme le précise Homère, au moment où Zeus permit enfin aux dieux d'intervenir sur le champ de bataille, la déesse se rangea du côté des Troyens, côte à côte avec son frère et sa mère puis d'autres divinités : « Du côté des Troyens, se rangèrent Arès aux armes mouvantes, et Phoïbos aux longs cheveux, et Artémis joyeuse de ses flèches, et

Léto, et Xanthos, et Aphrodite qui aime les sourires⁶⁴ ». Or, selon R. Lebrun et E. Raimond, cet appui à la cause troyenne n'est pas fortuit et relèverait des racines anatoliennes de ces divinités (LEBRUN, 1998; RAIMOND, 2004c, p. 86). L'assertion repose sur quelques passages d'Homère, qu'il convient d'examiner.

Tant pour R. Lebrun que pour E. Raimond, l'*Iliade* présenterait certaines références au panthéon louvite, dont nous avons vu le lien avec la contrée lycienne. Notamment dans l'épopée homérique de l'*Iliade*, l'aristeia de Diomède représente le zénith de sa bravoure au combat, où il se distingue par sa vaillance sur le champ de bataille. Pendant cette scène mémorable, Diomède inflige de multiples blessures aux soldats troyens, y compris à certaines divinités, telles qu'Aphrodite. Même Énée, un héros troyen, échappe de justesse à la mort grâce à l'intervention divine d'Apollon, qui le transporte en lieu sûr, « dans la sainte Pergame où se trouvait son temple », et « Léto et Artémis lui redonnent force et beauté⁶⁵ ». Faut-il considérer que Léto, mais aussi Artémis avaient des fonctions de divinités guérisseuses, à l'instar d'Apollon ? (RAIMOND 2018, p.242.) Lebrun et Raimond en veulent également pour preuve la brève prière qu'Agamemnon adresse à Zeus pour que soit respecté le pacte conclu au moment où, au chant III, Grecs et Troyens fixent les termes du duel devant opposer Pâris et Ménélas:

« Zeus père, qui, très glorieux, très grand, règues depuis l'Ida, et toi, Soleil, qui voit tout et entends tout, et vous, rivières, et toi, Terre, et vous qui, sous ce sol, châtiez les morts parjures à un pacte, servez-nous de témoins et veillez au pacte loya »⁶⁶.

R. Lebrun et E. Raimond n'hésitent pas à parler ici de prière « anatolienne » et d'un panthéon troyen reconstitué d'après un modèle louvite⁶⁷ :

⁶⁴ *Iliade*, XX, v. 38-40 : ... ἐς δὲ Τρῳᾶς Ἄρης κορυθαίολος, αὐτὰρ ἄμ' αὐτῷ Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἦδ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα Λητώ τε Ξάνθος τε φιλομειδής τ' Ἀφροδίτη.

⁶⁵ *Iliade* X, V. 446-448

⁶⁶ *Iliade*, III, v. 276-280 : Ζεῦ πάτερ Ἴδῃθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε, Ἥελίος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση, ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά.

⁶⁷ LEBRUN, 1998, p. 155-156; 158; RAIMOND, 2004c, p. 86-87. Cf. également PUHVEL, 1991, p. 9.

- Dieu soleil : Apollon-Phoibos.
- Dieu de l'orage local : Zeus du mont Ida.
- Déeses-Mères parèdres : Léto, Aphrodite.
- Dieu de la guerre : Arès.
- Divinité protectrice de la nature : Artémis.
- Forces chtoniennes : les rivières (le Scamandre-Xanthe).

Mais il y a plus, concernant plus précisément Apollon, grand protecteur des Troyens, et la Lycie⁶⁸. Au chant IV (v. 101), alors qu'Athéna, sous les traits d'un guerrier, vint encourager Pandare, fils de Lykaôn (de lycie) et détenteur de l'arc d'Apollon, à décocher une flèche sur Ménélas et rompre ainsi le pacte conclu précédemment, la déesse lui demande pour ce faire de promettre à Apollon Lykègénéès⁶⁹ (originaire de Lycie) de lui offrir une hécatombe.

L'assertion d'un Apollon « originaire de Lycie » semble obtenir l'assentiment de plusieurs spécialistes⁷⁰. La Lycie homérique serait par conséquent identifiée au pays de Lukka de la fin de l'âge du Bronze.

À ce constat s'ajoute la geste de Bellérophon, évoquée au chant VI de l'*Iliade* (160 et suiv.), rappelant une épopée remplie d'épreuves qui permirent au principal intéressé d'épouser la fille du roi de Lycie et de devenir, ne fût-ce qu'un temps, roi des Lyciens⁷¹.

⁶⁸ Pour les nombreuses associations d'Apollon avec la Lycie dans la littérature antérieure au IV^e siècle a. C., cf. BRYCE, 1990-1991, pp. 144-145.

⁶⁹ RAIMOND, 2004c, p. 133-134, où l'on trouvera toutes les références utiles quant aux scholiastes et aux études modernes qui ont abordé cette question. Sur Apollon Lykègénéès comme divinité protectrice de Pandaros, cf. BRYCE, 1986a, pp. 13-14 ; 35-36 et 183. L'auteur précise bien que l'épiclèse accolée à Apollon « [...] a suscité de nombreuses interprétations dès l'Antiquité et demeure aujourd'hui très discutée, bien que les scholiastes d'Homère aient considéré, la plupart du temps, que Lykègénéès faisait référence à la Lycie ... Ces théories, fondées sur des étymologies populaires, parfois étayées par l'un ou l'autre aspect d'Apollon ou par des spéculations linguistiques, ont embrouillé un témoignage pourtant initialement clair : le fils du « vieux guerrier » Lykaôn « l'homme de Lukka », l'archer Pandaros, est venu s'établir en Troade, dans la sainte cité de Zéleia, où il a fondé un sanctuaire de l'Apollon Lykègénéès « natif du Lukka ». Le dieu règne désormais en Lycie comme en Troade, où il et peut-être connu des sources hittites sous le nom d'Apaliunas »

⁷⁰ Ainsi : KRETSCHNER, 1933, pp. 228-229; 1940, p. 102; TRITSCH, 1950, p. 498; HEUBECK, 1961, pp. 47-54; CHANTRAINE, 1974, p. 650; MAINOLDI, 1984, p. 22; KIRK, 1985, p. 340 ; BECK, 1991, pp. 1719-1720.

⁷¹ FREI 1993a, p. 42, reconstruit d'ailleurs, à partir du mythe de Bellérophon, une épopée lycienne intitulée « Lykierepos ». La prudence est ici de mise, car la geste de Bellérophon évoque des combats, des chimères, voire l'intervention de Pégase, éléments qui relèvent davantage de la spéculation et des ajouts des auteurs, sans doute à une époque où le mystique était aussi important que la réalité.

Artémis aussi possède un lien très étroit avec la Lycie. Comme le dit Eric Raimond: « les divinités partisans des Troyens paraissent d’improbables combattants tels Artémis ἰοχέαιρα « la Sagittaire » et Léo, qui s’étaient occupées de soigner Énée qui avait été blessé par Diomède (RAIMOND 2018, p. 243) , le Xanthe et Aphrodite φίλομειδής « Tout sourire », . Reste un dernier point, qui permet un rapprochement plus étroit d’Artémis. Nous avons évoqué, ci-dessus, l’épisode de Pandare, poussé par Athéna à occire Ménélas. Or, Raimond avance que le père du héros, Lykaôn, était un ancien guerrier dont le nom signifiait « homme de Lukka » (RAIMOND, 2004c, pp. 113-116). Chose intéressante, on reconnaît généralement en Pandare un nom d’origine lycienne, *pñtrye*, dont sont tirées différentes formes adjectivales, sans doute issues du louvite (RAIMOND, 2004c, p. 114). Parmi elles figure l’adjectif *pñtreñnehi*, que l’on retrouve notamment dans différentes inscriptions en lycien attestant de sanctuaires dits « pandariens », dont l’une concerne le grand sanctuaire du Létôn, sur le territoire xanthien :

pñtreñnehi : setideim : ehbiye
« à la *Pentrenni* et à ses enfants »⁷².

Il apparaît clairement que le héros de l’*Iliade* est ici associé à Léo⁷³, considérée comme une déesse mère, et à ses enfants. E. Raimond en tire l’hypothèse suivante : « Pandaros était primitivement un dieu lukkien associé à une déesse mère et devenu un héros de l’épopée homérique » (RAIMOND, 2015, p.127). Si cette hypothèse est fondée, Artémis pourrait être issue en Lycie d’un culte de la déesse mère, intégrée dans une triade divine d’influence apollinienne asiatique. L’*Iliade* en conservait généralement une trace, à travers ses références au « pays » ou aux « hommes de Lukka », ainsi que par l’association présumée de cette triade au camp troyen, lui-même ancré dans un contexte anatolien.

⁷² NEUMANN, 1979, n° 320. Cf. RAIMOND, 2004c, p. 115, n° 59. *Contra* : LEBRUN 1987, p. 159, selon lequel le mot *pñtrenni* signifierait plutôt « de Patara ». La mère d’Apollon aurait été la grande déesse de Patara, qui se serait ensuite implantée à Myra, Limyra et au Létôn. Voir RAIMOND, 2004c, p. 116, note 521.

⁷³ *Iliade*, V. 14.327 et 16.849

Toutefois, il est essentiel de souligner que cette interprétation repose sur un ensemble d'hypothèses. L'absence de sources explicites réalisant un lien direct entre Artémis et une divinité louvite antérieure impose de considérer cette idée avec prudence.

Dans l'état actuel des connaissances, nous ne disposons pas d'éléments permettant de trancher cette question de manière définitive. Il est donc nécessaire de traiter cette hypothèse comme une piste de réflexion, sans perdre de vue que toute tentative de reconstitution des origines du culte d'Artémis en Lycie doit s'appuyer sur une analyse critique des sources disponibles et des limites qu'elles imposent à notre compréhension.

En croisant l'épopée homérique avec les données religieuses lyciennes, ce mémoire propose ainsi une lecture originale de la présence d'Artémis dans *l'Iliade*. Là où Raimond et Lebrun ont formulé des hypothèses d'origine à partir d'indices textuels ou linguistiques, nous avons tenté d'élargir la réflexion en articulant ces hypothèses avec le paysage cultuel de la Lycie impériale, notamment à travers la logique des triades, le rôle d'Artémis dans les soins apportés aux héros, ou encore son association constante à Léo et Apollon. Cette approche permet de penser *l'Iliade* comme un support possible de mémoire religieuse anatolienne, non comme une preuve directe, mais comme une matrice symbolique ayant pu influencer ou légitimer certains cultes postérieurs.

Notre contribution se situe donc à la frontière entre philologie, histoire des religions et anthropologie religieuse. De surcroît, elle tente de dépasser l'opposition entre mythe et culte, pour interroger la manière dont un imaginaire épique peut s'inscrire dans des dynamiques religieuses régionales. Il ne s'agit pas de prouver une origine louvite du culte d'Artémis, mais de montrer comment l'épopée homérique conserve des indices structurants qui éclairent la réception anatolienne de la déesse — et qui permettent, par extension, d'envisager autrement l'articulation entre mémoire mythique et tradition rituelle dans les cités lyciennes.

Il est temps à présent de clore ce chapitre. La civilisation lycienne, souvent identifiée au pays de Lukka, entretenait des liens étroits avec l'Empire hittite et les Louvites. Parmi les parallèles souvent évoqués figure l'existence d'*Artami* dans le panthéon louvite, une divinité

qui pourrait être mise en relation avec l'*Ertemi* lycienne, puis avec l'Artémis grecque. Cette hypothèse repose notamment sur la similitude de leurs fonctions : *Ertemi*, tout comme Artémis, semble associée à la protection des espaces sauvages, un trait fondamental du culte de la déesse en Lycie.

Cependant, il convient de rappeler que cette interprétation reste hypothétique. Les sources directes provenant de cette époque sont extrêmement limitées, l'*Iliade* constituant l'un des seuls témoignages littéraires anciens évoquant les populations du Lukka. Les preuves archéologiques demeurent fragmentaires, et les connaissances actuelles sur le panthéon louvite proviennent essentiellement de recherches modernes, qui s'appuient sur des récupérations avec les sources hittites et sur des comparaisons indirectes. Autrement dit, ce n'est pas un fait établi, mais une reconstruction historique fondée sur des indices.

Cette exploration des origines et du développement du culte d'Artémis en Lycie révèle un processus complexe d'interaction culturelle, où traditions locales et influences extérieures se croisent pour façonner une figure divine hybride. Loin d'être une simple adaptation grecque, l'Artémis lycienne reflète une dynamique de syncrétisme, où les caractéristiques de divinités anatoliennes sont réinterprétées et intégrées dans le cadre du panthéon grec. Cette origine anatolienne paraît d'ailleurs corroborée par le rapprochement entre l'Artémis d'Éphèse et Cybèle, la grande divinité phrygienne. Toutes deux possèdent nombre d'affinités et sont considérées comme des déesses mères, associées de très près à la nature farouche et à la fertilité. En témoignent, nous avons vu, diverses représentations. Il est aisé de reconnaître dans l'Artémis d'Éphèse les vestiges d'une divinité asianique, anatolienne, peut-être inspirée d'une tradition hittite, qui ne serait pas étrangère, à l'adoption en Lycie d'une Artémis, dont les racines seraient plus asianiques que grecques.

Enfin, s'ajoute à ces considérations la vision que les Grecs, de cette époque, avaient d'Artémis, mais aussi de son frère Apollon et de leur mère Létô. L'*Iliade* est de ce point de vue particulièrement instructif, puisque d'aucuns y reconnaissent un panthéon troyen modelé d'après un canon louvite. Que la triade ait appuyé la cause troyenne n'est sans doute pas fortuit. Qu'Apollon, dit Lykègènès, indique une origine lycienne abonde dans le même sens.

Sans compter, au Létôon de Xanthos, l'association de Létô, alors considérée comme une déesse mère, et de ses enfants avec un sanctuaire pandarien, vraisemblablement issu d'un ancien dieu lukkien, devenu avec le temps un héros lycien de l'épopée homérique, Pandare. On parle alors d'un trithéisme apollinien asianique.

Tous ces arguments peuvent, comme on le voit, amener à considérer l'Artémis lycienne non pas une divinité grecque empruntée par les Lyciens, comme le supputait E. Laroche (Laroche, 1980, p. 5), mais plutôt, comme une déesse d'origine asianique, anatolienne, découlant de panthéons anciens dans lesquels figurait une protectrice des animaux et de la nature. La Lycie, en tant que région de contact entre le monde anatolien et les puissances étrangères (hittites, perses, puis grecques), a joué un rôle crucial dans cette hybridation religieuse. Les divinités locales, vénérées dans des contextes naturels tels que les montagnes ou les sanctuaires isolés, ont servi de base à l'élaboration d'une identité culturelle enrichie par les apports grecs. Ce mémoire apporte une contribution originale par rapport aux travaux de Raimond et Lebrun. Alors que leurs recherches se concentrent principalement sur la synthèse des sources et l'analyse historique globale, notre étude met en lumière les mécanismes précis de syncrétisme et d'acculturation qui ont façonné l'Artémis lycienne. Elle propose une lecture renouvelée des vestiges archéologiques et iconographiques en les replaçant dans une dynamique de continuité et de transformation culturelle, dépassant ainsi une approche purement comparative ou chronologique. En ce sens, ce travail enrichit la compréhension des origines et de l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, tout en offrant un cadre analytique pour l'étude d'autres divinités asiatiques dans des contextes de contact culturel similaire. Les différentes périodes de l'histoire de la Lycie classique, hellénistique et romaine seront abordées dans les prochains chapitres.

CHAPITRE II

ARTÉMIS EN LYCIE : ENTRE TRADITION INDIGÈNE ET INFLUENCE PHILHELLÉNIQUE À L'ÉPOQUE PERSE

Pour une compréhension chronologique approfondie du culte d'Artémis, il est impératif d'examiner l'influence perse en Lycie, ce qui constitue le sujet principal de ce second chapitre. À la fin du VI^e siècle av. J.-C., l'avènement de l'Empire achéménide, sous les règnes de Cyrus (559-530), Cambyse (529-522) et Darius (522-486), a en effet marqué un tournant majeur dans l'histoire, unifiant de vastes étendues allant du Moyen-Orient méditerranéen à l'Asie centrale. Cette structure impériale novatrice se distingua par sa remarquable diversité ethnoculturelle, manifestée notamment à travers ses langues, ses arts et ses pratiques religieuses. Dans ce dernier domaine, l'Empire s'est démarqué par son éventail de pratiques culturelles et de traditions, dans lesquelles le culte d'Artémis occupa une place de choix. Bien que la période contemporaine des études achéménides puisse sembler limitée, il est suggéré de commencer cette période classique avec l'arrivée des Perses en Lycie à la fin du VI^e siècle avant J.-C. Cet événement marque non seulement la conquête d'une région indépendante échappant à l'emprise lydienne de Crésus (BRIANT, 2008, BOUCHARLAT, 2005, pp. 221-229), mais également le début d'une ère nouvelle, dans laquelle le culte d'Artémis revêtit un rôle central dans les dynamiques religieuses et culturelles de la région.

Précisons d'autre part que le maintien de l'usage de la langue louvite dans l'écriture, la persistance des traditions religieuses telles que les oracles, les cultes et les coutumes funéraires, ainsi que l'onomastique asianique et le monnayage attestent également de l'existence contemporaine en Lycie d'une période dite « dynastique » (BRIANT, 1998). La plupart des dynastes de cette époque sont connus par le biais de légendes monétaires

et de poèmes funéraires. Bien que soumis à l'autorité du Grand Roi perse, les dynasties lyciennes conservèrent une autonomie relative, qui leur permit de développer une puissance considérable au fil du temps. Cette indépendance partielle se traduit notamment par un programme architectural et religieux ambitieux, visant à affirmer une identité propre tout en intégrant les influences culturelles dominantes. À travers une politique dynastique mêlant références perses et grecques, un nouveau panthéon fut progressivement modelé, centré sur la triade apollinienne et les nymphes (METZGER 1979c, p. 91-93 et BRYCE 1983a, p. 3) tandis que le culte de Léo se diffusa dans tout le territoire contrôlé par les Kuprllides⁷⁴. Le Pilier inscrit de Xanthos, témoignage fondamental de cette période, révèle l'implication active des dynastes lyciens dans les conflits méditerranéens, notamment lors de la Guerre du Péloponnèse (Keen, 1998, p.156). Ce texte met en évidence un phénomène de syncrétisme religieux, où des divinités panhelléniques comme Zeus (*Zeusi*), Léo (*Leθθi*) et Héraclès (*Erikle*) apparaissent sous des formes lycianisées (Raimond, 2015, p.186). Contrairement aux pratiques courantes dans la région, où les divinités grecques étaient généralement assimilées à leurs équivalents locaux, ces transcriptions directes permettent d'intégrer des figures panhelléniques dans le panthéon lycien, traduisant ainsi une réorientation culturelle et politique des élites de la région.

Dans ce contexte, le culte d'Artémis en Lycie ne fut pas exempté de ces transformations. La montée en puissance d'une identité philhellénique parmi les dynastes lyciens eut essentiellement un impact sur la manière dont Artémis fut vénérée. Plusieurs éléments en attestent. En premier lieu une intégration progressive dans un cadre dynastique et politique : tout comme Léo, Artémis fut associée aux ambitions des élites locales, qui cherchèrent à l'intégrer dans un panthéon recomposé servant à légitimer leur pouvoir face à l'Empire achéménide (RAIMOND, 2015, p.187). Mais aussi un culte affecté par les transformations politiques : à mesure que les influences

⁷⁴ BRYCE 1983a, p.6: « ... yet she was not thought of strictly as goddess of a national cult, but rather as a local goddess belonging to particular district or religious precinct ».

grecques s'intensifièrent, le culte d'Artémis en Lycie dut s'adapter aux nouvelles dynamiques de pouvoir. L'influence de la triade apollinienne pourrait ainsi avoir restructuré certaines pratiques rituelles et modifié la place d'Artémis au sein du panthéon local.

L'enjeu était double : affirmer une autonomie culturelle et religieuse vis-à-vis des Achéménides, tout en affichant une proximité avec les modèles grecs afin de s'intégrer dans l'espace méditerranéen en mutation.

Les dynastes locaux, comme Arbinas, ont favorisé une hybridation religieuse qui renforçait à la fois leur pouvoir et leur légitimité. L'implantation du culte de Léo, d'Artémis et d'Apollon semblait favorisée par leur lien avec les divinités locales, comme Artémis/Ertemi, qui continuaient d'être honorées sous leur nom traditionnel dans les inscriptions en lycien. Ainsi, en honorant ces divinités, les dynastes promouvaient la triade apollinienne, chère aux Achéménides, et permettaient une large diffusion du culte. Le culte d'Artémis en Lycie à l'époque achéménide illustre de manière exemplaire les dynamiques complexes d'acculturation et de syncrétisme qui ont marqué cette région au croisement des mondes anatolien, perse et grec. Loin d'une simple adaptation imposée par les dominations successives, l'évolution de cette déesse met en lumière la capacité des cultures locales à intégrer et transformer des éléments extérieurs, tout en préservant une continuité avec leurs traditions ancestrales. La question se pose donc de savoir si l'Artémis lycienne a conservé son ambiguïté anatolienne, ou si elle a évolué vers une déesse grecque sous la période achéménide.

2.1 La continuité culturelle en Lycie : influence achéménide et héritage des cultes louvites

La présence de l'influence achéménide en Anatolie s'est manifestée vivement en Lycie. R. Lebrun met en avant la continuité des cultes luviens (louvites), persistant de la fin

de l'âge du bronze à l'époque achéménide en Lycie, notamment dans les pratiques rituelles et la théologie de la divination (LEBRUN, 1998b). Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Artémis y joue un rôle primordial. L'origine asianique des noms des dieux lyciens souligne d'ailleurs leur lien avec la culture régionale et la sphère religieuse façonnée par l'Empire achéménide. Ainsi, Artémis se révèle une figure incontournable, inspirant et guidant les habitants de la région à travers les tumultes de l'histoire.

2.1.1 La conquête achéménide de la Lycie : l'impact religieux

Les récits d'Hérodote indiquent qu'aux V^e et IV^e siècles av. J.-C., la Lycie était passée sous domination achéménide, composée nominalement de principautés ou de provinces vassales placées sous le contrôle de la dynastie carienne des Hékatomnides ou du vice-roi d'origine iranienne. Lorsque l'officier achéménide Harpage⁷⁵ attaqua Xanthos vers 540 et conquiert la région, le culte lycien reposait encore principalement sur les traditions luwiennes⁷⁶. La conquête inaugure une ère de politique perse dans la région, marquée par des changements significatifs dans divers aspects de la vie quotidienne, entraînant des réformes administratives, fiscales et militaires visant à consolider le contrôle centralisé. Cependant, malgré ces transformations, le domaine religieux semble avoir été relativement préservé. Les cultes locaux, en particulier celui d'Artémis, ont perduré avec une certaine continuité, démontrant la résilience de la tradition religieuse locale face aux influences étrangères⁷⁷.

⁷⁵ Hérodote, LIVRE I. CLIO, CLXXI, Harpage, ayant subjugué l'Ionie, marcha contre les Cariens, les Cauniens et les Lyciens, avec un renfort de troupes que lui avaient fourni les Ioniens et les Éoliens. Ἄρπαγος δὲ καταστρεψάμενος Ἰωνίην ἐποιέετο στρατηγὴν ἐπὶ Κᾶρας καὶ Καυνίους καὶ Λυκίους, ἅμα ἀγόμενος καὶ Ἴωνας καὶ Αἰολέας

⁷⁶ Sur ces événements, voir Hérodote, 1, 171 et 176.

⁷⁷ Sur le Létôon comme sanctuaire des Harpagides, voir BOUSQUET, 1992, p. 149-187.

Le Roy (2004, p. 269) soutient que l'acculturation et le syncrétisme à l'époque achéménide se manifestent par une transformation progressive des cultes locaux sous l'influence de traditions étrangères, en particulier grecques. Ces processus ne se limitent pas à des manifestations superficielles, mais impliquent une redéfinition des divinités et de leur rôle dans les sociétés concernées. Un exemple éloquent de cette évolution est l'assimilation d'Athéna en Lycie, qui se manifeste dans sa représentation sur les pièces de monnaie des dynastes lyciens Kheriga, Kherei et Arbinas (LE ROY, 2004, p. 269). Bien que ces émissions monétaires présentent une iconographie spécifiquement athénienne, représentant la déesse casquée, armée, accompagnée de la chouette, elles ne reflètent pas seulement une influence culturelle grecque. En effet, comme l'a démontré P. Demargne (1979), le choix iconographique des dynastes lyciens reflète une appropriation politique et idéologique spécifique. Ils n'ont pas adopté l'Athéna protectrice et civique d'Athènes, mais plutôt Athéna, la guerrière et la conquérante de l'*Iliade* (DEMARGNE, 1979, p. 97-101). Cette figure était mieux adaptée à la justification de leur pouvoir dans un contexte de luttes territoriales (LE ROY, 2004, p. 269). Cette Athéna n'est donc pas tant un marqueur d'hellénisation qu'un outil de propagande politique intégrant des références grecques à un cadre local.

Ce type de transformation, où une divinité étrangère remplace progressivement une figure indigène, n'est pas un cas isolé. Cela s'observe avec Artémis. De la même manière, en Lycie, Athéna a fini par remplacer Maliya (LEBRUN, 1982, p. 123-130), une déesse locale dont on sait peu de choses. Ce remplacement par une figure grecque témoigne d'un processus d'acculturation profond, influencé par des contacts culturels et des stratégies politiques locales.

Ces exemples démontrent clairement que l'acculturation et le syncrétisme ne sont pas de simples emprunts, mais des mécanismes de recomposition religieuse où les divinités sont redéfinies en fonction des dynamiques locales et impériales. Dans le cas de l'Empire achéménide, ces transformations ont joué un rôle central dans l'intégration des diverses traditions religieuses, mettant en évidence des interactions complexes entre influences étrangères et adaptations autochtones.

La persistance du culte religieux montre la complexité des interactions culturelles sous la domination perse. Elle souligne également l'importance durable de la religion dans la vie sociale et culturelle de la Lycie (RAIMOND & LEBRUN, 2015a ; RAIMOND, 2017 ; RAIMOND, 2007a). Pour bien saisir l'importance d'Artémis, il faut examiner le panthéon des divinités lyciennes de cette période, en comparant son évolution et sa présence.

2.1.2 Religion et pouvoir en Lycie achéménide : maintien des traditions et assimilation culturelle

La continuité du panthéon lycien, même sous la domination achéménide, illustre l'importance persistante du culte d'Artémis, tandis que l'introduction de nouveaux cultes par les dynastes perses crée un mélange unique de croyances indigènes et d'influences étrangères, offrant ainsi des perspectives intéressantes pour l'étude de notre divinité (RAIMOND 2006; 2007a, p. 69). Dans les faits, le maintien du panthéon lycien sous la domination des Achéménides a revêtu une importance cruciale pour la dynastie des Kuprllides (RAIMOND, 2017, pp. 1-7). Ainsi, malgré l'influence des Achéménides, les dynastes lyciens semblent avoir favorisé une stabilité religieuse, préservant des divinités ancestrales comme Ertemi. La persistance des théonymes louvites, attestée par les inscriptions et les légendes monétaires, montre que la culture religieuse locale a continué à structurer la vie spirituelle de la région. Cette stabilité résulte, comme l'a noté Eric Raimond (2017), d'une politique perse pragmatique, où les dynastes locaux agissaient davantage en administrateurs qu'en réformateurs religieux. Ce maintien n'était pas uniquement passif : les dynastes ont activement intégré les anciens cultes dans leur projet politique. En honorant des figures comme Artémis et Maliya (Athéna locale⁷⁸), ils ont créé une légitimité culturelle durable, tout

⁷⁸ Sur la correspondance Maliya, voir MELCHERT, 1993c, p.33. : « *in place/on the spot...* », indépendamment de Malijahi. MERGIGGI, 1936, p. 276 et NEUMMAN 1969, p. 392.

en répondant aux attentes de leurs sujets. Ces pratiques illustrent une acculturation inversée, où le pouvoir dominant adapte son autorité au substrat culturel local. La persistance des traditions religieuses, même sous la domination achéménide en Lycie, met en lumière l'importance durable des cultes. C'est ce qui ressort du tableau des théonymes louvites brossé par R. Lebrun et E. Raimond, présenté au chapitre précédent. En examinant la composition du panthéon lycien, on remarque que les divinités lyciennes, enracinées dans la tradition louvite, portent les marques d'une profonde antiquité et d'une pérennité culturelle. Dès lors, il apparaît que, l'importance d'Artémis et d'autres divinités lyciennes demeura inchangée sous la domination achéménide. Cet état de fait repose, comme l'a montré E. Raimond, sur le principe que : « Le pouvoir perse exerce peu d'influence sur les cultes locaux, les dynastes agissant principalement comme des administrateurs plutôt que comme des agents de transformation religieuse (RAIMOND 2016, p. 2-3) ». Au sein de ce panthéon régional, Artémis occupait donc une position centrale et éminente, incarnant l'une des divinités principales et incontournables. Son culte a d'ailleurs connu un essor considérable sous l'influence des dynastes lyciens, principalement établis à Xanthos.

2.1.3 Une triade divine à Xanthos : Maliya, Ertemi et le roi Kaunien

Au nord-est de l'agora dite romaine de Xanthos se trouve un imposant pilier funéraire monolithique découvert par Ch. Fellows, en 1838. Communément appelé le « Pilier inscrit », il présente sur ses quatre faces un long texte lycien, entrecoupé d'une épigramme grecque de douze vers (l. 20-31), pour un total de 255 lignes⁷⁹. L'identification de l'*honorandus*⁸⁰ n'est pas sans soulever de sérieuses difficultés. La

⁷⁹ TL, 44. Sur ce monument, cf. DEMARGNE, 1958, p. 79-105; DELTOUR-LEVIE, 1982, p. 163-167; BRUNS-ÖZGAN, 1987, p. 53-56; KOLB, 2018, p. 600-602.

⁸⁰ La personne honorée.

suite avancé l'hypothèse selon laquelle (METZGER, 1974, pp. 82-93) lors de la guerre de Carie, il était question du panthéon de la cité de Kaunos. Cependant, Eric Raimond⁸³ a contesté cette idée en maintenant l'hypothèse traditionnelle d'une triade formée par les divinités : Maliya, Ertemi et le roi Kaunien. Cette triade (NEUMANN, 1979a, p. 114) serait associée au sanctuaire local, c'est-à-dire l'acropole de Xanthos (RAIMOND, 2004c, p. 271). Ainsi, cela établit un panthéon dominé par l'antique déesse asianique Maliya/ Athéna, secondée par Ertemi/Artémis, divinité LAMMA. Ainsi la traduction complète⁸⁴ proposée serait :

et à Utana, une stèle sera déposée dans l'oikos de Maliya devant les guerriers sous le neu de Mesewe (à ?) Ammi et à Kaunos⁸⁵ ; de même une stèle sera déposée dans le sanctuaire d'ici de Maliya, d'Ertemi et du Roi kaunien

Bien que la présence du roi Kaunien au sein de cette triade puisse initialement sembler étrange, elle semble plutôt être une stratégie pour consolider le pouvoir du nouveau dynaste en assimilant le royaume de son père, conquérant habilement les ambiguïtés des théonymes religieux. La création d'un nouveau trithéisme incluant une nouvelle divinité, liée à la déesse Ertemi, est intéressante. En effet, avec la datation de ces chroniques, il peut être probable de lier Artémis et Ertemi. En associant Artémis à des divinités locales, les dirigeants pouvaient consolider leur pouvoir en intégrant subtilement des éléments de la tradition grecque dans le panthéon lycien. Cette stratégie permettait non seulement d'affirmer leur autorité, mais aussi de favoriser une forme de syncrétisme religieux, renforçant ainsi leur légitimité auprès de différentes communautés de la région.

⁸³ LAROCHE, 1980 p. 6 · TL 44c 7-9 « associe clairement les trois divinités Maliya = Athéna, Ertemi = Artémis et le Roi de Caunos, dans le téménos où la stèle a été érigée »

⁸⁴ NEUMANN, 1979a, p. 114 · « la/une stèle se dresse près de de l'enceinte d'ici, et de Maliya et d'Ertemi et du Roi Kaunien. »

⁸⁵ Selon MELCHERT, 1974, une stèle sera érigée pour le quartier local et pour Maliya et pour Artémis et pour le roi de Kaunas. p 31 : « And in Kaunos likewise (?) a stele shall be put down for the local precinct and for Maliya and Artémis and for the king Kaunos. »

La déesse incarne cette tension entre ancrage local et influences étrangères. Dans le cas d'Artémis en Lycie, une zone d'ombre persiste : nous ne disposons d'aucune source directe sur la réaction des populations locales face à l'intégration progressive de cette déesse dans le panthéon lycien. L'évolution du culte semble répondre avant tout à des stratégies politiques et dynastiques, mais qu'en est-il de son ancrage au sein de la société lycienne elle-même ?

Les sources actuelles suggèrent que cette réinterprétation religieuse n'était pas un phénomène spontané, mais bien le résultat d'une volonté politique visant à préserver et intégrer certains cultes autochtones pour faciliter la cohésion des différentes composantes du territoire. Toutefois, cette hypothèse repose sur une lecture *a posteriori* des transformations religieuses : rien ne permet d'affirmer avec certitude comment les populations locales ont perçu ces changements. Ont-elles adopté ce syncrétisme sans résistance ? Ont-elles conservé des pratiques plus anciennes en parallèle ? Ou bien ce processus a été imposé d'en haut, sans réelle adhésion populaire ? L'absence de témoignages empêche de trancher ces questions avec certitude. Ce qui est plus évident, en revanche, c'est l'usage du religieux comme instrument de consolidation du pouvoir dynastique. En favorisant la popularité et l'influence d'Artémis, ces derniers consolident leur propre pouvoir, mais contribuent également à forger une identité religieuse distinctive pour la Lycie achéménide. La réinterprétation du culte d'Artémis dans ce contexte témoigne des dynamiques complexes entre les traditions autochtones et les influences grecques. Cette ambivalence entre les origines grecques et l'adaptation locale reflète les tensions et les synergies inhérentes à la rencontre de différentes cultures dans le monde antique. L'évolution d'Artémis au cœur de la Lycie achéménide, illustre la volonté des dirigeants politiques de façonner et de manipuler les traditions religieuses pour consolider leur pouvoir et affirmer leur autorité. Cette dynamique met en lumière l'importance des pratiques religieuses dans la construction de l'identité politique et culturelle d'une région donnée, tout en soulignant les défis et les opportunités associés à la rencontre de différentes croyances et traditions. Cela est

d'ailleurs parfaitement illustré avec le culte de L  to,    côté duquel on ne peut passer pour comprendre les enjeux d'influence entourant l'Artémis lycienne.

2.2 Synchr  tisme religieux et légitimation dynastique en Lycie

L'intégration des divinités dans le paysage religieux lycien ne s'est pas faite de manière uniforme, mais à travers un processus d'adaptation et de réinterprétation, influencées par les dynamiques politiques et culturelles. L'une des figures centrales de cette assimilation est L  to, dont la présence en Lycie soulève plusieurs interrogations quant à l'origine et à l'évolution de son culte.

2.2.1. Les controverses sur l'arrivée de L  to en Lycie

L'origine du culte de la déesse L  to demeure controversée et a pris, comme nous le verrons, une nouvelle ampleur à l'époque d'Arbinas, l'un des derniers dynastes xanthiens, dont le règne est généralement daté des alentours de 400 et des années subs  quentes⁸⁶. Selon la tradition grecque, L  to est censée avoir donné naissance à Artémis et Apollon dans l'  le de Délos, d'où elle gagna la Lycie, en particulier les rives du Xanthe et les eaux lustrales de la source M  lit   où elle voulait baigner ses enfants. Voici la légende telle que rapportée par Ovide, dans ses *Métamorphoses*⁸⁷:

⁸⁶ M  RKHOLM-ZAHLE, 1976, p. 59 (400-360); MÜSELER, 2016, p. 143-145 (400-390).

⁸⁷ VI, 333-345 : *Non hac, o iuuenis, montanum numen in ara est; illa suam uocat hanc, cui quondam regia coniunx orbem interdixit, quam uix erratica Delos orantem accepit tum cum leuis insula nabat. Illic incumbens cum Palladis arbore palmae edidit inuita geminos Latona nouerca. Hinc quoque Iunonem fugisse puerpera fertur inque suo portasse sinu, duo numina, natos. Iamque Chimaeriferae, cum sol grauis ureret arua, inibus in Lyciae longo dea fessa labore sidereo siccata sitim collegit ab aestu, uberaque ebiberant auidi lactantia nati. Forte lacum mediocris aquae prospexit in imis uallibus. agrestes illic fruticosa legebant Vimina cum juncis, gratamque paludibus ulvam.*

À peine Délos⁸⁸ accorda-t-elle un asile à ses prières, alors que, île légère, elle voguait errante sur les mers. Là, couchée entre un palmier et l'arbre de Pallas, Latone donna le jour à deux enfants, en dépit de leur implacable marâtre. Devenue mère, dit-on, elle fuit encore, loin de cette île, le courroux de Junon, emportant sur son sein ses deux divins jumeaux. Un jour que le soleil embrasait la terre de ses feux, parvenue aux confins de la Lycie, où naquit la Chimère, elle s'arrête, épuisée par les fatigues d'un long voyage : la chaleur avait allumé en elle une soif dévorante, et ses nourrissons avides avaient tari le lait de ses mamelles. Le hasard lui découvre, au fond d'une vallée un lac dont les eaux lui semblaient pures : sur ses bords, des pâtres coupaient l'osier fertile en rejetons, le jonc et l'algue amie des marais.

Il est bien connu que ces pâtres se montrèrent inhospitaliers et que la déesse les transforma en grenouilles. L'histoire est également reprise, d'après un certain Ménékratès de Xanthos dans ses *Lykiaka*, par Antoninus Liberalis, dans ses *Métamorphoses*, avec quelques variantes⁸⁹ :

[...] après avoir mis au monde Apollon et Artémis dans l'île d'Astérie, Léo vient en Lycie, amenant ses enfants au bain de Xanthe. Aussitôt arrivée dans ce pays elle rencontra sur son chemin la fontaine Melité, elle eut grande envie d'y baigner ses enfants avant d'atteindre le Xanthe. La déesse but de l'eau et baigna ses enfants, puis elle consacra le Xanthe à Apollon et au *pays* qui jusqu'alors s'appelait Trémilide, elle donna le nom de Lycie, d'après les loups qu'il avait emmenés [...].

⁸⁸ LEBRUN, 1987a, p. 253 : une documentation est consacré à Léo à Délos en lien avec Apollon. Des témoignages assez nombreux rendent compte de cultes secondaire rendus à Léo en Grèce propre et en Macédoine (Voir WEHRLI, 1931, pp. 560-565).

⁸⁹ 35, 1-3 : Λητώ, ἐπεὶ ἔτεκεν Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἐν Ἀστερίᾳ τῇ νήσῳ, ἀφίκετο εἰς Λυκίαν ἐπιφερομένη τοὺς παῖδας ἐπὶ τὰ λουτρά τοῦ Ξάνθου. Καὶ ἐπεὶ τάχιστα ἐγένετο ἐν τῇ γῇ ταύτῃ, ἐνέτυχε πρῶτα Μελίτῃ κρήνῃ καὶ προεθυμεῖτο πρὶν ἐπὶ τὸν Ξάνθον ἐλθεῖν ἐνταυθοῖ τοὺς παῖδας ἀπολοῦσαι. Ἐπεὶ δ' αὐτὴν ἐξήλασαν ἄνδρες βουκόλοι, ὅπως [ἄν] αὐτοῖς οἱ βόες ἐκ τῆς κρήνης πίωσιν, ἀπαλλάττεται καταλιποῦσα τὴν Μελίτην ἢ Λητώ, λύκοι δὲ συναντόμενοι καὶ σήναντες ὑφηγήσαντο τῆς ὁδοῦ καὶ ἀπήγαγον ἄχρι πρὸς τὸν ποταμὸν αὐτὴν τὸν Ξάνθον. Ἡ δὲ πιούσα τοῦ ὕδατος καὶ ἀπολούσασα τοὺς παῖδας τὸν μὲν Ξάνθον ἱερὸν ἀπέδειξεν Ἀπόλλωνος, τὴν δὲ γῆν Τρεμιλίδα λεγομένην Λυκίαν μετωνόμασεν ἀπὸ τῶν καθηγησαμένων λύκων.

L'identité de l'auteur demeure inconnue, et aucune donnée biographique ne permet de l'identifier avec certitude. Toutefois, son nom laisse penser, selon BRYCE (1983, p. 1-13), qu'il aurait vécu vers la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle de notre ère — hypothèse que vient appuyer l'examen stylistique de son texte. Il est par ailleurs possible qu'il ait été un affranchi attaché à la maison impériale. Son œuvre, qui rassemble quarante et une fables, consiste en une série de résumés très concis, sans lien apparent entre eux, et tirés de sources plus anciennes. Malgré ce caractère lacunaire, ce recueil présente un véritable intérêt documentaire : plus de la moitié des récits repris se retrouvent également chez Ovide. Toutefois, si l'on se fie à l'analyse de BRYCE (1983, p. 1-13), ces fables n'ont pas été empruntées directement à Ovide, mais plutôt à des œuvres grecques antérieures à l'époque d'Auguste, que le poète latin avait probablement lui-même consultées.

Si la tradition grecque place la naissance d'Apollon et d'Artémis à Délos, soulignant ainsi leur appartenance au panthéon hellénique, certains indices suggèrent qu'en Lycie, une tout autre perception prédominait. Cette divergence, selon J. Bousquet, pourrait s'expliquer par la persistance du culte d'une déesse locale, Ėni mahānahi, dont l'importance aurait inspiré aux Grecs la localisation lycienne de cette naissance mythique. Comme l'écrit avec justesse J. Bousquet (1992, p. 179) :

Il est fort possible que le culte de la Mère des Dieux, Ėni mahānahi, ait fait imaginer la légende de la naissance des jeunes dieux, pour les Grecs Apollon et Artémis, non point dans l'ionienne Délos, mais en Lycie ... Ménécra'tès de Xanthos et Ovide (*Met.*, VI, 316 sq.) disent seulement que la naissance a eu lieu à Délos (Asteria) et que Léo est arrivée ensuite en Lycie ... La guerre du Péloponnèse a rejeté les Lyciens du côté de Sparte et des Doriens, et les légendes cultuelles s'en ressentent : on évite systématiquement tout ce qui rappelle l'Ionie et Athènes. C'est dans cette suite d'idées que, dans le décret de Xanthos relatif à l'ambassade des Kyténiens de Doride, on affirmera comme une chose bien connue, l. 17-19, que Léo a mis Apollon et Artémis au monde « chez nous », en Lycie ... : Λητοῦν γάρ, τὴν τῆς πόλεως ἀρχηγέτιν τῆς ἡμετέρας, γεννῆσαι Ἀρτεμίν τε καὶ Ἀπόλλωνα παρ' ἡμεῖν (*REG* 101, 1988, p. 14, l. 17-19).

Cette lecture rejoint celle de Lorraine Honet, qui, dans son mémoire (2022), insiste sur le rôle prééminent de Léo en Lycie, probablement en substitution d'une divinité maternelle autochtone antérieure.

Il est plausible que les habitants de Xanthos, voire plus largement les Lyciens, aient cherché à inscrire rétrospectivement la naissance d'Apollon et d'Artémis dans leur propre territoire. Une telle construction narrative suppose que Léo ait été assimilée à une divinité féminine antérieure, vraisemblablement déjà honorée sur le site du Létôn, comme la déesse-mère Ėni mahānahi⁹⁰, ce processus d'ancrage local pourrait ainsi expliquer pourquoi le sanctuaire de Léo, au cœur de la Lycie, occupe une place si centrale dans les traditions postérieures⁹¹.

⁹⁰ Il s'agit de son principal sanctuaire en Lycie. Mais Léo a aussi fait l'objet de cultes, à Patara, Pinara, Physkos, Myra et Oinoanda), cf. WEHRLI, 1931, p.555-556.

⁹¹ Selon les données recueillies par LAROCHE (1957-1958), LEBRUN (1995, p. 250) et BRYCE (1986a, p. 82-83), les vestiges archéologiques attestent que le sanctuaire du Létôn, situé à Xanthos, remonte au moins au VI^e siècle av. J.-C., soit bien avant l'apparition de la première version écrite du récit

Il n'est donc pas exclu que les récits transmis par Ménékratès de Xanthos, Ovide ou Antonin Liberalis aient servi à articuler les légendes grecques classiques avec des éléments issus des traditions religieuses lyciennes⁹². Ce lien narratif avec le fleuve Xanthe, la présence de loups, ou encore la topographie de la région, suggèrent une volonté d'appropriation territoriale de figures panhelléniques, renforçant à la fois la légitimité du culte et la mémoire mythologique locale. Ce mélange soulève toutefois des interrogations sur les origines profondes du culte d'Artémis – ou d'Ertemi – en Lycie, en particulier lorsqu'on considère la présence ancienne de divinités féminines d'origine asiatique dans cette région. Comme l'a montré Eric Raimond (2002, p. 113-129), leur implantation s'avère difficile à dater précisément. Ce qui semble en revanche certain, c'est que le nom lycien Ertemi constitue un héritage direct des traditions anatoliennes et ne résulte nullement d'un simple emprunt au modèle grec (LEBRUN, 1987, p. 251-260).

On le voit, l'analyse approfondie des divinités lyciennes, notamment d'Artémis et de sa mère Lété, met en lumière les ambiguïtés entourant les théonymes grecs et lyciens, ce qui complexifie la question des noms lyciens. Cette problématique demeure une interrogation majeure pour les chercheurs, malgré les contributions cruciales de R. Lebrun et E. Laroche. L'ambiguïté entre les traditions grecques des jumeaux et la figure maternelle du sanctuaire lycien offrait un terrain propice à la modification du culte et à la légitimation de l'ancienneté de la déesse. Cette évolution met en lumière un processus de syncrétisme linguistique et religieux, où les noms locaux sont adaptés aux cadres grecs sans pour autant perdre leur signification originelle. L'évolution du

mythologique rapportant l'arrivée de Lété et de ses enfants en Lycie. Ces mêmes travaux soulignent également l'importance de la divinité *Ēni mahanahi*, identifiée comme une figure féminine majeure au sein de plusieurs panthéons locaux, où elle semble occuper un rôle de grande déesse primordiale. CF; LAROCHE, 1957-1958, LEBRUN, 1995, p.250, BRYCE, 1986a, pp.82-83.

⁹² La fuite de Lété après la naissance des jumeaux à Astéria/Ortygie/Délos s'est peut-être ajoutée à l'époque hellénistique, lorsqu'un compromis a été conclu entre les clergés pataréen et délien sur une version de la naissance d'Apollon à l'encontre celle de Delphes; cf. PARKE, 1985, p. 256.

culte d'Artémis en Lycie paraît donc profondément influencée par les interactions entre les traditions grecques et lyciennes, ainsi que par les ambiguïtés entourant les théonymes et les figures divines. Les récits relatifs à la naissance d'Artémis et d'Apollon, ainsi que l'association de Létô avec le territoire lycien, nourrissent cette évolution. Ainsi comme l'a noté J. Bousquet, ces récits sont aussi le reflet d'une stratégie politique. Les Lyciens ont peut-être cherché à relocaliser la naissance d'Apollon et d'Artémis en Lycie, ancrant ces figures dans leur territoire pour renforcer leur identité face aux influences ioniennes et athéniennes. Cette démarche témoigne d'un syncrétisme narratif, où les traditions grecques et locales s'interpénètrent pour créer un récit commun. La question doit aussi être examinée d'après les inscriptions du Létôon en l'honneur du dynaste xanthien Arbinas et qui « constituent le plus ancien témoignage, dans les premières années du IV^e siècle, du culte sous leur nom grec de Létô et de « ses enfant », accompagnés des Nymphes, les *Eliyāna* lyciennes » (BOUSQUET, 1992, p. 179).

2.2.2 L'établissement du culte de Létô par le dynaste Arbinas

Dans le dernier tiers du V^e siècle avant J.-C., Kheriga-Gergis s'est illustré dans les affaires diplomatiques méditerranéennes, tandis que son fils, Arbinas, prit le relais en reconquérant le royaume par la force aux mains de son oncle Kherei⁹³. Au cœur de ces changements politiques et de ces conquêtes, une constante demeurait : la nécessité de la protection divine pour garantir la victoire et la prospérité (RAIMOND, 2004c, p. 216-226). Il est plausible que Kheriga-Gergis, à la suite de différentes conquêtes, ait cherché à établir un panthéon royal, que son fils Arbinas aurait ensuite développé⁹⁴. Cette

⁹³ Sur ce dynaste et sur tous ces événements, cf. BOUSQUET, 1975; 1992, p. 155-188; ROBERT, 1978.

⁹⁴ BOUSQUET (1975, p. 139-140) explique que Kheriga-Gergis est sans doute le dynaste honoré par le fameux « Pilier inscrit » de Xanthos, commémorant ses exploits lors de nombreuses conquêtes en Lycie. Le texte lycien, qui s'étale sur un peu plus de 240 lignes, enserme un poème grec, qui résume les exploits du dynaste : « *Depuis que la mer a séparé l'Europe de l'Asie, nul encore parmi les Lyciens n'a élevé pareille stèle aux Douze Dieux, dans l'enceinte pure d'une Agora, monument immortel de*

évolution du pouvoir en Lycie au Ve et IV^e siècle av. J.-C. met en lumière un complexe dynamique entre les dynasties locales, les cultes religieux et la population lycienne (THIERRY, 2007, p.13). Arbinas, qui n'était pas initialement maître des trois principales cités de Xanthos, Pinara et Telmessos, dut les soumettre par une campagne militaire rapide d'un mois. Ce point de départ suggère qu'il avait hérité d'un territoire plus restreint de son père Gergis.

Un fait demeure : sous le règne d'Arbinas, Xanthos a subi une transformation majeure marqué par une expansion urbaine et une hellénisation marquée par la construction, au sanctuaire du Létôn, de trois temples consacrés à Létô, Apollon et Artémis. Selon Cavalier et Des Courtils, les inscriptions révèlent que le grand projet d'aménagement paysager et de construction à Arbinas a été réalisé au début du IV^e siècle (DES COURTILS & CAVALIER, 2013, p. 150). La construction d'une terrasse avec trois bâtiments sur un piédestal semble marquer le début du culte de la triade d'Apollon. En effet, les cultes proprement dits sont absents de nos sources jusqu'au IV^e siècle, ce qui correspond à l'ouverture du sanctuaire (DES COURTILS, CAVALIER, 2010, p. 150).

Cette évolution significative du sanctuaire coïncidait avec les signes de philhellénisme associés à Arbinas (ROBERT, 1978, BOUSQUET, 1975, p.148). En effet on sait que sous les règnes de Gergis et d'Arbinas, la présence grecque en Lycie occidentale est attestée par la fréquentation de la cour de Xanthos par plusieurs Grecs, dont le devin Symmachos de Pellana en Achaïe (METZGER, 1992, p162-163). Ces étrangers ont contribué à ancrer dans la culture locale une influence hellénique, perceptible notamment à travers les poèmes en langue grecque dédiés aux dynastes. Cette adoption

ses exploits guerriers. Ce Gergis que voici, le fils d'Harpagos, qui se montra en tout supérieur par la vigueur de ses bras dans la lutte, sur les jeunes Lyciens de son temps, qui, aidé d'Athéna preneuse de villes, conquiert maintes acropoles, et donna à ses proches part de son domaine royal. lui qui, au Zeus de tous les mortels, a érigé le plus de piédestaux, et a couronné de ses brillants exploits la race de Karikas » ; TAM, I, 44 ; trad. de BOUSQUET, 1975, p. 139-140. D'après ce qui ressort du texte lycien, Gergis aurait même tenté de jouer un rôle majeur dans les affaires diplomatiques, après avoir agi comme un arbitre entre les Perses et les Spartiates, ou entre les Perses et les Athéniens. Voir MELCHERT 1993b et RAIMOND 2004d, pp.391-393.

de références grecques ne se limite pas aux cercles lettrés, mais s'étendit à l'ensemble de la population lycienne à travers une assimilation de mythes et de figures héroïques grecs (THIERRY, 2007, p.13).

Cependant, l'introduction du culte de la triade grecque s'inscrivait dans un cadre patriotique, s'enracinant dans un sanctuaire lycien déjà vénéré⁹⁵. Cette initiative renforça le prestige du lieu de culte, attirant l'attention d'Arbinas et bénéficiant de la renommée que sa faveur a dû lui conférer (THIERRY, 2007, p.13). Arbinas ne se contenta pas d'être le souverain de Xanthos; le sanctuaire de cette cité semble acquérir, à partir de cette période, une importance territoriale dépassant celle d'un simple lieu de culte (ROBERT, 1978, pp. 21-22). L'assertion repose en grande partie sur la découverte au Létôn d'une base dite d'Arbinas, gravée sur quatre faces, deux en lycien, deux en grec. En effet on sait que c'est durant le règne d'Arbinas que fleurissent au letton des textes épigraphiques bilingues grecs et lyciens (DES COURTILS, CAVALIER, 2010, p. 150).

Y figurent, en grec, deux poèmes contemporains en l'honneur du dynaste⁹⁶. Le premier est signé par le devin Symmachos de Pellana d'Achaïe (Σύμμαχος Εὐμήδεος Πελλανεύς μάντις ἀ[μύμων]); il dut en être de même pour le deuxième. Le premier se lit comme suit :

[Je suis l'offrande consacrée par] Arbinas fils de Gergis, [auteur d'exploits ? dignes de] la valeur [de ses ancêtres, et la statue] que voici en est le monument [aux yeux de tous]. Il établit son pouvoir [sur les lyciens, supérieur] par son intelligence et sa force. Dans sa prime jeunesse, il conquiert en un mois trois forteresses, Xanthos, Pinara et le beau port de Telmessos répandant la crainte dans la masse des Lyciens et s'imposant à eux en maître. C'est ce que commémore cette dédicace à l'instigation du dieu Apollon, qu'il fit interroger à Delphes⁹⁷. À Létô, il me dédia, moi sa propre statue, dont la posture exprime [la puissance] de ses exploits. Il massacra beaucoup de monde, et glorifia son père, en conquérant maintes forteresses. Arbinas à travers l'Asie entière laisse une gloire magnifique pour lui-même et pour ses ancêtres, distingué parmi tous en toute humaine science, tire à l'arc, valeur guerrière, expert

⁹⁵ Les traces archéologiques confirment que le Létôn de Xanthos remonte au moins au VI^e siècle av. J.-C., soit bien avant la première trace écrite de l'histoire de l'arrivée de Létô et de ses enfants en Lycie (CHILDS, 1989, DEMARGUE, 1992, METZGER, 1963, METZGER, 1972).

⁹⁶ Cf. BOUSQUET, 1975, p. 138-150 (*SEG*, 28, 1245); BOUSQUET, 1992, p. 155-187 (*SEG*, 39, 1414).

⁹⁷ Il n'existe aucune mention de la consultation de l'oracle de Delphes par un Lycien.

aussi dans les arts équestres. Du début à la fin, Arbinas, tu as accompli de grands exploits, et tu as offert aux dieux immortels d'agréables présents. - Symmachos fils d'Eumédès de Pellana, devin sans reproche, a composé cette « élégie », présent pour Arbinas, témoignage de son art (BOUSQUET, 1975, p. 144-145).

Notons d'abord que cette forte présence du grec traduit un état avancé d'acculturation en Lycie. La consultation de l'oracle de Delphes, vraisemblablement dirigée par Symmachos, renforce d'ailleurs l'ascendant croissant de la culture grecque, et suggère une possible assimilation du dieu de Lycie, et de même pour Artémis, à la divinité grecque. Il est en tout cas intéressant de voir que la dédicace de la statue à Létô a été validée par l'Apollon delphien. Le second texte, gravé sur la face B de la base, est davantage digne d'intérêt, faisant explicitement référence à l'érection du temple de Létô au Létôn. Voici la traduction qu'en a donnée J. Bousquet (1992b) :

[...] par trahison [...] au combat faisant la gloire [...]. Il n'avait que vingt ans lorsqu'en un mois il conquiert trois villes, Xanthos, Telmessos [bien bâtie ? et Pinara]. [En signe de sa] gratitude ô Latô, [il a érigé ce monument dans ton enceinte].

Quand j'eus en effet [bâti] ton temple, tu m'as envoyé comme desservant S[ymmachos ?...]; en reconnaissance, cette statue, ô déesse [...] je l'ai érigée, moi le prince de la Lycie [qui vit naître ?] les dieux, et à cette effigie au visage de bronze [...] la parenté [faisant un traité d'amitié ?] fidèle.

Qui veut connaître tous les exploits [que lui-même] a accomplis dans sa jeunesse, exploits [agréables aux] dieux, qu'il aille examiner d'abord [les monuments de sa gloire qui sont ici (au Létôn)], et d'autres, [qui se dressent] sur l'Acropole de Xanthos. Ces exploits te promettent une gloire éternelle, et [la terre entière de] l'Asie, ô Arbinas, chantera ta valeur.

À quel [héros] vaillants cèdes-tu le pas, Arbinas ? il y a eu, oui, de bons guerriers, mais toi, tu es bien instruit de [l'art militaire], tu connais [tous les secrets] de l'art équestre. En plus, tu l'emportes par la beauté physique. Les flèches (?) des dieux, moi je [sais quels effets elles ont eu ?] sur les Grecs, la ville de Priam, [mais moins que les tiennes ??].

Tels on raconte les exploits d'Achille et [d'Hector] et [de Patrocle ?],, tels on chantera ceux d'Arbinas, accomplis plus facilement que ceux d'Héraclès (?)... Étiôn ...

Puissent te donner les couronnes de la réussite, ô Arbinas, Létô et Apollon, — et puisse Artémis avec les Nymphes donner aussi à Gergis de le revêtir d'une gloire [immortelle], pas moindre que celle de vos ancêtres ».

Le poème suggère donc que le premier temple dédié à Létô, découvert dans la cella du temple hellénistique, remonte au début du IV^e siècle avant notre ère, sous le règne

d'Arbinas. Bien qu'il ne soit pas question de temples construits en l'honneur d'Apollon et d'Artémis, le texte met en lumière l'importance accordée à la triade apollinienne. Cette continuité dans le culte, depuis l'âge du bronze jusqu'à l'époque hellénistique, souligne le lien profond entre la déesse et la région. Les deux textes lyciens sont quant à eux moins bien préservés. Il semble être question, du moins dans le second, d'un temple et de son autel, sans doute celui du Létôon en l'honneur de Létô (BOUSQUET, 1992b, p. 181-187). Les inscriptions du Létôon offrent le plus ancien témoignage du culte sous le nom grec de Létô. Mais il convient de s'intéresser à celles venant de la ville de Xanthos et mentionnant la déesse aux côtés de ses enfants, et accompagnés des Eliyāna lyciennes.

2.2.3. Dédicace d'Arbinas à Artémis

Il faut ajouter à ces documents une base bilingue, découverte en 1962, toujours au Létôon, et qui soutenait une statue de bronze. Il s'agit d'une autre épigramme concernant Arbinas et signée cette fois par le précepteur grec anonyme d'Arbinas (Παιδοτρίβας ΕΠ[---]) (BOUSQUET, 1975, p. 141-142; 1992, p. 159). La partie lycienne, étalée sur deux lignes, se lit comme suit (BOUSQUET, 1975, p. 141) : « [Erb]bina fils de Kheriga et [descendant] de Kuprlli a dédié cette offrande à Artémis (Ertemi) ». Le texte grec a pour sa part grandement souffert des ravages du temps et se présente ainsi (BOUSQUET, 1975, p. 14; 1992b, p. 159) :

Γέργιος ὦν υἱὸς τ[-----]
 Ἄρτεμι θηροφόνᾳ, [-----]
 Ξάνθον καὶ Τελεμ[εσσὸν ὁ πέρσας ἡδὲ Πίναρα],
 Ἀρβίνας Λυκίων . . ΚΔ[-----]
 Ἔργων καλλίστων ἐπιδ[ει-----]
 Εἶδος καὶ ψυχὴν [π]ρώτος [-----]
 Παιδοτρίβας ΕΠ [-----]
 Δῶρ' ἐποίησε ΕΛ[-----].

« C'est le fils de Gergis, ... , Artémis Chasserresse, [qui conquiert] Xanthos, Telemessos [et Pinara], Arbinas le [prince] des Lyciens. Il a montré [au monde] les plus beaux exploits, et il fut le premier de [sa génération] par la beauté du corps et de

l'âme. — Le pédotribe (nommé X) a offert [à Arbinas] [ce poème en vers él[égiaques] »⁹⁸.



Figure 7 inscription d'Arbinas dédiée à Artémis chasseresse

De manière concrète, l'épigramme révèle qu'Erbina/Arbinas, descendant de la lignée de Kheriga/Gergis, a érigé une statue en l'honneur d'Artémis Chasseresse. Affirmant sa souveraineté sur les terres lyciennes après ses conquêtes de Xanthos, de Telmessos et sans doute de Pinara, réalisées dans sa jeunesse, Arbinas magnifie ses propres exploits et vertus, loués par le poète-pédotribe. Ce texte dévoile un Arbinas qui proclame fièrement son affiliation à la culture hellénique (SAVALLI, 1988, p. 104-110 et 116-117; EVANS, 2020, p. 568-571). L'inscription dédiée à Artémis par Arbinas semble pointer vers une conception similaire de la déesse à celle présente en Grèce. L'utilisation et la valorisation de ce culte dans le contexte lycien par Arbinas révèlent une importance accrue accordée à Artémis, dépassant son simple statut de divinité grecque adoptée.

La promotion du culte d'Artémis par Arbinas s'inscrit dans une logique de consolidation de son autorité politique après une conquête marquée par la violence et l'instabilité (ROBERT, 1978, p.4). Après s'être imposé par la force face à son oncle et avoir conquis plusieurs villes, il devait gagner la confiance des populations locales.

⁹⁸ Traduction de BOUSQUET, 1992, p. 161.

D'après Des Courtils (2013, p. 150), « le peuple lycien possédait une identité culturelle distincte, avec sa propre langue, ses divinités et son architecture ». En effet, il est manifeste qu'Arbinas a introduit les divinités grecques avec adresse ou appréhension, en élevant celles-ci sur des estrades rocheuses naturelles pour Artémis et Apollon, tandis que Léo était vénérée dans un sanctuaire polygonal (DES COURTILS, CAVALIER, 2013, p. 151).

C'est pourquoi il s'est appuyé sur les traditions religieuses pour y parvenir (RAIMOND, 2002a, p. 124). En adoptant la forme lycienne d'Artémis, Ertemi, il pourrait être perçu comme le gardien des coutumes et de l'ordre établi, tout en renforçant sa légitimité dynastique. Cette fusion entre les traditions locales et l'influence grecque lui permettait de consolider son pouvoir en s'adressant à la fois aux élites grecques et aux communautés indigènes. Lors de la dédicace qu'il adresse à Artémis Chasseresse, il manifeste sa volonté d'intégrer une divinité dont les attributs étaient déjà ancrés dans les croyances locales (ROBERT, 1978, p. 4). Il s'inspire d'un modèle panhellénique tout en conservant des éléments spécifiques à la Lycie, ce qui lui permet d'exploiter la double identité d'Artémis-Ertemi (RAIMOND & VISMARA, 2015, p. 181). Ce syncrétisme donne à Arbinas l'image d'un souverain soucieux de respecter les traditions et de protéger son peuple. Cette image est cruciale pour un dynaste qui doit faire face à des résistances violentes en Lycie. La destruction de l'acropole par les Lyciens eux-mêmes, au moment des premières conquêtes, illustre l'hostilité qui pouvait exister entre les populations locales et les envahisseurs⁹⁹. En effet, selon Cavedoni (1852, p. 49), Hérodote¹⁰⁰ rapporte que, malgré la domination des rois lyciens, les Lyciens sont restés libres et autonomes. Ils ont finalement été vaincus et assujettis au roi perse par Harpagus. Les Xanthiens, cependant, ont offert une résistance héroïque, jusqu'à ce que chaque membre soit tué, sauf pour environ quatre-vingts familles, qui étaient temporairement absentes. Ainsi, l'accession au pouvoir d'Arbinas demandait

⁹⁹ Hérodote, livre 1, 176, III.

¹⁰⁰ Hérodote, livre 1, 176, III.

des efforts pour apaiser les tensions et établir une forme de continuité, malgré la rupture politique.

Le rôle de la religion dans ce processus est central en tant qu'instrument de légitimation. En effet, en élevant une statue d'Artémis (N 311) et peut-être en fondant un temple en son honneur (N 325.12), il s'est appuyé sur l'ambiguïté de cette divinité, qui était à la fois une grande déesse locale et une figure du panthéon grec. Cette méthode est similaire à celle qu'il a utilisée pour le culte de Léo en faisant venir un devin thessalien pour en créer une version grecque. Artémis sert de pont entre les croyances autochtones et l'univers hellénique, favorisant ainsi l'intégration culturelle et la consolidation du pouvoir dynastique (RAIMOND, 2006, p. 214).

On retrouve également cette volonté de combiner les traditions dans l'ensemble formé par Maliya, Ertemi et le roi Kaunien, qui pourrait être interprété comme l'émergence d'un panthéon royal kuprllide en cours de développement. À l'époque, la dynastie avait étendu son contrôle sur la vallée inférieure et moyenne du Xanthe, à l'exception de Tlôs (où Gergis émet la plupart de ses monnaies) et Kaunos (RAIMOND, 2016, p. 3). Les Kuprllides de Xanthos, dont le vaste programme urbanistique montre clairement leur volonté impérialiste dès la fin du Ve siècle av. J.-C., semblent avoir tenté de créer un panthéon dominé par la vieille déesse asianique Ertemi et le roi kaunien (RAIMOND, 2006, p. 271-272).

L'impérialisme xanthien s'exprime de façon plus concrète au travers des conquêtes d'Arbinas. Son philhellénisme se manifeste dans plusieurs aspects de son règne, mais il n'empêche pas pour autant qu'il utilise les traditions locales pour renforcer son pouvoir. L'adoption d'Artémis sous son nom lycien Ertemi témoigne de cette volonté de s'adresser aux populations indigènes tout en affirmant un ancrage dans le monde grec. À l'instar du culte de Léo, dont il fonde un culte grec à l'aide d'un devin thessalien (RAIMOND, 2002a, p.124), Arbinas joue sur l'ambiguïté d'Artémis, une

divinité LAMMA lycienne vraisemblablement importante, qui avait aussi accédé à un statut panhellénique (RAIMOND, 2006, p. 214).

En équilibrant ces deux aspects, il se présente comme un dirigeant légitime capable d'assurer la continuité des cultes tout en ancrant son règne dans la tradition impérialiste xanthienne, qui, dès la fin du Ve siècle av. J.-C., cherchait à structurer un panthéon dynastique dominé par des divinités locales et asianiques. Ce syncrétisme permettait de rassembler divers groupes sous une seule autorité, tout en montrant une orientation vers l'hellénisme. Cela aurait pu faciliter l'intégration politique et spirituelle du territoire sous sa domination. Cette démarche subtile lui permettait de tirer profit de l'ambiguïté entourant le culte d'Artémis.

Ces emprunts culturels traduisent ainsi une double dynamique. D'un côté, ils permettent aux dynasties lyciennes de s'intégrer dans un réseau d'influence grecque, en adoptant des modèles prestigieux qui renforcent leur autorité (METZGER, 1992, p. 158 et 160). De l'autre, ils participent à une stratégie politique plus large, visant à concilier les traditions locales avec l'appartenance à l'Empire achéménide. À travers l'appropriation de figures mythologiques grecques, les élites lyciennes tissaient ainsi un lien entre leur propre souveraineté et celle des rois perses, inscrivant leur pouvoir dans une continuité prestigieuse et légitime aux yeux de leur peuple.

En résumé, étant donné le penchant philhellénique d'Arbinas, on pourrait supposer qu'il s'agissait là d'un culte en l'honneur de la déesse panhellénique Artémis, assimilée à la déesse lycienne connue sous le nom d'Ertemi. Toutefois, certains érudits spécialistes de l'Anatolie, tels que E. Raimond ou R. Lebrun, suggèrent que le souverain exploite les deux aspects (LEBRUN, 1998a, p. 156, n° 31; RAIMOND, 2009b, p. 215). Arbinas adapte le mythe de Létô en exploitant l'ambiguïté d'Artémis pour servir sa politique. La famille royale des Kuprllides cherche à se fondre dans le monde des cités grecques en préservant les coutumes locales. Pour ce faire, elle met de l'avant une divinité autochtone, mais en lui attribuant des caractéristiques grecques. Ainsi,

Artémis devient un symbole de puissance, un outil de justification pour Arbinas, qui lie son culte à l'autorité dynastique. Grâce à cette méthode, il parvient à consolider son pouvoir dans la région tout en préservant l'héritage culturel face aux influences grecques et personnelles. Cette approche d'adaptation spirituelle n'est pas unique : de nombreux dirigeants ont cherché à s'allier avec les communautés locales en réinterprétant leurs convictions religieuses, ce qui a facilité la transition et accru l'acceptation de leur autorité. Les études modernes ont mis en évidence de manière remarquable comment les souverains ont utilisé les divinités locales pour renforcer leur légitimité en les associant aux références culturelles grecques¹⁰¹.

La présence précoce d'une forme lycianisée de Létô suggère toutefois une continuité dans le culte de cette déesse depuis l'âge du Bronze, remettant en question l'origine véritable du culte et son lien avec la culture grecque. L'essor du culte de Létô, promu par Arbinas et sa dynastie, contribuait en tout cas à populariser la triade apollinienne, incluant Artémis.

2.2.4. La stèle trilingue du létôn de Xanthos

Au IV^e siècle av. J.-C., la Lycie voit son autonomie décliner sous Périclès de Limyra¹⁰², dernier unificateur de la région. Lors de la révolte des satrapes, Périclès s'oppose au pouvoir central, entraînant l'intégration de la Lycie à la Carie sous les Hécatomnides.

¹⁰¹ ORRIEUX et SCHMITT-PANTEL, (1995), abordent plusieurs exemples de syncrétisme religieux en Asie Mineure et en Égypte, illustrant comment les souverains grecs adaptaient et incorporaient les divinités locales pour obtenir un soutien politique et social. On peut également citer Baslez, 2013. L'auteur y discute le rôle de la religion comme moyen d'intégration culturelle et la manière dont les Grecs, notamment en Asie Mineure, intégraient et adaptaient les cultes locaux pour créer des liens avec les nouvelles communautés sous leur contrôle.

¹⁰² Dynaste qui aurait été au pouvoir après Arbinas. Il serait mort en 360 J.-C.

La stèle¹⁰³ trilingue de Xanthos¹⁰⁴ témoigne de ces événements, mentionnant l'intervention du satrape Pixodaros dans les affaires locales, y compris la fondation d'un culte en l'honneur de Basileus Kaunios et d'Arkesimas. Emmanuel Laroche expliquait concernant le basileus kaunios : « Le nom de ce dieu n'est pas nouveau, puisqu'on le lisait déjà, au génitif en -hi, sur le pilier inscrit, face nord, ligne 8, coordonné aux noms divins Maliya, équivalent lycien d'Athéna, et Ertemi, c'est-à-dire Artémis (LAROCHÉ, 1974, p.122) ». La stèle trilingue, exhumée en 1973 lors des recherches menées au sein du Complexe de temples de Létôn, présente des dimensions de 1,35 m de hauteur, 0,575 m de largeur et 0,30 m d'épaisseur. Elle constitue un exemple fondamental du processus de syncrétisme culturel et religieux. Son inscription est répartie sur ses quatre faces, incluant du lycien, du grec et de l'araméen. Une série de quarante et une lignes est gravée en caractères lyciens sur l'une de ses faces, tandis que trente-cinq lignes en caractères grecs sont présentes sur la face opposée, et vingt-sept lignes en caractères araméens sur une autre face. Le texte en araméen inscrit sur la stèle trilingue montre aussi l'empreinte des influences perses dans la région. L'araméen, langue de l'administration achéménide, reflète l'intégration de la Lycie dans l'Empire perse, mais l'usage conjoint du grec et du lycien montre que cette influence ne s'est pas faite au détriment des langues et des traditions locales. Ces inscriptions offrent un exemple concret de l'hybridation culturelle à l'œuvre dans le culte de Létô et de ses enfants. Ces inscriptions, rédigées en grec et en lycien, marquent une transition linguistique où le

¹⁰³ Il convient de distinguer la stèle trilingue du pilier inscrit. Le Pilier Inscrit de Xanthos est une stèle monumentale sur laquelle est gravée une chronique royale des Kuprllides, datant de la fin du 5^e siècle av. J.-C. En revanche, la stèle trilingue de Xanthos est un monument unique sur lequel trois versions d'un même texte sont inscrites en trois langues différentes : le lycien, le grec et l'araméen. Cette stèle est célèbre pour être un exemple remarquable de la coexistence de différentes langues et cultures dans l'empire achéménide, souvent utilisée comme source précieuse pour étudier les langues et les relations diplomatiques de l'époque.

¹⁰⁴ Une avancée majeure dans l'étude du sanctuaire de Xanthos a été rendue possible grâce à la découverte d'une stèle trilingue mise au jour au Létôn, documentée en détail dans un article collectif publié en 1974 (CRAI, 1974, pp. 82-149). Le texte grec y est analysé par Henri Metzger, le texte lycien par Emmanuel Laroche, et le texte araméen par André Dupont-Sommer. Cette inscription constitue une source essentielle pour la compréhension des dynamiques linguistiques, culturelles et religieuses de la Lycie à l'époque hellénistique.

grec devient la langue dominante, tout en coexistant avec les formes locales. Cette coexistence illustre un processus d'acculturation religieuse, où les pratiques locales sont adaptées et enrichies par des influences étrangères, sans être effacées. Cela reflète non seulement l'influence croissante de la culture grecque, mais aussi la manière dont les dynastes lyciens ont intégré ces influences tout en maintenant les traditions religieuses locales.

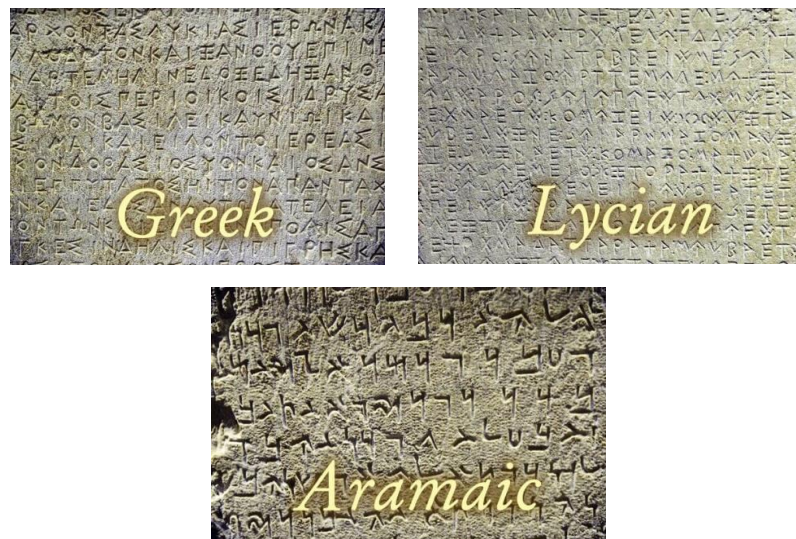


Figure 8 les trois langages présents sur la stèle trilingue¹⁰⁵

L'intervention officielle du satrape Pixodaros comme en témoigne le texte en araméen de la stèle trilingue, doit être analysée dans le cadre de la politique religieuse perse. Comme l'a dit Dupont-Sommer André (1974, pp. 136-137) : « Signalons d'abord, à la suite de M. Emmanuel Laroche, que le « Seigneur Xbidënni » (le Seigneur de Caunos) figure déjà sur la grande inscription lycienne du pilier trouvée à Xanthos même, datant de la fin du Ve siècle. Il est identifié comme membre d'une triade divine avec Mallia (Athéna) et Artémis en tant que premières personnes. »

¹⁰⁵ <https://www.thearchaeologist.org/blog/the-letoon-trilingual-stele-an-interlingual-greek-lycian-aramaic-inscription>. Stèle conservée au musée d'Antalya.

À la fin du texte araméen, dans le segment correspondant aux malédictions (lignes 24-25), Dupont-Sommer André (1974, pp. 136-137) nous explique que l'on peut observer une énumération successive, sans conjonction de coordination, incluant « le Dieu, Lâtô, Artémis, Hsatripati et autres ». Dans le texte original en grec (METZGER, 1974, pp. 85-86), dans la même portion (lignes 33-35), l'énumération concerne « ...ces dieux-là et Lêtô et (ses) descendants et les Nymphes¹⁰⁶... », tandis que dans le texte lycien (l. 37-40) on fait mention de « ces dieux-là et la Mère de l'actuel sanctuaire, Celle de Pantra, et ses enfants et les Eliyana ». Il est pertinent de noter que les textes grec et lycien se ressemblent étroitement, car dans le contexte lycien, « la Mère de l'actuel sanctuaire », et par extension du Lêtôn, ne peut être autre que Lêtô et que « les Eliyana » sont vraisemblablement une désignation des Nymphes. Le fait que les inscriptions mentionnent explicitement les Eliyāna (nymphes lyciennes) montre que le sanctuaire conserve une forte identité locale malgré l'adoption d'éléments grecs. L'adaptation du nom du grec Λητώ (Léto) à l'araméen ne présente aucune difficulté et correspond parfaitement à ce qu'on en attend. Le problème qui se pose est : pourquoi prennent-ils le nom du grec au lieu d'utiliser une forme locale ? La forme lycienne que nous trouvons dans ce texte et dans d'autres est ene/i- « mère », habituellement modifiée en qlahi ebijehi « de ce sanctuaire »¹⁰⁷ et agissant comme agent punitif. La correspondance avec Léto est claire dans ce texte, ainsi que dans TL 56, où nous trouvons la correspondance avec eniqalahiebijehi = ἡ Λητώ¹⁰⁸. L'adaptation du nom de la déesse Artémis ne peut s'expliquer ni par le grec, ni par le lycien, où il apparaît comme Ertême/i- ou Erteme/i. En carien, il existe un mot qui peut être segmenté de deux

¹⁰⁶ L'association de Léto et de ses enfants aux Nymphes, est attestée deux fois au Lêtôn, dans des textes d'époque impériale recueillis à l'intérieur d'un authentique nymphée, existant déjà au IV^e siècle. NEUMANN 1979, p.306 à CAĞMAN et p.309c à Myra. Pour le culte des nymphes en Asie Mineure à la période greco-asiatique, cf. ROBERT, 1955, pp.215-219 et 299

¹⁰⁷ TL 56, 4; TL 94, 3; TL 102, 3; TL 110, 3-5; TL 111, 5; TL 131, 3; TL 131, 4; NEUMANN 320, 38

¹⁰⁸ Nous laissons de côté la pertinence du culte de la déesse mère en Anatolie, faute de place. Voir par exemple MUNN 2006.

manières différentes : artimu/rtimu (SCHÜRR 1996, p.152). Il pourrait s'agir du nom de la déesse ou d'un nom personnel. Ce qui est intéressant dans cette forme, c'est qu'elle représente le vocalisme u, comme le W dans la forme araméenne. Schürr (1996, p.152) considère le mot araméen comme lydien. De toute évidence, les similitudes avec le mot lydien artimus (GUSMANI 1964, pp.63–65) sont indéniables. C'est ici que se trouve un autre de ces problèmes, lié au manque de données : est-ce un terme lydien ? Est-ce un emprunt de la langue lydienne au carien ? Comme l'a souligné Schürr (1996, p.152), il est plus probable que la forme ait été adaptée en araméen à partir du lydien à Sardes, qui était le siège d'une satrapie bien avant l'établissement du siège hécatomnide en Carie, et par conséquent, elle a dû être utilisée dans l'araméen de la chancellerie achéménide. Avec l'identification de Léo, Apollon et Artémis, nous trouvons dans ce sanctuaire la preuve écrite de l'existence d'un culte de Léo et de sa progéniture. Il s'agissait sans aucun doute du sanctuaire le plus important de Lycie, dont l'existence remonte au moins au VI^e siècle av. J.-C (METZGER 1979, pp. 26–28). Comme cela a été mentionné précédemment, cette divinité anatolienne locale est identifiée à Léo en Lycie, et cette divinité et ses enfants deviendront les dieux nationaux de la Ligue lycienne (KEEN, 1998, pp. 194-201).

Dans le texte en araméen, Artémis ('rtmws = Artimus) est expressément nommée en premier lieu, ce qui est approprié puisqu'elle est considérée comme l'aînée des deux enfants. Ainsi, il convient de noter que sur la stèle¹⁰⁹ le texte lycien semble avoir été rédigé en premier, suivi de sa traduction en grec, tandis que le texte en araméen n'est qu'un résumé. L'établissement de ce culte du roi Kaunien illustre la complexité et l'évolution du paysage religieux de la Lycie. Les références à Léo et à Artémis dans ces inscriptions témoignent de l'importance continue du culte d'Artémis, tout en soulignant

¹⁰⁹ Voir BOUSQUET, 1992, p. 175 suivi par BRIANT, 1996, p. 1038 et RAIMOND, 2004c, p. 274-275, contra DUPONT-SOMMER, 1979, p. 168-169.

les dynamiques entre les divinités régionales et les nouveaux cultes introduits par les dynastes perses.

Cette interaction linguistique et culturelle sur la stèle de Xanthos offre une véritable plongée dans l'histoire et les échanges entre les différentes civilisations de cette époque passionnante en Lycie. L'étude approfondie des langues employées sur cette stèle unique offre donc une perspective plus éclairée sur les dynamiques culturelles et linguistiques qui régnaient en Lycie à cette époque passionnante et enrichit notre connaissance sur l'influence de ces diverses langues dans la région. En examinant de plus près les inscriptions sur la stèle de Xanthos, cela permet de constater les interactions politiques et socio-économiques qui ont façonné cette région au cours de cette période historique. Les inscriptions en lycien, en particulier, révèlent des détails sur les coutumes, les croyances religieuses et les pratiques sociales des habitants de la Lycie. Enfin, l'inscription en araméen confirme l'influence des cultures orientales sur la région, mettant en évidence l'importance des échanges culturels entre l'Anatolie et le Proche-Orient.

2.3 L'influence du Grec, un enjeu dans l'interprétation du culte ?

À compter du milieu du IV^e siècle av. J.-C., dans le contexte de la satrapie carienne dominée par les Hécatomnides, le grec accède progressivement au statut de langue administrative, au côté du lycien. Ce basculement témoigne d'un tournant majeur dans la politique linguistique régionale (REVEILHAC, 2021, p. 75). Il est essentiel de noter que dans la région de Lycie, la diversité linguistique est une grande force. Selon Réveilhac, (2021, p. 68), bien que l'araméen soit langue de l'État perse, elle ne représente qu'environ 5 % des inscriptions découvertes, principalement utilisée dans l'administration impériale. En revanche, le grec a été attesté dès le Ve siècle, d'abord

dans les inscriptions publiques telles que les stèles trilingues, puis dans les épitaphes, ce qui témoigne de sa diffusion pendant la période achéménide. Parallèlement, le lycien était la langue du pouvoir local, présente dans des inscriptions métriques datant du règne d'Arbinas¹¹⁰. Les découvertes épigraphiques, notamment les inscriptions bilingues et trilingues, offrent un précieux témoignage de l'histoire politique et religieuse de la région (REVEILHAC, 2021 p.75). Cette évolution incite les dynastes lyciens à adopter une politique « philhellénique », marquant ainsi un tournant majeur dans l'histoire de la région. L'évolution linguistique et politique de la Lycie pendant la période achéménide a eu un impact significatif sur le culte d'Artémis dans la région. Avec l'adoption croissante du grec comme langue officielle et l'influence philhellénique des dynastes locaux, le culte d'Artémis a été remodelé pour s'adapter à ces changements.

De plus, le grec apparaît conjointement au lycien dans les épitaphes de la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C., avec une syntaxe régulière, témoignant de l'influence mutuelle entre les deux langues. Avec l'annexion de la Lycie à la satrapie de Carie, le grec devient la langue officielle de l'État, notamment sous l'influence des élites cariennes. Cela se reflète dans des dédicaces bilingues d'importance, le texte grec est parfois placé en tête, ce qui pourrait refléter une hiérarchisation symbolique entre les deux langues (REVEILHAC, 2021, p. 83-84). Malgré cela, le lycien reste la langue officielle utilisée par les dynastes pour commémorer leurs exploits et par les particuliers pour des inscriptions funéraires. Parmi les inscriptions privées bilingues, on recense deux dédicaces d'une importance particulière. La première, gravée sur la base d'un ensemble statuaire consacré à Apollon, nous livre : « Démokleidès (fils) de Therbasis,

¹¹⁰ C'est au Létôn que fut retrouvée la base d'une statue dédiée à la déesse Artémis. Sur la face antérieure de ce bloc de calcaire figure une épigramme grecque composée de trois distiques élégiaques, suivie, après un vacat, de la signature du poète. La base étant très abîmée sur le côté droit, les vers sont tous incomplets. Sur la face gauche se trouvent deux lignes rédigées en lycien qui correspondent à l'inscription N 311.

de Limyra, (la) consacra à la bonne fortune à Artémis¹¹¹ ». La seconde dédicace votive bilingue, que l'on pourrait identifier sous le numéro N 312, est également située sur une base de statue. Ce qui la rend encore plus intéressante, c'est que le texte grec précède celui en lycien, et qu'il est en outre plus développé: « Ñtemuxlida, (fils) de Krbbase, de Limyra : offrande votive à Artémis¹¹² ».

Dans la première partie de la dédicace, nous observons la formule habituelle en grec : ἀγαθῇ τύχῃ¹¹³ ainsi que le verbe ἀνέθηκεν¹¹⁴. En ce qui concerne la version lycienne, bien qu'elle soit dépourvue de verbe, elle inclut le complément d'objet direct : xruwata¹¹⁵. Cette différence pourrait suggérer que la version lycienne est postérieure et peut avoir été influencée par le grec, mais cela n'est pas une certitude absolue. Ainsi les dédicaces bilingues et trilingues, ainsi que les inscriptions métriques, témoignent d'une adaptation, où le grec et le lycien coexistent souvent dans le contexte du culte. La transition vers une politique philhellénique a également influencé la manière dont Artémis était vénérée et perçue dans la région. Les éléments mythologiques ont été intégrés à son culte, tout en préservant son caractère distinctif et son lien avec la tradition locale. Ainsi, l'histoire linguistique de la Lycie a façonné l'évolution du culte d'Artémis, illustrant l'interconnexion entre le contexte politique, culturel et religieux dans la région.

¹¹¹ REVEILHAC, 2021 p.89. « Δημοκλ[εῖ]δης Θε[ρ]βεσιος | Λιμυρεὺς ἀγαθῇ τύχῃ | Ἀρτέμιδι ἀνέθηκεν »

¹¹² REVEILHAC, 2021 p.89, « ñtemuxlida k[r]bbe[s]eh | zemuris Ertemi | xruwata »

¹¹³ REVEILHAC, 2021 : « ἀγαθῇ τύχῃ » se traduit du grec ancien en « bonne chance » en français. C'est une expression souvent utilisée pour souhaiter bonne chance ou bon succès à quelqu'un.

¹¹⁴ REVEILHAC, 2021 « ἀνέθηκεν » se traduit en français par « il a offert » ou « il a dédié », selon le contexte. C'est une forme verbale du grec ancien qui signifie « il a consacré » ou « il a offert en sacrifice ».

¹¹⁵ Pour une évaluation complète des interférences linguistiques entre lycien et grec dans les épitaphes bilingues, voir RUTHERFORD 2002, p. 208-209 et DARDANO 2015, p. 221.

Il convient à présent de clore ce second chapitre, qui nous a emmenés aux confins de la Lycie achéménide. Pendant la période classique, le culte d'Artémis en Lycie a été le produit d'une convergence complexe de cultures et d'influences, façonnée par des dynamiques historiques, politiques et religieuses variées. Entre le Ve et le IVe siècle av J.C., la région de Lycie a été le théâtre d'un échange dynamique entre différentes civilisations, incluant les cultures anatoliennes, louvites, grecques et perses, chacune apportant sa propre contribution à l'évolution du paysage religieux et culturel de la région. La région était gouvernée par le biais de dynasties locales et parmi ses dirigeants, Arbinas s'est particulièrement distingué par son rôle significatif dans la promotion religieuse, des divinités gréco-lyciennes. Il a favorisé l'hellénisation de la cité de Xanthos et la construction de temples dédiés à la triade apollinienne, marquant ainsi une période d'expansion urbaine et de renforcement de l'influence culturelle grecque dans la région.

En incorporant des éléments grecs, notamment le récit de l'arrivée de Léto en Lycie, les dynastes perses ont renforcé le lien entre la déesse et le territoire local, contribuant à fonder et à légitimer, son identité religieuse et culturelle, mais également celle de ses enfants. Cette approche a favorisé l'introduction de nouvelles divinités telles que le roi Kaunien et la réinterprétation de figures existantes comme Ertemi. Bien que revendiquant une identité hellénique, ces dirigeants n'ont pas hésité à recourir aux anciens théonymes, établissant ainsi une continuité et favorisant ainsi leur prise de pouvoir sur les populations locales, dans un respect des cultures. L'influence de la vision grecque s'est également affirmée grâce à l'intervention de devins ou de savants, conseillant ces dirigeants perses et favorisant l'adoption de leur langue dans la région.

Malgré ces influences externes, le culte de l'Artémis lycienne est demeuré profondément enraciné dans la tradition locale. La déesse était vénérée comme une protectrice bienveillante, étroitement associée à la nature sauvage et à la fertilité, conservant ainsi sa position centrale dans la vie religieuse et sociale de la région. Ainsi,

l'évolution du culte au cours de la période classique résulte d'une interaction complexe entre différentes cultures et traditions religieuses. Il est incontestable que vers la fin de cette période, les deux divinités, lycienne et grecque, se fondirent en une seule entité. Il semble que la tradition grecque ait prévalu sur celle de la déesse lycienne. Néanmoins, Artémis a su conserver ses attributs anatoliens.

Ce chapitre apporte une perspective nouvelle sur la période hellénistique en Lycie, en mettant en lumière les mécanismes précis par lesquels les dynastes macédoniens ont influencé et adapté le culte d'Artémis. Là où Raimond et Lebrun avaient surtout souligné l'hellénisation générale des pratiques religieuses, ce mémoire examine la négociation culturelle entre populations locales et élites hellénistiques, en s'appuyant sur des inscriptions, reliefs et sanctuaires parfois inédits. Il révèle comment la déesse a conservé des traits anatoliens tout en s'intégrant dans le panthéon grec, offrant ainsi une lecture plus fine de la continuité et de la transformation du culte. Cette approche permet de comprendre que l'hellénisation n'a pas été une simple substitution, mais un processus actif de dialogue et d'adaptation entre traditions locales et influences extérieures.

Pour continuer de comprendre la complexité de ce culte soumis aux diverses influences locales, il est intéressant de se pencher sur la période hellénistique et les nouvelles influences macédoniennes qui ont pris le pouvoir.

CHAPITRE III

ÉVOLUTION DU CULTE D'ARTÉMIS EN LYCIE : ENTRE TRADITIONS AUTOCHTONES ET INFLUENCES HELLÉNISTIQUES

À la fin de l'époque classique, l'influence croissante de la culture grecque constitue le point de départ de ce troisième chapitre qui portera sur l'évolution du culte d'Artémis durant l'ère hellénistique.

Vers le milieu du IV^e siècle av. J.-C., alors que l'Empire perse montre des signes de déclin, la Macédoine s'impose comme une puissance montante dans la région. Cette période de transition est marquée par l'ascension de la dynastie carienne alors qu'en même temps, reflétant les enjeux de pouvoir et d'influence qui façonnent cette région en mutation, les luttes entre les diadoques se multiplient. Dans ce contexte tumultueux, l'adoption du grec comme langue administrative et religieuse s'accompagne d'un syncrétisme religieux, à savoir l'assimilation et la réinterprétation de croyances locales dans un cadre culturel dominant. Jean-Pierre Vernant définit ce phénomène comme « un processus d'appropriation culturelle où les traditions locales sont remodelées pour servir des objectifs politiques et sociaux (VERNANT, 1962, p.123) ». Parallèlement, le concept d'acculturation formulé par Claude Tardits (1974, p.22) renvoie à « l'interaction continue entre deux cultures, où chacune transforme l'autre tout en conservant ses particularités ».

Profondément enracinés dans la société lycienne, les dieux indigènes deviennent des outils politiques cruciaux qui maintiennent la cohésion sociale et la loyauté des habitants face aux bouleversements en cours. Alors que la Macédoine consolide son emprise sur la région, les divinités comme Artémis continuent de jouer un rôle central dans la vie religieuse et culturelle de la Lycie. Malgré les efforts d'hellénisation et les pressions politiques exercées par diverses factions, les Lyciens réussissent à préserver leur identité culturelle distinctive,

révélant la complexité des interactions entre les puissances régionales et les populations autochtones.

Le présent chapitre propose d'analyser l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, et ce, à travers différentes dimensions : l'adoption de calendriers religieux intégrant des mois dédiés à la déesse, les inscriptions témoignant des pratiques cultuelles locales, les échanges entre traditions indigènes et structures politiques hellénistiques. Dans ce dessein, il s'agit de démontrer que l'histoire du culte d'Artémis en Lycie est marquée par un double mouvement d'appropriation et de transformation, révélant la complexité des rapports entre pouvoir, culture et religion dans cette région de l'Antiquité.

3.1 Entre héritage lycien et influence hellénistique : l'évolution linguistique

La fusion entre les divinités lyciennes et grecques est mise en lumière par la création d'un nouveau calendrier comprenant un mois dédié à Artémis, et que nous étudierons avec précision.

3.1.1 L'implantation d'un mois dédié à Artémis

Avec les conquêtes d'Alexandre et la colonisation des territoires orientaux par les Grecs et les Macédoniens, de nombreuses villes ont adopté des systèmes de calendrier qui se réfèrent à la nomenclature macédonienne des mois et des jours. Ce calendrier inclut un mois dédié à Artémis, suggérant ainsi une diffusion du culte de la déesse dans ces régions.

Intégré dans le calendrier babylonien, le mois macédonien Artemisios (MIROUX, 1976. p. 233-237) devient alors un élément central de la vie religieuse et culturelle dans les cités grecques d'Asie Mineure. Parmi ces cités grecques, dix-neuf ont été identifiées selon Miroux (1976. p. 233-237), et ce, principalement en Lydie et en Carie, avec des exceptions comme

Lampsaque sur la côte de l’Hellespont ou Lyssa en Lycie. Treize de ces cités utilisent la forme ionienne artemisiôn¹¹⁶, tandis que les six autres adoptent l’une des formules doriques déjà mentionnées : Artemithios, Artemithios, Artemisios. La présence du, mois macédonien Artemisios dans les inscriptions officielles témoigne de son appropriation par les gouverneurs locaux en place en Lycie, comme en attestent les formules de salutations comme : « Salut. L’an 103, le 20 Artémisios¹¹⁷ ».

La stabilité des mois macédoniens, incluant un mois pour Artémis, a persisté de l’époque hellénistique à l’époque romaine. Cette diffusion témoigne d’un changement de politique dans la région, qui a favorisé l’enracinement de la culture grecque. Cela est parfaitement illustré par une inscription découverte à Létôon, à Xanthos, mentionnant ceux qui souhaitent participer à la restauration du sanctuaire de Létô durant le mois d’Artémis (BOUSQUET & GAUTHIER, 1994, p. 353).

Étant prêtre Orenobas, le 28 Artémision. Voici les noms des pieux et zélés fidèles du sanctuaire de Létô qui ont promis de l’argent à fonds perdu, pour la réparation des monuments du sanctuaire de Létô [...] (BOUSQUET, GAUTHIER, 1994, p. 353)

Indiquant clairement que les promesses de contributions financières pour la restauration du sanctuaire de Létô ont été faites durant le mois dédié à Artémis, l’inscription mentionne spécifiquement le 28 Artemisios. Cela souligne l’importance de cette période dans le calendrier religieux de la cité. En Lycie, la création d’un mois consacré à Artémis souligne une stabilité dans le culte de la déesse, une stabilité justement confirmée par les fouilles de Laurence Cavalier (CAVALIER, 2015, p. 239-250) . Mais avec des niches cultuelles, des bas-reliefs et des autels votifs, les différences observées se situent principalement dans la forme du culte. Sous le calendrier séleucide, de nombreux mois étaient dédiés à Artémis, preuve de son importance par des processions, des sacrifices et des compétitions. Avec un mois en honneur d’Artémis, cette stabilité du calendrier s’est maintenue de l’époque hellénistique

¹¹⁶ Sur le sens d’artamos, cf. MIROUX, 1981, p. 107-125.

¹¹⁷ MALAY, 1987, p. 7-17 ; GAUTHIER, 1989, p. 276 ; *SEG* 37, 1987, n° 1010 ; MA, 1999, p. 288-292, n° 4 ; VIRGILIO, 2003, p. 236-239, n° 9.

jusqu'à l'époque romaine, révélant ainsi non seulement l'imposition d'un calendrier, mais aussi la promotion d'un culte spécifique. L'instauration de ce mois consacré à Artémis clarifie la pratique du culte dans diverses cités, éclairant ainsi la manière dont Artémis était vénérée sous les Diadoques et leur influence sur les transformations religieuses et culturelles de la région. Et afin de mieux comprendre ces évolutions, nous examinerons en détail la relation entre les Diadoques et le culte d'Artémis.

3.2 Artémis face aux Diadoques : les jeux de pouvoir dans la Lycie hellénistique

À la mort d'Alexandre, les principaux acteurs de cette période, nommément les Macédoniens, se sont divisés, et les Diadoques qui succédèrent à Alexandre se sont partagé l'empire. Engagés dans des luttes constantes pour le contrôle territorial, les Diadoques ont placé la Lycie sous une double influence : d'abord lagides, puis séleucides. Et pour examiner les influences respectives de ces deux puissances et leur relation avec Artémis, il convient maintenant d'analyser cette période.

3.2.1 La domination lagide sur la Lycie

Au III^e siècle avant J.-C., l'émergence des Lagides en Lycie est motivée par des considérations géopolitiques, mais elle est aussi étroitement liée à l'ascension de la déesse, symbolisant la continuité de la tradition et l'évolution des croyances dans ce contexte hellénistique.

3.2.2 Artémis à Telmessos : à travers les décrets de Ptolémée

Sous les Ptolémaïques, le culte d'Artémis a été tellement significatif qu'il a été retranscrit dans deux décrets de Telmessos. Le premier décret a été retrouvé sur une stèle de marbre blanc ornée d'une corniche finement sculptée, et mesurant 95 centimètres de hauteur, 38

centimètres de largeur et 8 centimètres d'épaisseur. Daté de 282 av. J.-C., le texte met en lumière le culte d'Artémis à travers l'action de Ptolémée III¹¹⁸, successeur de Ptolémée II¹¹⁹. Ce dernier a intronisé comme dynaste de Telmessos (aujourd'hui Fethiye, en Turquie) un homme nommé Ptolémée, fils de Lysimaque¹²⁰. Il a fait cela, malgré la promesse de Ptolémée II aux Telmessiens de ne jamais les donner en dôrée¹²¹. Le décret (282 av. J.-C.) nous dit¹²² :

[...] Que ce décret soit inscrit sur des stèles de pierre placées devant le sanctuaire d'Apollon, dans celui d'Artémis et dans celui de Léo, dans les emplacements les plus en vue (ROBERT, 1979, p.475).

Le décret émis sous le règne de Ptolémée (fils de Lysimaque) illustre la présence d'un culte d'Artémis à Telmessos sous la domination des Lagides. Cette reconnaissance royale suggère que le sanctuaire d'Artémis occupait une position éminente, bénéficiant d'une attention et d'un soutien particuliers de la part de l'autorité royale. Cette implication de la royauté dans les affaires religieuses souligne l'importance stratégique du culte dans le renforcement du pouvoir et de la légitimité des Lagides sur le plan régional. En somme, le décret met en évidence l'association étroite entre la déesse Artémis et l'autorité royale, mais ce n'est pas le seul décret démontrant cette importance. Offrant un nouvel éclairage à propos du culte d'Artémis sous la domination lagide à Telmessos, envisageons maintenant une autre inscription (datant de février 240) célébrant également Ptolémée, fils de Lysimaque.

3.2.3 Le second décret de Telmessos

¹¹⁸ De nombreuses villes de l'intérieur ont alors été placées sous la domination de gouverneurs obéissant à Ptolémée, comme Xanthos, Alicanda et Telmessos en Lycie.

¹¹⁹ Ptolémée, successeur de Ptolémée II, faisait partie de la dynastie lagide qui régnait sur l'Égypte après la mort d'Alexandre le Grand, connu sous le nom de Ptolémée III Évergète (246 à 222 avant J.-C.).

¹²⁰ Ptolémée de Telmessos, est le fils de Lysimaque et de sa troisième épouse, Arsinoé II, fille de Ptolémée Ier. Il revendique le trône de Macédoine de 279 à 277 avant notre ère.

¹²¹ WÖRRLEA 1978, p. 201-246 (*SEG* 28, 1224). Le terme « dôrée » était utilisé dans l'Antiquité grecque pour désigner le fait de céder une cité ou une communauté à un autre pouvoir, souvent en échange d'une alliance ou d'un soutien politique. C'était essentiellement un acte de soumission ou de contrôle.

¹²² La datation au nom de Ptolémée II commence au début de la corégence avec Ptolémée Ier.

Datant du règne du dynaste Ptolémée, fils de Lysimaque, une inscription a récemment été découverte dans la même cité sur une stèle en marbre blanc. Ladite inscription mesure 38 centimètres de largeur, 6 centimètres d'épaisseur et 51 centimètres de hauteur. Bien que brisée dans sa partie supérieure, la section visible permet clairement d'établir un lien (MEADOWS, 2012, p. 125-133) entre ce décret et le précédent émis en 240 av. J.-C. par les Telmessiens en l'honneur de Ptolémée, fils de Lysimaque (MEADOWS 2012, p. 125-133, *TAM* II, 1, 1 (*OGIS* 55)). Le texte met en lumière une similitude intéressante entre le monnayage en bronze de Telmessos et celui de Lysimaque¹²³. Le fait que cette inscription ne mentionne que le sanctuaire d'Artémis pourrait indiquer une importance moindre accordée à Léo par les Macédoniens.

Décret de Telmessos en l'honneur de Ptolémée fils de Lysimaque¹²⁴ datant de février 240 (SAVALLI, 1987, p. 131-133).

: « Le magistrat fera graver ce décret sur une stèle de pierre et la placera dans le sanctuaire d'Artémis, dans le lieu le plus en vue, et la dépense sera aux frais de la cité »¹²⁵.

Sous le règne de Ptolémée III Évergète, le décret de 240 fait référence à une inscription découverte à Telmessos. Le texte stipule que Ptolémée, fils de Lysimaque, prend des mesures pour honorer et restaurer le sanctuaire d'Artémis à Telmessos. Cette initiative témoigne de l'engagement de Ptolémée III envers la protection et la promotion des sanctuaires locaux, renforçant ainsi l'influence politique et religieuse des Lagides dans la région. Ce geste consolidait les liens entre le pouvoir royal et les cultes locaux. Tout comme leurs prédécesseurs perses, les Macédoniens ont maintenu un lien sacré avec les divinités locales, amplifiant le culte d'Artémis à travers de nombreux autels érigés en son honneur, et ce, à la

¹²³ Tête d'Alexandre au droit et lion au revers. MEADOWS, 2012, p. 129.

¹²⁴ *TAM* II 2. τὸ δὲ ψήφισμα τοῦτο ἀναγραφάτω ὁ ἄρ- [χω]ν εἰς στήλην λιθίνην καὶ στησάτω ἐν τῷ [τῇ]ς Ἀρτέμιδος ἱερῷ ἐν τῷ[ι] ἐπιφανεστάτῳ τό- [πω]ι, τὸ δὲ γινόμενον ἀνέλωμα ἀνεενκάτ[ω] τῇ πόλει

¹²⁵ *OGIS* 55 ; *TAM*, II, 1 ; AUSTIN, 2006, p. 451, n° 271.

fois à Telmessos et à Xanthos. Cette vénération perdurera jusqu'à la fin du règne ptolémaïque en Lycie.

Sous la domination lagide, Artémis occupait une place importante, même si les preuves spécifiques de son culte durant cette période sont limitées à quelques cités. La relation entre Artémis et les Lagides se manifeste principalement à travers l'empreinte épigraphique, architecturale et politique laissée par les souverains ptolémaïques en Asie Mineure. Cela se ressent également au travers des temples du Létôon de Xanthos. Le temple de Létô (BRUN, CAVALIER, KONUK ET PROST, 2013, p. 151-152), par ses similitudes stylistiques avec des édifices tels que le Ptolémaion de Limyra, le temple de Cos ou encore les propylées de Ptolémée II à Samothrace, témoigne d'une influence lagide marquée. Cette présence s'explique par l'intérêt stratégique des Ptolémées pour le contrôle de la côte sud de l'Asie Mineure au III^e siècle av. J.-C.

Des preuves concrètes attestent de ces liens (BRUN, CAVALIER, KONUK ET PROST, 2013, p. 151-152) : une dédicace des Xanthiens à un officier ptolémaïque, une base honorant Ptolémée III, ainsi qu'une inscription¹²⁶ mentionnant la fondation d'un temple d'Artémis par Ptolémée IV à Xanthos. Ces éléments révèlent non seulement une intervention architecturale ptolémaïque, mais aussi un possible culte dynastique au sein du sanctuaire lycien.

Ces témoignages suggèrent cependant que le culte d'Artémis était bien enraciné dans la région. Les Lagides auraient également encouragé ce culte dans le cadre de leur politique religieuse et de leur stratégie de légitimation du pouvoir. Datant de la fin de la domination lagide, une dernière inscription illustre parfaitement cette promotion.

3.2.4 Artémis sous les Lagides, décret sur la délégation de Kyténion

Sous la dynastie des Ptolémées, nous pouvons observer plusieurs inscriptions qui traitent d'Artémis, révélant ainsi l'importance de son culte durant cette période. Datée du 2 Audnaïos

¹²⁶ TL I, 262.

de la dix-septième année de règne de Philopator¹²⁷ (206/5), l'une de ces inscriptions est un décret relatant la visite d'une délégation de Kyténion¹²⁸ en Lycie. Ce décret a été retrouvé sur une stèle de calcaire découverte près du portique hellénistique Nord dans l'enceinte de Xanthos; elle comporte 100 lignes de texte en grec. La partie importante se situe entre les lignes 13 à 23.

Sous le règne de Ptolémée, fils de Ptolémée et de Bérénice dieux Évergètes, et de son fils Ptolémée, la 17^e année, étant prêtre des dieux Évergètes et du roi 4 [...] Ils nous prient de nous rappeler la parenté que nous avons avec eux, héritée des dieux et des héros, pour ne pas rester indifférents à la destruction des murailles de leur cité. Léto, l'archégète de notre cité, n'a-t-elle pas mis au monde chez nous Artémis et Apollon ? Outre la parenté entre eux et nous qui nous vient de ces dieux, ils exposaient également les liens complexes de descendants qu'ils ont avec les héros, en établissant leur généalogie à partir d'Aiolos et de Dôros.... (Bousquet, 1988, p. 16-18)

Βασιλεύοντος Πτολεμαίου του Πτολεμαίου και Βερενίκης Θεών
Ευεργετών και τοῦ υἱοῦ Πτολεμαίου, (έτους) ΙΖ', εφ' ιερέως Θεών
Ευεργετών και βασιλέως

- 4 Πτολεμαίου 'Ανδρόνικου τοῦ Περλάμου, προ πόλεως δε Τληπολέμου τοῦ
Ἀρταπάτου, μηνός Αὐδναίου Β', εκκλησίας γενομένης, έδοξεν Ξανθίοις
8 τή πόλει και τοις άρχουσιν * επειδή άπο τοῦ κοινοῦ τών Αιτωλών
παραγεγόνασιν πρεσβευταί Δωριείς άπό Μητροπόλιος έκ Κυτενίου
Λαμπρίας, Αίνετος, Φηγεύς, ψήφισμα τε παρ' Αιτωλών φέροντες και
έπιστολήν παρά Δωριέων, δι' ής, τα συμβεβηκότα τή πατρίδι αυτών
12 άπολογισά
μενοι, και αυτοί διαλεγέντες ακολούθως τοις εν τή έπιστολή
γεγραμμένοις μετά πάσης σκουδής και φιλοτιμίας, παρακαλοῦσιν ημάς
άναμνησθέντας τής προς αυτούς ύπαρχούσης συγγενείας άπό τε τών θεών
και
16 τών ηρώων μη περιδεΤν κατεσκαμμένα τής πατρίδος αυτών τα τείχη
· Λητοῦν γάρ, την τής πόλεως άρχηγέτιν τής ημετέρας, γεννήσαι "Αρτεμίν
τε και 'Απόλλωνα παρ' ήμεϊν · 'Απόλλωνος δε και Κορωνίδος τής
Φλεγύου τοῦ άπο
20 Δώρου γενέσθαι έν τή Δωρίδι Άσκληπιόν · τής δε συγγενείας
ύπαρχούσης αύτοῖς προς ήμας άπό τών θεών τούτων, προσαπελογίζοντο
και την άπό τών ηρώων συμπλοκήν τοῦ γένους ύπάρχουσαν αύτοῖς, άπό
τε Αιόλου και Δώρου
24 την γενεαλογίαν συνιστάμενοι, έτι τε παρεδείκνουν

¹²⁷ Ptolémée IV Philopator, qui a régné de 221 av. J.-C. à 204 av. J.-C.

¹²⁸ L'inscription se trouve entre les terres de la Phocide et celles de l'Oeta.

Cette inscription évoque une requête de soutien basée sur les liens mythiques unissant deux cités, les Kyténiens et les Xanthiens. Les auteurs soulignent l'héritage commun des dieux et des héros, invitant ainsi à la compassion à l'égard des malheurs de leur cité ; ils évoquent le rôle de Léto, soulignant ainsi une parenté divine partagée. Cela suggère une tradition locale qui enrichit le mythe grec et offre une perspective différente sur les divinités et leur interaction avec la région. Les mentions de Léto dans les inscriptions et les poèmes soulignent son rôle, probablement en tant que bienfaitrice ou protectrice pour Xanthos.

Mêlant les mythes grecs à des traditions locales plus anciennes, le culte d'Artémis à Xanthos est ancré dans une histoire complexe et multifacette. L'utilisation de la parenté mythique pour renforcer la solidarité et l'appel à l'entraide met au jour le rôle d'Artémis dans la cohésion sociale et religieuse des communautés locales. En attribuant une arrivée différente au culte d'Artémis, cette inscription contredit les récits mythologiques plus tardifs (par exemple ceux d'Ovide). Ledit décret ne se concentre pas directement sur le culte d'Artémis, mais il nous éclaire sur la position centrale de la triade apollinienne au sein du Panthéon local. Cette position est demeurée inchangée depuis l'âge du bronze jusqu'à la période romaine tardive. Cette configuration révèle les préoccupations des habitants, et invoque le lien entre les cités sous l'égide de la déesse, suggérant ainsi une possible assistance divine plus active. Il est remarquable de constater que le culte demeure préservé des influences macédoniennes, comme en témoigne l'intitulé même du décret qui s'applique sous les Ptolémées.

3.2.5 L'Offrande d'Euphrainétos à Xanthos

Datant de l'époque de Ptolémée V Épiphane (205-181 av. J.-C.), une dernière inscription nous permet de traiter du culte de la déesse, sous l'influence des Lagides en Lycie. Le bloc de l'inscription n'a pas été retrouvé, mais selon E. Kalinka, c'est un « Carré de porphyre pourpre, 0,33 m de hauteur, 0,54 m de largeur, placé sous le monument des Néréides dans le

mur d'une maison privée de manière à ce que la partie supérieure soit tournée vers le bas »¹²⁹. Découverte près de la ville de Xanthos, l'inscription consacre un autel dédié à Artémis, et bien que les détails sur cette inscription soient rares, son importance est indéniable.

Érigée juste avant que les Séleucides ne prennent le contrôle de la région et qu'Antiochos III devienne le maître de Xanthos, cette inscription témoigne de la persistance du culte, même face aux changements politiques. Elle souligne ainsi sa prépondérance dans la région de la Lycie jusqu'à la fin de l'ère lagide.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολε[μαίου]
 θε[ε]οῦ Ἐπιφανοῦς, τοῦ ἐκγόνου?
 Πτολεμαίου καὶ Ἀρσι[νόης θεῶν]
 4 Φιλοπατόρων, καὶ τῆς Ξα[νθίων]
 πόλεως ιδρύσατο τὸν [βωμὸν τῆς]
 Ἀρτέμιδος καὶ τὸν να[ὸν καὶ τὸ]
 ἐν αὐτῷ ἄγαλμα καὶ τὰ ἄλλα
 8 ἱερὰ τὰ ἐν [τ]ῷ ναῷ καὶ πάντα τὰ
 κατ' οἶκον Εὐφ[ρ]α[ί]νετος [Θ?]ε[c.6.]
 Αἰτωλός, κατὰ δὲ μητ[έρα Ξάνθιος],
 ἡγεμὼν

Pour le roi Ptolémée dieu Épiphane, descendant de Ptolémée et d'Arsinoé, dieux Philopatôr, et pour la cité des Xanthiens, Euphrainétos fils de ?, Étolien, mais Xanthien par sa mère, a dédié l'autel d'Artémis, ainsi que le naos, la statue de la divinité et toutes les autres choses sacrées dans le temple et...

Offerte par un Étolien au roi Ptolémée, cette inscription est l'hommage rendu par la ville aux Lagides. Ce qui fait la particularité de cette inscription, c'est qu'elle est entièrement dédiée à Artémis, sans faire référence à la triade apollinienne. De surcroît, cette stèle est érigée en plein cœur de la ville plutôt qu'au Létoon. Bien que Xanthos vénère habituellement Artémis dans le cadre de la Triade kaunienne, aux côtés de Maliya et du roi Kaunios, cette inscription se focalise uniquement sur la déesse. Cette particularité invite à réfléchir sur l'importance de la divinité Artémis, non seulement pour Xanthos à cette époque, mais également pour les

¹²⁹ « *Lapis quadratus porphyreticus 0,33 m altus, 0,54 m latus infra monumentum Nereidum muro domus privatae ita immissus ut summa pars ad imum conversa sit* ».

Lagides ; par exemple, ceux-ci la considéraient-ils comme leur déesse attitrée ? Cette dévotion exclusive à Artémis pourrait indiquer un lien plus profond entre la déesse et la cité de Xanthos, voire une appropriation par les Lagides de la figure d'Artémis à des fins politiques ou religieuses, peut-être dans le dessein de renforcer leur légitimité auprès de la population locale ou de consolider leur contrôle sur la région.

Il convient de rappeler qu'il existe un lien entre Artémis et Alexandre le Grand (ALLALI, 2017, p.115). Selon la mythologie, Artémis était absente lors de l'incendie de son temple à Éphèse (356 av. J.-C.); car elle assistait supposément à la naissance du conquérant. De plus, après avoir conquis la région, Alexandre le Grand aurait consacré un impôt à Artémis dans la ville d'Éphèse. Dans l'objectif de renforcer leur propre légitimité politique et religieuse dans la région, cette relation entre Alexandre et Artémis pourrait avoir poussé les Ptolémaïques à vénérer cette déesse, importante pour leurs prédécesseurs. Ainsi, durant la période hellénistique, le culte d'Artémis en Lycie (sous la domination des Lagides) révèle un processus complexe où les influences politiques et culturelles se sont entremêlées. À travers les décrets de Telmessos et l'offrande à Xanthos, nous percevons un fil continu de dévotions envers Artémis sous la domination lagide. Ces inscriptions révèlent l'importance religieuse et politique de la déesse, soulignant son rôle central dans la vie des citoyens et dans la politique royale.

La diversité de ces décrets met en exergue la richesse et la variété des pratiques culturelles associées à Artémis, preuves de sa puissance et de son influence durables dans le monde hellénistique. L'association entre l'Artémis lycienne et l'Artémis macédonienne illustre la capacité des Lagides à assimiler les cultes locaux dans leur projet politique, reflétant ainsi les dynamiques complexes entre pouvoir politique, culture et religion. Cette évolution a façonné l'identité culturelle de la région et maintenu sa cohésion sociale dans un contexte de changements politiques et culturels. Ainsi, après avoir examiné l'influence lagide sur le culte d'Artémis en Lycie, il convient d'explorer l'influence des Séleucides à travers une inscription dédiée par Antiochos III.

3.2.6 La consécration de la Triade apollonienne à Xanthos : l'hommage d'Antiochos III

À partir de 197 (MA, 1999) avant J.-C., la Lycie est tombée sous le contrôle des Séleucides et d'Antiochos III¹³⁰. La marque de la domination séleucide à Xanthos était déjà connue par le biais de deux inscriptions¹³¹. Après la conquête de la ville par Antiochos III, l'une de ces deux inscriptions émerge, consacrant la Triade Apollonienne (RAIMOND, 2009 b, p.215). Mais le texte est si gravement mutilé que de nos jours, il est pratiquement illisible. Ses dimensions sont d'environ 2 mètres de hauteur, 0,915 mètre de largeur et 1,04 mètre de profondeur. Le texte se déploie sur 0,32 mètre de hauteur et 0,72 mètre de largeur. Gravée sur la colonne extérieure droite de la porte hellénistique au sud de la ville (Fig.0.1), l'inscription confère à cet emplacement une dimension sacrée. Le souverain macédonien insufflé à la cité une aura sacrée : *ιερά*¹³². Selon J. et L. Robert, cette déclaration éloquente aurait vraisemblablement été rédigée par les Xanthiens eux-mêmes. En effet, ces derniers utilisent le titre de « grand roi » (ROBERT, 2004, p. 369) (un titre emprunté à l'époque des Perses), une pratique que les Séleucides n'auraient jamais adoptée. Dans cette inscription, l'ordre de nomination des dieux est révélateur : « Le Grand Roi Antiochos a consacré la cité à Léto, à Apollon et à Artémis¹³³, en raison de la parenté qui l'unit à eux (BENNDORF, 1903b, p. 323-324, no 2, MA 1999) ».

¹³⁰ Antiochos III, (222 à 187 av. J.-C.).

¹³¹ Dans les deux cas, il s'agit de décrets honorifiques. L'un, daté d'août 196, est dédié au gymnasiarque Lyson, tandis que l'autre, daté de septembre ou octobre de la même année, est dédié au rhéteur Themistoklès d'Ilion. J. et L. ROBERT, 1983, p.154-176, n° 15B (SEG, 33, 1983, p.1184 ; CURTY, 1995, p. 192-193. N° 76 ; MA 1999, p. 324-325, n° 23).

¹³² Le terme « *ιερά* » se traduit en français par « sacré » ou « saint ». Donc, « un attribut précieux : *ιερά* » pourrait se traduire par « un attribut précieux : sacré » ou « un attribut précieux : saint ».

¹³³ BENNDORF, 1903 b, p. 78, « car le fait qu'il l'ait consacrée aux anciens et très vénérés principaux dieux du pays sous une forme flatteuse pour les Lyciens est un compromis clair, selon lequel, en tant que conquérant, il disposait formellement de la ville comme du butin qu'il avait gagné, mais avait renoncé matériellement à ses droits, comme les esclaves seraient libérés par la consécration à une divinité ».



Figure 9 Stèle contenant la dédicace d'Antiochos III¹³⁴

4 [[Βασιλεὺς Μέγας Ἀντίοχος]]
 [[ἀφιέρωσεν τὴν πόλιν]]
 [[τῇ Λητῷ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι]]
 [[καὶ τῇ Ἀρτέμιδι διὰ τὴν]]
 [[πρὸς αὐτοὺς συνάπτουσαν]]
 [[συνγένειαν]].

S'identifiant à la triade divine formée par Léo, Apollon et Artémis, Antiochos a dédié la cité à ces divinités en reconnaissance de leur lien familial, qu'Antiochos établit avec Apollon¹³⁵. Cet exemple illustre la volonté des Lyciens de mettre de l'avant leurs propres dieux plutôt que ceux de leurs conquérants, tout en maintenant l'ordre hiérarchique traditionnel avec Léo en position dominante. Contrairement aux Macédoniens qui placent généralement Apollon en première position, la Lycie honore souvent Léo en tant que mère des dieux ; cette priorité va de pair avec son rôle de matriarche. Avec un tel titre honorifique assorti à l'honneur, « Βασιλεὺς Μέγας Ἀντίοχος », (« le grand roi Antiochos »), le magistrat exprime clairement la primauté de la déesse.

¹³⁴ BENNDORF, 1903 b, p.266 (OGIS, 746 ; TAM, II, 266 ; MA 1999).

¹³⁵ Sur les relations entretenues par les Séleucides avec le dieu Apollon voir : ERICKSON, 2010, p. 54-82, DOWNEY, 2012, p.234-246, MA, 2014, p. 101-130.

Ainsi, la présence d'Artémis au sein de ladite triade, accompagnée de son frère et de sa mère, rétablit l'ordre traditionnel des divinités honorées, marquant ainsi une véritable entente entre la cité et les Macédoniens. En honorant cette triade divine, Antiochos III cherche à légitimer son règne tout en invoquant la protection et la faveur des dieux, exprimant ainsi la volonté des dirigeants hellénistiques de consolider leur autorité en tant que serviteurs des dieux. Ainsi, l'inscription d'Antiochos III met en lumière la symbiose entre le pouvoir politique et la religion dans la société de l'époque : il s'agit du rôle central des divinités dans la vie individuelle et communautaire. Cela se fait par ailleurs ressentir au cœur même de l'identité d'Artémis. Dans ce dessein, il nous faut nous intéresser à son héritage.

3.3 L'héritage d'Artémis, de l'âge du bronze à l'ère hellénistique

Jouant un rôle pivot entre l'ancien régime achéménide et l'ère d'Alexandre le Grand, et ce, tout en préfigurant les transformations hellénistiques, la continuité culturelle en Lycie transcende les époques. Cette richesse héritée se reflète dans les inscriptions épiques et les noms gréco-asiatiques, une véritable connexion tangible entre les époques. Artémis incarne dès lors cette fusion, préservant son caractère indigène tout en s'intégrant à l'imaginaire grec. Après avoir exploré son rôle dans la triade apollinienne et son impact politique, nous étudierons ses multiples attributs, préservés de l'âge du bronze à l'époque hellénistique.

3.3.1 La continuité archéologique : les monuments dédiés à Artémis

Le Létôon de Xanthos demeure le site le plus emblématique et le mieux exploré de la Lycie, abritant plusieurs temples hellénistiques aux racines anciennes. Ces derniers semblent avoir été exclusivement dédiés à la triade apollinienne (CAVALIER, 2015, p. 239-250). Accompagnées de deux autres structures (dont un bâtiment lycien en pierre et une plateforme rocheuse surélevée), les fondations du premier temple de Létô sont découvertes. Lors de

fouilles menées sur place, L. Cavalier et C. Le Roy (CAVALIER, 2015, p. 239-250 ET LE ROY, 1994, p. 144-148) ont démontré que ces édifices hellénistiques entouraient des sanctuaires bien plus anciens (dont les origines seraient antérieures à l'époque perse). Ainsi, les temples grecs se mêlent aux temples locaux, présentant des styles architecturaux distincts qui soulignent les échanges culturels avec la Lycie. Cette diversité reflète l'influence du port de Xanthos, point de convergence où des éléments architecturaux ioniques, corinthiens et doriques se croisent.

Selon L. Cavalier, l'architecture du temple d'Apollon (le plus petit et le moins bien préservé des trois temples), demeure un mystère quant à son ordre architectural, bien qu'il soit censé être de style ionien ou corinthien (CAVALIER, 2015, p. 242). De leur côté, les éléments architecturaux visibles à l'intérieur du temple d'Artémis sont authentiques, mais les détails précis de l'époque hellénistique ont été sculptés verticalement pour accueillir des symboles de culte ou des statues, aujourd'hui disparus (CAVALIER, 2015, p. 239-250). Cette fusion d'éléments architecturaux a permis de préserver le culte autour d'une structure bien antérieure à celle de l'époque hellénistique.

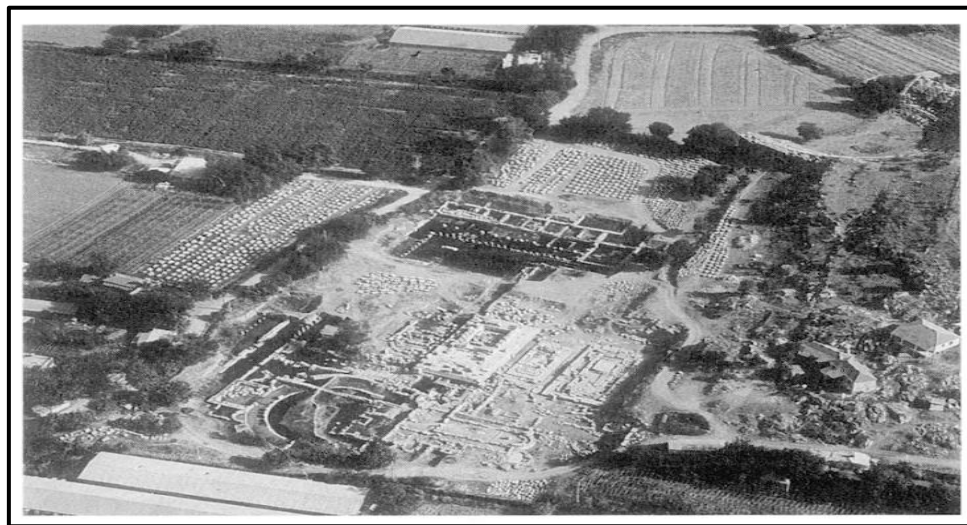


Figure 10 vue aérienne(1992) du Létôon de Xanthos. En bas, le nymphée hadrianique et l'église paléochrétienne ; au centre, les trois temples ; au-dessus, le portique nord ; en haut et à droite, le théâtre (Le Roy, 1992, p.145)

Christian Le Roy développe sa théorie selon laquelle « la conception du petit temple d'Artémis mérite une attention particulière en raison de sa structure singulière » (LE ROY, 2004, p. 267). Construit probablement au II^e siècle av. J.-C., ce temple ionique possède un *sèkos*¹³⁶ avec un pronaos et deux colonnes *in antis* qui encadrent une structure préexistante. C. Le Roy nous rappelle que cette structure entièrement formée par le rocher naturel (voir la figure 11, LE ROY, 2004, p. 267) a été sculptée pour créer une plateforme aplatie au sommet et des parois verticales sur les côtés est, nord et ouest. Toujours selon Le Roy, l'antériorité du rocher taillé par rapport à la structure du temple est établie par sa face orientale, parallèle à la « structure lycienne » située à l'intérieur du temple d'Artémis. Ce procédé insolite semble avoir été conçu pour préserver le massif rocheux qui semblait servir de base pour mettre en valeur un élément disparu, probablement la statue de culte dorée mentionnée dans les archives.

¹³⁶ LE « *sèkos* » est l'espace intérieur du temple où la statue de la divinité était généralement placée.



Figure 11 : Létôon de Xanthos et le temple d'Artémis

Rédigées dans deux langues grecque et lycien et dédiées à Artémis seule, deux dédicaces de l'époque classique ont été dévoilées à l'angle sud-est de la chapelle¹³⁷. Selon Des Courtils (DES COURTILS, CAVALIER, 2013, p.145) ces inscriptions bilingues découverte à proximité l'une de l'autre sont dédiées à Artémis.

Version grecque : Δημοκλείδης Θεΐβηςιος Λιμυρεὺς ἀγαθῇ τύχῃ Ἀρτέμιδι ἀνέθηκεν.
« Démokleidès, fils de Theibesis, Limyréen, à la bonne fortune, à Artémis, a consacré. »

Version lycienne : Ñtemuqñida K+bieyeh Zemuris Ertemi řanvata. « « Entemukhilda, fils de K[--]bieye, Limyréen, à Ertemi, a consacrée. »¹³⁸.

¹³⁷ Il s'agit de la dédicace du dynaste Arbinas à « Artémis, tueuse de fauve », publiée par BOUSQUET, 1975, p.141. voir aussi l'article de CAVALIER ET DES COURTIL p.101, 2017.

¹³⁸ Létôon, base bilingue d'Ertemi (Base de Démokleidès N 312), N° 5298 ; N° 312 ; BOUSQUET 1992, p.189-191, Cf. LAROCHE 1979, 78 et n. 7 ; BRYCE 1986a, 181-182 ; LEBRUN 1987a, 251

La deuxième conservé in situ portant la dédicace de Democlès de Limyra (BOUSQUET, 1992, p.189-191), mentionnant Ertemi. Le Roy estime que « Dans le temple hellénistique, le massif rocheux occupait tout le fond de la cella : il est plausible qu'il ait servi de piédestal pour la statue de culte. Dans son état antérieur, le massif rocheux était visible, émergeant au milieu de la terrasse (figure 11) » (LE ROY, 2004, p. 267). Ainsi, l'Artémis classique du Létôon peut être décrite comme une déesse associée au rocher : sa connexion avec la source sacrée ne se fait que de manière indirecte, à travers Létô et les Nymphes.

Le temple semble avoir été érigé autour du rocher. L'érection du temple autour du rocher suggère une sacralisation de cet élément naturel. Dans les traditions religieuses anciennes, les éléments naturels comme les rochers, les sources ou les arbres sacrés étaient souvent perçus comme des manifestations directes du divin ou comme des points de contact entre le monde des hommes et celui des dieux¹³⁹. Les fouilles ont révélé qu'à l'époque lagide, on assiste à une renaissance avec trois nouveaux temples, cependant, ces derniers englobent les anciens temples d'Arbinas. Dans leurs articles de 2013, Cavaliers et des courtils, explique que les proportions curieuses peuvent s'expliquer par le respect des édifices primitif qu'ils ont conservés.

Par ailleurs, dans le temple d'Artémis, tout comme dans celui d'Apollon, les cellas ont été surélevées, car formées par les sols des premiers temples (DES COURTILS, CAVALIERS, 2013, p. 151). Ainsi, les divinités grecques reçoivent des temples à enveloppe grecque ionique ou dorique autour d'un noyau primitif lycien en bois. De cette façon elles détrônent officiellement les divinités indigènes et deviennent les dieux nationaux de Lycie (DES COURTILS, CAVALIERS, 2013, p. 151).

Dans le cas d'Artémis, une telle disposition architecturale pourrait indiquer une origine iconique du culte, où la déesse était vénérée non sous forme de statue anthropomorphique, mais à travers un élément naturel jugé sacré. Cela renverrait à un culte primitif où Artémis

¹³⁹ Sur le questionnement de la relation des dieux avec le naturel, voir l'article : GRESILLON & SAJALOLI, 2016.

était associée à la puissance tellurique et à des sanctuaires en plein air, avant l'intégration progressive d'influences grecques standardisant son iconographie.

Ainsi, la présence d'un rocher au sein du temple pourrait être le témoignage d'une continuité entre des formes de vénération anciennes et l'évolution du culte dans un cadre monumental. Cela souligne également la persistance de croyances locales qui faisaient de certains lieux naturels des espaces investis d'une présence divine, nécessitant la construction d'un temple non pas pour dominer l'espace sacré, mais pour l'intégrer et l'exalter. Cependant vis-à-vis de cela Christian le Roy précise bien que :

On peut seulement faire des hypothèses. Si l'on estime qu'il y a de fortes présomptions topographiques et épigraphiques pour que ce temple soit celui d'Artémis, on constatera vite que le dispositif qui vient d'être décrit convient fort bien à cette déesse. Le rocher représente et symbolise à la fois la nature sauvage et les montagnes de Lycie, domaine de la chasseresse (LE ROY, 2004, p. 267).

L'auteur rappelle l'importance d'être prudent lorsque l'on identifie des vestiges archéologiques. Même si les présomptions topographiques et épigraphiques sont très fortes quant au lien entre le temple et Artémis, il n'y a pas de preuve absolue. Cependant, le cadre naturel du site (notamment le rocher symbolisant la nature sauvage et les montagnes de Lycie, domaine traditionnel de la déesse chasseresse) correspondrait parfaitement à la représentation d'Artémis, renforçant ainsi cette hypothèse.

En dépit du fait que nous ayons concentré notre attention sur Artémis et omis d'explorer en détail les temples dédiés à son frère et à sa mère, notons que le sanctuaire était déjà actif antérieurement au IV^e siècle, avant l'arrivée d'Arbinas. Il est possible que le culte du rocher remonte à une divinité indigène. Bien que Létô demeure la déesse principale avec le temple le plus imposant, celui d'Artémis (développé dès l'époque classique) a perduré jusqu'à la fin de l'époque romaine.

Comme le dit Maurice Halbwachs :

La société religieuse veut se persuader qu'elle n'a point changé. Elle n'y réussit qu'à condition de retrouver les lieux, de reconstituer autour d'elle une image au moins symbolique des lieux dans lesquels elle s'est d'abord constituée. Car les lieux participent de la stabilité des choses matérielles, et c'est en se fixant sur eux, en s'enfermant dans leurs limites et en pliant son attitude à leur disposition, que la pensée collective du groupe des croyants a le plus

de chance de s'immobiliser et de durer : telle est bien la condition de la mémoire (HALBWACHS, 1950, p. 165).

Le temple d'Artémis au Létôon illustre le principe évoqué par Halbwachs : la pérennité du culte repose sur la conservation des lieux et de leur agencement, garantissant ainsi la stabilité de la mémoire collective. En maintenant une continuité architecturale et cultuelle, le sanctuaire permet aux fidèles de se reconnaître dans une tradition perçue comme immuable, assurant ainsi la permanence du culte à travers les générations.

En poursuivant notre enquête sur le culte d'Artémis dans la région de la Lycie, nous passerons maintenant à une analyse plus approfondie des théonymes des nymphes et de leur rôle dans la perpétuation des traditions religieuses anciennes.

3.3.2 Artémis et les nymphes

L'étude du culte d'Artémis en Lycie nécessite une exploration de la relation entre les nymphes et la déesse. Les anciens textes révèlent que depuis l'âge du bronze, ces divinités mineures étaient associées à Létô. Des traces de leur présence ont été découvertes, notamment sur la stèle trilingue, le texte lycien mentionnant les « Elijàna » (LAROCHE, 1974, p.119), tandis que le grec utilise le terme « Numphai (LAROCHE, 1979, p. 49-127) »¹⁴⁰. Selon Emmanuel Laroche (1979, p.121), le nom lycien Elijàna (associé aux Louvites) évoque l'élément liquide, suggérant une possible connexion avec les « naïades », divinités des eaux. Ces divinités sont étroitement liées aux éléments aquatiques, montagnes et forêts, ce qui renforce leur connexion avec Artémis, déesse des espaces sauvages, des zones humides, des montagnes, des forêts et des animaux sauvages.

En identifiant un quatrième édifice appelé Parthéon (vraisemblablement consacré au culte des Elijàna), l'étude des temples du Létôon a plus tard confirmé le rôle des nymphes au sein de la triade apollinienne. La question de l'attribution de ce temple aux nymphes repose en grande partie sur l'analyse de T. Robinson (1995), qui s'étonne que ces divinités lyciennes

¹⁴⁰ Stèle trilingue du Létôon (abrégée en N 320)

n'eussent pas été plus tôt identifiées comme telles. Il croise les inscriptions majeures du Létôon, notamment la stèle trilingue et les bases associées à Arbinas, pour établir une équivalence entre Arbinas, Létô et les Eliyâna, qu'il associe aux nymphes grecques (ROBINSON 1999, p. 373-374).

Comme nous l'avons vu au second chapitre, la stèle trilingue du Létôon (IV^e siècle av. J.-C.) associe le nom lycien *Eliyâna*¹⁴¹ au grec *Numphai*, comme elle établit l'équivalence entre *Arîna*¹⁴² et *Xanthos*. Selon Emmanuel Laroche (1979), *Eliyâna* dériverait d'un terme louvite lié à l'eau, ce qui en ferait des « Naïades », une interprétation reprise par Craig Melchert (2004). Les *Numphai* apparaissent également dans un poème grec gravé sur la base dédiée à Arbinas¹⁴³ (dont nous avons parlé au deuxième chapitre), qui célèbre ses exploits et le présente comme le fondateur du temple de Létô. Ce sanctuaire, centré sur une source sacrée, témoigne d'un syncrétisme entre la Létô grecque et une grande déesse anatolienne locale, qualifiée de « mère de l'enceinte sacrée » dans le texte lycien de la stèle trilingue.

J. Bousquet (1994, p. 360) souligne que le terme grec *Numphai* couvre diverses divinités aquatiques (Néréides, Oréades, Dryades), ce qui témoigne de l'adaptation de concepts lyciens à la terminologie grecque. L'autre face de la base porte un poème de Symmachos de Pellana, devin attaché à Arbinas, qui célèbre les exploits du dynaste en l'assimilant à des figures héroïques grecques comme Achille et Héraclès. Ce réseau de liens entre Arbinas, Létô¹⁴⁴ et les Eliyâna s'inscrit dans un processus complexe d'ouverture à la culture grecque, combinant syncrétisme religieux (Létô), assimilation linguistique (Eliyâna/Numphai), permanence d'une spécificité locale (le culte de la source) et hybridation culturelle par l'usage conjoint du lycien et du grec dans des inscriptions officielles.

¹⁴¹ MELCHERT 2004, s.v. « Elijâna ». Voir également Bryce 1986, p. 179.

¹⁴² Le toponyme lycien *Arîna* est une forme dérivée d'un toponyme présent dans les sources écrites hittites de l'âge du Bronze. Voir MELCHERT, 2003, p. 108-109.

¹⁴³ Base du Létôon n° 6121 : base inscrite sur ses quatre faces avec deux textes grecs et deux textes lyciens, chaque série occupant une face large et une face étroite ; la base montre deux cavités d'encastrement sur son lit supérieur. BRYCE, p. 150-161 (sur les textes grecs), p. 181-187 (sur les textes lyciens).

¹⁴⁴ Voir LAROCHE 1980 ; BRYCE 1983 ; BRYCE 1986, p. 175-177, 179 ; LE ROY 1993, p. 244-247 ; LEBRUN 1999, p. 184-186, 188.

Ainsi, ce phénomène illustre le double mouvement d'adaptation et de transformation religieuse, que nous avons déjà évoqué dans le deuxième chapitre. L'intégration d'éléments grecs à des traditions locales ne se fait pas uniquement par substitution, mais par un dialogue entre croyances préexistantes et nouvelles influences.

Le lien entre les nymphes et Artémis est également notable étant donné que la déesse était souvent accompagnée d'un groupe de nymphes chasseresses, comme l'a d'ailleurs souligné Callimaque dans son hymne à Artémis (vers 237, 248-9) : « Que vingt autres nymphes, filles de l'Amnisus, destinées à me servir aux heures où je cesserai de percer les lynx et les cerfs, prennent soin de mes brodequins et de mes chiens fidèles »¹⁴⁵.

Callimaque associe étroitement Artémis et les nymphes, et de plus, leur présence conjointe dans des lieux comme le Létôon¹⁴⁶ et leurs mentions dans diverses inscriptions suggèrent une continuité dans leur perception, notamment dans les régions sauvages où elles sont vénérées. L'une de ces mentions ressort particulièrement : « Ἀλέξων Φιλεταίρου ; Λητοῖ Ἀπόλλωνι ; Ἀρτέμιδι Νύμφαις ; εὐχὴν »¹⁴⁷, cette inscription apparaissant être une dédicace faite par Aléxôn Philétairou¹⁴⁸ aux trois divinités principales : Létô, Apollon, Artémis, ainsi qu'aux nymphes.

Ainsi, l'inscription dédiée à la triade et aux nymphes (mentionnant Létô, Apollon, Artémis ainsi que l'édifice nommé Parthénon) suscite des interrogations sur les origines profondes de la déesse Artémis. Les examens portés sur les inscriptions découvertes au Létôon de

¹⁴⁵ Callimaque, *hymnes*, v. 237, 248-9.

¹⁴⁶ BOUSQUET, 1992, p. 158 p. 34 et p. 178-179. Λητώ [κάπ]όλλων- - "Αρτεμ[ις ἡδὲ Ν]ύμφαι, v. 32-34.

¹⁴⁷ BOUSQUET, GAUTHIER, 1994, p.359. Cela pourrait se traduire par « Alexon, fils de Philetair à Létô et à Apollon, à Artémis et aux nymphes, Prière ». Voir FdX VI [1979] p. 54 l. 40 et p. 114 pour les Elijâna.

¹⁴⁸ Aléxôn Philétairou est une figure historique dont nous n'avons pas d'informations précises ; il est mentionné dans l'exemple d'inscription, où il dédie une prière à Artémis, Apollon et les Nymphes. En fait, il est probable qu'il s'agisse d'un individu ayant inscrit cette dédicace dans un contexte religieux ou culturel spécifique, mais sans plus de détails sur son identité ou son contexte historique. Il est difficile d'en dire davantage.

Xanthos ont permis de mettre en lumière la continuité des théonymes indigènes, en particulier ceux associés aux nymphes. Ces épigraphes révèlent que ce sont les nymphes qui sont vénérées sous leur nom indigène, plutôt qu'Artémis elle-même, facilitant ainsi la continuité culturelle entre le culte d'Artémis et le culte indigène. Le questionnement à propos des origines d'Artémis entre les influences grecques et anatoliennes demeure en suspens, bien que la période hellénistique soit l'illustration de la transition du monde louvite vers l'hellénisme. Cette réflexion invite à explorer plus en profondeur les racines de la déesse Artémis, un sujet qui demeure ouvert à de futures investigations et interprétations...

3.4 Les multiples affiliations d'Artémis à l'époque hellénistique

Afin de comprendre la place d'Artémis, il faut explorer ses différentes attributions à l'époque hellénistique, et des questions cruciales se posent dès lors, par exemple : L'association avec d'autres divinités a-t-elle contribué à diminuer ou à renforcer son importance ? La pratique de son culte sous différentes formes était-elle répandue ?

Il nous faut comprendre comment Artémis était vénérée à cette époque, ce qui nous conduit à examiner deux aspects particuliers : son rôle en tant que divinité appartenant à une thiasse (groupe de culte) et son assimilation avec la déesse Eleuthera.

3.4.1 La Thiasse artémisienne

Dans notre exploration des multiples affiliations d'Artémis à l'époque hellénistique, nous nous pencherons sur une inscription particulièrement intéressante qui présente Artémis en tant que déesse d'une thiasse. Dans l'Antiquité grecque, une « thiasse » était souvent associée à des cultes mystiques, en particulier ceux dédiés à Dionysos, comprenant des membres appelés ménades. Découvert dans la vallée de Xanthos, et consacré à Artémis, ce texte révèle l'existence de ce groupe religieux. Cette inscription offre un aperçu précieux de la manière

dont Artémis était vénérée dans le cadre d'une association cultuelle spécifique, nous permettant ainsi de mieux comprendre son rôle et son importance dans la société de cette époque. Les dimensions de la pierre sont les suivantes : hauteur maximale de 0,38 m, largeur maximale de 0,45 m, profondeur maximale de 0,26 m.

	Υ[πέρ] θεῶ[ν]
	πατ[ρί]ων καὶ τῆ[ς]
	Ξανθίων πό- ν.
4	λ[έ]ως Ἀρτέμιδι
	τὸν β ν. ὠμὸν οἱ θιασ[εῖται]
	οἱ πρῶτοι συναχθέντες vacat (δρ.) [- - -]
	Ερμακοτας Ὀλυπίχου, Κράγος Κρε . [- -]
8	Μίδας Ερμακοτου, Σεδπλεμι[ς vac.]
	Ελμιδανου, Αικας Αικα, ΤΟΣΠΤ [- - - -]
	[Μ]ίδα, Ἑρμαῖος Ἀριστίππου, [- - - - -]
	Ορηνοβου, Νεικομήδης [- - - - -]
12	[Α]σκλάπων Ἀσκληπ[- - - - -]
	[.] . ατους, Εὐνυμμαξ [- - - - -]
	[Ζα?]βδαῖος Ἀγαθο[- - - - -]
	[. . . ο]ν, Περλαμ[ος - - - - -]
16	[. . .]αμοτου[- - - - -]
	[. . . .]λ[- - - - -]
	[- - - - -]

Pour les dieux ancestraux et la cité des Xanthiens, les premiers membres du thiasse (ont consacré/érigé) cet autel à Artémis, après avoir rassemblé tant de drachmes : Ermakotas, fils d'Olypichos, Kragos, fils de Kre..., Midas, fils d'Ermakotas, Sedplemis, fils d'Elmidauas, Aikas, fils d'Aikas, untel, fils de Midas, Hermaios, fils d'Aristippos, untel, fils d'Orénobas, Neikomédès, fils d'untel, Asklapôn, fils d'Asklép..., Euummas, fils d'untel, Za?bdaios, fils d'Agatho..., untel, fils d'untel, Perlamos, fils d'untel, untel, fils de... amotès
...

En l'honneur des dieux ancestraux¹⁴⁹, ce texte semble être une inscription relatant la dédicace ou l'érection d'un autel à Artémis par les premiers membres d'une « thiasse » dans la cité de Xanthos. Ces membres ont contribué financièrement à cette construction, mettant en avant leur engagement collectif envers la déesse.

¹⁴⁹ θεοὶ πατρίων/ dieux ancestraux

La seconde partie du texte présente une liste de noms, probablement ceux des membres de la thiasse ou des participants à cette entreprise, chacun suivi du nom de son père, indiquant la lignée de la personne mentionnée. Même si Artémis semble être la principale divinité honorée, les détails sur sa composition et son fonctionnement demeurent obscurs. Cette découverte atteste de l'existence d'un culte dédié à Artémis dans la région, et non pas à sa mère Léo. Malheureusement, les détails sur les rites et les processions dédiés à Artémis, ainsi que leurs dates exactes, nous échappent. Retrouvés dans les textes, les termes θεοὶ πατέριοι suggèrent la présence de la triade divine, mais l'accent sur Artémis confirme son importance à l'époque hellénistique.

Malgré le manque d'informations détaillées, cette découverte atteste de l'existence d'un culte distinct pour Artémis, mettant en avant sa position centrale dans la pratique religieuse de la région. Le fait qu'Artémis, et non pas sa mère, soit honorée dans cette inscription souligne son rôle prépondérant au sein du thiasse, là où les sacrifices étaient offerts en son nom. Située près de Xanthos, cette découverte révèle une importance significative qu'il ne faut pas négliger.

Après avoir examiné l'Artémis vénérée au sein d'une thiasse, nous nous tournons désormais vers l'étude de la déesse Eleuthera, un sujet également important et étroitement lié à nos investigations antérieures¹⁵⁰.

3.4.2 Artémis Eleuthera : Artémis Ereua : habillage gréco-asianique d'une déesse indigène

¹⁵⁰ HOUWINK TEN CATE, 1965, p. 203 et Zgusta, KON, § 303 : « Ἐπευᾶτης πόλις Λυχίας, ἀπὸ Ἐπευας τῆς καὶ Ἐλευθεπᾶς ». Dans Stéphane de Byzance, l'on trouve également le nom de ville « Ἐλευθεπαι », mais il semble que les deux formes de noms de villes aient la même signification, le nom lycien formé sur *arawata « liberté » et le nom grec étant une transcription. Sur cette base, il est possible d'affirmer que l'on a affaire aux deux formes du nom d'une seule et même ville, dont on ne connaît malheureusement pas la situation en Lycie.

Eleuthera¹⁵¹, dont le culte est inconnu en Grèce¹⁵², est une déesse parfois associée à Artémis, qui joue un rôle complexe, et peu documenté dans les textes anciens. Certaines interprétations présentent Eleuthera comme une forme régionale ou une incarnation d'autres divinités grecques (par exemple Artémis ou Aphrodite), mais le nombre limité de représentations matérielles et de mentions dans les écrits anciens rend difficile l'évaluation de son impact réel sur les croyances et les pratiques religieuses de l'époque.

3.4.2.1 Eleuthera, hypostase d'Artémis ou déesse indépendante ?

La question de savoir si Eleuthera représente une hypostase¹⁵³ d'Artémis ou si elle constitue une déesse indépendante demeure ouverte au débat. D'un côté, certains chercheurs soutiennent que les attributs d'Eleuthera (par exemple les attributs liés à la fertilité et à la nature sauvage) sont des éléments communs à Artémis, suggérant une continuité ou une extension de son culte. D'un autre côté, certaines études suggèrent qu'Eleuthera pourrait avoir développé un culte distinct, avec des caractéristiques et des rites qui lui seraient propres, reflétant des croyances locales et une continuité avec des traditions antérieures. Cette ambiguïté dans le statut d'Eleuthera souligne la complexité de la religion hellénistique, là où les frontières entre les divinités pouvaient être floues et où les influences régionales jouaient un rôle crucial dans la définition des cultes. En poursuivant cette exploration, il est essentiel d'examiner comment Eleuthera a été perçue et vénérée dans le cadre de la culture lycienne et hellénistique, afin de mieux comprendre son impact et sa signification.

¹⁵¹ Sur cette grande déesse du pays lycien, ROBERT, 1928, p. 5.6-59 (= OMS II, 1969, 1008-1011); cet auteur montre bien qu'Eleuthéra n'est pas l'hypostase d'Artémis en Lycie ; il s'oppose en cela à KIRSTEN, FESTSCHRIFT, D'ORNER, 1978, p. 457-488.

¹⁵² Artémidore *Oniocriton* II, 35 : "Ἀρτεμις (l. 14) ..., ἡ λεγομένη παρὰ Λυκίοις Ἐλευθέρα (l. 24-25). — Voir Frei 1990a, 1767-1768, n° 0.1.2."

¹⁵³ Le terme *hypostase* vient du grec ὑπόστασις (*hupóstasis*) , qui signifie littéralement « substance », « existence » ou « fondement ».

Selon René Lebrun (1987, p. 246), Eleuthera est décrite comme la grande déesse de Myra¹⁵⁴. Ce dernier explique que « Les annotations de Stéphane de Byzance révèlent que son vrai nom était « Epeua », faisant référence à l'idée de liberté, traduisant le terme gréco-anatolien « Ereua » emprunté au hittite et signifiant « libre » (LEBRUN, 1987, p. 246 et 256, n° 2). Ainsi, le nom grec est simplement une traduction du mot lycien. Eleuthera est étroitement associée à Artémis » (LEBRUN, 1987, p. 246).

Les inscriptions révèlent qu'Eleuthera est régulièrement citée aux côtés des divinités tutélaires dans les malédictions, invoquée avec des expressions telles que « θεοῖς/les dieux » (STRUBBE 1997, OINOANDA p. 359 et SCHWEYER 2002, p. 11) et elle est fréquemment associée aux rituels funéraires, en particulier à Myra, où elle est clairement identifiée comme la gardienne des tombes et des instructions funéraires.

Au fil des années, les chercheurs modernes lièrent souvent Artémis à Eleuthera (ROBERT, 1928, p. 56-59), la considérant simplement comme une épithète d'Artémis. Cependant, le débat a été ravivé, notamment dans les travaux de Lorraine Honet (2022), qui revient sur cette confusion encore fréquente dans les études modernes. Comme elle, nous proposons ici de reconsidérer cette assimilation à la lumière des sources épigraphiques. Et tout comme elle nous utilisons l'étude de L. Robert qui a examiné à plusieurs reprises cette divinité, contestant cette interprétation moderne qui assimile Eleuthera¹⁵⁵ à une épithète d'Artémis. L. Robert souligne :

Il est établi depuis longtemps, à travers tous les documents directs, y compris les inscriptions de Myra et de toute la Lycie, de Telmessos à Termessos en passant par Antiphellos et Kyaneai, que la déesse était appelée uniquement par le nom Eleuthera, sans qu'il soit fait mention d'une épithète d'Artémis... On ne peut affirmer qu'Artémis soit une hypostase d'Eleuthera. (ROBERT, 1976, p. 663)

Ainsi, cet auteur démontre qu'Eleuthera ne peut pas être considérée comme une hypostase d'Artémis en Lycie. Malgré ces mises en garde répétées, les numismates et les historiens ont

¹⁵⁴ On retrouve la mention de cette divinité dans SCHWEYER, 2002, p. 66.

¹⁵⁵ Citons seulement la formule d'imprécation dans une inscription funéraire de la basse époque hellénistique : ἐσται ἀ[μαρτωλός] εἰς τήν Ἐλευθέ[ραν] καὶ τοὺς Μυρέ[ων θε]οὺς πάντα[ς], DIAMANTARAS, 1892, p. 306.

persisté à utiliser l'expression « Artémis Eleuthera (ZIMMERMANN (avec F. KOLB), 1990) », reflétant ainsi une tendance à uniformiser les divinités et à négliger les spécificités culturelles et régionales. Cette confusion entre les deux figures divines mérite d'être examinée avec soin, car elle révèle la complexité des croyances religieuses et des pratiques cultuelles en Lycie, ainsi que la nécessité d'une compréhension nuancée des dynamiques entre les divinités dans cette région.

M. Zimmermann (avec KOLB, 1990) a fait connaître, dans les années 1990, un nouveau témoignage émanant de Kyanéai : la dédicace du temple consacré à Eleuthera, Ἐλευ[θ]έρα ἀρχηγέτιδι της πόλεως¹⁵⁶ (« À Eleu[th]era, la chef de la ville »). Reprenant alors le dossier, Zimmermann a précisé et prolongé les observations de L. Robert en précisant qu'« Artémis et Eleuthera étaient bien, dans les villes lyciennes, deux divinités distinctes, faisant l'objet de dédicaces (donc de cultes) séparées » (ZIMMERMAN, KOLB, 1990, p. 119 avec notes). Cela suggère donc qu'Artémis et Eleuthera étaient considérées comme des entités divines distinctes, chacune exerçant son propre domaine d'influence et détenant ses propres attributs. Tout comme Artémis, la divinité Eleuthera est associée à plusieurs petits autels votifs (figure 12)¹⁵⁷. Plusieurs de ces autels furent découverts durant la période impériale romaine : présentant souvent une représentation en relief d'une déesse, avec une explication probablement perdue de l'inscription qui aurait pu clarifier l'identité de la divinité honorée, probablement Eleuthera, bien que la dédicace à Artémis ne soit pas exclue¹⁵⁸.

¹⁵⁶ ZIMMERMANN (avec F. KOLB), 1990, p. 115-122 n° 1 (cf. Bull, épigr. 1991, p. 85 ; SEG 40, 1270).

¹⁵⁷ Autel perdu avec Eleuthera de Myra. D'après PETERSEN – LUSHAN, 1889, p. 38, figure 0.4.

¹⁵⁸ Voir FLEISCHER, 1973, Statues cultes 229f. L'autel est considéré comme une preuve de l'équation de Artémis et Eleuthera étant donné que d'une part, la consécration est adressée à Artémis, et que d'autre part, le relief montre une figure de porte qui peut être revendiquée comme Eleuthera.



Figure 12 Autel votif dédié à Eleuthera (Worrle, 1999, p. 272)

La dédicace d'autels votifs à Eleuthera (figure 12, dédicace n° 1 : WORRLE, 1999, p. 272) peut suggérer une interprétation de cette divinité comme une hypostase ou une forme particulière d'Artémis. Cela pourrait indiquer une extension de la sphère d'influence d'Artémis, au sein de laquelle sphère Artémis est vénérée sous différents aspects selon les besoins et les croyances locaux. Eleuthera (figure 12, dédicace n° 2 : WORRLE, 1999, p. 272) pourrait éventuellement représenter une facette spécifique d'Artémis liée à la liberté, à la protection ou à d'autres attributs particuliers. Cependant, cela pourrait également indiquer que dans certaines régions ou certaines périodes, Eleuthera était adorée comme une divinité distincte d'Artémis. Cette distinction divine entre Eleuthera et Artémis souligne la richesse des croyances religieuses en Lycie, où même si certaines déités partageaient des attributs similaires ou des fonctions dans la société, elles pouvaient être vénérées séparément dans des contextes cultuels différents, renforçant l'idée que les cultes étaient non seulement diversifiés, mais aussi profondément ancrés dans les traditions et les spécificités locales de chaque ville.

3.4.2.2 L'inscription dédicatoire à Artémis et la question d'Eleuthéra

À l'époque hellénistique pour la ville de Myra, Artémis semblait être l'une des divinités les plus vénérées, voire la plus vénérée, comme en témoignent plusieurs inscriptions. Particulièrement notable, l'une d'entre elles révèle un traité conclu (après 167 avant J.-C.)

entre deux cités lyciennes (nommément Xanthos et Myra) accordant mutuellement le droit de cité à leur citoyens respectifs. La stèle présente une hauteur sous la moulure de 1,04 mètre, une largeur de 0,50 mètre dans la partie supérieure et de 0,53 mètre dans la partie inférieure. Avec des lettres irrégulières (mesurant entre 10 et 15 mm, avec un interligne de 5 à 10 mm), cette inscription particulièrement notable spécifie que l'accord conclu sera ratifié au temple d'Artémis à Myra (Fig. 7 : BOUSQUET & GAUTHIER, 1994, p. 322) :



44 ...μεν μίαν υπό Ξανθίων εν τῷ ἱερῷ της Λητούς,
(τήν δε ἄλλη)ν υπό Μυρέων εν τῷ ἱερῷ της 'Αρτέμιδος.

«La présente convention sera transcrite sur deux stèles de pierre. L'une sera consacrée par les Xanthiens dans le sanctuaire de Létô, l'autre par les Myréens dans le sanctuaire d'Artémis »

Figure 13 stèle contenant le décret
entre Xanthos et Myra

Ce contexte met en lumière le rôle central d'Artémis dans les relations inter-cités. En temps de paix, la célébration de la consécration de deux cités revêt une grande importance et doit être tenue dans le temple de la principale divinité des cités. Jusqu'à présent, les inscriptions semblaient accorder le rôle principal à Eleuthera, mais une distinction de plus en plus nette entre les deux divinités est mise en lumière : le fait que cette convention soit consignée dans le sanctuaire d'Artémis à Myra (et non pas dans celui d'Éleuthéra) peut revêtir plusieurs significations.

Tout d'abord, cela pourrait simplement refléter la prédominance ou la popularité du culte d'Artémis. En tant que déesse centrale, elle incarne des valeurs fondamentales pour les communautés, et le choix de son sanctuaire pour un événement aussi significatif peut en témoigner (BOUSQUET & GAUTHIER, 1994, p. 322).

D'autre part, cela pourrait simplement résulter de choix pratiques ou administratifs à l'époque de l'inscription, sans nécessairement avoir de signification théologique particulière. Bien qu'Artémis joue un rôle central dans la région, Éleuthéra conserve néanmoins une

importance notable. Associée à des idéaux de liberté individuelle, Éleuthéra est honorée à travers des autels votifs et des pratiques culturelles distinctes. La coexistence d'Artémis et d'Éleuthéra dans le sanctuaire de Myra soulève des interrogations fascinantes sur la nature de leur relation¹⁵⁹.

Dans le cadre de cet accord, la dédicace à Artémis fait également écho à la question d'Éleuthéra : bien que les deux divinités soient souvent considérées séparément, l'inscription invite à réfléchir sur la possible association ou possible distinction entre elles. Représentant des aspects spécifiques de la divinité (notamment ceux liés à la liberté et à la protection), Éleuthéra pourrait être perçue comme une hypostase d'Artémis. Il est aussi possible qu'Éleuthéra soit adorée comme une divinité indépendante, selon les particularités locales et les croyances des populations.

La coexistence d'autels votifs à Éleuthéra et de dédicaces à Artémis dans la même région suggère une complexité dans le culte religieux antique, où les divinités pouvaient partager des attributs tout en étant reconnues comme distinctes.

En somme, l'existence de ces autels votifs et les inscriptions qui les accompagnent offrent un aperçu intrigant de la complexité du panthéon religieux de l'Antiquité, tout en laissant place à une diversité d'interprétations sur la relation entre Artémis et Éleuthéra, ainsi que sur leur importance dans le contexte religieux de l'époque.

...

Il est maintenant temps de conclure ce troisième chapitre dédié au culte d'Artémis durant la période hellénistique. Marquée par diverses influences — notamment celles des successeurs

¹⁵⁹ BEAN, 1962, p. 2-4. Et Sur l'image culte d'Eleuthera, FLEISCHER, 1978, p. 229-233 et 344-346 ; DOMER, 1984, p. 955, Artémis Eleuthera. La riche frappe de Myra à l'époque de Gordien III domine presque complètement, tandis qu'Eleuthera à Kyaneai y occupe la deuxième place après Ares.

d’Alexandre, comme les Lagides et les Séleucides —, la région présente l’évolution du culte de la déesse au fil de cette période. En lui dédiant un mois et en préservant son importance au sein du panthéon local, ces dynasties ont montré un intérêt certain pour le culte d’Artémis. Sous le règne des Lagides, le culte d’Artémis semble avoir particulièrement prospéré, devenant une divinité centrale à Telmessos et Xanthos, où des décrets importants lui ont été consacrés.

Par la suite, au sein de la Triade apollinienne, Artémis a gagné en importance, affirmant sa place aux côtés de sa mère et de son frère, notamment avec la construction d’un temple sur un site qui lui était déjà dédié. Ce temple était un lieu de pèlerinage majeur, où les fidèles venaient offrir des sacrifices et des prières à la déesse.

Avec ses références aux nymphes et à la nature, ce temple souligne le lien profond entre Artémis et les espaces sauvages et aquatiques.

Enfin, le lien potentiel d’Artémis avec la déesse Eleuthera suscite un débat parmi les historiens, mais cette assimilation apparaît d’une origine plus anatolienne que grecque. Eleuthera semble incarner des attributs funéraires et de liberté, tandis qu’Artémis représente un pouvoir plus vaste. Cette association entre Artémis et Eleuthera suggère que la déesse Artémis est devenue la divinité principale de la cité, tandis qu’Eleuthera conserve une importance explicite en tant que divinité secondaire. Combinant son importance locale avec son héritage grec, Artémis demeure ainsi une figure majeure de la région lycienne.

Dans le prochain et dernier chapitre, nous verrons comment les divinités indigènes ont finalement pris le pas sur les divinités grecques, illustrant une évolution significative dans le paysage religieux de la région.

CHAPITRE IV

LE CULTE D'ARTÉMIS SOUS L'EMPIRE ROMAIN : UN TÉMOIGNAGE DE CONTINUITÉ ET D'HÉRITAGE CULTUREL

Après la défaite d'Antiochos III face à Rome en 189/188 av. J.-C., lors de la bataille de Magnésie, et la paix d'Apamée¹⁶⁰, l'Empire romain devient l'arbitre incontesté de l'Asie Mineure. La Lycie est placée sous domination rhodienne¹⁶¹. Cette donation, mentionnée par plusieurs auteurs anciens, dont Polybe¹⁶², marque le début de relations diplomatiques entre les Romains et les Lyciens. Petit à petit, le Sénat gagne des zones d'influence et étend sa prépondérance sur l'ensemble de l'Anatolie. Ainsi, la Lycie, sous domination séleucide depuis 197, a été parmi les premières régions de l'Anatolie à bénéficier de l'arbitrage romain. Cependant, en 167, soit deux décennies après la signature du traité de paix, un nouveau chapitre s'ouvre pour la Lycie. Les alliances de Rhodes avec le royaume Antigonide sont sanctionnées par le Sénat qui libère la Lycie du joug rhodien. Ainsi, depuis la conquête perse au VI^e siècle, cette région est affranchie de toutes tutelles, perse ou gréco-macédonienne. C'est le début d'une période nouvelle, décrite par les modernes comme la deuxième ère d'indépendance.

Les Romains accordent une importance majeure à leur héritage, comme en témoigne leur attachement aux récits mythiques du passé – notamment la légendaire guerre de Troie – ainsi qu'aux rites et croyances religieuses anciennes. Cependant, ces références aux mythes et aux

¹⁶⁰ La bataille de Magnésie du Sipyle (actuelle Turquie) est un conflit majeur qui s'est déroulé en 190 avant notre ère, opposant l'armée séleucide d'Antiochos III le Grand à l'armée romaine dirigée par le consul romain, Lucius Cornelius Scipion l'Asiatique. Conclusion d'un traité de paix entre Rome et Antiochos III mettant fin à la guerre et accordant à Rome un contrôle quasi total sur l'Asie Mineure. Sur l'histoire des relations entre Rome et Antiochos, voir HOLLEAUX, 1957, p. 156-179 ; HOLLEAUX, 1957, p. 371-429 ; ERRINGTON, 1989, p. 244-289 ; MA, 2004, p. 70-76.

¹⁶¹ Cf. ADAK 2007 sur le joug rhodien en Lycie et sur le statut légal de cités lyciennes comme Xanthos et Phasélis. Cf. étude très complète de BRESSON, 1999.

¹⁶² Voir : POLYBE XXI, IV, 24, 6-8. Pour le passage de la donation de la Lycie à Rhodes.

filiations mythologiques relèvent aussi de stratégies politiques soigneusement réfléchies. Bien que la déesse soit incorporée dans le cadre religieux romain, elle ne se fond pas complètement dans celui-ci. Elle conserve son nom et ses attributs, comme le montrent les représentations monétaires et épigraphiques, en effet il semble qu'en Orient la déesse ne fut jamais appelée sous le nom de Diane (voir annexe 3). Dans l'ensemble de l'Anatolie romaine, la déesse Artémis subit une assimilation progressive à Diane, la divinité romaine de la chasse, dans le cadre d'un syncrétisme gréco-romain généralisé. Cette transformation est attestée tant dans l'onomastique (nom de la déesse), que dans l'iconographie ou les pratiques cultuelles. Dans des cités comme Éphèse ou Perge, Artémis prend le nom de Diana ou devient Artémis Pergaia, tout en conservant certains éléments locaux. En Lydie, elle fusionne même avec des déesses orientales comme Anahita. À l'inverse, la Lycie se distingue nettement par le maintien du nom, des attributs et des fonctions helléniques d'Artémis. Les sources locales (épigraphie, iconographie, architecture) ne montrent aucun passage à un culte de « Diane », mais plutôt une intégration ancienne d'Artémis dans l'identité religieuse lycienne, avant même l'époque impériale. Ainsi, alors que la romanisation religieuse aboutit souvent à une *interpretatio romana*, la Lycie semble pratiquer une forme d'appropriation identitaire sélective, où Artémis reste Artémis, et non Diane.

Cependant, cette continuité ne doit pas occulter les changements qui accompagnent l'assimilation de la Lycie à l'Empire. En effet il semble que cela ait accéléré l'hellénisation de la région et donc, de la culture grecque. Ainsi, le culte se redéfinit progressivement dans un cadre institutionnel renouvelé, où l'influence impériale et les évolutions sociales modifient certaines pratiques.

1.1 Artémis dans l'iconographie monétaire lycienne

L'iconographie monétaire offre un témoignage précieux sur l'évolution du culte d'Artémis en Lycie. À travers les représentations frappées sur les monnaies, il est possible d'analyser

comment son image a été préservée, adaptée ou transformée en fonction des contextes politiques et culturels.

1.1.1 Continuité et transformation. L'iconographie monétaire sous la domination rhodienne et romaine

Sous la domination rhodienne (189-167 av. J.-C.), les frappes monétaires¹⁶³ mettent en lumière un contrôle économique et politique de Rhodes sur la Lycie (voir TROXELL, 1982, HILL, 1897 ; FREI, 1990). Cependant, malgré cette tutelle, l'iconographie des pièces conserve des éléments locaux, reflétant une continuité culturelle. Durant cette période, d'après les rares traces archéologiques, le culte d'Artémis ne semble pas avoir subi de bouleversements notables.

Ce sont surtout des pièces de monnaie qui témoignent de la continuité d'Artémis à l'époque rhodienne, comme sur les monnaies frappées à Telmessos¹⁶⁴. À ce stade du mémoire, pourquoi s'intéresser aux monnaies ? Il convient de rappeler que les divinités représentées sur les pièces avaient généralement une place centrale dans la vie religieuse des cités. Les divinités secondaires étaient rarement, voire jamais, choisies pour figurer sur la numismatique officielle. La présence récurrente d'Artémis sur les monnaies lyciennes témoigne donc de deux éléments fondamentaux : d'une part, la continuité de son culte, qui apparaît solidement implanté dans la région ; d'autre part, son importance statutaire. Comme nous allons le voir, les types monétaires varient selon les cités, et la récurrence de la figure d'Artémis dans ces émissions confirme son rôle religieux en Lycie.

¹⁶³ Cette partie pourrait être grandement développée concernant la domination de Rhodes, cependant, ce n'est pas l'intérêt de notre sujet. Se reporter au mémoire des relations entre Rome et la Lycie, DESROSIERS 2019.

¹⁶⁴ Il en existe de nombreux, mais un des plus significatifs reste *A catalogue of the Greek coins in the British Museum* datant de 1897.

La frappe monétaire semble avoir été réduite sous la domination rhodienne, avec peu d'exemplaires en argent¹⁶⁵, ce qui pourrait être lié à un déclin économique de la région (TROXELL, 1982, p. 185 ; HILL, 1897, p. XLVIII). Selon Museler (2016, p. 46–47), les premières séries de monnaie, dites « proto-rhodiennes¹⁶⁶ », montrent un certain degré d'indépendance face à Rhodes, mais leur absence antérieure à 167 av. J.-C. indique une production limitée. Ces monnaies, en bronze, arborent souvent au recto une tête d'Apollon, et au verso, Artémis, accompagnée de l'inscription « TY¹⁶⁷ ». Cela suggère que, malgré les changements politiques et les influences externes, le culte d'Artémis et d'Apollon demeurait au cœur de la religion et de la société lyciennes (HILL, 1897, p. XLVIII–XLIX ; FREI, 1990, p. 1741).



Figure 14 : pièce de la monnaie à l'effigie d'Artémis sous la domination rhodienne (MUSELER, 2016, p.194)

¹⁶⁵ DANISH MUS, 1944 pp. 72-74 ; Autre type analogue dans ROBINSON, JHS 1914, p. 43, n° 50, en bronze : tête d'Apollon au droit ; au revers arc et carquois avec la légende *Αυξίωv KT* ; deux spécimens qui ont été acquis en Lycie, l'un à Kyaneai même, l'autre sur le marché de Castellorizo.

¹⁶⁶ Le style dit « proto-rhodien » désigne un courant artistique et numismatique qui s'est développé sous l'influence de la culture visuelle de Rhodes, ou dans son voisinage immédiat. Cette appellation s'applique notamment aux premières émissions monétaires de la Ligue lycienne, dont l'iconographie et les techniques évoquent celles de Rhodes, tout en intégrant des éléments originaux caractéristiques de la tradition lycienne.

¹⁶⁷ TROXELL, 1982, p. 85. L'inscription « TY » fait référence à une marque ou à une abréviation qui apparaît sur certaines pièces de monnaie anciennes, celles émises par la ville de Telmessos. Cette inscription pourrait représenter un symbole ou une abréviation pour le nom de la ville ou pour une autre signification spécifique à la région ou à l'époque. Son interprétation précise dépend souvent du contexte historique et culturel dans lequel les pièces ont été produites.

Sur certaines pièces de monnaie, la déesse Artémis (Figure 14) apparaît avec sa tête de profil, souvent accompagnée de son animal attribut, le cerf (X1-X9), renforçant ainsi l'association traditionnelle entre la déesse et la faune. Toutefois, cette iconographie suggère surtout que la domination de Rhodes n'affecte en rien les choix iconographiques des frappes monétaires locales. Cette continuité doit être replacée dans un cadre plus large de résistance des Lyciens à l'autorité rhodienne (cf. BRESSON 1999). Cette persistance iconographique, attestée par les études numismatiques (FREI, 1990 ; VON AULOCK, 1974 ; HILL, 1897), laisse entrevoir un ancrage culturel.

L'étude de l'iconographie monétaire révèle les évolutions et les constantes du culte d'Artémis à travers les dominations successives. Toutefois, il est crucial d'analyser le rôle des institutions lyciennes dans la préservation et la transformation de ce culte. Parmi celles-ci, le koinon des Lyciens, organe politique et religieux, joue un rôle central en intégrant Artémis dans le cadre institutionnel de la région.

1.1.2 Artémis et le rôle du koinon des Lyciens

La période du *Koinon* lycien ou plus communément appelé Ligue lycienne constitue une phase essentielle dans l'histoire politique et religieuse de la région. Pourtant, bien que cette confédération ait joué un rôle structurant dans l'organisation des cités lyciennes, le fonctionnement du culte d'Artémis durant cette époque demeure largement méconnu. L'absence de certaines informations sur ce culte pourrait s'expliquer par plusieurs facteurs, notamment la rareté des sources écrites contemporaines et les défis que pose l'interprétation des preuves archéologiques. La Lycie a vu émerger une confédération de cités-États¹⁶⁸ qui, à

¹⁶⁸ LARSEN, « there are indications that there was a movement towards union and concerted action already when Lycia was successively under the Ptolemies, Antiochus III, and Rhodes ». Cf. BEHRWALD 2000, p. 47-115 pour l'histoire du koinon lycien à l'époque hellénistique. Voir aussi MORETTI 1962, p. 193-194; LARSEN 1968, p. 243.

l'instar de nombreux *koinon* grecs¹⁶⁹, s'est principalement développée à l'époque hellénistique¹⁷⁰. Connue sous le nom de Ligue lycienne, cette union avait des objectifs à la fois politiques et défensifs, en dotant la région d'un cadre institutionnel commun. Sa fondation est souvent datée de 167 av. J.-C.¹⁷¹ dans les milieux numismatiques.

Cependant, les historiens ont depuis longtemps soupçonné que la Ligue lycienne a pu être établie dès la fin du III^e siècle avant notre ère¹⁷². Les preuves corroborant cette hypothèse, ainsi qu'une datation antérieure pour les pièces de monnaie rhodiennes imitées par la Ligue, ont été progressivement accumulées au fil du temps. D'après Hill (1897, p. 48), la frappe monétaire fédérale reflète une organisation centralisée et une iconographie partagée entre les cités membres¹⁷³.

¹⁶⁹ La stèle des Kyténiens à Xanthos datée de 206/205 ne fait aucune mention d'un *koinon* lycien tandis que la ligue étolienne y est mentionnée. Voir BOUSQUET, 1988, pp. 14-17.

¹⁷⁰ Cf. BEHRWALD, 2000, p. 47-115 pour l'histoire du *koinon* lycien à l'époque hellénistique. Voir aussi MORETTI, 1962, p. 193-194; LARSEN 1968, p. 243. La marque du triskèle qui apparaît à quelques reprises sur le monnayage lycien des Ve et IV^e siècles a souvent été interprétée comme un symbole fédéral, ou du moins, représentant une action politique concertée des cités lyciennes dès l'époque classique.

¹⁷¹ La datation de la Ligue lycienne à partir de l'année 167 repose sur plusieurs éléments de preuve. D'une part, cette date correspond à la période où la Lycie a acquis son indépendance, faisant ainsi de cette année un jalon significatif dans son histoire politique. D'autre part, cette datation est également appuyée par l'analyse des pièces de monnaie émises par la Ligue, telles que relevées dans le British Museum Catalogue (BMC). L'historien Hill, dans le BMC, a attribué une date postérieure à 167 aux pièces d'argent de la Ligue, non seulement pour des raisons politiques évidentes, mais aussi en raison de leur imitation manifeste des pièces plinthophoriques rhodiennes. Ces pièces imitaient si clairement le style et les motifs des pièces rhodiennes que leur datation post-167 semble cohérente avec l'histoire politique et monétaire de la région. Cf. BEHRWALD 2000, p. 47-115 pour l'histoire du *koinon* lycien à l'époque hellénistique. Voir aussi MORETTI 1962, p. 193-194; LARSEN 1968, p. 243.

¹⁷² La Ligue lycienne représente un exemple précoce et remarquable d'union démocratique. Composée de 23 cités-États, cette ligue était basée sur des principes de représentation populaire et proportionnelle. Les mécanismes de gouvernance de la ligue étaient structurés de manière à accorder une représentation équitable aux différentes villes membres. Par exemple, six villes, y compris la capitale Patara, possédaient trois voix au Conseil lycien, tandis que les villes de taille moyenne en possédaient deux et les petites colonies en possédaient une seule. Bien que les circonstances exactes de la création de la Ligue ne soient pas complètement claires, il semble probable que cela ait été une réaction à l'oppression exercée par Rhodes. Malgré son incapacité à influencer la politique étrangère, la Ligue élisait un exécutif gouvernemental, un Lycianarque, ainsi que des juges locaux, et collectait des impôts.

¹⁷³ HILL, 1897, p.48 : « « La frappe monétaire est limitée à la période de la Ligue lycienne. Les *kitharéphores* en argent se divisent en trois styles distincts, différenciés par le traitement de la tête d'Apollon sur l'avvers : (A) Un traitement relativement soigné des cheveux, qui tombent librement sur les tempes et la nuque (nos. 1-4, Pl. XI. 4, 5). (B) Un style plus rigide, où des boucles raides tombent depuis la couronne de laurier (nos. 5-11, Pl. XI. 6, 7). (C) Une tête ceinte d'un *taenia*, avec des boucles similaires et un rendu encore plus formel (nos. 12-14, Pl. XI. 8).

Ceci permet de démontrer que la monnaie fut un vecteur privilégié d'expression de l'identité politique et religieuse de la Ligue lycienne. Par la diversité de ses types, la répartition des initiales citadines et l'usage partagé de symboles divins comme Apollon et Artémis, la frappe monétaire incarne une forme de fédéralisme iconographique. En outre, l'évolution stylistique des monnaies révèle les tensions entre tradition locale et intégration impériale, traduisant la capacité d'adaptation de la Ligue au sein du monde romain.

L'existence de monnaies de moitié ou quart de poids avec des types liés à Artémis indique que son culte reste présent, mais dans une position secondaire par rapport à Apollon. L'inclusion d'Artémis, d'Apollon et d'Hermès dans la frappe en bronze met en évidence la richesse culturelle au sein de la Ligue. Sous Auguste, les monnaies représentant son effigie et le type fédéral de la Ligue reflètent une volonté d'harmonisation avec l'économie romaine, notamment par leur circulation parallèle aux deniers romains. L'utilisation de noms de villes telles que Patara, Myra et Xanthos sur ces pièces de monnaie met en évidence une structure monétaire régionale, où certaines villes assuraient un rôle prépondérant dans leur frappe.

Comme l'indique Museler (2016, p. 205), plusieurs monnaies de la Ligue lycienne émises sous cette Ligue lycienne et portant l'effigie d'Artémis, semblent refléter davantage les influences grecques que lyciennes. On retrouve sur les pièces une tête féminine sur la première face et un cerf sur le revers (MUSELER, 2016, p.205).

La série (A), d'après son exécution, semble être la plus ancienne. La série (B) présente un type qui pourrait avoir été influencé par la grande série de deniers frappés par L. Calpurnius Piso Frugi vers 89 av. J.-C.. Il est donc probable que le début de cette série remonte vers 81 av. J.-C., période de réorganisation de la Lycie.

En plus des *kitharéphores*, il existe des monnaies de moitié ou de quart de poids, présentant des types liés à Artémis (n° 15, Pl. XI. 9). Les monnaies en bronze offrent une variété de types représentant Apollon, Artémis et Hermès, et couvrent toute la période de la Ligue lycienne.

Sous Auguste, des monnaies d'argent ont été frappées (nos. 25, 26, Pl. XII. 3), affichant son effigie sur l'avvers et le type de la Ligue sur le revers, apparemment destinées à circuler aux côtés du denier romain. Les initiales de plusieurs cités apparaissent en association avec celles de Cragus sur ces monnaies de la Ligue, notamment Dias, Myra (?), Patara, Telmessos, Tlos et Xanthos. »



XI,61

Figure 15 : pièce de monnaie à l'effigie d'Artémis sous la ligue lycienne (MUSELER, 2016 p.205)

Apollon et Artémis sont les principales représentations¹⁷⁴ types de la période de la Ligue Libre¹⁷⁵ (Fig. 15), mais leur mère Léo ne semble apparaître sur aucune monnaie connue à ce jour. Comme nous l'avons mentionné plus haut, cela semble signifier un véritable déclin pour la grande déesse mère.

Concernant les pièces de monnaie, il est possible de trouver des variations des plus diverses comme celle d'Artémis Eleuthera (FREI, 1990, pp. 1787-1891).

La période de la Ligue lycienne constitue un témoignage intéressant du culte d'Artémis en Lycie. Bien que les monnaies à son effigie continuent d'être frappées, les informations sur son culte durant cette période restent relativement limitées. Dans ce cadre politique et social, Artémis conserve une place dans la vie religieuse de la région, bien que l'influence d'Apollon semble prédominante.

Après l'intégration de la Lycie à l'Empire romain en 43 apr. J.-C., la frappe monétaire locale connaît une transformation progressive. Bien que l'influence rhodienne ait déjà dominé l'iconographie monétaire en mettant en évidence Artémis et Apollon, la période romaine ne

¹⁷⁴ Les Koinon avaient une administration fermement organisée. À sa tête se trouvait le Lyciarque, élu chaque année par le parlement de l'État et qui était le plus haut responsable civil et militaire. Le parlement de l'État élisait également les autres fonctionnaires fédéraux clés. Le plus haut responsable religieux a agi à l'époque de la Ligue Libre des Pleisters pour le culte d'Apollon.

¹⁷⁵ L'autonomie de la ligue est reconnue officiellement par Rome en 167 av. J.-C., date à laquelle la Lycie est déclarée « libre » après la défaite de Rhodes. Cette reconnaissance est capitale : elle permet à la Ligue de fonctionner avec une large autonomie politique tout en s'insérant dans la sphère d'influence romaine. Pour l'histoire politique et les institutions de la Ligue : MAREK, 2010, p. 327-335. Pour les rapports avec Rome et le statut de « ligue libre » : MAGIE, 1950, p. 530-550.

remplace pas ces représentations, mais les adapte à un nouveau paysage politique. L'empereur Claude met fin à l'existence de cette entité en raison de divisions internes¹⁷⁶ et intègre la Lycie comme une province romaine (BALLAND, 1980-1981, p. 42). Néanmoins, la région maintient une forme d'autonomie administrative grâce à un régime dirigé par des *Lycianarques*¹⁷⁷ (*Λυκιαρχοί*), qui témoigne d'une certaine continuité institutionnelle.

1.2 Artémis sous l'Empire romain : continuité, assimilation et métamorphose du culte

Sous le règne de Claude, la Lycie adopte une devise unique en argent équivalente aux pièces romaines, inaugurant une phase de centralisation monétaire qui se prolonge jusqu'au règne de Trajan. Cependant, c'est sous Gordien III (238–244 apr. J.-C.) que la frappe monétaire lycienne connaît un sursaut remarquable, notamment à Myra, Gagae et Corydalla (HILL, 1897, p. 22). Hill suggère que ce regain d'activité pourrait être liée à des sacrifices rituels organisés après le séisme de 240 (HILL, 1897, p. 22), nécessitant des émissions spécifiques pour les échanges. Selon Hill (1897, p. 53-55), après la dissolution de la Ligue lycienne en

¹⁷⁶ Certaines inscriptions attestent de la gravité du conflit civil qui poussa Claude à intervenir en Lycie. La fracture entre le *plèthos* et les *aristoi* semble avoir profondément ébranlé l'unité de la fédération lycienne. Cette situation transparaît notamment dans la dédicace du *stade* de Patara, où figure la justification officielle de l'ingérence romaine dans les affaires locales. Voir, SARTRE 1991, p. 41. Selon Ian Desrosiers (2019, p. 7), la dédicace à Claude offre une clé de lecture pour réévaluer les causes de l'annexion de la Lycie. Cette inscription a fait l'objet d'analyses approfondies, notamment par J. Thornton (THORNTON 2001), qui en 2001 propose une interprétation centrée sur les troubles civils provoqués par une lutte entre le peuple et les aristoi. En 2004, il examine les versions locales et impériales de la provincialisation dans un article intitulé *Pistoi symmachoi*. J. Bennett (BENNETT 2011), quant à lui, consacre en 2011 une étude aux différentes hypothèses sur la provincialisation de la Lycie, remettant en question plusieurs idées reçues.

¹⁷⁷ Les Lycianarques étaient les magistrats suprêmes de la Ligue lycienne, une confédération de cités-États de Lycie, dans l'Asie Mineure antique. Leur rôle principal consistait à présider le *synedrion*, l'assemblée fédérale, et à représenter la Ligue dans les affaires extérieures. Avant l'intégration de la Lycie dans l'Empire romain en 43 ap. J.-C., les Lycianarques étaient élus parmi les élites locales, probablement issus des familles aristocratiques des cités membres. Leurs noms, souvent d'origine lycienne, suggèrent qu'ils étaient natifs de la région. Leur fonction reflétait une structure politique avancée, avec une représentation proportionnelle des cités au sein du *synedrion*, ce qui témoigne d'une forme de fédéralisme unique dans le monde grec antique. Cette organisation perdura sous l'administration romaine, bien que les prérogatives des Lycianarques aient été progressivement réduites, illustrant une continuité institutionnelle malgré les changements politiques.

43 av. J.-C., Xanthos aurait probablement fonctionné comme un centre d'émission monétaire pour l'ensemble de la Lycie. Toujours selon Hill, comme dans d'autres régions de l'Empire romain, la réorganisation administrative de Claude a entraîné la disparition des institutions fédérales, y compris les structures monétaires qui dépendaient de la Ligue. Cependant, des zones monétaires distinctes ont continué d'exister, comme le district de Masicytes (TROXELL, 1982, p. 113-115). Comme l'explique Troxell (1982, p. 113–115), bien que le nom de Masicytes n'apparaisse pas dans les sources littéraires antiques, plusieurs monnaies lui sont attribuées, ce qui suggère une entité monétaire fonctionnelle. Cette région montagneuse, située à l'est du fleuve Xanthos, regroupait plusieurs villes, notamment Corydalla, Rhodiapolis, Myra et Limyra. Cela indique une probable coordination dans la production monétaire.

Parmi les ateliers monétaires majeurs de cette période, Myra semble avoir joué un rôle central. Certaines de ses émissions présentent l'abréviation MA (TROXELL, 1982, p. 56-59) au lieu du traditionnel ΛΥ (Λυκίων)¹⁷⁸, ce qui pourrait signifier que la ville a acquis son autonomie monétaire après la dissolution de la Ligue.

¹⁷⁸ Citation de TROXELL, 1982, p. 111 : « La Période IV comprend des drachmes, des hémidrachmes et des quarts de drachme. Les hémidrachmes constituent la principale unité monétaire et reprennent les mêmes caractéristiques que les drachmes de la Période II, avec un avers représentant la tête d'Apollon et un revers orné d'une lyre inscrite dans un carré en creux. Toutefois, seules certaines émissions atypiques de cette période conservent l'ethnique fédéral complet ΛΥΚΙΩΝ au revers, tandis que la majorité des monnaies de la Période IV affichent plutôt les lettres Λ et Υ de part et d'autre du cou d'Apollon à l'avvers, et les seules initiales de l'atelier au revers. Cette évolution, qui marque un recul de l'ethnique fédéral, semble correspondre aux observations de Moretti sur les ethnies lyciennes dans les inscriptions : le dernier cas attesté de l'ethnique fédéral (ex. Λυκιῶς ἀπὸ Πατάρων), en usage régulier au II^e siècle, remonte à l'époque de Sylla.

Sous Auguste, les drachmes adoptent un type spécifique : elles présentent à l'avvers un portrait de l'empereur et, au revers, une lyre, le plus souvent doublée, sans encadrement en creux. La présence de deux lyres suggère que leur valeur équivaut à deux hémidrachmes. Comme ces dernières, les drachmes portent les lettres Λ et Υ à l'avvers et les initiales de l'atelier monétaire au revers. Quant aux quarts de drachme, ils se distinguent par une tête d'Artémis à l'avvers et un carquois vertical inscrit dans un carré en creux au revers. »

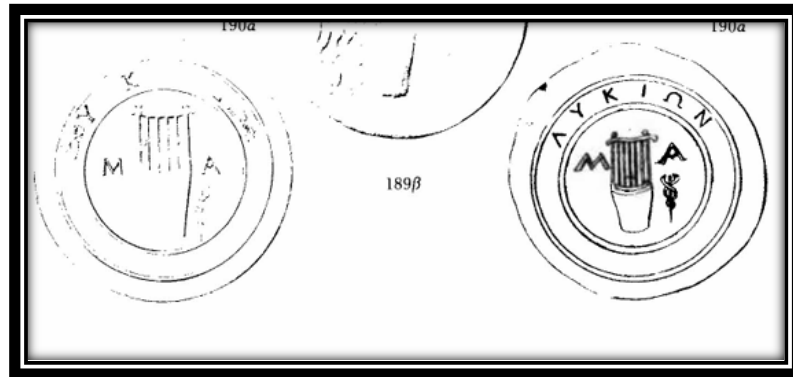


Figure 16 : reconstitution d'une frappe monétaire de Myra (TROXELL, 1982, Period V
PLATE 35, 190a)

Les émissions locales en argent et bronze montrent Artémis, coiffée d'un carquois, associée à des symboles civiques spécifiques.



Figure 17 monnaie de Myra : Avers : anépigraphe, buste lauré d'Artémis à droite, cheveux tirés en arrière en chignon, arc et carquois sur l'épaule. Revers : carquois posé verticalement dans un carré creux, entouré de lettres, avec une palme à gauche¹⁷⁹

Certaines représentations prennent une tournure archaïsante, notamment sous Gordien III, traduisant la volonté de préserver une identité culturelle propre face à la romanisation (VON AULOCK, 1974, p. 64 ; ROBERT, 1977, p. 12). L'iconographie des monnaies de Myra sous Gordien III inclut encore des représentations d'Artémis, mettant en avant son rôle protecteur

¹⁷⁹ Monnaie de Masicytes (Lycie), 48-27 av. J.-C. Hémicitharéphore, argent (0,82 g).. Références : *British Museum Catalogue (BMC)* 24, *Greek Coins (GC)* 5299 var. (125£) ; *Sylloge Nummorum Graecorum (SNG)* d'Aulock 4336 var. ; Flic. ; Lockett 3011. État : Très Très Beau (TTB), patine grise.

dans un contexte de troubles politiques et militaires. Un exemple notable est une monnaie de son règne (238-244 apr. J.-C.), qui montre Artémis dans une posture archaïsante. Le monnayage de Gordien III se caractérise par un archaïsme assumé, qui relève davantage d'un choix délibéré du pouvoir impérial que de l'expression spontanée d'une identité culturelle locale vivace. Il semble que cela soit excessif d'y voir une preuve directe de la vitalité de l'identité lycienne. Toutefois, cette représentation pourrait aussi être interprétée comme une tentative de conciliation entre les impératifs de l'intégration provinciale et le maintien de certaines références locales, suggérant une volonté – peut-être orchestrée par Rome – de préserver une forme d'ancrage identitaire propre à la Lycie dans le cadre plus large de l'Empire.



Figure 18 : pièce de monnaie à l'effigie d'Artémis sous Gordien III¹⁸⁰

Sous le règne de ce souverain, on a constaté une augmentation significative de la frappe de monnaies civiques non seulement dans les cités lyciennes, mais également dans l'ensemble du monde grec (VON AULOCK, 1974, p. 64 ; pl. 6, n°. 92). Ces pièces, ornées du portrait de l'Empereur et de son épouse ainsi que des symboles et traditions caractéristiques de chaque cité, n'ont été émises que pendant la brève durée de son règne (ROBERT, 1977, p. 12). Ces

¹⁸⁰ Gordien III (238-244). Bronze. Myra. Buste lauré, drapé et cuirassé de Gordien III à droite. R/: MVP - EWN. Statue cultuelle d'Artémis Eleuthera ; à ses pieds à gauche, une patère. *Sylloge Nummorum Graecorum*, Aulock 4368 ; Aulock *Lycie* 134, 14,93 g. Ex Sternberg, Zurich, VE XI, 20-21 novembre 1981, n° 325 (sehr schön). Ex Schulten, Cologne, VE 11-12 avril 1988, n° 893 (*Das 2. bekannte Exemplar, RR ! Schwarze Patina, Sehr schön*), 975 DM

éléments laissent à penser que la frappe des monnaies au niveau municipal nécessitait une autorisation impériale.

Au contraire de la période hellénistique, cette époque est également marquée par une lente assimilation entre Artémis et Eleuthera (FREI, 1990, p. 1787–1790). Bien que distincte à l'origine, Eleuthera finit par être absorbée par Artémis dans les inscriptions et représentations monétaires, notamment à Myra, où son nom disparaît progressivement¹⁸¹. Cette transformation témoigne d'un processus d'hellénisation sous influence impériale, dans lequel Artémis devient la figure dominante du panthéon lycien.

Hill (1897, p. 54–71) interprète certaines représentations comme le produit d'une « contamination » des cultes : les types monétaires de Myra, qui présentent des caractéristiques propres à Eleuthera, illustrent cette fusion. Les monnaies représentant la statue cultuelle d'Artémis Eleuthéra, coiffée de la stéphane, marquent une étape dans cette transformation (VON AULOCK, 1974, p. 189).



Figure 19 : pièce de monnaie avec un buste drapé de Tranquillina à droite, coiffée d'une stéphane. Revers : statue d'Artémis/ Éleuthéra¹⁸²

¹⁸¹ TAM 905 = /GR 739, XIII C

¹⁸² Monnaie de Tranquillina, frappée à Myra (Lycie), 241-244 avr. J.-C. Æ (32 mm, 16,96 g, 6h). Avers : CAB TPANKVΛΛCINA CEB, buste drapé de Tranquillina à droite, coiffée d'une stéphane. Revers : MYPEWN, statue d'Artémis Éleuthéria de face dans un temple distyle, avec une patère en bas à gauche. Références : Von Aulock, *Münzprägung*, n° 182 ; *Sylloge Nummorum Graecorum (SNG) von Aulock*, no 4372. Provenance : *Triton IV*, vente aux enchères, 5 décembre 2000, lot 364 ; *Münzen und Medaillen 64*, vente aux enchères, 30 janvier 1984, lot 175.

Les fêtes en l'honneur d'Artémis/ Eleuthera, associées à des célébrations impériales (TROXELL, 1982, p. 230–233), soulignent également l'instrumentalisation de ce culte dans la politique religieuse de l'Empire. La déesse, d'abord garante d'une protection locale, s'intègre progressivement dans la propagande impériale.

Selon Frei (1990, p. 1790–1853), la substitution progressive du nom d'Eleuthera par celui d'Artémis dans les sources monétaires et épigraphiques témoigne d'une réorientation du paysage religieux vers une expression alignée avec les formes impériales. Artémis conserve ses attributs fondamentaux – arc, carquois, posture de chasse – tout en s'intégrant dans l'iconographie officielle, apparaissant parfois aux côtés des empereurs (METZGER, 1996).

Ainsi, la figure d'Artémis sous l'Empire romain reflète une stratégie de continuité : bien que son culte se transforme au contact des institutions impériales, il demeure un marqueur fort de l'identité religieuse lycienne. La fusion avec Eleuthera incarne cette dynamique d'adaptation : loin d'être effacée, la déesse se métamorphose en une figure hybride, à la fois grecque, indigène et impériale.

En résumé, sous l'Empire romain, on continue de vénérer Artémis en Lycie. Cependant, son culte s'adapte aux évolutions religieuses et politiques imposées par le pouvoir impérial. Parmi les changements, l'assimilation progressive d'Artémis à Eleuthera montre une dynamique complexe entre les traditions locales et les influences gréco-romaines. L'analyse des inscriptions et des monnaies lyciennes permet de mieux comprendre cette fusion culturelle, marquant un tournant dans l'évolution du panthéon régional.

Ainsi ce culte d'Artémis/ Eleuthera témoigne d'une dynamique de fusion entre traditions indigènes et influences gréco-romaines. Si Eleuthera apparaît d'abord comme une divinité lycienne autonome, garante de la protection locale, elle disparaît progressivement au profit d'Artémis (FREI, 1990, p.1853).

1.3 Comparaison avec Apollon et Léo : une hiérarchie divine évolutive

Sous la domination rhodienne et la période impériale romaine, la triade divine Apollon-Artémis-Léto évolue. Si Léto joue un rôle majeur à l'époque d'Arbinas, sa présence décline progressivement à partir de la période hellénistique. Les sources numismatiques et épigraphiques suggèrent que cette évolution est progressive. En effet, les monnaies de la période rhodienne puis de la Ligue lycienne représentent encore Léto aux côtés d'Apollon et Artémis, mais son effacement progressif ne traduit pas nécessairement une mutation du panthéon, mais plutôt une redéfinition des usages politiques de ces figures divines (VON AULOCK, 1974, p. 26 ; VISMARA, 2001, p. 292-294).

De son côté, le Koinon des Lyciens adopte Apollon comme emblème unificateur, en particulier à travers la numismatique de la Ligue. Sur les monnaies émises après l'indépendance accordée par les Romains, Apollon devient la figure prédominante, souvent debout avec un trépied ou un rameau, tandis que sa sœur Artémis reste une parèdre discrète (VISMARA, 2001, p. 297-298 ; IMHOOF-BLUMER, 1883, p. 28-29).

Ces éléments suggèrent donc que l'on est davantage en présence de constructions politiques et identitaires, visant à encadrer les appartenances locales et les alliances diplomatiques, plutôt que d'un reflet direct de la religiosité lycienne proprement dite (VISMARA, 2001, p. 300).

Une inscription¹⁸³ datant de la période romaine atteste néanmoins de la persistance d'un culte consacré à la triade. Ce décret mentionne la restauration des statues d'Apollon, d'Artémis et de Léto, financée par des donateurs locaux sous la prêtrise d'Androbios, en l'an 11 du mois d'Audnaios. Cette initiative témoigne de l'implication continue des élites lyciennes dans la mise en valeur des références religieuses traditionnelles. L'identité « lycienne » à l'époque hellénistique tend ainsi à se cristalliser autour de la triade apollinienne – Apollon, Artémis et Léto, triade érigée en symbole fédérateur, notamment à travers l'iconographie monétaire et les programmes monumentaux (VISMARA, 2001, p. 292 ; DES COURTILS, 2003, p. 105).

¹⁸³ BOUSQUET, GAUTHIER, 1994, pp. 350-352 : ΕΙΣ ΤΗΝ ΧΡΕΩΣΩΣΙΝ ΤΩΝ ᾠΓΑΛΜᾶΤΩΝ [ΤΩΝ ΤΟΥ ἈΠ]ῪΛΛΩΝΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ἈΡΤΕΜΙΔΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΑΡΘΕΝῶ- [ΝΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ] ΛΗΤΟΥΣ, ἑΚΑΣΤΟΣ ΤΩΝ ὑΠΟΓΕΓΡΑΜΜΕΝΩΝ· [{²VAC.}]² ΔΗΜ]ΙΟΣΘΕΝΗΣ ΛΥΣΙΟΥ ὁ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ {²VAC.}

Toutefois, cette insistance sur les Léoïdes relève sans doute moins d'une vitalité culturelle authentique que d'une construction idéologique, instrumentalisée par les élites dans une logique de légitimation politique et de cohésion identitaire (BRINGMANN & VON STEUBEN, 1995, p. 152 ; KOLBE, 2012, p. 179-180).

Dans cette optique, les Léoïdes deviennent des vecteurs de mémoire et de tradition locale, mobilisés dans des stratégies discursives visant à inscrire la Lycie dans un cadre culturel hellénisé, tout en conservant une identité propre. Ce processus est particulièrement visible dans le choix de certains dynastes, comme Arbinas ou Périclès de Limyra, qui mettent en scène cette triade dans des contextes hautement politiques et visuellement structurants (CHILDS, 1989, p. 137 ; ZAHLE, 1994, p. 213-215). L'inscription¹⁸⁴ rapporte que :

Étant prêtre Androbios, le 11 Audnaios. Voici les noms des citoyens montrant leur zèle pour le peuple et leur piété envers les dieux qui ont promis de l'argent à fond perdu pour la dorure des statues d'Apollon, d'Artémis, du Parthenon et de Léo, dont chaque nom est inscrit ci-dessous. (BOUSQUET & GAUTHIER, 1994, pp. 353-354)

Cette liste de donateurs, à la fois lyciens et grecs, démontre bien l'adaptation de l'hellénisme, désormais ancré dans la vie courante. Cet effort de restauration ne se limite pas à un simple acte religieux. Selon Bousquet et Gautier (1994, pp. 350-354), il est possible que les dommages subis par ces monuments ne résultent peut-être pas seulement de l'usure du temps, mais pourraient également être attribués aux conséquences des tentatives de prise de contrôle de Xanthos par des individus cherchant à instaurer la tyrannie, avant de répéter la même entreprise à Tlos¹⁸⁵. Ces événements semblent avoir eu lieu entre 188 et 168 av. J.-C.,

¹⁸⁴ Textes recensés dans le livre de MIGEOTTE, 1993, p. 170.

¹⁸⁵ Le décret d'Araxa en l'honneur d'Orthagoras (SEG 18, 570 ; POUILLOUX, 1960, n° 4, l. 36 sq.) a fait l'objet d'une réinterprétation par M. Errington (*Chiron* 17, 1987), qui propose une datation plus basse du texte, en s'appuyant sur des considérations plausibles concernant la carrière d'Orthagoras et le contexte historique. Ce dernier y est présenté comme ayant aidé la Confédération lycienne (*μετὰ Λυκίων*) à se libérer de tyrans responsables de graves troubles, non mentionnés par ailleurs dans les sources.

une période où les Rhodiens ont éprouvé des difficultés à maintenir l'ordre en Lycie¹⁸⁶ avant que Rome ne vienne restaurer la paix.

Grâce à la générosité des donateurs, aussi, appelés évergètes¹⁸⁷, qui ont offert entre 100 et 500 drachmes, les statues ont pu être renouvelées. Néanmoins, cette inscription constitue l'un des derniers témoignages où Léo apparaît encore dans un cadre institutionnel et officiel.

Nuray (2010, p. 290), présente à nouveau le rôle d'évergète à travers une seconde inscription conservée au musée d'Antalya qui atteste également de la continuité du culte d'Apollon, Artémis et Léo en Lycie durant la période impériale. Elle illustre également le rôle des élites locales dans la monumentalisation de l'espace urbain et religieux. Il s'agit d'une dédicace réalisée par Aurèle Démétrios, fils de Kottes, fils de Lasthène¹⁸⁸, fils de Démétrios, qui, selon l'inscription, a fait ériger un portique et une porte, ainsi que leur ornementation, pour honorer cette triade divine (FRASER-MATTHEWS, 1997, vol. IIIA, p. 269 ; 2000, IIIB, p. 256). L'importance de cette offrande est soulignée par la somme investie, soit 250 000 deniers, ce

¹⁸⁶ Pendant cette période, entre 188 et 168 av. J.-C., la région de Lycie et de Cibyratide a été le théâtre de divers troubles et conflits, ce qui a posé des défis aux Rhodiens qui tentaient de maintenir l'ordre dans ces régions. En 188 av. J.-C., après la défaite d'Antiochos III face à Rome lors de la bataille de Magnésie, les Romains ont octroyé la région de Lycie à l'île de Rhodes en signe de reconnaissance pour son soutien pendant la guerre. Cependant, cette attribution a suscité des tensions avec les populations locales qui ont peut-être résisté à la domination rhodienne. En outre, la période entre 188 et 168 av. J.-C. a été marquée par des troubles politiques et des rivalités entre différentes factions et cités de la région. Les Rhodiens ont probablement dû faire face à des rébellions, des soulèvements populaires et des conflits internes qui ont rendu difficile la stabilisation de la région. En Cibyratide, une région voisine de la Lycie, les Rhodiens ont également rencontré des défis similaires. La Cibyratide était connue pour son instabilité politique et ses tensions internes, ce qui a compliqué les efforts des Rhodiens pour maintenir l'ordre et l'autorité dans la région. Sur ces questions voir ADAK, 2002, p.129-136, ADAK, 2007, p.251-279.

¹⁸⁷ Évergètes (du grec εὐεργέτης, « bienfaiteur ») désigne dans l'Antiquité grecque et romaine un citoyen ou un notable qui met volontairement sa richesse au service de la collectivité, en finançant des œuvres publiques, des fêtes religieuses, des distributions de nourriture ou des constructions civiques. Ce phénomène d'évergétisme, particulièrement répandu à l'époque hellénistique et impériale, permettait d'affirmer un statut social et d'obtenir reconnaissance, prestige ou honneurs (statues, inscriptions, couronnes). L'évergétisme s'inscrit dans une logique de réciprocité et de visibilité politique, où le don matériel renforce les liens entre élites et communautés. Pour une analyse approfondie de l'évergétisme, voir VEYNE (1976).

¹⁸⁸ CHANIOTIS 1989, p. 75. En particulier, en raison du personnage nommé Lasthenes, qui commandait l'armée crétoise contre les Romains entre 72 et 67 av. J.-C. : SEG 43 (1993), n° 604.

qui, dans un contexte de forte inflation au III^e siècle apr. J.-C., demeure une somme considérable.

- Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λήτῳ Αὐρήλιος
 2 Δημήτριος Κοτεοῦς Λασθένους Δημητρίου
 3 τὸ περιφλίωμα καὶ τὴν πύλιν μετὰ τοῦ περικειμένου
 4 κόσμου ἀπὸ ,σ,ν [ἐ]κ τῶν ἰδίων εὐχὴν [ἐ]ποίησεν (Nuray,
 2010, p.290)

La traduction proposée par Nuray (2010) est la suivante :

Aurèle Démétrios, fils de Kottes, fils de Lasthène, fils de Démétrios, fit construire ce portique et cette porte d'une valeur de 250 000 deniers, ainsi que la décoration qui l'entoure, comme *ex-voto* de sa propre richesse, pour Apollon, Artémis et Létô.

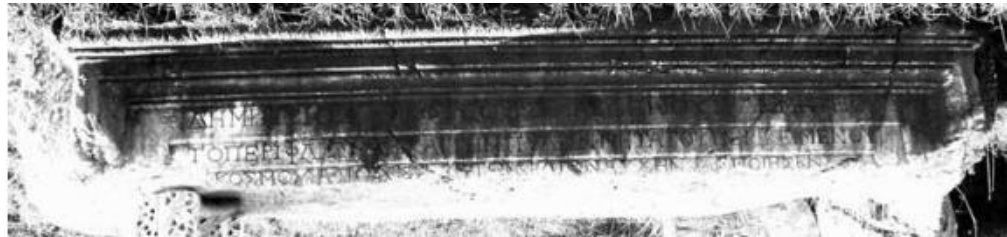


Figure 20 : inscription d'un évergète romain pour un portique (NURAY, 2010, p.304)

L'inscription témoigne de l'intégration de la Lycie dans l'Empire romain. Il convient de noter le gentilice Αὐρήλιος,¹⁸⁹ (Aurelios) signe que Démétrios avait obtenu la citoyenneté romaine ou l'avait héritée de sa famille après la *Constitutio Antoniniana*¹⁹⁰ promulguée en 212 apr. J.-C.

La mention d'Apollon, Artémis et Létô dans cette dédicace renvoie au rôle central du Létôon de Xanthos, principal sanctuaire de cette triade, dont l'influence s'étend au-delà de son territoire d'origine.

¹⁸⁹ Αὐρήλιος Δημήτριος désigne une personne romanisée (Démétrios) qui appartient à la gens Aurelia . Cela signifie qu'il avait soit reçu la citoyenneté romaine, soit était issu d'une famille qui l'avait obtenue auparavant.

¹⁹⁰ La *Constitutio Antoniniana* (Constitution antoninienne), promulguée en 212 avr. J.-C. par l'empereur Caracalla , est un édit qui accorde la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire, à l'exception de certains groupes comme les *dediticii* (anciens ennemis vaincus qui avaient capitulé sans condition).

L'édification d'un portique (περιφλίωμα καὶ πύλη)¹⁹¹ traduit une volonté d'inscrire cette dévotion dans la monumentalité, le portique et la porte marquant un espace important de la cité, peut-être l'entrée d'un sanctuaire ou d'un espace public sacralisé. Le terme κόσμος, qui désigne la décoration du monument, suggère un soin particulier apporté à la mise en valeur de cet espace.

Le fait que le commanditaire porte un nom romain, Αὐρήλιος Δημήτριος, tandis que celui de son père, Κοτέους, conserve une consonance locale, illustre bien la transition progressive des élites lyciennes vers l'identité romaine tout en maintenant un lien avec leurs racines régionales (figure 20).

Par ailleurs, cette inscription met en évidence le rôle des évergètes, ces notables fortunés qui finançaient des constructions publiques en signe de prestige et de dévotion. En l'occurrence, τὸ περιφλίωμα καὶ τὴν πύλην μετὰ τοῦ περικειμένου κόσμου (le portique et la porte ainsi que leur ornementation) s'inscrivent dans une logique de mécénat urbain et religieux visant à embellir la cité et à perpétuer la reconnaissance du donateur.

Dès l'époque impériale, le nom de Létô disparaît progressivement, et comme nous l'avons vu, Apollon semble s'imposer comme la figure dominante du panthéon lycien (FREI, 1990, p.1845). Cette tendance est visible jusque dans le Létôon, où les inscriptions postérieures au Ier siècle apr. J.-C. concernent essentiellement Apollon, et non plus la triade traditionnelle Létô–Apollon–Artémis (DES COURTILS, 2003, p. 91-113 ; FREI, 1990, p. 1845-1846).

Selon Salbert, dans la ville de Kyaneai, Apollon est honoré sous l'épiclèse Thyrxheus, dieu oracle lié à une source locale, et représenté sur des monnaies impériales émises par la cité (SALBERT, I. 1983 p. 333-345). Ce culte perdure activement au Ier–IIe siècle de notre ère, ce qui montre une forte implantation régionale. Ce phénomène semble également toucher sa sœur. Frei nous fait remarquer qu'en dehors des grands sanctuaires, il semble que les

¹⁹¹ Il s'agit d'un portique ou un élément architectural servant de galerie couverte ou d'ornementation, souvent utilisée pour encadrer un espace sacré ou urbain, avec une fonction à la fois décorative et pratique. Le mot πύλη « porte » , indiquait généralement une porte monumentale servant d'entrée à une enceinte, une ville ou un édifice sacré.

témoignages du culte d'Artémis deviennent plus rares au I^{er} siècle apr. J.-C., ce qui pourrait suggérer un déclin de son influence locale (FREI, 1990, p.1851). D'autres historiens, font part du fait que, par ailleurs, aucune statue identifiable comme Artémis ne semble avoir été produite ou réinstallée dans les couches archéologiques impériales de Lycie, contrairement aux images d'Apollon ou de Zeus (BEAN ET HARRISON, 1967, p. 62-65).

Müseler explique que, la romanisation et l'hellénisation de la Lycie contribuent également à ce recul. À mesure que les cultes indigènes se transforment, Apollon, ayant une grande importance pour la région, voit sa popularité augmenter (MÜSELER 2016, p. 211). Finalement il devient l'une des divinités principales de Lycie et supplante progressivement Artémis (MÜSELER 2016, p. 211). Ce phénomène s'inscrit dans un mouvement plus large de centralisation des cultes autour des grandes divinités du panthéon gréco-romain (FREI, 1990, p.1854). Si certaines pratiques religieuses locales se maintiennent, notamment par des dédicaces occasionnelles, l'influence d'Artémis continue de diminuer au cours de l'époque impériale¹⁹².

Finalement, il semble que, à la fin de l'Empire, le culte d'Artémis soit progressivement effacé de la Lycie. Pour être remplacé par des cultes plus conformes aux influences gréco-romaines et par la montée du christianisme. Sa mère, Lété, elle, semble avoir perdu toute son influence et tout comme sa fille, subi l'influence toujours plus grandissante de son fils et de ses nombreux sanctuaires oraculaires (Sidyma, ou Patara).

2. Artémis et le culte des dieux chasseurs : continuité indigène ou construction politique ?

Bien qu'Artémis semble peu à peu s'effacer du paysage religieux lycien, cela n'implique pas pour autant un oubli complet de sa figure. Son ancrage régional lui confère encore une forme

¹⁹² Voir les inscriptions dans *TAM II.1* (Tituli Asiae Minoris, vol. 2.1) concernant Limyra et Myra, où Artémis est absente des documents impériaux.

de légitimité à caractère plus « indigène ». En effet, au cours du I^{er} siècle ap. J.-C., apparaissent de nouvelles formes de culte explicitement consacrées à Artémis ainsi qu'à un groupe de douze dieux chasseurs.

2. 1. Origines et spécificités du culte des Douze Dieux chasseurs

L'association d'Artémis à un groupe de divinités rurales appelées les Douze Dieux chasseurs constitue l'un des aspects les plus singuliers du paysage religieux lycien sous l'Empire romain. À la différence des grands cultes urbains et civiques, ce culte collectif, peu institutionnalisé et essentiellement local, révèle la persistance de traditions indigènes dans les espaces ruraux. Sa spécificité réside à la fois dans la nature anonyme et masculine de ces divinités, dans leur mode de représentation, et dans leur lien systématique à Artémis Kynegetis, figure féminine centrale.

Le corpus épigraphique, réuni principalement par Freyer-Schauenburg et Petzl puis repris par Drew-Bear et Labarre, recense quarante-neuf inscriptions, dont quarante-quatre encore lisibles, attestant ce culte (2004, p. 81-101). Ces inscriptions votives présentent une grande homogénéité, tant sur le plan formel qu'iconographique : elles invoquent les Douze Dieux, souvent accompagnés d'une divinité féminine désignée comme Artémis Kynegetis¹⁹³, « la chasserresse », et parfois d'un « père des Douze Dieux », entité masculine (DREW-BEAR & LABARRE, 2004, p. 81) non identifiée.

Ce culte collectif se distingue radicalement du modèle hellénique : pas de noms propres, pas de mythes individuels, pas de hiérarchie explicite entre les douze figures masculines. Contrairement aux Douze Olympiens, ces divinités ne sont jamais dissociées : elles ne semblent honorées que collectivement, dans des pratiques rituelles locales, souvent attestées par de modestes reliefs ou autels votifs. Leur ancrage rural est essentiel : comme le

¹⁹³ L'épithète d'Artémis Kynégetis apparaît dans les inscriptions, voir ZWOLFGOTTER RELIEFS, S 1, S 2, S 6 (restitué), S 7, S 9, S 10, S 11.

soulignent Drew-Bear et Labarre ces dieux ont conservé leur popularité « jusqu'au début de l'Empire chrétien », particulièrement dans les campagnes, à l'écart des grands centres urbains hellénisés (ANRW, II, 18, 3, 1990, p. 1914).

L'inscription TAM II 148 illustre bien cette intégration du culte dans la vie religieuse quotidienne. Elle mentionne Ménodôra, fille d'Apollônides de Krénéa, qui rend hommage à son époux décédé, Theugène, pour avoir exercé la prêtrise d'Apollon, de Zeus et des Douze Dieux chasseurs. Ce cumul de charges souligne le statut reconnu de ces divinités dans les cadres rituels locaux. Leur culte, loin d'être marginal, s'inscrit donc dans une organisation panthéonique régionale, au sein de laquelle Artémis occupe une place déterminante.

La question de l'origine de ces divinités reste débattue¹⁹⁴. Plusieurs chercheurs, notamment T. R. Bryce (1986, p. 180), G. Berger-Doer ou P. Frei, ont tenté d'établir une filiation avec les Douze dieux du sanctuaire hittite de Yazılıkaya¹⁹⁵, actif entre 1600 et 1200 av. J.-C. Les ressemblances iconographiques sont troublantes : alignement des figures masculines, posture martiale, absence d'individualisation. On a ainsi pu parler de « forme préliminaire » du panthéon lycien. Certains chercheurs, comme G. Berger-Doer, ont émis l'hypothèse, que ces reliefs sont vraisemblablement « une forme préliminaire des Douze Dieux lyciens¹⁹⁶ ». Et ils sont plusieurs à se rejoindre. Bryce (1986, p. 180) envisage également l'hypothèse selon laquelle les Douze Dieux lyciens pourraient être un héritage des divinités de l'âge du

¹⁹⁴ Selon FREI, 1990 : Si l'on se réfère aux pages 1830-1833 de l'ouvrage, une analyse plus détaillée des *Dodeka Theoi* est fournie, permettant de mieux comprendre leur rôle dans le contexte religieux lycien et leurs relations avec d'autres panthéons. Cet isolement iconographique pourrait indiquer soit un héritage proprement local, soit une volonté de préserver une tradition religieuse distincte malgré les influences extérieures, notamment grecques.

¹⁹⁵ Ces reliefs reflètent une tradition locale, comme en témoigne le Bulletin épigraphique de 1966, p. 427. D'autre part, il serait erroné d'interpréter ces représentations dans un contexte de théologie astrale, où les dieux du registre supérieur seraient associés aux Douze signes du zodiaque et ceux du registre inférieur (leur nature divine restant à prouver) rappelleraient le mythe pythagoricien faisant des planètes les chiens de Perséphone. Le pythagorisme présente ses limites, qui ne sauraient être appliquées aux ex-voto des montagnards de la Lycie ou aux stèles funéraires des agriculteurs de Phrygie et de Bithynie, comme mentionné dans le Bulletin épigraphique de 1968, p. 509.

¹⁹⁶ LJMC, III, 1, 1986, p. 647 et à nouveau p. 657 où il est affirmé que « comme dans les reliefs hittites de Yazılıkaya », les Douze Dieux sont des dieux armés de la guerre ou de la chasse figurés de manière uniforme.

Bronze. Cependant, Th. Drew-Bear et G. Labarre (2004, p. 85) ont démontré que ces connexions restent spéculatives. L'absence de mentions de ces divinités entre l'âge du Bronze et leur réapparition à l'époque romaine, au II^e siècle de notre ère, rend improbable une filiation directe¹⁹⁷. Mais malgré tout, P. Frei¹⁹⁸ observe de fortes similitudes iconographiques entre les groupes des Douze dieux lyciens et des Douze dieux hittites¹⁹⁹, renforçant cette idée d'une connexion entre les deux traditions religieuses.

Cependant, cette hypothèse rencontre plusieurs limites méthodologiques, soulignées par Th. Drew-Bear et G. Labarre (2004, p. 85) : aucune trace directe n'existe entre l'âge du Bronze et le II^e siècle de notre ère. La discontinuité documentaire rend une filiation directe peu probable.

À la suite des analyses de Drew-Bear et Labarre (2004, p. 85) ou de Schürr (2013), il est possible de privilégier l'idée d'une réinvention locale du culte. Cela se serait fait en mêlant héritages anatoliens et codification grecque²⁰⁰ (formes de panthéons, schémas rituels) avec une intégration progressive d'influences grecques, comme le montre l'usage du grec dans les inscriptions ou la figure d'Artémis elle-même, probablement introduite pour donner une forme reconnue et stable à ce culte. Cette lecture est confirmée par Schürr (2013), qui insiste sur l'identité propre des reliefs lyciens, mêlant sources hittites, expressions indigènes et représentations grecques. R. Lebrun lui aussi classe les Douze Dieux parmi les figures « dont

¹⁹⁷ Comme le rappelle RENBERG, 2014, p.107, note 1, les discussions de Drew-Bear et Labarre s'inscrivent dans un débat plus large portant sur la survivance d'éléments religieux anatoliens anciens, notamment louvites et hittites, dans les cultes lyciens postérieurs. Toujours selon, Renberg, plusieurs chercheurs, dont Hutter (2003) et Raimond (2006), ont tenté de démontrer cette continuité, même si une certaine prudence s'impose. Le rapprochement parfois fait avec les reliefs de Yazılıkaya, malgré leur apparente similarité, reste discutable, notamment en raison de leur origine hurrite et de leur lien avec le monde souterrain (Archi 1990 ; WILHELM 2009 ; RENBERG 2014, p. 107, n. 1).

¹⁹⁸ FREI, ANRW, II, 18, 3, 1990, p. 1833: « D'autre part, les groupes lyciens et hittites présentent des similitudes très étroites du point de vue iconographique, et tous deux sont par ailleurs complètement isolés (ma traduction de l'allemand ».

¹⁹⁹ Sur cette question voir l'article : ZANGGER, KRUPP, DEMIREL, S., & GAUTSCHY, R. (2021). P.57-94.

²⁰⁰ Comme le rappelle une inscription de Sidyma, datée de l'époque romaine, qui donne la liste canonique des noms des Douze Olympiens, appelés « les dieux d'ici » v. Cf. BEAN, 1978, p. 81 et n° 48 p. 122, p. 146, 303.

la nature fait toujours problème » (1987, p. 248-249), révélant à quel point ce culte échappe aux typologies religieuses classiques.

En somme, le culte des Douze Dieux chasseurs²⁰¹ constitue une forme religieuse hybride, qui permet d'appréhender les logiques d'adaptation, de résistance et de recomposition à l'œuvre dans les campagnes lyciennes. Par son caractère collectif, rural et anonyme, il reflète un attachement profond à des schémas symboliques anciens, réactivés et restructurés au sein du cadre impérial romain, notamment à travers la figure médiatrice d'Artémis.

2.2 L'association d'Artémis Kynegetis au panthéon des Douze Dieux

L'étude des reliefs votifs découverts en Lycie permet d'approfondir notre compréhension du lien étroit unissant Artémis Kynegetis aux Douze Dieux chasseurs. Ces représentations, souvent stylisées et produites par des artisans locaux, témoignent d'un système symbolique cohérent dans lequel la déesse chasserresse occupe une place centrale, à la fois protectrice, médiatrice et garante de la cohésion cultuelle.

Comme le décrivent Freyer-Schauenburg et Petzl (1994), ces reliefs sont structurés en deux registres hiérarchiques. Dans la partie supérieure, douze figures masculines debout et armées de lances, alignées de manière rigide, tandis que le registre inférieur figure des chiens ou des loups assis en groupes symétriques. Entre ces deux registres, une figure féminine isolée, souvent placée au centre, attire l'attention (FREYER-SCHAUENBURG & PETZL, 1994, repris par DREW-BEAR & LABARRE, 2004, p. 82). Comme l'ont montré les analyses de Freyer-Schauenburg et Petzl (1994), cette figure féminine est parfois identifiée par l'inscription « ARTEMEI », confirmant l'association à Artémis Kynegetis. Cette iconographie exprime

²⁰¹ « Theoi Agrioi » est une expression grecque qui se traduit littéralement par « dieux sauvages » ou « dieux des champs ». Dans le contexte de la mythologie et des cultes anciens, elle fait référence à des divinités associées à la campagne, à la nature sauvage et à la vie rurale. Ces dieux étaient souvent vénérés pour leur rôle dans la protection des terres agricoles, des animaux et des récoltes.

clairement une relation de présidence ou de médiation entre la déesse et les Douze Dieux, en rupture avec son iconographie classique grecque où elle apparaît isolée.

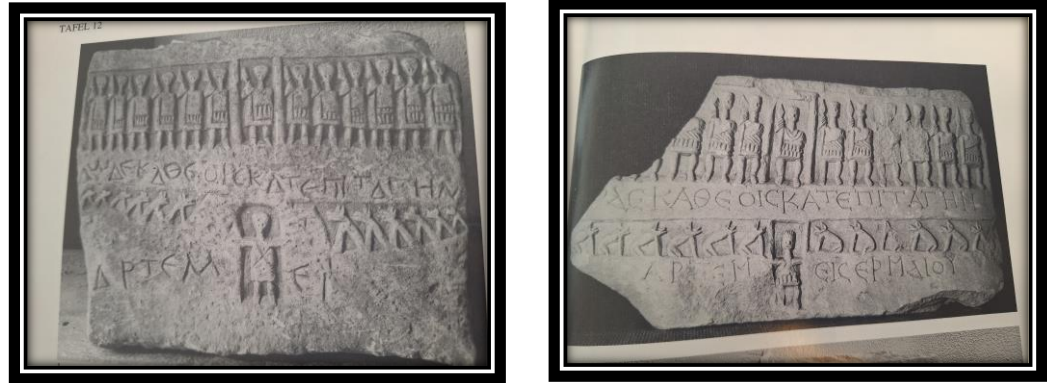


Figure 21 : reliefs dédiés aux douze dieux et à Artémis

Ce lien est également attesté par les inscriptions votives²⁰², qui comptent de nombreux exemples, comme le premier ci-dessous, mais également sur un relief étudié par Brixhe (1995, p. 62).

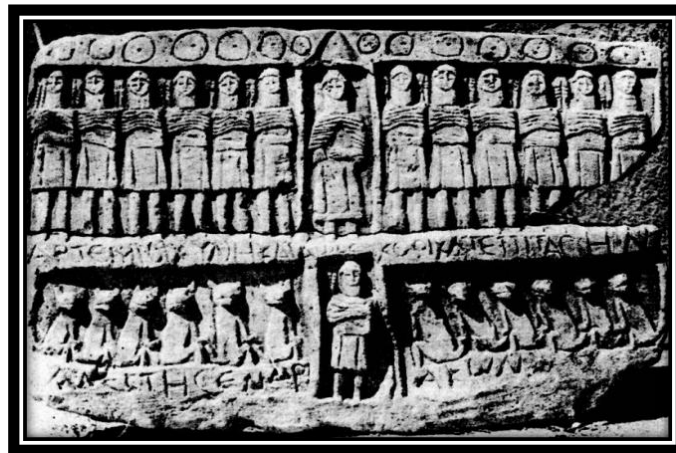


Figure 22 : Relief dédié aux douze dieux et à Artémis chasseresse (BRIXHE, 1995, p.62)

²⁰² ROBERT, 1983, p. 587. On the scanty remains of Komba see BEAN, 1978, 158-60 : [Δ]ωδεξα Θεοις χατ' έπιταγήν 'Αρτεμεις 'Επμαιου. Ahatli near Komba. Antalya Museum, inv. no. 678. Fragment of right half. H., 0.33 m. Pres. W., 0.58 m. Th., 0.06 m. BEAN, *Belleten* 28 (1958), 78, no. 98, fig. 20 a; J. and L. ROBERT, 1959, *REG* 72, 246, no. 409; L. ROBERT, *BCH* 107 (1983), 590, note 10, fig. 2.

L'inscription retrouvée sur ce relief souligne ce lien entre les dieux et la déesse :
 « 'Αρτεμιδι χυνη(γυτιδι ?) χαι δώδεξ<α> Θ <ε> οι<ς> ξατ' έπιταγήν άνέστησεν Δραξών » ²⁰³

« À Artémis Kynegetis, aux Douze Dieux, selon l'ordonnance, Draxôn a dressé cette offrande. »

La formule κατ' έπιταγήν (« selon l'ordonnance ») laisse supposer un acte rituel motivé par une injonction divine ou civique, possiblement liée à un oracle. Le nom du dédicant, Draxôn, de consonance locale, et le style modeste du relief renforcent l'idée d'une pratique religieuse populaire, enracinée dans un milieu rural.

Dans l'analyse de Schürr (2013, p. 213), « la présence systématique d'Artémis dans ces scènes, alors que les figures masculines restent anonymes et interchangeable, suggère un glissement du centre de gravité symbolique du culte. Artémis semble incarner une autorité religieuse au sein d'un groupe masculin, dans un rôle de cohésion et de protection, sans pour autant rompre avec la logique collective du panthéon. »

Un autre élément intrigue les chercheurs : la mention dans plusieurs inscriptions d'un « Père des Douze Dieux » qui semble jouer un rôle spécifique dans l'organisation du panthéon (SCHÜRR, 2013, p.213) :

- S 1 : « À Artémis Kynegetis et aux Douze Dieux »
- S 2 : « ... À Artémis Ky [...] et aux Douze Dieux ainsi qu'au Père de ceux-ci »
- S 9 : « À Artémis Kynegetis et aux Douze Dieux, ainsi qu'au Père »
- S 10 : « À Artémis Kynegetis et aux Douze Dieux, ainsi qu'au Père de ceux-ci (Freyer-Schauenburg 1994, 33, os S1, S2, S9, S10) »

Schürr (2013, p. 213) propose une lecture du panthéon lycien non pas comme une simple transposition des Olympiens, mais comme un système à quatorze figures, articulé autour de deux pôles : Artémis et ce mystérieux « Père ». Comme le montre l'auteur, au lieu de suivre une structure rigide pour les divinités olympiennes, la Lycie a créé sa propre version de cette hiérarchie divine, en y intégrant des éléments uniques à sa tradition.

²⁰³ cf. BRIXHE, 1965, pp.61-65; J. AND L. ROBERT, 1966, pp.428-29, n°. 426. Photographie de Lyk. Zwölfgötter-Reliefs 1,S1 (= Lycie-Douze dieux 1), d'après Freyer-Schauenburg & Petzl, 1994, table 1.

Dans certaines régions, Artémis partage l'importance d'Apollon ou de Léo, mais dans celle-ci, sa mention prééminente suggère une influence accrue sur son culte, notamment en ce qui concerne ses aspects de protection des milieux naturels. Cette hiérarchie divine pourrait aussi traduire une évolution pour s'adapter aux dynamiques politiques et sociales romaines, alors que certains cultes locaux ont été incorporés au système impérial tout en maintenant leur identité propre (SCHÜRR, 2013, p. 213).

L'identité de ce « Père », qui reste anonyme dans toutes les inscriptions, reste débattue. Certains comme Schürr (2013, p. 214-215) y voient une relecture locale de Zeus²⁰⁴, d'autres y reconnaissent l'écho d'une divinité plus ancienne, peut-être issue du panthéon hittito-louvite, intégrée de manière floue dans les représentations grecques. Dans plusieurs reliefs, Artémis et le Père semblent occuper des positions distinctes, mais complémentaires : Le « Père » est parfois représenté dans le registre supérieur, au-dessus des Douze Dieux (SCHÜRR, 2013). Artémis, elle, apparaît souvent en figure centrale, entourée de chiens.

La présence du père ne semble néanmoins pas être nécessaire au culte, l'historien Sayar (2004, Nr. 1), nous présente une inscription mentionne uniquement : « À Artémis Kynegitis, aux Douze Dieux et à Hermès. »

Cette substitution partielle suggère une certaine souplesse culturelle, où différentes figures pouvaient occuper un rôle d'auxiliaire divin. Cela intègre également une nouvelle divinité dans les reliefs.

Malgré tout, il apparaît qu'Artémis est la figure principale dominante, car le personnage central du registre supérieur est une femme, avec ses seins bien marqués, étendant les bras, ce qui indique qu'Artémis présiderait aux douze dieux.

²⁰⁴ Schürr fonde sa théorie principale sur une peinture découverte dans les thermes de Titus à Rome, qui met en garde contre le sacrilège : « Duodecim deos et Deanam et Iovem ». Optimum Maximu(m) habeat iratos | quisquis hic mixerit aut cacarit (Les Douze Dieux, Diane et Jupiter. Qu'ils soient en colère, les Très-Bons, les Très-Grand(s), contre quiconque urinerait ou déféquerait ici.) (CIL VI 29848b). Il souligne la présence de « Douze Dieux » et de Diane, qui pourraient être une contrepartie d'Artémis Kynegitis, ainsi que de Jupiter. À Rome, le principal ensemble de Douze divinités, les Olympiens ou Di Consentes, comprenait Jupiter et Diane. Il est à noter qu'il y avait également d'autres panthéons de Douze divinités dans la religion italique (LONG, 1987, p. 232-235). (RENBORG, 2014, p.110)

On retrouve également Hermès dans le relief rupestre de Burdur qui est consacré à « *EPMH, aux Douze dieux, à Artémis²⁰⁵ chasserresse et à leur père²⁰⁶* ». Une hypothèse formulée par certains chercheurs, notamment à partir de l'analyse de Robert (1983), envisage de lire *EPMH²⁰⁷* non comme Hermès, mais comme Erme.

Le relief rupestre de Burdur ajoute une dimension supplémentaire à cette hiérarchie. Il est dédié à « *EPMH, aux Douze Dieux, à Artémis chasserresse et à leur père* ». L'interprétation du terme *EPMH* reste controversée : pour Robert (1983, p. 593), il s'agirait d'Hermès, tandis que d'autres y voient une désignation lunaire, « Erme », renvoyant à un aspect de la déesse Artémis assimilée à la lune. Selon Schürr, Hermès y occuperait même la première place, reflétant une variation régionale du panthéon.

Enfin, l'émergence d'Artémis comme figure centrale dans ces représentations ne semble pas seulement répondre à une tradition locale. Elle illustre aussi un mouvement d'adaptation progressive : dans un monde rural transformé par la romanisation, la figure d'Artémis synthétise ancienneté, puissance protectrice et légitimation impériale. Son rôle dans la nature sauvage, la fertilité et la chasse se trouve magnifié, lui conférant une autorité religieuse nouvelle.

2.3. Une continuité religieuse entre traditions indigènes et influences gréco-romaines

²⁰⁵ BRIXHE, 1995, p.542. À l'époque où sont sculptés les reliefs des Douze Dieux, il ne peut s'agir que d'Artémis.

²⁰⁶ FREYER-SCHAENBURG, 1994 : *ερμή και Δωδεκαθεοις και Αρτεμιδι <κουυήγε- τι και τω πατρι αυτων και επταγην ΕΝΔΑΔΙC ΕΡΜΙ(?)*. v

²⁰⁷ « L'élément EPM apparaît sous le premier dieu, qui est légèrement décalé vers le bas, suivi d'un H et du reste du nom sur une ligne supérieure. Cela suggère qu'ici, Hermès est considéré comme l'un des Douze et qu'il occupe même la première place. Il devient ainsi la figure principale du groupe. Le nom du dédicant semble être ΕΝΔΑΔΙC, bien qu'un autre EPM apparaisse dans la dernière ligne. Cela pourrait être une erreur du scribe, qui aurait omis de copier la première partie du nom, car à Limyra, on trouve une attestation d'un Ερμενδαδης, constructeur d'une tombe rupestre au III^e siècle av. J.-C. (Nécropole V, Tombe 43). Ce nom appartient à une série de noms lyciens formés avec A/Ερμα/ε(ν)δ-. Il est possible que la ressemblance phonétique entre Ermendadis et Hermès ait conduit à placer Hermès en tête de la liste divine » (SHURR, 2013, p.214)

Le culte des Douze Dieux chasseurs, tel qu'il apparaît dans les reliefs lyciens, ne relève ni d'un archaïsme figé ni d'une simple importation grecque. Il s'inscrit dans un processus dynamique de réinvention locale, au sein duquel les pratiques religieuses indigènes ont été réinterprétées à travers les codes culturels grecs, tout en conservant des formes symboliques et rituelles propres.

L'analyse de la répartition géographique des reliefs, établie notamment par Drew-Bear & Labarre puis approfondie par Kevin Bouillot (2018, p. 418), démontre que ces objets culturels ne sont pas concentrés dans un sanctuaire unique, comme on a pu le croire à partir des premières découvertes à Gömbe/Komba.

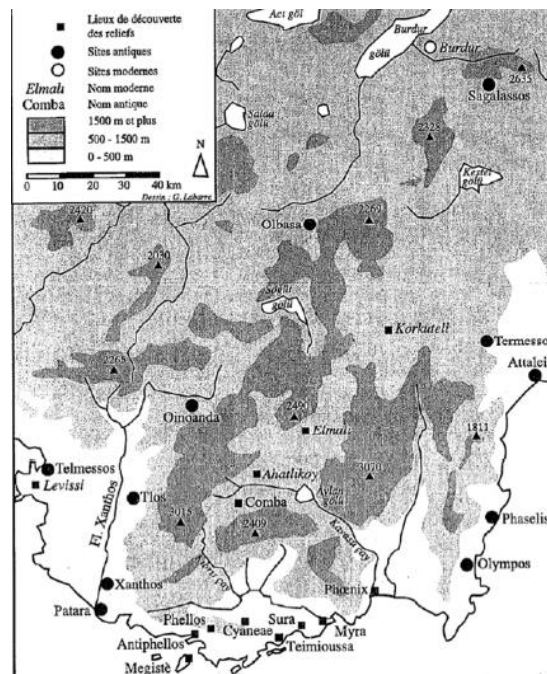


Figure 23 : Lieux de découvertes des reliefs des Douze dieux lyciens (DREW-BEAR & LABARRE, 2004, p. 101)

Bien que cette localité montagneuse ait livré plusieurs stèles, aucune structure monumentale n'y a été identifiée, et les recherches les plus récentes ont mis en évidence une dispersion importante des reliefs dans toute la Lycie. Sur les quarante-neuf recensés, trente-quatre ont

pu être localisés avec précision, confirmant une pratique religieuse décentralisée, essentiellement rurale, sans contrôle institutionnel unifié.

Cette non-centralisation du culte renforce l'idée d'une piété domestique ou communautaire à petite échelle, appuyée par une production artisanale locale. Comme le souligne Brixhe (1995, p. 63), ces reliefs sont souvent le fruit du travail de sculpteurs modestes, et se caractérisent par un style grossier, parfois naïf, éloigné des canons esthétiques urbains. Pour Renberg (2014, p. 115), leur fonction est avant tout religieuse, non monumentale. Il s'agit d'actes de dévotion personnels, réalisés dans l'intimité du lien avec les dieux. Horsley insiste sur le rôle de ces objets comme témoins d'une relation individuelle entre le fidèle et les puissances divines de sa communauté, et non comme objets publics de représentation (BURDURMUS, p. 257).

Dans sa thèse Bouillot rappelle que : « ces œuvres sont produites dans des milieux ruraux peu dotés en artisans spécialisés, et que leur caractère stéréotypé pourrait dériver de modèles de statues cultuelles aujourd'hui disparus, suggérant une continuité de formes rituelles à travers les siècles » (2018, p. 422).

Le paradoxe relevé par Bouillot est d'autant plus intéressant que ces reliefs présentent des inscriptions rédigées en grec, tout en mettant en scène un panthéon qui n'appartient pas au monde hellénique classique (BOUILLOT, 2018, p. 421-422). Cela montre une stratégie d'adaptation où l'hellénisation linguistique ne signifie pas l'abandon des traditions culturelles locales, mais leur légitimation dans un cadre culturel partagé. Comme l'ont montré Drew-Bear & Labarre (2004, p. 97), les populations locales ont su intégrer des cadres linguistiques et symboliques grecs tout en préservant leurs structures cultuelles indigènes. Ainsi, la présence d'Artémis Kynegetis aux côtés des Douze Dieux n'est pas une imposition extérieure, mais plutôt une stratégie d'adaptation religieuse, dans laquelle une divinité grecque bien connue permet de structurer et de légitimer un culte ancien, sans en effacer les fondements.

Bouillot met en avant, un autre point essentiel, concernant, l'aspect artistique rudimentaire des reliefs (BOUILLOT, 2018, p. 421-422). En effet, selon Renberg (2014, p.111), les reliefs et leurs inscriptions manquent de finition, ce qui laisse croire qu'ils n'étaient pas destinés à être exposés publiquement, mais plutôt à un usage personnel dans un contexte religieux. En effet, comme le note Renberg (2014, p. 115, note 11) en citant Horsley: « Ces reliefs étaient placés dans les sanctuaires en tant qu'actes de dévotion par ceux qui cherchaient le soutien des dieux en reconnaissant leur pouvoir. Ces créations ne devaient pas être des chefs-d'œuvre artistiques accessibles au grand public, mais plutôt des témoignages d'une relation intime entre un individu et la divinité de sa communauté. » Contrairement à la statuaire élégante de l'époque impériale, ces représentations semblent grossières, voire naïves, ce qui pourrait indiquer un culte principalement rural. Brixhe supposait que ces réalisations : « sont en général l'œuvre de modestes imagiers locaux ; la sculpture en est grossière et la stylisation souvent poussée à l'extrême (BRIXHE, 1995, p.63) ». Bouillot note que ces reliefs « s'inscrivent dans un culte et un milieu rural, donc dans un monde où les sculpteurs sont bien plus rares qu'en ville et où les dédicants disposent de bien moins de moyens économiques (BOUILLOT, 2018, p.422) ». On pourrait en déduire que ces éléments permettent donc d'ancrer le culte d'Artémis dans une sphère rurale, à la fois par ses formes matérielles et par ses logiques d'usage. On observe ici une cohérence entre le contexte social, le langage artistique, et la pratique religieuse. Ainsi, leur objectif n'était probablement pas esthétique, mais fonctionnel, visant à assurer une reconnaissance immédiate des divinités par les fidèles et à maintenir une continuité avec des représentations culturelles plus anciennes.

Cette articulation entre ancien et nouveau est particulièrement visible si l'on met en perspective ce culte avec d'autres formes d'Artémis en Lycie, telles que Artémis Kombiké ou Artémis Eleuthéra. Dans tous les cas, la déesse conserve son rôle central dans la régulation des forces naturelles, et de la frontière entre nature et culture. Elle s'adapte à des communautés spécifiques, mais selon des modalités locales différenciées. À ce titre, le sanctuaire de Komba, associé à Artémis, mérite une attention particulière, car il semble avoir

joué un rôle de point d'ancrage symbolique pour la reformulation du culte des Douze Dieux dans une grammaire religieuse compatible avec le monde romain.

Plutôt qu'un simple vestige d'un passé révolu, le culte des Douze Dieux apparaît ainsi comme une synthèse vivante, mêlant des traditions anatoliennes profondes et des structures helléniques et impériales. Artémis, dans ce cadre, agit comme une figure intégratrice, capable de garantir la continuité des croyances tout en les adaptant aux nouvelles réalités culturelles et politiques de la Lycie romaine.

3. Komba : un sanctuaire d'Artémis au cœur de la tradition lycienne

Le sanctuaire de Komba est un lieu intéressant : outre le fait que l'on ait retrouvé nombre d'autels votifs aux douze dieux et à Artémis, la déesse y reçoit des offrandes votives individuelles. L'antique ville de Komba, se trouverait près du village moderne de Gjômbe, à 30 kilomètres au nord/nord-ouest de Kas. L'étude de ces autels votifs permet de mieux comprendre l'articulation entre traditions indigènes et adaptation aux formes rituelles grecques.

3.1 Artémis Kombiké et les autels votifs : un culte enraciné dans la tradition lycienne

Parmi les sanctuaires dédiés à Artémis en Lycie, celui de Komba (FREI, 1990, p.1173) se distingue par une tradition cultuelle unique liée aux autels votifs²⁰⁸ (RAIMOND, 2004, p. 251-253).

Les autels votifs sont des structures ou des plates-formes élevées dédiées aux dieux ou aux déesses et servaient de lieux de sacrifices et de prières. Les fidèles offraient des animaux, des produits agricoles ou d'autres objets précieux sur ces autels en échange de faveurs divines, de protection ou pour exprimer leur gratitude. Les autels votifs étaient souvent érigés

²⁰⁸ Plusieurs d'entre eux ont été retrouvés proche de Limyre et témoignent de la vénération d'Artémis. voir WORRLE, 1999.

dans des lieux publics ou dans des temples, mais ils pouvaient également être installés dans des sanctuaires en plein air ou des endroits considérés comme sacrés. Ces autels étaient des éléments centraux de la pratique religieuse dans de nombreuses civilisations anciennes et jouaient un rôle essentiel dans le lien entre les fidèles et leurs divinités. Les données épigraphiques indiquent que ce culte s'est étendu au fil du temps à d'autres cités²⁰⁹.

Si l'on regarde de plus près ces autels votifs, on voit qu'ils mettent en évidence un culte fortement ancré dans les traditions locales²¹⁰, où Artémis apparaît non seulement sous différentes épicleses²¹¹, associées à certaines villes lyciennes²¹², mais aussi sous des formes cultuelles distinctes²¹³ comme Artémis Eleuthéra. Toutefois, l'assimilation entre Artémis Kombiké et Eleuthéra²¹⁴ reste un sujet de débat historique.

La diversité des inscriptions dédiées à Artémis en Lycie²¹⁵ témoigne de la souplesse et de la richesse de son culte dans la région. Ces autels, dont la présence est attestée dans toute la province, semblent avoir servi de points de rituel majeurs. L'un de ces autels, en calcaire, présente une dédicace explicite à Artémis Kynegetis, inscrite sur une petite stèle endommagée, découverte en 1994 près de la muraille Sud de la Weststadt, aujourd'hui conservée dans un dépôt archéologique :

²⁰⁹ Létôon : Ἀρτέμιδ(ι) | Κ(ο)μβικῇ (*FXanthos* VII, n° 2); Φλαυβία | [Ἀ]ρσασις | [Ἀ]ρτέμιδι Κονβικῇ (*FXanthos* VII, n° 3); Telmessos : Ἀρτέμει | Κόμβῃ (*TAM*, II, 4); Tlos : |.ιεια Ἀρτέμειδι Κομβικῇ | εὐχὴν (*ADAK-ŞAHİN*, 2004, p. 95-96, n° 9; *SEG*, 54, 1450); Patara : Στρα[το]νίκη Ἀρ[τέμι]δι | Κομβικῇ (*TAM*, II, 407; pierre toutefois découverte à Rhodes); Ἀρτέμι[δι] | Κομ[β]ικῇ (Korkut-Grosche, *Bouleuterion*, p. 126, n° 129)

²¹⁰ Pour les autels votifs portables en Lycie en général, voir : DINSTL 1990, pp.132-133 ; WÖRRLE 1999.

²¹¹ Pour les épithètes d'Artémis en général, voir WERNICKE 1896 ; KAHIL 1984.

²¹² Ce culte est particulièrement répandu en Lycie et est représenté à Limyra par deux Consécérations.

²¹³ Voir le chapitre 3 point 3.4.2

²¹⁴ Le nombre d'autels représentant Artémis Eleuthera n'est pas suffisant pour généraliser le culte en Lycie.

²¹⁵ On trouve de nombreuses mentions d'une Artemis Kombike (l'épiclèse connaissant plusieurs variantes) : Telmessos (*TAM* 2.4) ; Letoon (*BALLAND* 1981 no 2 et 3); Myra ou Patara (*TAM* 2.407); Simena (*HEBERDEY- KALINKA* 1896 n° 52); Myra (inedit cite: par *FREI* 1990, 1772 n° 34.10.2); Arneai (*TAM* 2.757) : Megiste (cf. *BALLAND* 1981, 20 et n. 52).



Figure 24 : Artémis de Komba (WORRLE, 1999, p.270)

La traduction de l'inscription serait (WORRLE, 1999, p.270) : « À Artémis Kombiké, Flavia Arsasis [dédie cela] à Artémis Kombiké. »

L'inscription semble être une dédicace adressée à Artémis sous l'épithète *Kombikè*, répétée deux fois.

Cette inscription, brève, mais claire, confirme l'identification de la figure centrale présente dans de nombreux reliefs votifs. Elle renforce l'hypothèse selon laquelle Artémis occupe une place structurante dans l'univers religieux lycien, y compris dans ses formes les plus populaires et locales.

L'analyse des inscriptions votives retrouvées sur de petits autels en Lycie apporte un éclairage sur le culte d'Artémis sous l'épithète *Kombiké* (Freyer-Schauenburg, 1994). L'un des autels porte l'inscription « Πτολεμαῖς Ἀ[ρτέμι] [δι Κομ] [βικῆ] » (figure 25 : KORKUT, 2008 pp. 727-731), qui se traduit par « Ptolémaïs [a dédié ceci] à Artémis Kombiké ». Un autre autel, plus sobre, mentionne simplement « Ἀρτέμι δι Κομβι κῆ » (figure 26 : Tuner Onen, 2017, p. 55), soit « À Artémis Kombiké ».



Figure 25 Artémis Komba

Πτολε-
μαῖς Ἀ-
[ρτέμι]-
[δι Κομ]-
[βικῆ].

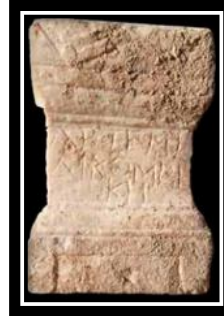


Figure 26 Artémis Kombiké

Ἀρτέμι-
δι Κομβι-
κῆ.

D'autres découvertes archéologiques renforcent cette hypothèse. Lors des fouilles de Xanthos, une miniature d'un temple en terre cuite contenant une statue d'Artémis Kombiké a été mise au jour.



Figure 27: statuette dédiée à l'Artémis Kombiké

Cette petite statue, d'une finesse remarquable, présente l'inscription: «À Artémis Kombike». Sa présence à Xanthos offre un témoignage de la dévotion continue envers cette divinité. Cette statue votive se trouve au cœur d'un modèle de temple en terre cuite, mesurant 0,185 mètre de hauteur. Les colonnes de ce modèle, ornées de la façade d'un temple ionique,

encadrent une figurine de déesse. À proximité immédiate de l'autel se trouve un petit bol, probablement utilisé lors des rituels dédiés à la déesse. Ce qui rend cette découverte d'autant plus significative, c'est l'iconographie unique associée à Artémis de Komba, telle qu'elle est dépeinte sur les autels votifs. Cette déesse locale, largement vénérée en Lycie, se distingue par son habillement, ses parures, ses seins nus et sa longue robe, reflétant à la fois des éléments locaux et ioniques.

Cette statuette miniature, associée à une inscription explicite et retrouvée dans un contexte archéologique précis, illustre de manière éloquente la fonction votive des objets cultuels à Xanthos. Elle témoigne à la fois de l'ancrage local de la dévotion, de la personnalisation des offrandes, et du rôle essentiel joué par les représentations figurées et épigraphiques dans les pratiques religieuses. À travers de tels objets, les fidèles matérialisaient leur relation avec les divinités, renforçant ainsi la cohésion entre geste rituel, image sacrée et parole votive.

L'importance du sanctuaire de Komba ne se limite pas à son territoire immédiat. La répartition des inscriptions dédiées à Artémis Kombiké atteste que son influence s'est progressivement étendue à d'autres cités lyciennes, notamment Xanthos, Myra, Limyra et Telmessos²¹⁶.

Ainsi, les nombreux autels votifs de Komba, datés de la période romaine (METZGER, 1952, p.17 n° 6), illustrent une évolution du culte d'Artémis sans rupture brutale, marquant une fidélité aux traditions indigènes et aux nouvelles réalités du monde gréco-romain. Leur large diffusion dans les villes côtières lyciennes suggère que Komba était un centre culturel majeur, constituant une véritable porte d'entrée vers la Lycie montagneuse et ses traditions religieuses ancestrales.

²¹⁶ Cf. BALLAND, 1981, 19f. a souligné cette particularité des découvertes. À sa liste doivent être ajouté IK 48, ARYKANDA, 1994, p.85 (pas de « marquage de la frontière de la zone sacrée de la déesse ») et SEG 44, 1994, 1213, de Patara et FREYER-SCHAUENBURG, 1994, p.83.

4. Artémis et la continuité cultuelle sous l'Empire romain : inscriptions et cultes publics

Si les inscriptions et les cultes publics témoignent d'une continuité cultuelle sous l'Empire, c'est à Sidyma que cette permanence se manifeste de manière particulièrement éloquente, notamment à travers un sanctuaire oraculaire où se croisent traditions locales et influences grecques. Le culte d'Artémis y apparaît structuré et institutionnalisé, ce qui atteste de sa vitalité. Toutefois, cette présence reste partiellement éclipsée par l'importance accordée à Apollon, dont la figure domine souvent celle de sa sœur, reléguant Artémis à un rôle plus discret.

4.1 Un sanctuaire oraculaire à Sidyma : entre héritage antique et identité lycienne

Une inscription provenant de Sidyma (CURTY 1995 : 197, note 182), datant du III^e siècle de notre ère revêt une importance particulière. Sidyma, modeste cité de Lycie occidentale, était située au cœur des montagnes dominant la côte, sur le versant sud du mont Cragus, à mi-chemin entre Telmessos et Patara. Les éléments connus de son histoire se limitent à son appartenance à la ligue lycienne et à une relative prospérité à l'époque romaine, perceptible à travers les vestiges archéologiques.

L'inscription en question retranscrit un oracle²¹⁷ adressé aux Sidyméens, traditionnellement attribué à Apollon de Patara²¹⁸, mais qui pourrait en réalité provenir d'un sanctuaire bicéphale

²¹⁷ TAM II 174. Un oracle désigne une réponse émise par une divinité en réponse à une question humaine, généralement formulée dans un cadre rituel. Cette réponse peut être transmise par l'intermédiaire d'un prêtre, d'une prêtresse, ou par des signes tels que des rêves ou des manifestations naturelles. Dans le monde grec et anatolien, les oracles pouvaient éclairer des choix personnels, politiques ou religieux. Dans les inscriptions d'Asie Mineure, la formule κατ' ἐπιταγήν (« selon l'ordre [divin] ») indique qu'un acte, souvent votif, a été accompli à la suite d'une injonction divine, révélée probablement par oracle ou songe (VERSNEL, 1993, p. 122 ; BOUILLOT, 2018, p. 421-422).

Sur les oracles voir VERSNEL, 1993. Analyse des mécanismes de communication avec le divin, dont les oracles, et des ambiguïtés rituelles. Parker, Robert, 1996. Référence majeure sur les pratiques religieuses grecques, y compris les oracles (chap. 6, p. 182-187). BOUILLOT, 2018, p. 413-435. Étude épigraphique sur les cultes lyciens, dont l'usage de κατ' ἐπιταγήν dans les inscriptions votives.

²¹⁸ Selon RAIMOND, 2023, p.75 : « Le texte a été publié une première fois par Otto Benndorf et Georg Niemann en 1884, avec une contribution d'Eugen Petersen, avant d'être édité dans le second volume des *Tituli Asiae*

dédié à Apollon et Artémis²¹⁹ à Sidyma. Kevin Bouillot mentionne que le texte évoque le culte d'Artémis et précise qu'à la suite d'un oracle rendu à la cité (*Σιδυμεῦσιν χρησμόν, oracle pour les Sidyméens*), seules des vierges pouvaient désormais accéder à la prêtrise de la déesse (BOUILLOT, 2018, p.379- 380) Cet oracle, proclamé 129 ans auparavant (*πρὸ ἐτῶν ρκθ*), est reproduit tel qu'il était inscrit dans la cité. Selon cette chronologie, l'oracle aurait été reçu sous le règne de Commode, ce qui situerait son émission au milieu du Ier siècle de notre ère.

[---]²²⁰ Au premier jour du mois, Artémisios, les prytanes des Tlôiens aux prytanes des sidyméens, salut ! Hiérôn II Hiérôn II, petit-fils d'Apollonios., dit aussi Lysimachos, Tlôiens et Xanthien, Hiérôn II Hiérôn II petit-fils d'Apollonios., dit-aussi Lysimachos, Tlôiens et xanthien, se présenta devant nous, voulant que soit clairement certifiée la généalogie qui nous lie à vous et aux Pinaréens à partir du rappel des liens de parenté, des enquêtes et des oracles qu'il a invoqués. Pour mémoire et pour la bienveillance [de--][-- de Termil]ès et de Praxidikè, dont sont issus Tlôos, Kragos²²¹ et Pinalos, à travers une autre généalogie que j'ai souvent exposée à partir des histoires de Polycharme et d'autres.

Minoris (TAM), dont les trois fascicules sont parus entre 1920 et 1944. » et p. 76 : « Nous devons un important travail de révision à Angelos Chaniotis, réalisé en 1988 »

²¹⁹ La parenté entre les Illions et les Lyciens est souvent évoquée dans les mythes et légendes antiques, en particulier dans le contexte de la guerre de Troie et du conflit avec Rhodes. Les Illions sont identifiés aux Troyens. Dans les traditions post-homériques et les épopées ultérieures, cette parenté entre les Illions et les Lyciens est souvent renforcée par des récits épiques qui mettent en avant des héros communs ou des liens familiaux entre les deux peuples.

²²⁰ L. 2 : [--- μηνός] (Kalinka). — L. 3 : [Ξανθίων Πιναρέων καὶ] (Heberdey) ; Πιναρέων καὶ] (Kalinka). L. 4 : πρυτά[νεις, βουλή, δῆμος] (Robert 1978). — L. 5 : πρυτά[ν]εσι βουλῇ δῆμῳ χαί[ρ]ειν (Heberdey). — L. 6 : κατέστη [εἰς τὴν ἐκκλησίαν] (Wilhelm) ; κατέστη[ν πρὸ ὑμῶν ἐγώ] (Heberdey) ; κατέστη[ν]αντίον ὑμῶν] (Zingerle) ; κατέστη[πρὸς τὴν βουλήν] (Robert 1978) . — L. 7 : Ἀπο[λλᾶ τοῦ] (Wilhelm). — L. 8 : [πολείτης ὑμῶν] (Wilhelm). — L. 9 : βού[λομαι ?] (Benndorf) ; βου[λόμενος τῷ λόγῳ τῷδε] (Wilhelm) ; βου[λόμενος σαφῶς] (Kalinka). . — L. 10 : ἐκγμартυρηθῆ[ναι μνεμονεύων ἄμα] (Heberdey) ; ἐκγμартυρηθῆ[ναι τούτῳ τῷ λόγῳ] (Kalinka). — L. 11 : π[ρότερον ἐποίησα] (Heberdey). — L. 12 : εὐ[σέβημένης θεοῦ] (Benndorf) ; εὐ[σέβειάν τε τῆς θεοῦ] (Heberdey). . — L. 13-14 : συ[μπαντῶν τῶν μύθ]ων (Benndorf) ; συ[μπασῶν ἐπιφανει] ὦν (Zingerle). — L. 14-15 : κα[ὶ παλαιῶν χρησ]μῶν (Benndorf) ; κα[ὶ ἐπῶν καὶ χρησ]μῶν (Heberdey). — L. 15 : μάς (Heberdey) ; ὑμᾶ[ς καὶ Τλωεῖς καὶ] (Benndorf). — L. 16 : τὴν γεναλ[ογίαν τὴν Τρεμῖλ]ου (Benndorf) ; τὴν Τρεμῖλ]ου (Kalinka). — L. 19-20 : διδαδης sur la pierre (Chaniotis) ; δῦλης (Petersen) ; δι' ἄλλης (Zingerle) ; ἀνὴ Κονδιδάης (Radermacher 1910, 202-203, E11). — L. 26 : ἔκτακτον (Heberdey) ; ἑκτακτόν (Benndorf) ; σ ου ζ (fac-similé des TAM). — L. 27 : φ' ἡμῶν (Heberdey) . — L. 29 : τς (Heberdey) ; τῆς sur la pierre. — L. 33-36 : σεσα[λευμένου Κράγου τῶν τε κρο]τάφ[ων διανεωγμ]ένων γυναικὸς [ιδούσης τινός] (Zingerle). — L. 37 : λουο[μένην Ἄρτε]μιν (Zingerle) ; λουο[μένης Ἄρτε]μιν (Benndorf) ; σ ου ζ (fac-similé des TAM). — L. 38 : [σῶμα ?] (Chaniotis). — L. 39 : ἀρ[μέ]νης (Chaniotis). — L. 53 : κροτς ἐπάσματι (Chaniotis). L. 93 : προκαθσθ ὅσιν

²²¹ Noms indigènes de Sydima.

Il y a beaucoup de prodiges dans ce golfe, entourés par la mer et les montagnes que la divinité avait en sa possession (je raconte) Un prodige en particulier qui s'est produit il n'y a certes pas longtemps, mais à notre époque, alors que la terre de la mère des dieux donnait naissance à des formes semblables aux jumeaux de Létô, astres lumineux qui fut enfanté à Araxa, à Artémis et aussi à Apollon ; à Pinara au sommet de Kragos, qui avait été ébranlé (elle enfanta) tout d'abord d'Artémis --- d'une femme --- au pied d'un bassin, baign[ant ? --] (sa) descendance et [(son) propre corps ?], elle s'était préparée aux hauteurs et aux dangers depuis lors. Salut que l'on vénère, récompense ceux qui errent, *vacat*, et ensuite à Sidyma, fondation de Sydimos, R fils de, Tlôos et chelion, fille de Kragos, (elle enfanta) Apollon, On a lieu proche de la mer, à Lopta, En une grotte cachée, d'accès difficile, pourvu en son sommet d'une petite entrée laissant passer la lumière, par laquelle une femme qui avait voulu tout à coup et sans bruit contempler le Dieu tomba : Son corps repose comme une pierre : c'est un spectacle terrible pour ceux qui le regardent ; Et c'est pourquoi, quand nous entrons, nous chantons, faisant retentir l'incantation : « Salut à toi, Apollon de Lota ! ». Comme cette union et cette concorde entre nous et les Sidyméens, comme entre enfants et parents, héritées des dieux et des fondateurs autochtones, étaient restées depuis le début ininterrompues en toutes circonstances, et comme la plus pure des vierges, choisie chez eux aussi pour le service culturel d'Artémis a été jusqu'à aujourd'hui préservée des mariages ; auparavant ils prenaient de préférence des femmes mariées pour prêtresse ; par la suite- d'après (mon) enquête et un oracle du dieu — et jusqu'à présent ils choisissent des vierges. je rappelle pour le souvenir, la vénération et la gloire de la déesse et des mariages de nos filles dont nous avons eu des enfants grâce à la déesse Vénérée, l'oracle délivré aux Sidyméens. Avant l'année 129, Au sujet d'une vierge au service d'Artémis, (cet oracle) A été inscrit chez eux quand il est retranscrit ci-dessous (RAIMOND, 2023, p. 79-80)

L'inscription mentionne un certain Hiéron de Tlos²²², qui rappelle les liens de parenté (PARKE, 1956, p. 190- 193) mythique entre Sidyma²²³, Tlos et Pinaros. Ces liens (CURTY, 1995, p. 270) sont fondés sur des héros fondateurs communs, des événements pseudo-historiques et des traditions partagées, comme le choix de vierges pour servir Artémis. Le texte précise que cette coutume, autrefois réservée à des femmes mariées, aurait été modifiée sous l'influence d'un oracle confirmant la nécessité de désigner des prêtresses vierges, en adéquation avec la nature virginale de la déesse. L'oracle, bien que présenté comme émanant d'Apollon, évoque également Artémis (RAIMOND, 2023, p. 81), qualifiée de « déesse sauvage » (*ἀγροτέρα τε θεά*) et « nourricière des meutes » (*σκυλακοτρόφος*).

²²² Cette référence est faite par Hiéron de Tlos, dont la cité appartient elle aussi à la fédération, et s'explique donc simplement par la nécessité, pour un Lycien s'adressant à d'autres Lyciens, d'utiliser un mode de datation commun à leurs deux cités, sans qu'il faille nécessairement y voir une référence à la capitale fédérale. BOUILLOT, 2018, p.384-385.

²²³ Sidymos sur des pièces de monnaie lyciennes de l'époque de Claude : cf. ROBERT 1955a, 12 et n° 3, sur des monnaies de l'époque de Gordien III : cf. pp. 11-22 et pl 3.

La désignation de Sidyma comme « cité parente » pourrait davantage refléter des liens religieux et mythologiques unissant les cités lyciennes, plutôt qu'attester d'une origine extérieure de l'oracle. L'inscription laisse entrevoir un mode de divination déductive (RAIMOND, 2023, p. 82), dans lequel la volonté divine s'adapte aux réalités sociales, à l'image de l'instauration de la virginité comme critère pour l'accès à la prêtrise. Bouillot nous dit en effet que : « Apollon apparaît comme le seul dieu à s'exprimer, soit parce qu'il est en mesure de le faire indépendamment de sa sœur, soit parce qu'il aurait été, en réalité la seule divinité des deux à exercer un rôle prophétique, Artémis partageant un culte conjoint sans toutefois intervenir directement dans la pratique oraculaire. » (BOUILLOT, 2018, p. 387). Et il précise que : « Bien que modeste et peu documentée, la cité de Sidyma constitue un exemple significatif à plusieurs égards » (BOUILLOT, 2018, p. 387). L'existence en son sein d'un sanctuaire oraculaire dédié à Apollon et Artémis est déjà un phénomène rare, mais l'attribution d'un texte oraculaire à ce sanctuaire – si l'on retient cette interprétation de Bouillot, mais aussi de Raimond – l'est davantage encore, en particulier pour un lieu de culte de cette envergure. De plus et cela est toujours selon Bouillot : « l'étude conjointe des inscriptions permet néanmoins d'entrevoir le fonctionnement d'un sanctuaire bicéphale dans lequel Apollon semble dominer l'aspect oraculaire, y compris lorsqu'il est question du culte de sa sœur. » Cet épisode n'est pas sans rappeler ce que l'on précisait précédemment, avec les monnaies, sur l'importance grandissante d'Apollon au détriment de sa sœur.

Ainsi ce que nous pouvons en déduire, c'est que l'inscription montre une volonté de changer certains aspects du culte d'Artémis, notamment la valeur de la virginité des prêtresses, en cohérence avec le profil de la déesse. Cela montre une capacité d'adaptation sans rupture, en effet on assiste à la préservation du culte d'une déesse déjà présente sur le territoire, mais on change le fonctionnement du culte pour qu'il corresponde plus aux caractéristiques helléniques de la déesse.

De plus, le fait qu'Apollon soit la divinité qui parle dans l'oracle, même lorsque la question concerne Artémis, semble refléter une hiérarchisation des rôles cultuels. Dans les sanctuaires

mixtes, la fonction prophétique semble revenir à Apollon, ce qui réduit le rôle actif d'Artémis à une figure d'autorité silencieuse, présente par son culte, mais absente du discours divin. Cela permet d'en déduire une forme de marginalisation fonctionnelle de la déesse, tout en conservant son aura symbolique.

Malgré tout, la référence aux liens entre Sidyma, Tlos et Pinaros à travers des traditions mythologiques partagées suggère que le culte d'Artémis participe à la construction d'une mémoire collective locale. L'identité civique est ici renforcée par le religieux, et Artémis est intégrée dans une généalogie fondatrice. Ces pratiques votives et oraculaires ne sont donc pas seulement religieuses, mais politiques et identitaires, témoignant de l'enjeu de faire vivre une appartenance par le culte.

Enfin, l'usage d'un oracle pour justifier une réforme rituelle (exclusion des femmes mariées) montre une religion, où les réponses divines s'ajustent aux transformations sociales. Le dieu ne dicte pas un dogme immuable, mais confirme une orientation déjà amorcée par les communautés. Cela nous renseigne sur un fonctionnement religieux plus contractuel que vertical, où le divin est partie prenante de la cohésion sociale.

Le cas de Sidyma met en évidence une forme d'hybridation culturelle typique de la Lycie impériale, où traditions locales, mythes fondateurs et structures rituelles évoluent sans se dissoudre. À travers cet oracle, on perçoit à la fois la permanence d'un culte d'Artémis lié à des pratiques anciennes — comme la sélection de vierges — et la prééminence grandissante d'Apollon dans la sphère prophétique. Le sanctuaire bicéphale semble alors incarner une redistribution des rôles cultuels au sein d'un même espace sacré, où la figure d'Artémis, bien que présente, se voit reléguée à une fonction symbolique, en partie éclipsée par celle de son frère. Ce cas singulier montre que la romanisation religieuse n'implique pas nécessairement une rupture, mais davantage une adaptation pragmatique des cadres religieux à de nouveaux équilibres culturels et institutionnels.

Il est maintenant temps de conclure ce dernier chapitre et, avec lui, notre étude sur l'évolution du culte d'Artémis en Lycie. Nous avons retracé son parcours jusqu'à la période romaine, où la déesse continue d'occuper une place centrale dans la vie religieuse de la province. Dès le début de cette époque, bien que la Lycie soit sous l'influence de Rhodes, cette dernière semble perdre progressivement son emprise au profit de Rome, notamment après l'intégration officielle de la province à l'Empire en 43 avr. J.-C. Cette transition marque un tournant décisif dans l'évolution des structures religieuses et institutionnelles de la région, où le culte d'Artémis, loin de disparaître ou d'être éclipsé par de nouvelles divinités romaines, s'adapte et s'intègre dans le cadre impérial.

Un élément particulièrement intéressant est que, malgré cette romanisation, Artémis ne devient pas Diane, son équivalent latin, mais conserve son nom et son iconographie traditionnelle. Comme nous l'avons vu, de nombreuses monnaies continuent à la représenter, ce qui témoigne de la persistance de son culte et de son importance dans l'identité religieuse locale. Toutefois, cette appropriation d'Artémis par les élites lyciennes et son inscription dans un cadre romain pose de nombreuses questions. Son statut face à Apollon et Léo reste incertain : tandis que la monnaie impériale semble attester un recul du culte de Léo, Apollon, quant à lui, continue d'être représenté, bien qu'avec une moindre fréquence qu'Artémis dans certaines régions.

Un autre phénomène marquant est l'assimilation d'Artémis aux Douze Dieux chasseurs. Cette intégration à un groupe divin qui semble d'origine indigène, mais attesté uniquement à l'époque romaine, soulève plusieurs interrogations. Cette structuration du panthéon pourrait-elle être le résultat d'un choix des élites locales, cherchant à consolider un culte autochtone en le rattachant à un cadre institutionnel plus vaste ? Ou bien faut-il y voir une tentative de résistance symbolique face à la romanisation, cherchant à préserver une forme d'identité religieuse proprement lycienne ? Rien n'est encore certain, mais l'analyse des reliefs et des inscriptions montre que ce culte ne peut être simplement interprété comme un

vestige archaïque : il s'agit d'un phénomène dynamique, réactualisé dans un contexte impérial.

L'étude des inscriptions nous offre également des perspectives essentielles. La cité de Komba joue un rôle central dans la diffusion des autels votifs dédiés à Artémis, soulignant un ancrage local fort du culte. Par ailleurs, les inscriptions de Sidyma témoignent de la persistance du culte de la triade apollinienne, ce qui montre que, malgré les transformations politiques et religieuses, ces divinités conservent une importance régionale.

Finalement, tous ces éléments démontrent une double réalité : d'une part, une continuité religieuse apparente, où Artémis demeure une figure incontournable du panthéon lycien ; d'autre part, une adaptation politique et identitaire, qui a inscrit le culte de la déesse dans les nouvelles structures romaines sans pour autant le dénaturer complètement. Artémis se révèle ainsi être à la fois une individualité divine persistante et un symbole de l'identité lycienne, capable de s'intégrer dans un environnement impérial tout en conservant ses spécificités locales.

CONCLUSION

Il est temps de conclure ce mémoire.

L'étude du culte d'Artémis en Lycie s'est avérée être un sujet d'une richesse inégalée, à la croisée des dynamiques religieuses, politiques et culturelles. Ce travail a permis de mettre en lumière une facette peu explorée de la religion antique. Il s'intéresse aux mécanismes de transmission et de transformation des traditions religieuses dans un espace où se côtoient plusieurs influences. Cette recherche s'est étendue au-delà de l'étude de l'évolution d'un culte, s'efforçant de comprendre comment Artémis a été intégrée, adaptée et parfois réinterprétée au fil des siècles, dans un dialogue constant entre traditions locales et influences extérieures.

Ce mémoire s'inscrit dans une réflexion historiographique sur les origines du culte d'Artémis en Lycie, oscillant entre deux interprétations. D'une part, celle d'une divinité entièrement grecque, introduite dans la région dans le cadre de l'hellénisation. Et d'autre part celle d'une figure locale préexistante, progressivement intégrée aux structures religieuses du panthéon hellénique. Cette étude, en adoptant une approche nuancée, a su dépasser cette opposition binaire en mettant en lumière un processus d'acculturation complexe. Dans ce processus, la continuité et la transformation du culte se répondent et s'entremêlent. Par conséquent, le culte d'Artémis en Lycie ne peut être réduit ni à une simple importation ni à une survivance autochtone, mais doit être envisagé comme le résultat d'échanges continus entre diverses sphères culturelles.

Ce mémoire apporte également une meilleure compréhension d'une région, la Lycie, qui est souvent peu étudiée et quelque peu marginalisée dans les recherches sur l'Antiquité. En documentant de manière systématique l'évolution du culte d'Artémis et les dynamiques religieuses, politiques et culturelles de la région, ce travail comble un vide historiographique et offre un cadre de référence pour de futures études.

Ce mémoire vise également à inspirer de jeunes historiens et chercheurs, en leur montrant qu'il est possible de construire un projet original dans un domaine peu exploré. Il illustre que

même des espaces ou des périodes considérés comme « secondaires » peuvent révéler une richesse exceptionnelle lorsqu'ils sont analysés de manière approfondie et interdisciplinaire. En ce sens, il ne s'agit pas seulement d'une contribution à l'histoire religieuse et culturelle de la Lycie, mais aussi d'une ouverture vers une communauté scientifique plus inclusive et dynamique, où les recherches sur des territoires ou des thèmes marginalisés trouvent leur légitimité et leur reconnaissance.

En définitive, quels sont les résultats de ce travail sur le culte d'Artémis en Lycie ? Nous avons pu observer une évolution significative de ce culte au fil des âges, marquée par un équilibre subtil entre persistance et changement. Son culte n'est pas figé, mais il a su intégrer des influences successives, tout en maintenant certaines caractéristiques fondamentales qui témoignent d'une permanence religieuse et culturelle. Ce changement, qui n'a pas été linéaire, reflète les diverses interactions entre les populations locales, les influences impériales et les évolutions doctrinales propres à chaque période.

Le cadre conceptuel, centré sur les notions de continuité, de syncrétisme et d'acculturation, s'est avéré utile pour analyser l'évolution du culte. Il ne s'agit pas d'une simple opposition entre assimilation et conservation. Le culte d'Artémis en Lycie témoigne d'un dialogue entre différentes traditions religieuses, au cours duquel des éléments anciens sont reformulés pour s'adapter aux réalités sociopolitiques de chaque époque. L'analyse comparative de cultes similaires en Anatolie et en Méditerranée orientale a révélé des mécanismes de transmission et d'adaptation des traditions religieuses. Cette approche met en évidence la complexité des processus d'appropriation et de réinterprétation culturelle. La transformation du culte d'Artémis reflète les rapports de pouvoir et les évolutions culturelles propres à chaque période historique.

L'étude a démontré la valeur d'une perspective globale pour comprendre l'évolution du culte d'Artémis en examinant une variété de concepts. Le syncrétisme s'est révélé être un outil clé pour comprendre la manière dont Artémis s'est progressivement fondue avec les divinités locales, telles qu'Ertemi et Eleuthera. L'acculturation a quant à elle permis de mettre en évidence les adaptations successives du culte en fonction des impératifs politiques

et culturels. La continuité est apparue comme une notion centrale pour démontrer que le culte d'Artémis n'a pas seulement remplacé des croyances plus anciennes, mais qu'il a évolué en intégrant des éléments extérieurs, tout en conservant son ancrage local. Enfin, le culte d'Artémis en Lycie a également servi d'instrument de légitimation politique pour les dynastes perses, les souverains hellénistiques et les empereurs romains. En effet, en s'appuyant sur une figure religieuse, ils ont renforcé leur pouvoir.

Cette recherche approfondit donc notre connaissance des aspects religieux en Lycie, en mettant en lumière la richesse des échanges culturels ayant influencé le culte d'Artémis. Elle ouvre la voie à de nouvelles recherches sur les continuités et les ruptures dans l'histoire des religions antiques, en insistant sur l'importance de l'analyse contextuelle et du dialogue entre les sources textuelles et archéologiques. L'étude du culte d'Artémis en Lycie montre que les évolutions religieuses ne sont jamais de simples adaptations passives, mais des processus actifs de négociation et de redéfinition. Les sociétés anciennes ont façonné leurs cultes en fonction des réalités politiques, sociales et culturelles de leur époque. Cette étude met de l'avant l'importance d'une approche interdisciplinaire combinant l'histoire des religions, l'archéologie et l'examen des sources épigraphiques et numismatiques, afin de fournir une image plus complète des phénomènes de transformation culturelle. Cette démarche a été concrètement mise en œuvre à travers la structuration du mémoire en quatre chapitres successifs, chacun développant et éclairant un aspect fondamental de l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, et contribuant ainsi à en approfondir la compréhension globale.

C'est dans cette logique que le premier chapitre a présenté les premières phases d'évolution du culte d'Artémis en Lycie qui s'inscrivent dans un contexte religieux complexe et influencé par diverses cultures. Après la disparition de l'empire hittite, la Lycie a créé sa propre mythologie, où une myriade de divinités ont vu le jour, dont les divinités LAMMA, en particulier Ertemi. Cette déesse possédait plusieurs traits similaires à Artémis, notamment une association avec les zones sauvages, la faune et les montagnes. Cette proximité progressive a finalement entraîné son absorption en tant qu'épithète d'Artémis. Les

recherches d'Eric Raimond et de René Lebrun révèlent que l'Ertemi présente en Lycie, précède les premiers indices du culte d'Artémis sur l'île de Délos. Cette découverte pourrait signifier que cette divinité était déjà adorée avant qu'Artémis n'atteigne sa position prééminente dans la région. Cette supposition vient appuyer la théorie selon laquelle Ertemi pourrait être considérée comme l'incarnation primitive d'Artémis en Lycie, peut-être même sous un autre nom, en raison des similitudes entre leurs traits et leurs attributs. Dans ce contexte, le syncrétisme occupe une place centrale, notamment par des rapprochements avec Cybèle. Cette dernière partage en effet de nombreux traits avec Artémis, notamment son lien avec le monde sauvage et la fécondité. L'étude des cultes anatoliens laisse croire qu'Artémis n'est pas une entité statique, mais plutôt une divinité aux multiples facettes, qui a su incorporer des éléments anatoliens tout en préservant son identité propre dans la tradition grecque. Ce phénomène témoigne d'un échange entre les traditions locales et helléniques. Les Lyciens y ont joué un rôle actif en adaptant ces références mythologiques et rituelles à leur propre cadre religieux. Ce chapitre a également examiné le rôle d'Artémis dans les épopées, en particulier la guerre de Troie. Dans l'épopée homérique l'Iliade, Artémis semble favoriser les Troyens, ce qui a amené certains chercheurs à suggérer une origine asiatique plus marquée. Toutefois, une analyse plus approfondie des textes révèle une interprétation plus nuancée : la présence d'Artémis dans ces récits découle principalement de considérations narratives et idéologiques propres à la tradition grecque, qui a pu adapter certaines divinités à ses propres référentiels. Il ne faut donc pas considérer ces mythes comme des preuves directes d'une origine asiatique d'Artémis, mais plutôt comme des indices révélateurs des échanges culturels entre le monde grec et l'Anatolie.

Le second chapitre nous a permis de comprendre comment l'époque perse a influencé l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, notamment grâce à une transformation graduelle et délicate qui a permis l'assimilation de traits grecs dans les pratiques religieuses locales. Cette période est caractérisée par une approche d'adaptation et de continuité, grâce à laquelle les dynastes perses ont réussi à renforcer leur autorité en s'appuyant sur les croyances autochtones. Ils ont su exploiter l'ambiguïté des théonymes pour réorganiser le panthéon

lycien autour d'un syncrétisme maîtrisé. L'un des aspects fondamentaux abordés est l'utilisation des théonymes comme levier politique et religieux, tel que nous l'avons vu avec l'inscription trilingue sur le pilier inscrit. Cette ambiguïté leur a permis de maintenir l'adhésion des populations locales, tout en introduisant des références culturelles extérieures. Ainsi, le culte d'Artémis grecque a lentement fusionné avec celui de l'Ertemi lycienne, grâce à un processus de syncrétisme qui a facilité son intégration sans provoquer de rupture religieuse ou sociale soudaine.

L'analyse de cette fusion a mis en évidence l'importance du cadre politique dans l'évolution du culte. Les dirigeants perses ont en effet compris l'importance de combiner des éléments locaux avec leur propre système de domination. Ce modèle d'assimilation a assuré une continuité qui a non seulement maintenu une base religieuse stable en Lycie, mais a également préparé le terrain à une hellénisation plus affirmée dans les siècles suivants.

Un autre élément clé de cette période est la création du culte de la triade divine, centrée sur Léo, Artémis et Apollon, sous l'impulsion d'Arbinas. En élevant Léo au rang de figure maternelle centrale du panthéon lycien, Arbinas a redéfini l'équilibre religieux et renforcé le rôle d'Artémis. Ce culte, centré sur une triade divine, marque une étape majeure qui ne se limite pas à la fusion de divinités, mais qui introduit un nouveau cadre symbolique et mythologique dans lequel les croyances lyciennes et grecques se rejoignent. En liant Artémis et Apollon à Léo, Arbinas a non seulement justifié l'influence grandissante des cultes grecs, mais il a également renforcé l'impression de continuité entre les traditions locales et un système de croyances plus vaste, facilitant ainsi leur intégration. L'ère perse se distingue par une approche tolérante et inclusive en matière de religion, ce qui a permis l'assimilation graduelle des modèles grecs tout en préservant les caractéristiques propres aux populations locales. Le concept d'acculturation joue ici un rôle central pour comprendre comment les références culturelles grecques ont été assimilées, mais aussi pour expliquer le maintien d'un socle culturel local. Ce changement n'a pas été imposé brutalement, mais s'est opéré progressivement, grâce à la réorganisation des cultes qui s'est appuyée sur des icônes symboliques fortes et des structures institutionnelles favorisant une intégration harmonieuse.

L'arrivée des Macédoniens en Lycie marque un tournant décisif dans l'évolution du culte d'Artémis, enclenchant un processus d'intégration plus marqué dans l'univers hellénistique, et le début de notre troisième chapitre. Contrairement à la période antérieure, où les théonymes flous et le syncrétisme graduel avaient favorisé une fusion délicate des traditions autochtones et grecques, l'époque hellénistique a vu émerger une Artémis entièrement grecque. Ce profond bouleversement a transformé le lien des communautés locales avec la déesse, conduisant à une réorganisation des rituels en fonction des nouvelles structures politiques et culturelles imposées par les dynastes macédoniens. Le concept de syncrétisme demeure essentiel pour comprendre cette évolution, mais il s'opère ici dans une dynamique plus structurée, où les cultes locaux ne sont plus simplement adaptés, mais intégrés à un panthéon hellénique codifié. Artémis émerge comme une déité majeure, en absorbant ou en se superposant à des divinités autochtones, comme en témoigne sa relation avec Eleuthera. Si certaines similitudes ont conduit certains chercheurs à les confondre, des nuances subtiles laissent toutefois penser qu'Eleuthera pourrait être une divinité locale distincte plutôt qu'une simple variante d'Artémis. Cette ambiguïté éclaire la manière dont les cultes locaux ont graduellement évolué sous l'influence des dynasties macédoniennes, sans pour autant disparaître complètement.

L'un des indicateurs les plus évidents de la suprématie d'Artémis à cette époque est sa présence dans les institutions, comme en témoigne l'apparition de mois qui lui sont dédiés dans les calendriers lyciens. Cette reconnaissance officielle témoigne d'un processus de légitimation qui dépasse la simple dévotion populaire pour s'ancrer dans l'organisation civique des cités lyciennes. L'époque hellénistique marque ainsi un tournant : le culte d'Artémis ne se limite plus à une pratique religieuse, mais devient également un facteur d'identification des communautés locales dans le monde grec. Les dynasties ptolémaïque et séleucide ont contribué de manière significative à l'expansion du culte d'Artémis en Lycie. À l'inverse d'une politique d'uniformisation culturelle, ces dynasties ont adopté une approche pragmatique, favorisant et soutenant les cultes locaux afin de gagner l'allégeance des populations. Les temples et sanctuaires de Xanthos, situés sur le Létôon, en sont un exemple remarquable. Ils n'ont pas été abandonnés, mais ont bénéficié d'un mécénat actif,

ce qui a permis de les entretenir, voire de les rénover.. Cela a renforcé leur importance dans la vie religieuse et politique de la région.

Cette période marque une étape cruciale de transition entre l'évolution progressive du culte d'Artémis sous influence perse et son émergence en tant que divinité grecque prééminente en Lycie. L'hellénisation des cultes locaux ne s'est pas opérée par substitution, mais plutôt par une évolution graduelle. Les divinités locales ont été intégrées dans un cadre plus vaste, structuré par la culture grecque. Ce chapitre met en évidence le rôle crucial des dynasties hellénistiques dans ce processus. Il montre comment leur politique religieuse a contribué à façonner le culte d'Artémis, tout à la fois héritière des traditions locales et emblème d'une Lycie complètement intégrée dans la sphère d'influence hellénistique. Dans ce contexte, Artémis, profondément enracinée dans les structures institutionnelles et spirituelles lyciennes, émerge comme une déesse incontournable. Cette période marque le passage définitif d'un culte en transformation à un culte pleinement intégré, confirmant ainsi le rôle central d'Artémis dans l'évolution religieuse de la Lycie.

L'époque romaine marque ensuite une phase d'épanouissement et de consolidation du culte d'Artémis en Lycie, témoignant d'une continuité impressionnante, même avec l'intégration progressive de la région dans l'Empire romain. Ce dernier chapitre a mis en évidence comment Artémis, bien qu'inscrite dans un cadre religieux impérial, a su préserver une identité indigène forte. Elle a interagi avec les structures religieuses et politiques romaines. Cette interaction est perceptible à travers la numismatique, les inscriptions votives, les autels dédiés et le culte des Douze Dieux Chasseurs.

Les monnaies émises pendant la période de domination de Rhodes et de la Ligue lycienne témoignent de manière remarquable de la persistance du culte d'Artémis en Lycie. Sur ces pièces, la déesse est souvent représentée avec des attributs spécifiques à la région, ce qui suggère une adaptation du culte. Cette adaptation permettait de renforcer son ancrage local, tout en lui conférant une légitimité dans le cadre plus vaste de l'Empire romain. L'art de ces pièces de monnaie, sur lesquelles Artémis est parfois représentée avec un couvre-chef indigène ou un torse distinctif, démontre que le culte n'a pas été assimilé dans un modèle

gréco-romain uniforme, mais qu'il a su préserver des traits culturels lyciens uniques. Ces représentations ne sont pas anodines. Elles témoignent de la place qu'occupe Artémis dans la société lycienne et son rôle de gardienne de l'identité religieuse locale. L'utilisation de son image sur les pièces de monnaie met en évidence un lien entre pouvoir politique et dévotion religieuse. Cela montre la capacité des cités lyciennes à s'identifier à l'Empire tout en préservant leurs traditions. La numismatique devient ainsi un outil de communication entre les autorités locales et le pouvoir romain, tout en attestant de la persistance d'un culte ancré.

Le culte d'Artémis à l'époque romaine est également attesté par un ensemble d'inscriptions votives qui témoignent d'une piété toujours vivace. La découverte d'autels dédiés à la déesse de Komba témoigne de la persistance de son culte. Ces inscriptions révèlent les différentes manières dont Artémis était adorée.

Un aspect remarquable de la persistance du culte d'Artémis en Lycie pendant la période impériale romaine est son intégration au sein du panthéon des Douze Dieux Chasseurs. Artémis y occupe souvent une place centrale, symbolisant la divinité principale. Cette organisation cultuelle autour d'un groupe de divinités montre comment les croyances locales ont pu évoluer vers des systèmes cohérents, renforçant ainsi l'importance et la durabilité du culte d'Artémis. Ce culte collectif témoigne de l'évolution du panthéon lycien sous l'influence romaine, tout en illustrant une forme de syncrétisme maîtrisé. Au lieu d'être relégué à l'arrière-plan par des divinités romaines, le culte d'Artémis a su survivre en se fondant dans une structure cultuelle plus vaste, tout en conservant un rôle prépondérant. Cela démontre l'adaptabilité du culte ainsi que son importance durable pour les communautés locales.

L'époque romaine ne marque donc pas une interruption du culte d'Artémis en Lycie, mais plutôt une réaffirmation de sa place centrale au sein de la religion lycienne. Grâce aux pièces de monnaie, aux offrandes qui lui étaient dédiées, à l'entretien de ses lieux sacrés et à son intégration dans le culte des Douze Dieux Chasseurs, Artémis est restée une divinité centrale, à la fois respectée pour son ancrage traditionnel et reconnue dans un contexte religieux plus large. Ce chapitre montre ainsi que l'époque romaine n'a pas une période de simple

continuité passive, mais une période de développement actif du culte d'Artémis, qui a évolué pour s'adapter aux nouveaux cadres politiques et culturels. L'expression profonde du culte indigène, attestée par de nombreuses sources, témoigne de la capacité des Lyciens à maintenir et à renouveler leurs croyances religieuses au sein de l'Empire romain. Artémis, en tant que divinité, symbolise parfaitement ce phénomène, servant à la fois de repère identitaire et de pont culturel dans un monde romain en perpétuel changement.

Ce mémoire a permis de mieux comprendre l'évolution du culte d'Artémis en Lycie, mais certaines questions restent encore sans réponse. Les recherches sur les pratiques rituelles et les transformations religieuses sont entravées par l'absence de sources directes et par la difficulté de dater précisément les événements. De plus, l'interprétation des données épigraphiques et archéologiques présente des limites. Il est donc nécessaire de poursuivre les recherches pour mieux comprendre ces phénomènes. Une analyse comparative approfondie d'Artémis avec d'autres divinités féminines d'Asie Mineure pourrait permettre de mieux comprendre sa place dans un réseau plus vaste de cultes et de pratiques spirituelles.

Ce travail s'inspire des études pionnières de Raimond et Lebrun, qui ont posé les bases essentielles de l'étude du culte d'Artémis en Lycie. Il s'en distingue toutefois par son approche interdisciplinaire et contextualisée, qui met davantage l'accent sur les dynamiques locales et sur le rôle actif des populations lyciennes dans l'élaboration et l'adaptation de leurs cultes face aux influences perses, hellénistiques et romaines. Au lieu de se limiter à une synthèse historique, ce mémoire cherche à montrer comment l'hellénisation et le syncrétisme religieux ont été négociés au niveau local, tout en conservant des éléments traditionnels.

En combinant l'analyse archéologique, épigraphique et textuelle, ce travail propose une lecture plus dynamique et nuancée du culte d'Artémis, révélant la Lycie comme un espace de médiation entre traditions anatoliennes et influences grecques et romaines. Il contribue ainsi à enrichir la compréhension des interactions culturelles et religieuses, tout en offrant des pistes nouvelles pour explorer les relations entre pratiques culturelles, identité locale et légitimation politique.

On pourrait également se demander ce que ce mémoire m'a réellement apporté. Qu'ai-je découvert grâce à lui ? Tout d'abord, la région de la Lycie. J'ai découvert un territoire d'une richesse archéologique exceptionnelle, un lieu où chaque site, chaque vestige raconte une histoire et révèle les multiples couches de civilisations qui s'y sont succédé. L'exploration de cette région m'a permis de comprendre concrètement comment les liens entre traditions locales et influences extérieures se sont tissés, mais aussi de percevoir la complexité des dynamiques religieuses et politiques à travers les siècles. La Lycie est devenue bien plus qu'un simple objet d'étude pour moi : elle est devenue un espace vivant et fascinant qui m'a profondément attachée à l'Antiquité et m'a confirmé que c'était dans cette période et cette région que je souhaitais orienter mon.

Au-delà de la dimension académique, ce mémoire m'a beaucoup appris sur moi-même. J'ai découvert ma capacité à persévérer, à surmonter les obstacles et à maintenir ma motivation face aux difficultés. Réaliser ce travail m'a confrontée à des épreuves intellectuelles et organisationnelles exigeantes, et j'ai appris à gérer la complexité, à structurer mes idées et à approfondir mes analyses, parfois au-delà de ce que je pensais possible. Ce processus m'a aussi enseigné l'importance de la rigueur et de la patience, et m'a permis de prendre pleinement conscience que le travail académique, quand il est mené avec passion et constance, est capable de produire des résultats concrets et gratifiants.

Ce mémoire a été une véritable école de vie : il m'a montré que mes efforts étaient proportionnels à mes accomplissements et que la persévérance et la discipline peuvent transformer une recherche complexe en une expérience profondément enrichissante. La personne que je suis aujourd'hui n'existerait pas sans ce travail. Ces trois années de recherches intenses m'ont permis de vivre ma passion de manière concrète, de me confronter aux sources, de réfléchir, d'analyser et de produire un travail dont je suis fière. Elles m'ont appris à me faire confiance et à reconnaître que je suis capable de mener à bien des projets exigeants.

Enfin, ce mémoire m'a permis de mûrir sur les plans personnel et professionnel. Il m'a permis de me positionner en tant que chercheuse, de développer un regard critique sur la discipline, d'affiner mes méthodes et d'affirmer mes choix scientifiques. Il m'a donné la

confiance nécessaire pour envisager de futures recherches ambitieuses et m'a confortée dans l'idée que je souhaite poursuivre dans cette voie, en approfondissant mes connaissances sur l'Antiquité et les religions orientales. En ce sens, ce travail ne marque pas seulement l'aboutissement d'un cycle académique, mais constitue également un véritable tremplin pour mon développement intellectuel et personnel.

Enfin, s'ouvrir à l'hypothèse d'une origine asianique d'Artémis ne permet pas seulement de réviser notre compréhension de la genèse du culte ; cela invite également à repenser les frontières entre les identités religieuses grecques et anatoliennes. Ce déplacement du regard révèle les circulations de formes divines dans un espace oriental souvent marginalisé par l'historiographie occidentale.

BIBLIOGRAPHIE

Liste de références et bibliographie

Sources primaires

Textes littéraires et historiques

CALLIMAQUE (1957). *Œuvres de Callimaque*. Éd. J. Trabucco. Paris : Librairie Garnier Frères.

CALLIMAQUE DE CYRÈNE (1775). *Hymnes*. Éd. et trad. J.-F.-G. de La Porte du Theil. Paris : Imprimerie Royale.

HÉRODOTE (2003 [1951]). *Histoires*. Tome VII, Livre VII : Polymnie. Trad. P.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HÉRODOTE (2003 [1932]). *Histoires*. Tome I, Livre I : Clio. Trad. P.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HÉRODOTE (2002 [1930]). *Histoires*. Tome II, Livre II : Euterpe. Trad. P.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HOMÈRE (2002 [1937]). *Iliade*. Tome IV. Éd. et trad. P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HOMÈRE (2002 [1937]). *Iliade*. Tome II : Chants VII-XII. Éd. et trad. P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HOMÈRE (2001). *Odyssée*. Chants I-VII. Éd. et trad. V. Bérard. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HOMÈRE (1998 [1937]). *Iliade*. Tome III : Chants IX-XVI. Éd. et trad. P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Universités de France ».

HOMÈRE (1936). *Hymnes*. Texte établi et traduit par J. Humbert. Paris : Les Belles Lettres.

OVIDE (1992). *Les Métamorphoses*. Éd. J.-P. Néraudau, trad. G. Lafaye. Paris : Gallimard.

PLINE L'ANCIEN (2017 [1877]). *Histoire naturelle*. Trad. É. Littré. Paris : Les Belles Lettres.

Corpus épigraphiques

BAKER, P. et THÉRIAULT, G. (à paraître). « Les inscriptions ». Dans P. Baker, L. Cavalier, J. des Courtils et G. Thériault, *Une kômè dans le territoire de Xanthos*. Munich : s. n.

BALLAND, A. (1981). « Inscriptions d'époque impériale au Létôon ». Dans *FDX*, Paris : s. n.

BÉRARD, V. (1890). « Inscriptions de Telmessos ». *Comptes rendus de l'École pratique des hautes études (CEPRB)*, vol. 14, p. 162–176.

BOUSQUET, J. (1992). « Les inscriptions gréco-lyciennes ». Dans H. Metzger (dir.), *Fouilles de Xanthos*, vol. 9 : *La région nord du Létôon. Les sculptures. Les inscriptions gréco-lyciennes*. Paris : Éditions Klincksieck.

BOUSQUET, J. (1992b). « Les inscriptions du Létôon en l'honneur d'Arbinas et l'épigramme grecque de la stèle de Xanthos ». Dans H. Metzger (dir.), *Fouilles de Xanthos*, vol. 9 : *La région nord du Létôon. Les sculptures. Les inscriptions gréco-lyciennes*, Paris : Éditions Klincksieck, p. 147–199.

BOUSQUET, J. et GAUTHIER, P. (1994). « Inscriptions du Létôon de Xanthos ». *Revue des études grecques*, vol. 107, no 2, p. 319–361.

BRYCE, T. R. (1986a). *Les Lyciens dans les sources littéraires et épigraphiques*. Copenhague : Museum Tusculanum Press.

DAVIES, G. (1895). « Inscriptions grecques de Lycie ». *Journal of Hellenic Studies (JHS)*, vol. 15.

FEISSEL, D., GATIER, P.-L. & DOBIAS-LALOU, C. (1993). « Bulletin épigraphique ». *REG*, tome 106, fasc. 506-508, juillet-décembre, p. 460-588.

GAUTHIER, P., FOLLET, S., SÈVE, M., MASSON, O., DUBOIS, L., BOUSQUET, J., CABANES, P., HELLY, B. & HATZOPOULOS, M. (1995). « Bulletin épigraphique ». *REG*, tome 108, juillet-décembre, p. 430-574.

GILIBERT, A. (2011). *L'art monumental syro-hittite et l'archéologie de la performance, Topoi*. Berlin Studies of the Ancient World, vol. 2, Berlin.

GIMBUTAS, M. (2006). *Le Langage de la Déesse*. Trad. fr. éd. Des Femmes-Antoinette Fouque. Paris. (Éd. orig. : *The Language of the Goddess*, Londres, Thames and Hudson, 1989).

GRAN-AYMERICH, È. (2007). *Les chercheurs du passé 1798-1945. Aux sources de l'archéologie*, Paris.

GRAILLOT, H. (1912). *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

GRÉSILLON, É. & SAJALOLI, B. (2016). « Fait religieux et nature : état de l'art et problématiques », *Géoconfluences*, octobre.

METZGER, H. (1992). « Les inscriptions gréco-lyciennes ». Dans *La région Nord du Létôon, les sculptures, les inscriptions gréco-lyciennes. Fouilles de Xanthos*, IX. Paris.

METZGER, H. (1979a). « L'inscription grecque ». Dans *La stèle trilingue du Létôon de Xanthos*, Fouilles de Xanthos, 6, p. 5–28.

VERMASEREN, M. J. (1989). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 6 : *Germania, Ratia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Thracia, Moesia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia et Sarmatia*. Leyde : Brill.

VERMASEREN, M. J. (1987). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 1 : *Asia Minor*. Leyde : Brill.

VERMASEREN, M. J. (1986). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 5 : *Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*. Leyde : Brill.

VERMASEREN, M. J. (1982). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 2 : *Graecia Antiquae Insulae*. Leyde : Brill.

VERMASEREN, M. J. (1977a). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 3 : *Italia – Latinum*. Leyde : Brill.

Corpus numismatiques

BRESSON, A. (2001c). « Monétaires rhodiens du II^e siècle av. J.-C. : onomastique et société », dans BRESSON, A. et DESCAT, R. (dir.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au II^e siècle av. J.-C.*, Paris, p. 197-211.

CAGNAT, R. et G. LAFAYE (1906). *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*, tome 3, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1906, 694 p.

FREI P. (1977). Die Trilingue vom Létôon, die lykischen Zahlzeichen und das lykische Geldsystem, Schweizerische Numismatische Rundschau 56, p. 66-78.

FREI P. (1976). Die Trilingue vom Létôon, die lykischen Zahlzeichen und das lykische Geldsystem, Schweizerische Numismatische Rundschau 55, p. 5-16.

FREI P. (1967). Bemerkungen zu lykischen Miinzlegenden, Schweizer Miinzblätter 17, p. 85-90.

KALINKA, E., (1901-1920). Tituli Asiae Minoris, vol. 1-2, Vienne, Vindobonae.

WILHELM, M. (2016). « Lykische Monzen in europäischen Privatsammlungen », Arkeoloji ve Sanat Yaymları Tur. San. Tic. Ltd. sti. Hayriye Cad. Cezayir Sok. No: 5/2 Beyoglu-istanbul Her tiirlii yaym hakla sakhd, Nezih BASGELEN, 10459.

VON AULOCK, H., (1974). Die Münzprägung des Gordiens III et der Tranquillina en Lykien . Tübingen : Verlag Ernst Wasmuth.

Inscriptions et bases de données épigraphiques

BEAN, G. E. (1958). « Notes et inscriptions au musée d'Antalya ». *Belleten*, vol. 22.

BEAN, G. E. (1954). « Notes et inscriptions de Kaunos ». *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 74.

BEAN, G. E. (1953). « Notes et inscriptions de Kaunos ». *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 73.

BOUSQUET, J. (1988). « La stèle des Kyténiens à Xanthos de Lycie ». *Revue des études anciennes (REV)*, tome 101, fasc. 480–481, janvier–juin, p. 12–53.

BRESSON, A. (2001a). « Dédicace des Xanthiens à Antiochos III », dans BRESSON, A. et DESCAT, R. (dir.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au IIe siècle av. J.-C.*, Paris, p. 235-240.

DEMARGNE, P. (1960). « Le Pilier Inscrit de Xanthos ». *Revue des études anciennes*, 62, p. 42–47.

IMBERT, J. (1900). « De quelques inscriptions lyciennes ». *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 11, p. 217–257.

IMBERT, J. (1898). « De quelques inscriptions lyciennes ». *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 10, p. 207–237.

IMBERT, J. (1895). « Une épitaphe lycienne ». *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 9, p.192.

METZGER, H. (1979b). « La base d'Arbinas au Létôon de Xanthos ». *VIIIe Türk Tarih Kongresi*, p. 271–275.

METZGER, H. & LAROCHE, E. (1974). « Note sur la stèle trilingue du Létôon de Xanthos ». *Kadmos*, 13, p. 82–84.

NAOUR, C. (1977). « Inscriptions de Lycie ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 24, p. 265–290.

Ouvrages et articles

Monographies

AGUSTA-BOULAROT, S., HUBER, S. et VAN ANDRINGA, W. (2017). Quand naissent les dieux : fondation des sanctuaires antiques. Motivations, agents, lieux. Rome : École française de Rome.

BRIANT, P. (2008). Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre. Paris : Fayard.

BRESSON, A. et DESCAT, R. (2001). Les cités d'Asie Mineure occidentale au II^e siècle av. J.-C. Bordeaux : Ausonius.

ELLINGER, P. et DENNEHY, M. (2009). « Artémis, déesse de tous les dangers ». Dans Dieux, mythes & héros. Paris : Larousse.

HOUWINK TEN CATE, P. H. J. (1961). *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*. Leiden : Brill.

Articles scientifiques

ADAK, M. (2007). « Die rhodische Herrschaft in Lykien und die rechtliche Stellung der Städte Xanthos, Phaselis und Melanippion », *Historia*, vol. 56, p. 251-279.

ADAK, M. (2002). « Lykia ve Roma », dans S. SAHIN et M. ADAK (éds.), *Likya Incelemeleri I*, Istanbul, p. 129-136.

ADAK, M. et ŞAHİN, S. (2004). « Neue Inschriften aus Tlos ». *Gephyra*, vol. 1, p. 85–105.

ADIEGO, I. X. (1994). « Les identifications onomastiques dans le déchiffrement du carien ». Dans M. E. Giannotta, R. Gusmani, L. Innocente *et al.* (dir.), *La decifrazione del cario. Atti del 1° Simposio internazionale, Roma, 3-4 mai 1993* (pp. 27–63 et 239–240). Rome : s. n.

ADIEGO, I. X. (2012). « Deux notes de lecture du texte lycien de la stèle trilingue du Létoon ». *Kadmos*, vol. 51.

AKYÜREK-ŞAHİN, N. E. (2016). « Likya'da Tanrılar ve Kültler – Dieux et cultes en Lycie ». Dans H. İşkan et E. Dünder (dir.), *Lukka'dan Likya'ya. Sarpedon ve Aziz Nikolaos'un Ülkesi / De Lukka à Lycie. Le Pays de Sarpédon et Saint-Nicolas*, Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, p. 536–549

APOSTOLOU, E. (2016). « Les plinthophores rhodiennes, les Romains et la première guerre mithridatique », *Revue numismatique*, vol. 173, p. 123-138.

ARKWRIGHT, W. (1923). « Lycian Epitaphs ». Dans W. H. Buckler et W. M. Calder (dir.), *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*. Manchester : Manchester University Press.

ASHERI, D. (1983). « Fra ellenismo e iranismo : il caso de Xanthos fra il Ve IV sec. a.C. ». Dans École française de Rome (dir.), *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24–30 mai 1980)*, Pise-Rome : École française de Rome, coll. « École française de Rome », vol. 67, p. 485–502

ASHTON, R. H. J. et MEADOW, A. R. (1987). « Pseudo-Rhodian Drachms and the Beginning of the Lycian League Coinage », *Numismatic Chronicle*, vol. 147, p. 8-25.

BAKER, P. et THÉRIAULT, G. (2005). « Les Lyciens, Xanthos et Rome dans la première moitié du Ier s. av. J.-C. : nouvelles inscriptions ». *Revue des études grecques*, tome 118, juillet–décembre, p. 329–366.

BAKER, P. et THÉRIAULT, G. (2018). « Xanthos et la Lycie à la basse époque hellénistique : Nouvelle inscription honorifique xanthienne », *Chiron*, vol. 48, p. 301-331.

BALTY, J. (1981). « L'oracle d'Apamée ». *L'Antiquité classique*, vol. 50.

BALTY, J. (1997). « Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée ». *Topoi*, vol. 7, no 2, p. 791–797.

BAMMER, A. (1984). *Das Heiligtum der Artemis von Ephesos*. Graz : s. n.

BAMMER, A. (1990). « Un périptère ou la période géométrique dans l'Artémision d'Éphèse ». *Anatolian Studies*, vol. 40.

BAMMER, A. et MUSS, U. (1996). *Das Artemision von Ephesos*. Mayence : Zabern.

BARRINGER, J. M. (1995). *Escortes divines. Néréides dans l'art grec archaïque et classique*. Ann Arbor : University of Michigan Press.

- BASLEZ, M.-F. (2013). *Les étrangers dans la Grèce antique : présence et intégration*. Paris : Armand Colin.
- BEAN, G. E. (1978). *La Turquie lycienne : un guide archéologique*. Londres : J. Murray, p. 197.
- BEAN, G. E. (1976). « Sidyma (Dudurga Asari), Lycia ». Dans R. Stillwell *et al.* (dir.), *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton : Princeton University Press.
- BEAN, G. E. (1966). *La Turquie égéenne : un guide archéologique*. Londres : Ernest Benn, p. 128–146.
- BEAN, G. E. (1962). « Reportage d'un voyage en Lycie 1960 ». *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 99, p. 4–9.
- BEEKES, R. (2003). « L'origine d'Apollon ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 3, no 1, p. 1–21.
- BENOIT, A. (2003). *Les civilisations du Proche-Orient ancien : art et archéologie*. Paris : Éditions de l'École du Louvre, coll. « Manuels de l'École du Louvre ».
- BENNDORF, O. et NIEUMANN, O. (1884). *Voyages en Lykien et Karien*, Leopold Classic Library.
- BENNDORF, O. (1903). « Historische Inschriften vom Stadthor zu Xanthos ». *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Wien*, vol. 17–18, p. 59–74.
- BENNDORF, O. (1900). « Zur Stèle Xanthia ». *Österreichisches Jahrbuch für historische Wissenschaften (ÖJh)*, vol. 3, p. 98–120.
- BENNDORF, O. (1899). « Über den Ursprung der Giebelakroterien ». *Österreichisches Jahrbuch für historische Wissenschaften (ÖJh)*, vol. 2, p. 21–31.
- BENNDORF, O. (1892). « Bericht über eine archäologische Reise in Kleinasien ». *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien (AAWW)*, p. 17–18 et 59–74.
- BEVAN, E. (1986). *Représentations d'animaux dans les sanctuaires d'Artémis et d'autres divinités de l'Olympe*, vol. I–II. Oxford, British Archaeological Reports Oxford Ltd.
- BIRCH, S. (1844). « Observations sur les marbres xanthiens récemment déposés au British Museum ». *Archaeologia*, vol. 30.
- BITTEL, K. (1976). *Les Hittites*. Collection « L'Univers des formes ». Paris : Gallimard.
- BLOMQVIST, J. (1982). « Traduction grecque dans l'inscription trilingue de Xanthos ». *Opuscula Atheniensia*, vol. 14, p. 11–20.

- BORCHHARDT, J. et DOBESCH, G. (dir.) (1993). *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposiums, Wien, 6–12 Mai 1990*. Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BORCHHARDT, J. (1975). *Myra : eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*. Berlin : Mann (Istanbuler Forschungen, 30).
- BOUSQUET, J. (1986). « Lettre de Ptolémée Évergète III à Xanthos de Lycie ». *Revue des études grecques (REG)*, tome 99, fasc. 470–471, janvier–juin, p. 22–32.
- BOUSQUET, J. (1975). « Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, vol. 119, p. 138–148.
- BORGEAUD, Ph. (1996). *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*. Paris : Seuil.
- BRENK, F. E. (1998). « Artémis d'Éphèse, une déesse avant-gardiste ». *Kernos*, vol. 11, p. 157–171.
- BRESSON, A. (2002). « Italiens et Romains à Rhodes et à Caunos », dans MÜLLER, C. et HASENOHR, C. (dir.), *Les Italiens dans le monde grec : IIe siècle av. J.-C. – Ier siècle apr. J.-C. Circulation, activités, intégration. Actes de la table ronde, École normale supérieure, Paris, 14-16 mai 1998*, Paris, p. 147-162.
- BRESSON, A. (2001b). « La conjoncture du IIe siècle av. J.-C. », dans BRESSON, A. et DESCAT, R. (dir.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au IIe siècle av. J.-C.*, Paris, p. 11-16.
- BRESSON, A. (1999). « Rhodes and Lycia in Hellenistic Times ». Dans V. Gabrielsen, P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad et J. Zahle (éds), *Hellenistic Rhodes: Politics, Culture and Society*, Aarhus : Aarhus University Press, p. 98–131.
- BRESSON, A. (1998). « Rhodes, Cnide et les Lyciens au début du IIe siècle av. J.-C. », *Revue des études anciennes*, vol. 100, p. 65-88.
- BRINGMANN, K. et VON STEUBEN, H. (1995). *Schutzbund und Bildnis : Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte und Kultur*. Francfort-sur-le-Main : Vittorio Klostermann.
- BROWN, E. L. (2004). « À la recherche d'Apollon anatolien ». *Hesperia*, Supplément, vol. 33, p. 243–257.
- BRUN, P., CAVALIER, L., KONUK, K. et PROST, F. (2013). *Antiquités Euploia : La Lycie et la Carie. Dynamiques des territoires, échanges et identités*. Bordeaux : Ausonius.

- BRYCE, T. R. (2009). *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia: From the Early Bronze Age to the Fall of the Persian Empire*. Londres–New York : Routledge.
- BRYCE, T. R. (2005). *The Kingdom of the Hittites*. Oxford : Oxford University Press, p. 124–132 ; p. 198–202.
- BRYCE, T. R. (2003). « Histoire ». Dans H. C. Melchert (dir.), *Les Luvites. Handbook of Oriental Studies*, Series 68. Leyde : Brill.
- BRYCE, T. R. (1996). « Les dieux et les oracles de l'ancienne Lycie ». Dans *La religion dans le monde antique*, Amsterdam : Hakkert, p. 41–50.
- BRYCE, T. R. (1995). « The Lycian Kingdom in Southwest Anatolia ». Dans J. M. Sasson (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, New York : Scribner, p. 1161–1172.
- BRYCE, T. R. (1992). « Lukka Revisited ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 51.
- BRYCE, T. R. (1990–1991). « Apollon lycien et la paternité du Rhésus ». *Classical Journal (Class. J.)*, vol. 86.
- BRYCE, T. R. (1983a). « L'arrivée de la déesse Léto en Lycie ». *Historia*, vol. 32.
- BRYCE, T. R. (1983b). « Unité politique en Lycie pendant la période "dynastique" ». *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, vol. 42.
- BRYCE, T. R. (1982). « Une dynastie régnante en Lycie ». *Klio*, vol. 64, no 2.
- BRYCE, T. R. (1980). « L'autre Périclès ». *Historia*, vol. 29.
- BRYCE, T. R. (1979). « Les familles de tombes lyciennes et leurs implications sociales ». *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, vol. 22.
- BRYCE, T. R. (1977). « Pandaros, un Lycien à Troie ». *American Journal of Philology (AJPh)*, vol. 98, no 3, p.
- BRYCE, T. R. (1974). « Le problème de Lukka – et une solution possible ». *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, vol. 33.
- BRYCE, T. R. et ZAHLE, J. (1986). *Les Lyciens : une étude de l'histoire et de la civilisation lyciennes jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand*, vol. 1. Copenhague : Museum Tusculanum Press.
- CANCEL, H. et SCHNEIDER, H. (dirs.) (2005). « Ephesos », par P. Scherrer. Dans *Brill's New Pauly*. Leiden : Brill.

CAPDEVILLE, G. (2006). *Les déesses-mères dans les religions antiques*. Actes du deuxième colloque international d'histoire des religions, 23–25 novembre 2000, École normale supérieure, Paris. Paris : Centre d'étude sur les religions anciennes et méditerranéennes de l'Europe, Université de Paris IV–Sorbonne.

CARRUBA, O. (1996a). « Neues zur Frühgeschichte Lykiens ». Dans F. Blakolmer, K. R. Krierer et F. Krinzing (dir.), *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*. Vienne.

CARRUBA, O. (1996b). « Annexe lesscale. Institutions et monétisation épique dans la "Confédération locale" ». Dans N. Vismara (dir.), *Monetazione arcaica della Lycia III*, Milan, p. 211–239.

CARRUBA, O. (1980). « Contributi au Licio ». *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA)*, vol. 22, p. 286–288.

CARRUBA, O. (1979). « Commentaires sur les nouvelles inscriptions de Licia ». Dans O. Carruba (dir.), *Studia Mediterranea. P. Meriggi dicata* (pp. 75–95). Pavie : Aurora Ed.

CARRUBA, O. (1978). « Il relativo e gli indefiniti in licio ». *Die Sprache*, vol. 24, p. 163–179.

CARRUBA, O. (1977). « Commentario alla trilingue licio-greco-aramaica di Xanthos ». *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA)*, vol. 67(18), p. 273–318.

CAVAIGNAC, E. (1935). « Hittites et Achéens ». *Revue Historique de l'Antiquité (RHA)*, vol. 21, p. 149–152.

CAVAIGNAC, E. (1936). *Le problème hittite*. Paris : E. Leroux.

CAVALIER, L. (2015). « Remarques sur l'ornementation en Lycie à l'époque hellénistique ». Dans *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon, 9 et 10 octobre 2014*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.

CAVALIER, L. (2006). « Observations sur l'architecture de Xanthos à l'époque archaïque ». *Revue des études anciennes (RÉA)*, vol. 108(1), p. 327–354.

CAVALIER, L. et DES COURTILS, J. (2013). « Empreinte lagide au Létôon de Xanthos ». Dans P. Brun, L. Cavalier, K. Konuk et F. Prost (dir.), *Euploia. La Lycie et la Carie antiques : dynamiques des territoires, échanges et identités. Actes du colloque de Bordeaux, 5, 6 et 7 novembre 2009*, Bordeaux : Ausonius Éditions, p. 143–152.

CAVALIER, L. et DES COURTILS, J. (2012). « Permanence d'un culte héroïque dans la nécropole intra muros de Xanthos ? ». Dans K. Konuk (éd.), *Stéphanéphoros. De l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, Bordeaux : Ausonius Éditions, p. 247–259.

CAVALIER, L. et DES COURTILS, J. (2007). « Nécropole antique ou cimetière moderne ? Vestiges funéraires et autres trouvailles dans les environs de Xanthos ». *Anatolia Antiqua*, vol. XIV, p. 381–392.

CHARPIN, D. (2019). « Rites amorrites, traités hittites, adê néo-assyriens et alliances dans la Bible ». Dans D. Charpin, *Tu es de mon sang : Les alliances dans le Proche-Orient ancien* (Paris : Collège de France – Les Belles Lettres, coll. « Docet omnia »), vol. 4, p. 235–264.

CHILDS, W.A.P. (2018). *L'art et l'esthétique grecs au IV^e siècle avant J.-C.* Princeton : Princeton University Press.

CHILDS, W.A.P. (1989). « Le monument de la Néréide à Xanthos : aspects de l'architecture et de la sculpture lyco-grecques au Ve siècle avant J.-C. ». Dans *Fouilles de Xanthos (FdX)*. Oxford : Clarendon Press.

CHILDS, W.A.P. (1981). « Les relations lyciennes avec les Perses et les Grecs aux Ve et IV^e siècles réexaminées ». *Anatolian Studies*, vol. 31.

CHILDS, W.A.P. (1979). « La paternité du pilier inscrit de Xanthos ». *Anatolian Studies*, vol. 29.

COLAS-RANNOU, F. (2020). *Créatures hybrides de Lycie. Images et identité en Anatolie antique (VI^e–IV^e siècle avant J.-C.)*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Archéologie & Culture ».

COLAS-RANNOU, F. (2009). « Images et société en Lycie au VI^e siècle avant J.-C. : le pilier d'Isinda et son programme iconographique ». *Revue des études anciennes (RÉA)*, vol. 111(2), p. 453–474.

CURTY, O. (1995). *Les parents légendaires entre cités grecques : Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme SUGGENEIA et analyse critique* (Hautes Études du monde gréco-romain, 20). Genève : Droz.

DE LA GÉNIÈRE, J. (1993). « Statuaire archaïque de la Mère des dieux en Arcadie et en Laconie ». Dans Olga Palagia & William Coulson (dir.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford p. 153-158.

DE LA GÉNIÈRE, J. (1986). « Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, vol. 130(1), p. 29–48.

- DEMARGNE, P. (1979). « Athéna, les dynastes lyciens et les héros grecs ». Dans *Florilegium Anatolicum. Mélanges Laroche*, Paris p. 97-101.
- DEMARGNE, P. (1958). *Les piliers funéraires* (Fouilles de Xanthos, vol. 1). Paris.
- DEMARGNE, P. & CHILDS, W. A.P. (1989). *Le monument des Néréides : le décor sculpté* (Fouilles de Xanthos, vol. VIII). Paris.
- DES COURTILS, J. (2014). « Archéologie de la Lycie ». Dans R. LEBRUN, E. RAIMOND & J. DE VOS (dir.), *Hethitica XVII : Studia de Lycia antiqua*, p. 11-40.
- DES COURTILS, J. (2012a). « Bâtiments et décors : nouvelles recherches sur l'architecture antique en Asie Mineure ». *Perspective*, 2012-2, p. 309-314.
- DES COURTILS, J. (2012b). « Xanthos : état des questions ». Dans M. SEYER (dir.), *40 Jahre Grabung Limyra. Akten des internationalen Symposiums Wien, 3–5/12/2009*, Vienne, p. 155-162.
- DES COURTILS, J. (2012c). « Particularités des lieux de rassemblement public en Lycie ». Dans L. CAVALIER, J. DES COURTILS & R. DESCAT (dir.), *Basiliques et agoras de Grèce et d'Asie Mineure*, Bordeaux, p. 287-303.
- DES COURTILS, J. (2009). « D'Élyanas à Létô, l'évolution physique du sanctuaire de Létô à Xanthos ». Dans C. GATES, J. MORIN & Th. ZIMMERMANN (dir.), *Sacred Landscapes of Anatolia, BAR International Series*, vol. 2034, p. 63-67.
- DES COURTILS, J. (2004). « Xanthos et la conservation du patrimoine dans l'antiquité ». *Mélanges F. Isik*, Antalya.
- DES COURTILS, J. (2003). « Xanthos en Lycie : nouvelles données sur la romanisation d'une ancienne cité indigène ». *REG*, vol. 116, p. 1-16.
- DES COURTILS, J. (2002). « Le pouvoir et la ville, Xanthos et la Lycie ». *Ville et pouvoir : origines et développements*, I, Paris, p. 71-80.
- DES COURTILS, J. (2001a). « L'archéologie du peuple lycien ». Dans V. Fromentin & S. Gotteland (dir.), *Origines Gentium*, Bordeaux : Ausonius, études 7, p. 123–133.
- DES COURTILS, J. (2001b). « Xanthos et le Létôn au II^e siècle avant J.-C. ». Dans A. Bresson & R. Descat (dir.), *Les cités d'Asie Mineure au II^e siècle avant J.-C.*, Bordeaux : Ausonius, études 6, p. 213–224.
- DES COURTILS, J. (2001c). « Les fortifications rurales de Lycie ». *Bulletin de la Société Française d'Archéologie Classique*, 32, p.185–187.

- DES COURTILS, J. (1995). « Un nouveau bas-relief archaïque de Xanthos ». *Revue Archéologique*, 1995(2), p. 337–364.
- DES COURTILS, J. & CAVALIER, L. (2001). « La cité de Xanthos de l'époque archaïque à l'époque byzantine ». Dans D. Parrish (dir.), *Urbanism in Western Asia Minor (Journal of Roman Archaeology)*, Suppl. 45, p. 148–171.
- DES COURTILS, J., MARKSTEINER, T. et BENOÎT, B. (2000). « Un nouveau site lycien près de Xanthos ». *Anatolia Antiqua*, 8, p. 143–158.
- DES COURTILS, J., LE ROY, C. et al. (1997). « Xanthos et le Létôon. Rapport sur les campagnes de 1995 et 1996 ». *Anatolia Antiqua*, 5, p. 317–335.
- DE VOS, J., (2004). « Les sources égyptiennes », *Hethitica*, vol. XVII, p. 53–78.
- DOWNEY, A. (2012). « Apollon, Séleucos et Antiochos : patronage des temples et idéologie royale dans l'empire séleucide ». *JHS*, vol. 132, p. 234-246.
- DRAYCOTT, C. (2015). « Héroa » et la ville. La nouvelle architecture de Kuprlli et la réalisation de « l'acropole lycienne, de Xanthos au début de la période classique ». *Anatolian Studies*, vol. 65, p. 97-142.
- DREW-BEAR, Th. & LABARRE, G. (2004). « Une dédicace aux douze dieux lyciens et la question de leur origine ». Dans G. LABARRE (dir.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain*, Paris, Boccard, p. 81-101.
- DUPONT-SOMMER, A. (1974). « La stèle trilingue récemment découverte au Létôon de Xanthos : le texte araméen ». *CRAI*, 118^e année, vol. 1, p. 132-149.
- DUPONT-SOMMER, H. (1979). « L'inscription araméenne ». Dans H. METZGER, E. LAROCHE, A. DUPONT-SOMMER & M. MAYRHOFER (dir.), *Fouilles de Xanthos VI. La stèle trilingue du Létôon*, Paris, p. 129-178.
- EICHNER, H. (1983). « Etymologische Beiträge zum Lykischen der Trilingue vom Letoon bei Xanthos ». *Orientalie*, vol. 52, p. 48-66.
- EREN, K. (2015). « La sculpture archaïque d'Aphrodisias ». Dans MONTEL, S. (dir.), *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon – 9 et 10 octobre 2014*, Besançon, p. 123-136.
- ERICKSON, K. (2010). « Le pillage sacré et le Proche-Orient séleucide ». *Grèce et Rome*, vol. 57(1), Cambridge, Cambridge University Press, p. 54-82.

- ERRINGTON, M., (1989). « Rome Against Philip and Antiochus », dans *The Cambridge Ancient History*, vol. VIII, *Rome and the Mediterranean to 133 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 244–289.
- FLEISCHER, R. (1984). « Artémis Ephesia ». Dans LIMC II, p. 755-763.
- FOSS, C. (1979). *Éphèse après l'Antiquité : une ville de l'Antiquité tardive, byzantine et turque*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-89.
- LIBREMENT, J. (2004). *Les rivages occidentaux de la Turquie : à la découverte des côtes égéennes et méditerranéennes*, Paris, p. 148.
- FRAZER, J.G. (1998). *Le Rameau d'or*. Paris, Laffont, p. 228.
- FREI, P. (1993). « Solymer-Milyer-Termilen-Lykier. Ethnische und politische Einheiten auf der lykischen Halbinsel ». Dans BORCHHARDT, J. & DOBESH, G. (dir.), *Akten des II Internationalen Lykien-Symposiums*, Wien, 6-12 mai 1990, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae minoris, 17-18 », vol. 2, p. 87-97.
- FREI, P. (1981). « Rezension von H. Metzger, la stèle récemment au Letoon de Xanthos découverte ». BCH, p. 354-371.
- FREI, P. (1976). « Die trilingue vom Letoon, die lykischen Zahlzeichen und das lykische Geldsystem ». SMEA, vol. 55, p. 5-16.
- FRÉZOULS, E., DARDAINE, S., LONGEPIERRE, D. & MORANT, M.J. (1985). « Villes de Lycie occidentale : Sidyma et Cadyanda ». Ktéma, vol. 10, p. 209-243.
- FREYER-SCHAENBURG, B. (1994). *Die lykischen zwölgotter-Reliefs, mit Beiträgen zu den Inschriften von PETZL, G., Asia Minor Studien, Band 13*, Bonn, Forschungsstelle Asia Minor.
- FRÖHLICH, P. (2005). « A.-V. Schweyer, Les Lyciens et la mort, 2002 ». Topoi, vol. 12-13, p. 711-742.
- HAAS, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, Brill, p. 308-336.
- HAJNAL, I. (1997). « Die karisch-griechische Bilingue 44* aus Kaunos : Ein erster Augenschein ». Kadmos, vol. 36, p. 141-166.
- HANFMANN, G.M.A., FRAZER, K.J. & WALDBAUM, J.C. (1969). « Kybebe et Artémis. Deux déesses anatoliennes à Sardes ». Archéologie, vol. 22, p. 264-269.
- HANSEN, P.A. (1983). *Carmina Epigraphica Graeca I. Saeculorum VIII-V a.Chr.n.*, Berlin-New York.

- HANSEN, E., PROST, F., LE ROY, CH. (2012). Le temple de Léo au Létoon de Xanthos. Étude architecturale, Aarhus, Aarhus University Press. Dans : *Revue des Études Anciennes*, Tome 116, 2014, n°2, p. 798-800.
- HARRIS, J.R. (1916). *L'origine du culte d'Artémis*, Cambridge.
- HAVVA, İ. (2009). « Şevket Aktaş Überlegungen zu einem Artemis-Relief aus Patara ». Dans AKMED, Université Koç, Istanbul, p. 297-318.
- HEBERDEY, R. & WILHELM, A. (1896). *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 et 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Vienne : Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien.
- HERRENSCHMIDT, C. (1985). « Une lecture iranisante du poème de Symmachos dédiée à Arbinas, dynaste de Xanthos ». *Revue des études anciennes*, 87(1-2), p. 125–135.
- HOLLEAUX, M., (1957). « Rome, Philippe de Macédoine et Antiochos », *ibid.*, p. 371–429.
- HOLLEAUX, M., (1957). « Recherches sur l'histoire des négociations d'Antiochos III avec les Romains », dans *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, t. V, *Rome et la conquête de l'Orient. Philippe V et Antiochos le Grand*, Paris, p. 156–179.
- JENKINS, I. (2006). *L'architecture grecque et sa sculpture au British Museum*. Londres : British Museum Press.
- JENNIGES, W. (1998). « Les Lyciens dans l'Iliade : sur les traces de Pandaros ». Dans LEBRUN, R. & LAMBERT, I. (dir.), *Quaestiones homericae. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 7-9 mensis Septembris anni 1995*, Louvain-Namur : Peeters / Société des études classiques (Études classiques, 9), p. 119–147.
- JULIEN, R., (1993). « Religions orientales », dans *Dictionnaire des religions*, dir. P. Poupard, Paris, PUF, (éd. 1997).
- KALINKA, E., KIEPERT, H. & HEBERDEY, R. (1901). *Tituli Asiae Minoris I. Tituli Lyciae, lingua Lycia conscripti*. Vienne : Vindobonae.
- KALINKA, E. (1920–1944). *Tituli Asiae Minoris II. Tituli Lyciae, linguis Graeca et Latine conscripti* (3 fasc.). Vienne : Vindobonae.
- KEEN, A. G. (1998). *La Lycie dynastique. Histoire politique des Lyciens et de leurs relations avec les puissances étrangères vers 545–362 av. J.-C.* Leyde–New York–Cologne : Brill.
- KEEN, A. G. (1992). « Les tombes dynastiques de Xanthos. Qui a été enterré où ? ». *Anatolian Studies*, vol. 42, p. 53–63.

- KEEN, A. G. & HANSEN, M. H. (2004). « Lykia ». Dans HANSEN, M. H. & NIELSEN, T. H. (dir.), *Inventaire des Poléides archaïques et classiques*, Oxford–New York–Auckland : Oxford University Press, p. 1138–1143.
- KERSCHNER, M. (2017). *Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis : Akten des internationalen Symposions an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. En ligne.
- KIRK, G. S. (1995). *L'Iliade : un commentaire. Tome 2, Livres 5–8* (2e réimpr. 2000). Cambridge : Cambridge University Press.
- KOLB, F. & KUPKE, B. (1992). *Lykien : Geschichte Lykiens im Altertum*. Mayence : Philipp von Zabern.
- KOLB, F. (2016). « Lycie à l'époque dynastique (ca. 550–360) / Beylikler Dönem'de Likya (MÖ 550–360) ». Dans İŞKAN, H. & DÜNDAR, E. (éds.), *De Lukka à Lycie – Le pays de Sarpédon et Saint-Nicolas / Lukka'dan Likya'ya – Sarpedon ve Aziz Nikolaos'un Ülkesi*, Istanbul, p. 36–45
- KOHLMEYER, K. (1995). « Décors architecturaux, statuaire et stèles anatoliens ». Dans SASSON, J. (dir.), *Civilisations du Proche-Orient ancien*, vol. IV (). New York, p. 2639–2660
- KORKUT, T. (2008). « Adak Sunaklar Işığında Likya'da Artemis Kültü ». Dans DELEMEN, İ., ÇOKAY KEPÇE, S., ÖZDİZBAY, A. & TURAK, Ö. (dir.), *Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu'na 65. Yaş Armağan Kitabı*, Istanbul p. 1–6.
- KOSMIN, P. (2014). « L'Empire séleucide et le patronage religieux d'Antiochus III ». Dans SHERWIN-WHITE, S. & KUERT, A. (dir.), *The Seleucid Empire: Power and Religion*, p. 98–120.
- KRETSCHMER, P. (1940). « Die Stellung der lykischen Sprache II ». *Glotta*, 28, p. 101–116.
- KRETSCHMER, P. (1933). « Die Hypachaer ». *Glotta*, 21, p. 256–261.
- KRISCHEN, F. (1923). « Der Aufbau des Nereidenmonumentes von Xanthos ». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 48, p. 69–92.
- LAROCHE, E. (1980). « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes lyciens ». Dans *Actes du Colloque sur la Lycie antique (13–14 octobre 1977, Istanbul)* (p. 1–6). Paris : Adrien Maisonneuve (Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 27).

- LAROCHE, E. (1974a). « Le texte lycien, la stèle trilingue récemment découverte au Létôn de Xanthos ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 118, p.115–125.
- LAROCHE, E. (1974b). *Recherche sur les noms de dieux hittites*. Paris : Librairie orientale et américaine G.-P. Maisonneuve.
- LAROCHE, E. (1961). « Études de toponymie anatolienne ». *Revue Hittite et Asianique*, 69, p.57–98.
- LAROCHE, E. (1960a). « Comparaison du louvite et du lycien [2] ». *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 55, p.155–185.
- LAROCHE, E. (1960b). « Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des noms de Cybèle ». Dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris : Presses universitaires de France, p. 113–128.
- LAROCHE, E. (1958). « Lécanomancie hittite ». *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 52, p.150–162.
- LAROCHE, E. (1957–1958). « Comparaison du louvite et du lycien [1] ». *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 53(1), p.159–197.
- LAROCHE, E. (1955). « Divinités lunaires d'Anatolie ». *Revue de l'histoire des religions*, 148(1), p.1–24.
- LAUMIER, A. (1958). *Les cultes indigènes de Carie*. Paris : De Boccard (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome).
- LEBRUN, R. (2018). « Eleuthera and the Syncretism of Local Cults in Lycia ». *Classical Studies Quarterly*, 28(4), p.451–470.
- LEBRUN, R. (2015). « Les divinités et les cultes en Lycie ». Dans LEBRUN, R. (dir.), *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain : Peeters (Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain), p. 79–116.
- LEBRUN, R. (2012). « Libres réflexions concernant Artémis ». *Volumen*, 7–8, 20–35.
- LEBRUN, R. (2009). « Les permanences culturelles louvites dans la Lycie hellénistique ». Dans BRU, H., KIRBIHLER, F. & LEBRETON, S. (dir.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 379–388.

- LEBRUN, R. (2002a). « Terminologie de la ville en Anatolie antique et considérations connexes ». Dans *La ville au cœur du pouvoir. Actes du colloque des 7–8 décembre 2000. Kubaba (Université de Paris I) et Institut Catholique de Paris*, 1, p. 43–50.
- LEBRUN, R. (2002b). « Propos relatifs à Oinoanda, Pinara, Xanthos et Arnéai ». *Hethitica*, 15, p. 163–172.
- LEBRUN, R. (2000). « Réflexion concernant Hapaliya et la cité de Sura ». *Archivum Anatolicum*, 38(1), p. 113–120.
- LEBRUN, R. (1999a). « Studia Lyciaca ». *Hethitica*, 14, p. 43–53.
- LEBRUN, R. (1999b). « Observations concernant des syncrétismes d’Anatolie centrale et méridionale aux second et premier millénaires avant notre ère ». Dans *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l’honneur de Franz Cumont*, 36, p. 179–189.
- LEBRUN, R. (1998a). « L’identité des Troyens ». Dans *Quaestiones Homericae*, p. 149–161.
- LEBRUN, R. (1998b). « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C. ». *Kernos*, 11, p. 143–155.
- LEBRUN, R. (1995a). « Réflexions sur le Lukka et environs au XIII^e siècle av. J.-C. ». Dans LIPINSKY, E. (dir.), *Lipinsky Fs*, p. 139–151.
- LEBRUN, R. (1995b). « Continuité culturelle et religieuse en Asie Mineure ». Dans CARRUBA, O. (dir.), *Atti del II Congresso internazionale di Hittitologia. Pavia*, p. 249–256.
- LEBRUN, R. (1994a). « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale ». *Kernos*, 7, p. 145–154.
- LEBRUN, R. (1994b). « Le prophétisme gréco-asiatique ». *Suppléments aux Cahiers Évangile*, 89(2), p. 32–40.
- LEBRUN, R. (1994c). « Le prophétisme hittite ». *Suppléments aux Cahiers Évangile*, 88(1), p. 80–84.
- LEBRUN, R. (1993a). « Aspect de la présence louvite en Syrie au VIII^e siècle av. J.-C. ». *Trans*, 6, p. 13–25.
- LEBRUN, R. (1993b). « Asianisme et monde biblique ». *Revue théologique de Louvain*, 24, p. 373–376.

- LEBRUN, R. (1992a). « De quelques cultes lyciens et pamphyliens ». Dans *Festivals et cultes dans le monde grec antique* (Fest.Alp) (p. 357–363).
- LEBRUN, R. (1992b). « Les traités hittites ». *Suppléments aux Cahiers Évangile*, 81, p. 31–42.
- LEBRUN, R. (1990). « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest ». *Kernos*, 3, p. 185–195.
- LEBRUN, R. (1989a). « À propos des déesses Maliades et de quelques épithèses gréco-asiatiques ». *Kernos*, 2, p. 83–88.
- LEBRUN, R. (1989b). « Les Hittites et le désert ». Dans DE FRANCE, M. (dir.), *Le désert. Image et réalité. Actes du colloque de Cartigny, 1983*, Louvain : Cahiers du CEPOA, 3, p. 81–87.
- LEBRUN, R. (1987a). « Problèmes de religion anatolienne ». Dans LEBRUN, R. (dir.), *Hethitica VIII : Acta Anatolica E. Laroche oblata*, Louvain : Peeters (Bibliothèque des Cahiers de Linguistique de Louvain, 37), p. 241–262.
- LEBRUN, R. (1987b). « Note lycienne ». *Hethitica*, 7, p. 149–160.
- LEBRUN, R. (1984). « Fragment relatif aux fêtes de la montagne d’Arnuwanda dans la ville de Malimaliya = KBO XXVI 182 (73/s) ». *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 15, p. 59–64.
- LEBRUN, R. (1982). « Maliya, une divinité anatolienne mal connue ». Dans QUAEGBEUR, J. (dir.), *Studia Paulo Naster oblata II : Orientalia Antiqua*, Louvain : Peeters, p. 123–130.
- LEBRUN, R. (1980a). *Hymnes et prières hittites*. Louvain-la-Neuve : Centre d’histoire des religions (Homo Religiosus, 4).
- LEBRUN, R. (1980b). « Considérations sur l’expansion occidentale de la civilisation hittite ». *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 11, p. 69–78.
- LEBRUN, R. (1978). « Présence des Hourrites à Samuha et dans le haut pays hittite ». *Revue hittite et asianique*, 36, p. 135–140.
- LEIBOVICI, M. E. (1993). *The Asiatic Artemis*. Mémoire de maîtrise, Département des classiques, Université McGill, Montréal.
- LE ROY, C. (2004a). « Lieux de mémoire en Lycie ». *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, p. 7–15.
- LE ROY, C. (2004b). « Dieux anatoliens et dieux grecs en Lycie ». Dans *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain. Colloque de Lyon, 7 juin 2001*, p. 28–30.

- LE ROY, C. (1998a). « Histoire des Lyciens ». *Xanthos*, p. 10–17.
- LE ROY, C. (1998b). « Le culte de Létô : son développement sous le roi Arbinas ». *Xanthos*, p. 38–41.
- LE ROY, C. (1998c). « Le Létôn, sanctuaire fédéral ». *Xanthos*, p. 42–50.
- LE ROY, C. (1996). « Une convention entre cités en Lycie du Nord ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140(3), p. 961–980.
- LE ROY, C. (1993). « Aspects grecs et anatoliens des divinités vénérées au Létôn de Xanthos ». Dans BORCHHARDT, J. & DOBESCH, G. (éd.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions, Wien, 6–12 Mai 1990*, vol. I, Vienne : *Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris*, 17, p. 241–247.
- LE ROY, C. (1992–1993). « Aspects du plurilinguisme dans la Lycie antique ». Dans *Mélanges E. Akurgal. Anadolu*, 22, p. 217–226.
- LE ROY, C. (1992). « Artémis à Didymes et en Lycie ». *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, p. 144–149.
- LE ROY, C. (1991). « Le développement monumental du Létôn de Xanthos ». *Revue archéologique*, 2, p. 341–351.
- LE ROY, C. (1990a). « Létôn ». Dans *Anatolie antique. Fouilles françaises en Turquie. Catalogue de l'exposition. Gypsothèque de l'Université Lumière Lyon II, 23 octobre–23 décembre 1990* (). Istanbul : Institut Français d'Études Anatoliennes–Georges Dumézil (*Varia Anatolica*, 4), p. 28–30.
- LE ROY, C. (1990b). « Civilisation et société dans la Lycie archaïque et classique ». *X. Türk Tarih Kongresi*, p. 197–204.
- LE ROY, C. (1989). « Aspects du plurilinguisme dans la Lycie antique ». Dans BAYBURTLUOĞLU, C. (éd.), *Akurgal'a Armağan – Mélanges Ekrem Akurgal*, vol. 2, Ankara, p. 217–226.
- LE ROY, C. (1987a). « Araméen, lycien et grec : pluralité des langues et pluralité des cultures ». *Acta Anatolica*, p. 163–166.
- LE ROY, C. (1987b). « La formation d'une société provinciale en Asie Mineure : l'exemple lycien ». Dans *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines. Actes du colloque organisé à Strasbourg (nov. 1985)*, p. 41–47.
- LE ROY, C. (1981–1983). « Aspects du plurilinguisme dans la Lycie antique ». Dans *Festschrift für Ekrem Akurgal*, p. 217–226.

- LE ROY, C. (1980a). « Alexandre à Xanthos ». Dans METZGER (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris : Maisonneuve, p. 51–62.
- LE ROY, C. (1980b). « Alexandre à Xanthos ». *ACLA*, pl. XI, p. 51–62.
- LE ROY, C. (1977). « Alexandre en Lycie (Plutarque, Alexandre, 17, 4–6) ». *Revue des études grecques*, 90, p. 20–22.
- LIDONNICI, L. R. (1992). « The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration ». *Harvard Theological Review*, 55, p. 299–411.
- MA, J. (2014). « The Seleucid Empire and Apollo: Religious Identity and Power ». *Seleucid Studies Journal*, 5, p. 101–130.
- MA, J., (2004). *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, trad. S. Bardet, Paris, p. 70–76.
- MAINOLDI, C. (1984). *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Paris : Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Ophrys.
- MAGIE, D., (1950). *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, vol. I, Princeton, Princeton University Press, p. 530–550.
- MAREK, C., (2010) *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München, C. H. Beck, p. 327–335.
- MARKALE, J. (2000). *Halloween*. Paris : Imago.
- MARKALE, J. (1997). *La Grande Déesse. Mythes et sanctuaires. De la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*. Paris : Albin Michel.
- MEGRELIS, M. (2013). *Religion and Cultural Conservatism in Lycia: Xanthos and the Letoon*. Ph. D., School of History, Classics and Archaeology, University of Edinburgh.
- MELCHERT, H. C. (2014). « Greek and Lycian ». Dans GIANNAKIS, G. K. (dir.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, Leyde–Boston : Brill, p. 67–70.
- MELCHERT, H. C. (2003a). *The Luwians*. Leyde–Boston : Brill (Handbook of Oriental Studies, Section 1, The Near and Middle East, 68).
- MELCHERT, H. C. (2003b). « The Dialectal Position of Lycian and Lydian within Anatolian ». Dans GIORGERI, M., SALVINI, M. & TREMOUILLE, M.-C. (dir.), *Licia e Lidia prima dell'ellenizzazione*, Rome : Edizioni dell'Ateneo, p. 265–272.
- MELCHERT, H. C. (2002). « The God Santa in Lycia ». Dans TARACHA, P. (dir.), *Silva Anatolica: Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw : Agade, p. 241–251.

- MELCHERT, H. C. (1999). « Once More on the Conclusion of the Lycian Trilingual of the Létôon ». *Historische Sprachforschung*, 112, p.75–77.
- MELCHERT, H. C. (1993b). « A new interpretation of lines c3–9 of the Xanthos stele ». Dans *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions, Wien, 6–12 Mai 1990*, Vienne, p. 31–34.
- MELLINK, M. J. (1995). « Homer, Lycia and Lukka ». Dans CARTER, J. B. & MORRIS, S. P. (dir.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin : University of Texas Press, p. 33–43.
- MELLINK, M. J. (1976). « Local, Phrygian and Greek Traits in Northern Lycia ». *Revue archéologique*, p. 21–34, fig. 1–8.
- MELLINK, M. J. (1972). « Archaeology in Asia Minor ». *American Journal of Archaeology*, 76, p. 2–171.
- MELLINK, M. J. (1969). « Archaeology in Asia Minor ». *American Journal of Archaeology*, 73, p. 203–227.
- MERKELBACH, R. (2000). *Der Glanz der Städte Lykiens* (Epigraphica Anatolica, 32), p.116–117.
- METZGER, H. (1983). « Sur quelques emprunts faits aux arts d'Occident par l'imagerie lycienne des périodes archaïque et classique ». Dans *Festschrift Bittel*, p. 361–368.
- METZGER, H. (1972). *Fouilles de Xanthos IV : Les céramiques archaïques et classiques de l'acropole lycienne*. Paris.
- METZGER, H. (1963). *Fouilles de Xanthos. Tome II : L'acropole lycienne*. Paris : C. Klincksieck (Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, Fouilles de Xanthos, vol. 2).
- METZGER, H. & COUPEL, P. (1963). « L'acropole lycienne ». *Fouilles de Xanthos*, 2.
- MIGEOTTE, L. (1992). *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*. Genève–Québec.
- NEUMANN, G. (2007). *Glossar des Lykischen*. Wiesbaden.
- NEUMANN, G. (1998). « Zur Trilingue vom Letoon : Der letzte Satz der lykischen Version ». Dans JASANOFF, J., MELCHERT, H. C. & OLIVER, L. (dir.), *Mi Curad: Studies in Honor of Calvert Watkins* (p. 513–520). Innsbruck : Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- NEUMANN, G. (1991). « Der lykische Ortsname Arykanda ». *Historische Sprachforschung*, 104, p. 165–169.

- NEUMANN, G. (1987–1990). « Lykien ». *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, VII. Berlin–New York : W. de Gruyter, p. 189–191.
- NAUMANN, F. (1983). *Der Kult der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst*. Beiträge zur Ist. Mitt.
- NEUMANN, G. (1979a). *Neufunde lykischer Inschriften seit 1901*. Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- NEUMANN, G. (1979b). « Namen und Epiklesen lykischer Götter ». Dans AKURGAL, E. & LAROCHE, E. (dir.), *Florilegium Anatolicum* (p. 259–271). Paris : E. de Boccard.
- NEUMANN, G. (1976). « Die Aussage der lykischen Inschriften TL 24 und 26 ». *Revue archéologique*, 1, p. 83–86
- NEUMANN, G. (1974). « Beiträge zum Lykischen V ». *Die Sprache*, 20(2), p. 109–114.
- NEUMANN, G. (1970). « Beiträge zum Lykischen IV ». *Die Sprache*, 16, p. 54–62.
- NEUMANN, G. (1969). « Lykisch ». Dans *Handbook of Oriental Studies*, I.2.2, p. 358–396.
- NEUMANN, G. (1967). « Beiträge zum Lykischen III ». *Die Sprache*, 13, p. 31–38.
- NEUMANN, G. (1962). « Beiträge zum Lykischen II ». *Die Sprache*, 8, p. 203–212.
- NEUMANN, G. & ZIMMERMANN, M. (2003). « Die lykischen Götter der Agora. Neulesung der griechisch-lykischen Bilingue TL 72 A-B in Kyaneai ». Dans KOLB, F. (dir.), *Lykische Studien 6. Feldforschung auf dem Gebiet der Polis Kyaneai in Zentrallykien. Bericht über die Ergebnisse der Kampagnen 1996 und 1997*, Bonn : F. KOLB, p. 187–192.
- NORA, P. (1989) (dir.), *Les Lieux de mémoire, Romantisme*, no 63, p. 105.
- ORRIEUX, C. & SCHMITT-PANTEL, P. (1995). *Histoire grecque*. Paris : PUF.
- SYLVAIN, P. (2020). « Les Grecs par-delà les murs : inscriptions et échanges culturels dans le monde grec antique ». *Arelas*, 40, Strasbourg, p. 68–90.
- PARKE, H. W. (1956). *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. Oxford : B. Blackwell, p. 190–193.
- PARKER, R., (1996). *Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, p. 182–187.
- PETERSEN, E. & VON LUSCHAN, F. (1889). *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*. Vienne : Codex Verlag.
- PIOCHE, A. (2006). *Antiquité proche-orientale, des peuples, des cultes*. Paris : Connaissances et Savoirs, p.193–210.

PROST, F. (2015). « La tradition de la sculpture parienne en Asie Mineure ». Dans MONTEL, S. (dir.), *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Actes du colloque international de Besançon, 9–10 octobre 2014*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, p. 209–222

PROST, F. (2013). « Retour au Mausolée et au monument des Néréides. Identités ethniques et frontières culturelles en Lycie et en Carie ». Dans BRUNET, P. et al. (dir.), *Euploia. La Lycie et la Carie antiques. Actes du colloque de Bordeaux, 5–7 novembre 2009*, Bordeaux : Ausonius, p. 175–186.

PROST, F. (2007). « Identité des peuples, identité des cités : l'exemple lycien ». *Pallas*, 73, p. 99–113.

PÜLZ, A. M. (2005). « Die Tierdarstellungen auf den Goldappliken aus dem Artemision von Ephesos. Überlegungen zur Motivwahl ». Dans BRANDT, B., GASSNER, V. & LADSTÄTTER, S. (dir.), *Synergia. Festschrift Friedrich Krinzinger*, vol. I, Vienne : Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 257–262.

POUILLOUX, J., (1960). *Choix d'inscriptions grecques*, Paris, no 4, l. 36 sq.

RAIMOND, E. (2023). « L'épiphanie de l'Artémis de Pinara et de l'Apollon de Lopta dans la Chronique de Hiéron II (TAM II.174) ». Dans *Inscriptions de Lycie, Chroniques de Hiéron II, TAM II.174*, p. 75–87.

RAIMOND, E. (2022). « Les aspects primitifs d'Apollon à travers ses premières sources scripturaires ». Dans *Les festivals religieux dans l'Antiquité proche-orientale et méditerranéenne. Actes du colloque du Centre d'histoire des religions – Cardinal Julien Ries, Université catholique de Louvain (Homo Religiosus, n.s.)*.

RAIMOND, E. (2018). « La déesse Léto ». Dans *Le rôle des femmes dans les religions de l'Antiquité méditerranéenne. Actes du colloque du Centre d'Histoire des Religions Cardinal Julien Ries, Université catholique de Louvain, 27 mai 2017*, 15, p. 241–250.

RAIMOND, E. (2017a). « Gods and People in Persian Anatolia. The Example of Lycian Deities ». Dans IREN, K., ATAY, Ç. & KASAR, Ö. (dir.), *The Persians: Power and Glory in Anatolia* (p. 66–77). Istanbul : Yapı Kredi (Anadolu Uygarlıkları Serisi, 6).

RAIMOND, E. (2017b). « L'initiation de Diomède dans l'Iliade (Chants 5–6) ». *RANT*, 14, p. 221–230.

RAIMOND, E. (2015b). « La Lycie homérique ». Dans LEBRUN, R. et al. (dir.), *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua* (p. 121–145). Louvain : Peeters (Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain ; Hethitica, Antiquité).

RAIMOND, E. (2009). « Questions de religion lycienne ». *Acta Orientalia Belgica*, 12, p. 209–224.

RAIMOND, E. (2007a). « Persian Power and Lycian Religion ». Dans DELEMERT, I. (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia (Sixth–Fourth Centuries B.C.). Papers presented at the International Workshop Istanbul 20–21 May 2005*, Istanbul : Turkish Institute of Archaeology, p. 69–74.

RAIMOND, E. (2007b). « Hellenization et cultes lyciens durant la période achéménide ». Dans *Réponses persanes : Interactions politiques et culturelles avec l'Empire achéménide* (p. 143–162). Swansea : The Classical Press of Wales.

RAIMOND, E. (2006). « La continuité de la tradition religieuse louvite dans la Lycie de l'âge du Bronze à l'époque gréco-romaine ». Dans DORTLUK, K. et al. (dir.), *Proceedings of the IIIrd Symposium on Lycia (Antalya, 7–10 November 2005)*, vol. 1, Antalya : Suna & İnan Kırac Research Institute on Mediterranean Civilizations, p. 647–655.

RAIMOND, E. (2005). « Étude philologique des inscriptions lyciennes I – Tlôs ». *Colloquium Anatolicum*, 4 (supplément).

RAIMOND, E. (2004a). « La problématique lukkienne ». *Colloquium Anatolicum*, 3, p. 93–146.

RAIMOND, E. (2004b). « Quelques cultes des confins de la Lycie ». Dans *Studia Anatolica et Varia. Mélanges offerts au Professeur Lebrun R.*, Paris : L'Harmattan (Kubaba), p. 293–314.

RAIMOND, E. (2004d). « Les dieux de la campagne lycienne ». Dans *L'homme et la nature : histoire d'une colonisation*, Actes du colloque Kubaba, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, décembre, p. 269–285.

RAIMOND, E. (2004e). « Dieux-rois du Sud-Ouest anatolien, de Kas et de Karpathos : le roi kaunien et arggazuméen ». *Res Antiquae*, 1, p. 389–409.

RAIMOND, E. (2003). « Quelques cultes des confins de la Lycie ». Dans CASABONNE, O. & MAZOYER, M. (éds.), *Mélanges en l'honneur de René Lebrun*, Paris : L'Harmattan (Kubaba, 2), p. 293–314.

RAIMOND, E. (2002a). « Tlos, un centre de pouvoir politique et religieux, de l'Âge du Bronze au IV^e siècle av. J.-C. ». *Anatolia Antiqua*, 10, p. 113–129.

RAIMOND, E. (2002b). « Patara. Un foyer religieux aux I^{er} et II^e millénaires av. J.-C. ». Dans LEBRUN, R. (dir.), *Hethitica XV. Panthéons locaux d'Asie Mineure pré-chrétienne*, Louvain-la-Neuve : Peeters, p. 195–215.

- RAIMOND, E. (2001). « Espace et pouvoir : géographie de la Lycie ». *Hethitica XVII*, Actes des IIe Journées Delaporte-Cavaignac, Paris, mai 2001. Louvain-la-Neuve.
- RAIMOND, E. & VISMARA, N. (2015). « L'ère des dynastes de l'époque achéménide et l'hellénisation de l'époque classique ». Dans LEBRUN, R. (dir.), *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua* (p. 175–194). Louvain : Peeters.
- RAIMOND, E. & LEBRUN, R. (2015c). « Les divinités et les cultes ». Dans *De Lycia Antiqua. Hethitica*, 17.
- RÉVEILHAC, F. (2021). « Le statut du lycien et du grec dans les inscriptions de Lycie ». *Dialogues d'histoire ancienne*, 22, p. 67–96.
- RÉVEILHAC, F. (2018). *Contact linguistique et emprunts onomastiques entre grec et lycien : apports à la phonétique et à la morphologie*. Thèse de doctorat, Sorbonne-Université, Paris (dir. M. Egetmeyer).
- RIES, J., (1993). « Religions archaïques », dans *Dictionnaire des religions*, dir. P. Poupard, Paris, PUF, (éd. 1997).
- ROBERT, L. (1987). *Documents d'Asie Mineure*. Paris : BEFAR, E. de Boccard.
- ROBERT, L. (1983). « Documents d'Asie Mineure [XXIII–XXVIII] ». *Bulletin de correspondance hellénique*, 107, p. 497–599.
- ROBERT, L. (1978a). « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas ». *Journal des savants*, 1, 3–48.
- ROBERT, L. (1978b). « Documents d'Asie Mineure [V–XVII] ». *Bulletin de correspondance hellénique*, 102, p.395–543.
- ROBERT, L. (1977). « Monnaies hellénistiques ». *Revue numismatique*, 19, p. 7–47.
- ROBERT, L. (1955). *Hellenica : recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, 10. Paris : Imprimerie A. Bontemps.
- ROBERT, L. (1949). « Divinité d'Anatolie ». *Hellenica*, 7, p. 50–58.
- ROBERT, J. & ROBERT, L. (1979). « Bulletin épigraphique ». *Revue des études grecques*, 92, p. 413–541.
- ROBERT, J. & ROBERT, L. (1954). *La Carie : histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques. Tome 2, Le plateau de Tabai et ses environs*. Paris : A. Maisonneuve.

- ROLLER, L. E. (1999). *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley (CA) : University of California Press.
- RUTHERFORD, I. (2020). *Textes hittites et religion grecque : contact, interaction et comparaison*. Oxford : Oxford University Press.
- SALBERT, I. (1983). « Le dieu Apollon Thyrxeus et le sanctuaire de Kyaneai en Lycie ». *Revue des études anciennes*, 85(3), 333–345 ; voir aussi *I. Kyaneai*, n° 6, 28, 34 ; *RPC II*, nos 3132 à 3135.
- SCHEWYER, A.-V. (1996). « Le pays Lycien : une étude de géographie aux époques classique et hellénistique ». *Revue archéologique*, 1, p. 3–68.
- SCHEWYER, A.-V. (2002). « Les Lyciens et la mort, une étude d'histoire sociale ». *Varia Anatolica*, XIV, p. 39–317.
- SCHÜRR, D. (2013). « Beobachtungen zu den Zwölfgötter-Reliefs in Lykien ». *Adalya*, 16, p. 213–223.
- SCHÜRR, D. (2010). « Eine lykische Fluchformel mit Zukunft ». *Epigraphica Anatolica*, 43, p. 59–73.
- SCHÜRR, D. (2008). « Zur Rolle der lykische Mindis ». *Kadmos*, 47, p. 147–170.
- SCHÜRR, D. (1997). « Nymphen von Phellos ». *Kadmos*, 36, p. 127–140.
- SEITERLE, G. (1999). « Ephesischen Wollbinden. Attribut der Göttin – Zeichen der Stieropfers ». Dans FRIESINGER, H. & KRINZINGER, F. (dir.), *Ephesos. Le nouveau Führer. 100 Jahre österreichische Ausgrabungen. 1895–1995*, Vienne, p. 251–254.
- SEITERLE, G. (1979). « Artemis, die Große Göttin von Ephesos ». *Antike Welt*, 10, 3.
- SIMANTONI-BOURNIA, E. (2017). « On women and on lions ». Dans CHARALAMBIDOU, X. & MORGAN, C. (dir.), *Interpreting the Seventh Century BC: Tradition and Innovation*, Oxford, p. 31–37.
- SIMON, E. (1997). « Kybele ». Dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. VIII, p. 744–766.
- SMITH, J. (2019). « The Cult of Artemis in Hellenistic Lycia ». *Journal of Ancient Religions*, 15(2), p. 207–225.
- SMITH, T. J. (1997). « Votive Reliefs from Balboursa and Its Environs ». *Anatolian Studies*, 47, p. 3–49.

STEINER, G. (1993). « Die historische Rolle der “Lukka” ». Dans BORCHHARDT, J. & DOBESCH, G. (dir.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions, Wien, 6–12 Mai 1990*, Bd. 1 (p. 123–137). Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae minoris*, p.17–18.

STEINHAEUER, G. G. (2015). « Ἀλκμεωνίδαι, Κήρυκες καὶ ἡ ἀπτική λατρεία τῆς Κυβέλης ». Dans PAPA-ZARKADAS, N. (dir.), *Axōn. Studies in honor of Ronald S. Stroud*, Athènes : Hellēnikē Epigraphikē Hetaireia, 17, p. 77–104.

TREUBER, O. (1887). *Geschichte der Lykier : mit einer von H. Kiepert entworfenen Karte*. Stuttgart–Paris : W. Kohlhammer, Jules Peelman et Cie.

TRÉVOR, B. (2003). « History ». Dans MELCHERT, H. C. (dir.), *The Luwians*, Leyde : Brill (Handbook of Oriental Studies, 68), p. 27–127.

TRÉVOR, B. & ZAHLE, J. (1986). « The Lycians : A Study of Lycian History and Civilization to the Conquest of Alexander the Great ». Dans *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, vol. 1, Copenhagen, p. 24–25.

TRISCH, F. J. (1950). « Lycian, Luwian and Hittite ». *Archiv für Orientforschung*, 18, p. 494–518.

VERMASEREN, M. J. (1977b). *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. Londres.

VERNANT, J.-P. (1962). *Les Origines de la pensée grecque*, p. 123.

VERNET, M. (2021). « The theonyms ‘Leto, Artemis and H̥satrapati’ in the Letoon Trilingual: A parallelism with a passage from the Xanthos Stele ». *Barcino, monographica Orientalia*. Barcelone : Université de Barcelone, p. 527–540.

VERSNEL, H. S. (1993), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. II : Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, Brill.

VISMARA, D. (2001). « La monétisation de Lycie à l’époque hellénistique et romaine ». Dans CRISTOFANI, M. (éd.), *La Lycie antique. Actes du colloque international (Rome, 1998)* (p. 291–306). Rome : École Française de Rome.

VISMARA, N. & RAIMOND, E. (2007). « Considérations sur les sanctuaires lyciens de Tlôs et de Patara ». *Res Antiquae*, 4 (Actes des 6^e Journées Delaporte-Cavaignac, 19–20 mai 2006).

WEHRLI, F. (1931). « Léo ». *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl., vol. V, col. 555–575.

WHITE, H. (2013). « Artemis and Eleuthera: Exploring their Relationship in Lycian Iconography ». *Art History Journal*, 25(3), p. 421–438.

WOHLERS-SCHARF, T. (1996). *Die Forschungsgeschichte von Ephesos : Entdeckungen, Grabungen und Persönlichkeiten*. Francfort–Berlin : P. Lang.

WÖRRLE, M. (1999). « Artemis und Eleuthera in Limyra ». Dans SCHERRER, P. (dir.), *Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe*, Vienne, p. 269–274.

WÖRRLE, M. (1995). « Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens V. Die griechischen Inschriften der Nekropolen von Limyra ». *Chiron*, 25, p. 387–417.

WRIGHT, N. L. (2005). « Seleucid Royal Ideology and the Cult of Apollo ». Dans BEVAN, T. (dir.), *Seleucid Studies in Religion and Power*, p. 187–205.

WURSTER, W. & BORCHHARDT, J. (1974). « Megalith-Gräber in Lykien ». *Archäologischer Anzeiger*, 89, p. 514–538.

ZANGGER, E., KRUPP, E. C., DEMIREL, S. et GAUTSCHY, R., (2021). « Aspects célestes de la religion hittite, partie 2 : le symbolisme cosmique à Yazilikaya », *Journal of Skyscape Archaeology*, vol. 7, no 1, p. 57–94.

ZIMMERMANN, M. & KOLB, F. (1990). « Neue Inschriften von Kyaneai und Umgebung ». *Epigraphica Anatolica*, 16, p. 115–122.

ZIMMERMANN, M. (2005a). « Lycia ». Dans CANCIK, H. & SCHNEIDER, H. (dir.), *Brill's New Pauly*. Leyde : Brill.

ZIMMERMANN, M. (2005b). « Sidyma ». Dans CANCIK, H. & SCHNEIDER, H. (dir.), *Brill's New Pauly*. Leyde : Brill. ZIMMERMANN, M. (1992). *Untersuchungen zur historischen Landeskunde Zentrallykiens*. Bonn.

Thèses et mémoires

Bouillot, K. (2018). « Ὡς περ τὸ θεοὺς εἶναι... » : *Étude des « petits » sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences. Montréal : Université de Montréal.

RAIMOND, E. (2004c). *Les divinités indigènes de Lycie : divinités asiatiques et acculturation hellénique en Lycie : un exemple de continuité culturelle de l'époque hittito-louvite à l'époque gréco-romaine*. Thèse de doctorat, Université Bordeaux 3.

RÉVEILHAC, F. (2018). *Contact linguistique et emprunts onomastiques entre grec et lycien : apports à la phonétique et à la morphologie*. Thèse de doctorat, Sorbonne-Université, Paris (dir. M. Egetmeyer).

Dictionnaires et encyclopédies

BARE, J.-F. (1991). Acculturation. Dans P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, p. 7–8.

BEEKES, R. (2013). *Dictionnaire étymologique du grec*. Vol. 2. Leyde : Brill.

CHANTRAINE, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, tome 3. Paris : Éditions Klincksieck.

COLAS, M. (2017). *Dictionnaire des noms de divinités* [En ligne].

GRIMAL, P. (1994). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (12^e éd.), Paris.

HASTINGS, J.A. (1904). *Dictionnaire de la Bible*, vol. I, p. 605.

LAROCHE, E. (1959). *Dictionnaire de la langue louvite*. Paris : Adrien Maisonneuve.

LECLANT, J. (2011). *Dictionnaire de l'Antiquité*. Paris : Presses universitaires de France, 2389.

MATHIEU-COLAS, M. (2017). *Dictionnaire des noms de divinités* [En ligne]. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00794125v7/document> (consulté le 12 janvier 2021).

MARY, A. (2010). Anthropologie religieuse. Dans R. Azria & D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses universitaires de France, Quadrige, p. 1197–1202.

RIPERT, B. (2010). Acculturation. Dans R. Azria & D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses universitaires de France, Quadrige, p. 7–12.

RIVIERE, C. (1991). Anthropologie religieuse. Dans P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, p. 692–693.

METZGER, H. (1952). *Catalogue des monuments votifs du musée d'Adalia, l'acropole Lycienne*. Paris.

MELCHERT, H. C. (1993a). *Cuneiform Luvian Lexicon*. Chapel Hill.

MELCHERT, H. C. (2004). *A Dictionary of the Lycian Language*. Ann Arbor–New York.

WATHELET, P. (1988). *Dictionnaire des Troyens dans l'Iliade*, vol. 1–2. Liège.

Bases de données et ressources en ligne

Archives de la mission archéologique de Xanthos-Létôon : archxant.huma-num.fr

CHRISTIANSEN, B. (2019). « Éditions d'inscriptions lyciennes non incluses dans le *Corpus* de Melchert de 2001 ». Dans ADIEGO, I.-X., GARCÍA TRABAZO, J. V., VERNET, M., OBRADOR-CURSACH, B. & MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, E. (dir.), *Dialectes luwic et anatoliens : Héritage et diffusion* (p. 65–134). Barcelone : Barcino Monographica Orientalia, 12. <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.84483>

KOSAK, S. et MULLER, G.G.W., Catalogue des textes hittites, [base de données], <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/>

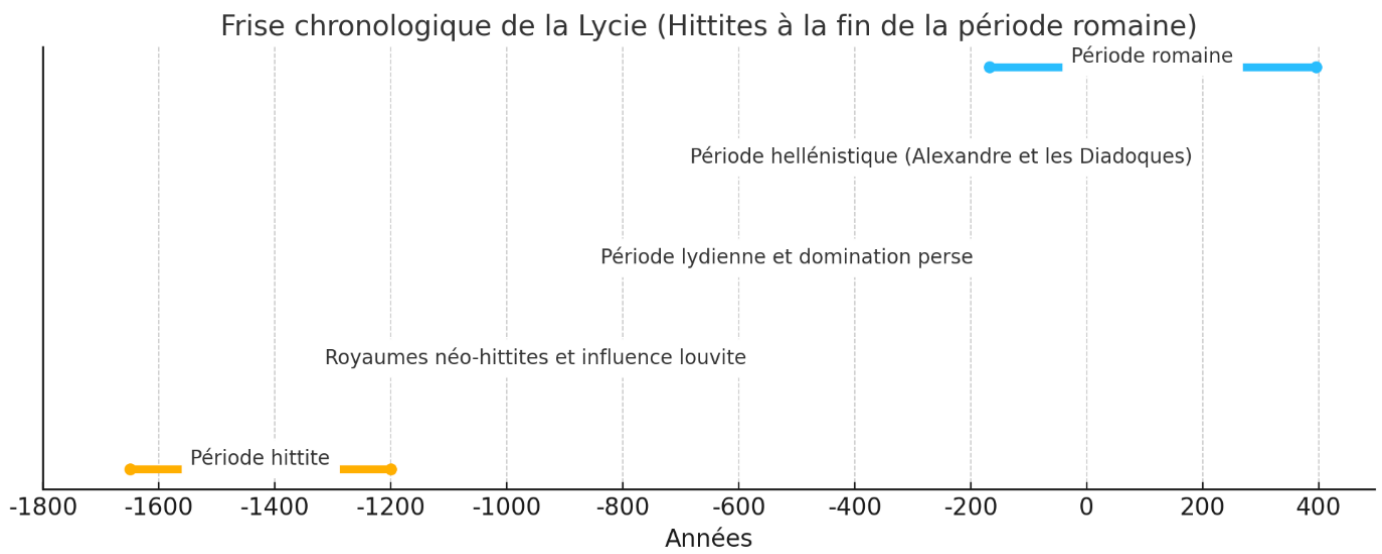
LEMAIRE, A. (2000). « Kесеceк Köyü ». Dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse* [En ligne]. Récupéré de : <http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/cilicie05.pdf>.

MELCHERT H. C. (2001), <https://linguistics.ucla.edu/people/Melchert/lyciancorpus.pdf> [Lycian corpus en ligne].

MELCHERT, H. C. (2018). *The Trilingual Inscription of the Létôon, Lycian* [En ligne]. Disponible sur : <http://www.achemenet.com/pdf/lycian/lyletoon.pdf>.

Annexe 1 :

frise chronologique de l'occupation en Lycie



Annexe 2

Tableau Chronologique Détaillée de la Lycie

Période	Dates approximatives	Caractéristiques principales
Période hittite	-1650 à -1200	Mentionnée sous le nom de Lukka dans les archives hittites. La Lycie reste une région périphérique à l'Empire hittite, mais subit son influence.
Effondrement hittite et royaumes néo-hittites	-1200 à -1000	Après l'effondrement de l'Empire hittite, la Lycie devient un territoire de royaumes néo-hittites où l'influence louvite demeure forte.
Influence louvite et indépendance lycienne	-1000 à -700	Les Lyciens développent une culture propre, influencée par les Louvites et d'autres peuples anatoliens, tout en maintenant une certaine autonomie.
Période lydienne	-700 à -546	La Lycie passe sous influence lydienne, mais conserve une indépendance relative grâce à son relief montagneux qui empêche

		une domination complète.
Conquête perse (Satrapie de Lycie)	-546 à -500	Conquête de la Lycie par Cyrus le Grand et intégration dans l'Empire perse en tant que satrapie. Des élites locales collaborent avec les Perses.
Révolte lycienne contre les Perses	-500 à -480	Tentative de révolte lycienne contre l'Empire perse, dans le cadre des guerres gréco-perses. La rébellion est réprimée, mais la Lycie garde une relative autonomie.
Conquête d'Alexandre le Grand	-334 à -323	Alexandre le Grand envahit la Lycie et l'intègre à son empire. Début d'une forte hellénisation des structures politiques et culturelles.
Domination des Diadoques (Ptolémée, Séleucides)	-323 à -168	La Lycie passe successivement sous le contrôle des Ptolémées d'Égypte puis des Séleucides. Influence grecque renforcée, mais autonomie maintenue.
Indépendance relative et Ligue lycienne	-168 à -43	Création de la Ligue lycienne, une fédération de cités semi-

		indépendantes avec un système politique propre. La Lycie prospère sous l'influence grecque.
Domination romaine et province de Lycie-Pamphylie	-43 à 395 apr. J.-C.	Annexion officielle de la Lycie par Rome sous l'empereur Claude en 43 apr. J.-C. La Lycie devient une province unifiée avec la Pamphylie.
Christianisation et fin de l'Antiquité	395 à 600 apr. J.-C.	Christianisation progressive de la Lycie. Déclin du paganisme et des cultes traditionnels. Déclin économique et politique à l'approche du Moyen Âge.

Annexe 3 :

Tableau comparatif entre Diane et Artémis

Région	Nom de la déesse	Forme de syncrétisme	Spécificité iconographique ou cultuelle	Sources
Éphèse (Ionie)	Diana Ephesia	Assimilation nominale et politique, cultuelle partiellement grecque	Polymastos, style oriental persistant	Rietveld (2017), Zabрана (2019)
Perge (Pamphylie)	Artemis Pergaia	Nom grec conservé mais adaptabilité impériale	Déesse chasseuse grecque, continuité sur monnaies locales	Pace (1923), Rietveld (2017)
Lydie	Artemis Anaïtis	Fusion helléno-orientale avec divinité iranienne (Anahita)	Influence perse, rites de fertilité	Debord (1986)
• Lydie	Artémis (ou Ertemi)	Absence de syncrétisme romain ; continuité hellénique	Temple au Létœon, triade avec Apollon et Létœon, inscription en grec/lycien	Le Roy (1994), Renberg (2014), Raimond (2023)

DEBORD, P. (1986). « *La survie des cultes iraniens en Anatolie. L'exemple d'Anaïtis en Lydie* ». In *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Colloque de Besançon, 25-26 avril 1984). Besançon : Univ. de Franche-Comté. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 329), p. 85-92.

PACE, B. (1923). « *Diana Pergaea* ». In W. H. Buckler & W. M. Calder (éds.), *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*. Manchester, p. 297-314. (Analyse du culte d'Artémis Pergaia et de son assimilation sous le nom de Diane en Pamphylie.)

LE ROY, C. (1994). « *Artémis à Didymes et en Lydie* ». *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1992 (publié en 1994), p. 144-149. (Étude comparant le sanctuaire oraculaire de Didymes et le Létœon de Xanthos, éclairant les similitudes et divergences dans le culte d'Artémis en Ionie et en Lydie.)

RENBURG, Gil H. (2014). « *Unexplored Aspects of the Lycian "Twelve Gods" Reliefs* ». *Epigraphica Anatolica* 47, p. 107-132.

(Analyse épigraphique des reliefs votifs lyciens aux Douze Dieux, proposant que l'Artémis « chasserresse » vénérée en Lycie est empruntée au panthéon grec plutôt que l'inverse.)

RIETVELD, K. (2017). *The Promotion of Perge as a Stable Political Force: Taking Advantage of the Iconization of Artemis Pergaea*. Thèse de Master, Univ. of Florida. ufdcimages.uflib.ufl.edu

(Étude numismatique et historique montrant comment Perge a conservé le nom et l'iconographie grecque d'Artémis sur ses monnaies, malgré la romanisation ambiante des cultes en Asie Mineure.)

RAIMOND, E. (2023). « *L'épiphanie de l'Artémis de Pinara et de l'Apollon de Lopta dans la chronique de Hiéron II (TAM II.174)* ». *Res Antiquae* 20, p. 75-85.

(Étude philologique d'un texte lycien révélant l'apparition d'Artémis à Pinara; souligne la spécificité du mythe lycien et la permanence de l'identité d'Artémis dans un contexte local tardif.)