

## Argonautiques IV. 257-293. De l'Égypte devenue texte au texte qui devient monde\*

Stefano CANEVA

Dans l'imaginaire des Grecs, les Égyptiens sont un peuple consacré à la mémoire et, plus précisément, à une mémoire écrite qui demeure dans les inscriptions sacrées conservées au sein des temples. Cette dimension écrite permet de puiser au passé de l'Égypte, en dépit des époques et des générations qui se succèdent. Ceux qui s'approchent de cette terre et de sa tradition rencontrent des monuments et des textes, textes qui doivent être abordés à travers la médiation d'interpréteurs, savants indigènes qui manifestent ainsi leur autorité aux interrogateurs étrangers. En tant que texte à lire et à traduire, donc, cette Égypte écrite offre aux Grecs quelque chose de différent et de plus qu'un matériau pour une simple recherche ethnographique. Elle devient plutôt, grâce aux interprétations qui la mettent d'une occasion à l'autre en valeur, une projection des spéculations présentes de ceux qui s'approchent d'elle. Par conséquent, cette Égypte-texte devient monde, mais, au moyen de l'interprétation et de l'adaptation au présent, elle s'offre à la pensée telle qu'un monde potentiel et imaginaire. De la même façon, la lecture des sources écrites égyptiennes devient un *topos* littéraire, qui permet d'occulter des réflexions actuelles.

Mais que se passe-t-il lorsque, après Alexandre, le nouveau règne macédonien des Ptolémées est instauré dans les lieux traditionnels du pouvoir pharaonique ? L'Égypte doit alors cesser de constituer, pour les Grecs émigrants, un mirage et un espace spéculatif pour réacquérir le statut de monde réel, où se développent des dynamiques sociales et culturelles très concrètes qui concernent l'acculturation du nouveau groupe dirigeant et la fondation idéologique de leur pouvoir, en rapport avec la tradition grecque aussi bien qu'indigène.

J'entends donc envisager, dans le cadre de cette intervention, les dynamiques qui président à l'élaboration de ce processus de transformation de l'Égypte d'abord en texte, puis de nouveau en monde, imaginaire ou réel. À ce propos, je prendrai

\* Je tiens à remercier Nathaël Recoursé pour l'aide apportée durant la traduction et la révision de cette contribution. Je reste, naturellement, seul responsable des erreurs qui pourraient subsister.

très brièvement en considération le lien entre le développement de l'image littéraire de l'Égypte et les données extra-textuelles, donc culturelles et sociales, de ces changements. Le cas d'Apollonios, ici retenu, servira à illustrer de quelle manière un auteur hellénistique récupère pour la cour les éléments traditionnels de ce processus afin de les adapter aux nouveaux défis de son temps.

### LE CONSEIL D'ARGOS

Conformément aux canons de la narration épique, l'oralité est l'élément fondamental de la communication dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes. Le phénomène ne concerne pas seulement les personnages de l'histoire : c'est l'action même de raconter qui est présentée dans le poème comme acte d'oralité.

Dès le proème, le narrateur présente son propos, et la tradition littéraire à laquelle il se réfère, comme récit oral, *phatis* transmise par des chanteurs inspirés des Muses. Cela est d'autant plus sensible qu'à Alexandrie, au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., le milieu littéraire est désormais intimement lié à l'écriture : dans la dimension de l'écrit, le patrimoine littéraire est catalogué et analysé, établissant les prémices d'une nouvelle production. Mais, en évoquant dans la fiction narrative une image traditionnelle de performance orale, le poète dissimule le texte écrit et porte le masque du chanteur traditionnel, engagé dans un acte de mémoire et inspiré par la divinité omnisciente<sup>1</sup>.

Cette première observation n'est toutefois pas valable pour l'ensemble du poème : ainsi, lors du discours d'Argos à Jason<sup>2</sup> le signe écrit fait-il une irruption dans le monde épique.

Nous sommes dans le dernier livre du poème. Jason s'est emparé de la toison d'or grâce à la magie de Médée. Pour fuir la colère d'Aiétès, il lui faut s'éloigner de la Colchide, difficulté surmontée grâce à l'intervention d'Argos. Le fils de Phrixos suggère, en effet, un parcours passant par l'embouchure pontine de l'Istre, plutôt que de revenir sur la route prise à l'aller, à travers l'Hellespont<sup>3</sup>. La source à laquelle Argos se réfère pour donner du crédit à ses indications, le très antique savoir des prêtres égyptiens de Thèbes, est sans aucun doute la chose la plus importante du discours.

1. J'ai dédié au rapport entre érudition et masque de l'oralité du narrateur chez Apollonios mon étude, CANEVA, S. (2007), auquel je renvoie. Sur la propension de la poésie alexandrine à restituer au niveau discursif le contexte de la performance propre au genre, voir ALBIS, R.V. (1996). D'ailleurs, Peter Bing a montré que derrière l'image traditionnelle des Muses il faut reconnaître l'allusion au texte écrit, véritable *medium* de la littérature alexandrine : voir BING, P. (1988). Sur les stratégies discursives employées pour la construction de l'autorité du narrateur, voir les études de Claude Calame, en particulier CALAME, C. (2005).

2. Apollonios, *Argonautiques* [Arg.], IV.257-293.

3. Comme les scholies le confirment, le parcours choisi par Apollonios représente une nouveauté dans la tradition. Pour une analyse détaillée des questions relatives à la route des Argonautes avant et après Apollonios, voir DELAGE, E. (1930) et PEARSON, P. (1938).

Un roi égyptien, explique Argos, partit de sa terre avec une puissante armée et conquiert tous les continents. Il étendit sa domination dans une époque très ancienne, quand les constellations n'étaient pas toutes apparues dans le ciel et qu'en Grèce la souche des Danaens n'existait pas encore : durant l'ère antédiluvienne, lorsque le peuple primitif des Arcadiens Apidanécens, qui se nourrissait de glands, vivait sur les monts<sup>4</sup> et que la Grèce n'était pas encore peuplée par les fils de Deucalion<sup>5</sup>. La mémoire de cette époque fut conservée grâce au travail d'enquête et de transmission du savoir des prêtres de la Thèbes égyptienne. Cet immense savoir, maintenu sous forme écrite, a ensuite pu éclore à Argos parce que la ville d'Aia, capitale du règne d'Aiétés, est justement l'une des villes fondées par l'ancien roi égyptien.

À quel type d'inscription – *graptus* – fait donc appel Argos ? Comme le fils de Phrixos fait référence à ces sources précisément lors de l'établissement du parcours pour le retour de la Colchide, il doit s'agir d'inscriptions au contenu géographique, une carte ou un périple autour du monde. En effet, selon la présentation d'Argos, l'héritage des fondateurs d'Aia contient des indications sur tous les parcours en mer et sur terre, potentiellement utilisables par qui ferait le tour complet du monde<sup>6</sup>.

L'intervention d'Argos témoigne également du fort intérêt porté à la reconstruction d'un passé lointain, méconnu des héros grecs mais rendu accessible grâce à la profondeur de la mémoire égyptienne. Les indications relatives aux connaissances

4. Cette chronologie reculée des Arcadiens se retrouve ailleurs dans la littérature alexandrine contemporaine : voir Lycophron, *Alexandra*, 482 ; Callimaque, fr. 191.55 Pf. Dans la bouche d'Argos, la comparaison entre Grèce et Égypte semble établir la prééminence de cette dernière dans le développement de la civilisation ; Jason avait lui placé les origines de la royauté et du culte public des dieux en Grèce dans l'époque successive au déluge (Apollonios, *Arg.*, III.1085-1090). Sur la formation des constellations, Jason expose à Médée, ailleurs dans le poème, un catastérisme successif au déluge : l'élévation d'Ariane au ciel dans la constellation de la Couronne (Apollonios, *Arg.*, III.1001-1004 ; voir Aratos, *Phénomènes*, 71-73 ; Pseudo-Ératosthènes, *Catastérismes*, 5 Olivier).

5. Apollonios, *Arg.*, IV.265-266.

6. Dans la poésie épique, on ne trouve le mot *graptus* (Apollonios, *Arg.*, IV.279) que dans *Odyssée*, XXIV.229, où il évoque les écorchures que Laertès, en chaussant des jambières, évite dans les champs. Selon le scholiaste d'Apollonios, le mot indique ici « aussi bien les lois reçues des ancêtres que les stèles où se trouvent les inscriptions de la terre et de la mer ». L'interprétation de *graptus* comme d'un équivalent de *nomoi* revient dans le commentaire au vers suivant (scholies d'Apollonios, *Arg.*, IV.280 Wendel) : selon la scholie, le mot *kurbis* indique un type de stèle, précisément « les planches (ἄξονες) sur lesquelles sont écrites les lois ». Pourtant, les planches dont parle Argos ne contiennent pas des lois, mais ὁδοὶ καὶ πείρατα de la mer et de la terre (IV.280 Wendel). En conclusion, la scholie dit que l'auteur « ici appelle κύρβιες des tableaux (πίνακες) portant une carte géographique (περίοδο" γῆς) ». Sur le terme *pinakes* pour désigner des tableaux (de matériaux différents, fixes ou mobiles) souvent au contenu géographique, voir JACOB, Ch. (1989), pp. 160-161. Selon Francis Vian, *peirata* n'indiquerait pas ici des confins tracés sur un tableau, mais des renseignements de parcours, tel qu'il en existe dans *Arg.* I.413 ; II.310, 411. Par conséquent, le mot se rapporterait aux informations données par Phinée, qui ont un caractère mixte, géo-ethnographique, comparable au genre du périple et de la périégèse. Les inscriptions d'Argos pourraient elles-mêmes contenir des renseignements similaires : voir VIAN, F. (1981), p. 81.

transmises par les prêtres de Thèbes, comme celles qui concernent les exploits d'un ancien roi conquérant égyptien, rappellent des thématiques chères au milieu savant de l'Alexandrie du III<sup>e</sup> siècle.

Afin de mieux cerner ces problématiques, faisons un léger retour en arrière et examinons comment s'élabore le *topos* historiographique et philosophique de l'immuabilité de l'Égypte. Des comparaisons avec la tradition précédente et, principalement, quelques passages extraits d'Hérodote et du *Timée* de Platon nous seront utiles à l'essai de reconstruction des applications de ce *topos*, qui revêt une fonction préliminaire au passage d'Apollonios. Tentons, en d'autres termes, de singulariser quelques-unes des étapes qui font de la mémoire égyptienne et de sa dimension écrite un instrument essentiel à l'élaboration d'un laboratoire narratif des idées sur le monde et sur le pouvoir dans la tradition culturelle grecque.

## LE CHARME DE L'IMMUABLE. NAISSANCE DU *TOPOS* DE L'ANTIQUITÉ ÉGYPTIENNE

### Hérodote et la mémoire égyptienne

Les Grecs qui, dès l'ère archaïque, entrent en contact avec la tradition millénaire égyptienne ne se contentent pas de signifier leur étonnement face à la profondeur temporelle mise à disposition par la mémoire écrite. Ils soulignent également, d'une part, l'extraordinaire capacité des Égyptiens à conserver un patrimoine aussi complexe et, d'autre part, l'orgueil de ceux-ci, qui affirment que l'univers et la société conservent éternellement un équilibre immuable<sup>7</sup>.

Au moment crucial de la formation d'une perception du devenir historique, les observateurs d'origine grecque créent entre eux et l'Égypte une ligne de démarcation qui reste intacte dans toute la tradition grecque postérieure : l'Égypte se présente et est présentée comme une terre très ancienne, directement liée, autant dans les formes d'organisations du savoir que dans les coutumes privées et publiques, à un modèle établi depuis la nuit des temps.

Cette Égypte hors du temps est le fruit d'une lecture que les voyageurs de culture grecque font de la tradition égyptienne, avec laquelle ils entrent progressivement en contact. De plus, les difficultés politiques de l'Égypte à l'époque tardive provoquent un retour à des représentations archaisantes, dont la rigueur compense la perte de l'antique splendeur et sert d'élément à la constitution d'une identité politique et ethnique, soit durant les périodes d'occupation, soit pendant les brefs moments d'autonomie renouvelée<sup>8</sup>. En outre, les majestueux monuments dissémi-

7. Sur l'idéalisation de l'Égypte comme terre de la conservation du passé, voir FROIDEFOND, Ch. (1971) et VASUNIA, P. (2001), pp. 110-135.

8. De ce point de vue, chaque changement est envisagé par rapport à un modèle de perfection, et évalué en termes de restauration ou de décadence : voir ASSMANN, J. (1992). L'organisation centralisée de la mémoire aspire par tradition à réaffirmer une continuité essentielle avec les origines : au

nés çà et là en Égypte apparaissent semblablement à n'importe quel visiteur grec comme les traces d'une grandeur lointaine, qui seraient signes d'un passé irrémédiablement perdu si les intellectuels égyptiens<sup>9</sup> ne se montraient pas toujours complètement aptes à utiliser ce temps glorieux au moyen des instruments offerts par la tradition du savoir.

Tous ces éléments constituent autant de signes tangibles, de preuves concrètes offertes à l'*opsis* du voyageur qui, grâce à l'interprétation du guide, entre en contact avec cette mémoire merveilleuse. Hérodote rappelle ainsi que les prêtres égyptiens lui montrèrent (II.142.1, δείκνυτες)<sup>10</sup> que le décompte des rois jusqu'au pharaon-prêtre Séthon s'élevait à 341 générations d'humains, au cours desquelles avaient alterné autant de souverains que de grands-prêtres. En établissant la correspondance moyenne de trois générations pour un siècle, Hérodote obtient le résultat de 11 340 ans d'histoire humaine articulée dans la succession, parfaitement enregistrée, des rois et des prêtres. L'historien d'Halicarnasse rappelle d'ailleurs que, déjà pour Hécatée lors de son voyage en Égypte, les prêtres thébains avaient procédé à un décompte identique<sup>11</sup>. Au temps de ce dernier, c'est-à-dire après Séthon mais avant Hérodote, le nombre des statues s'élevait à 345.

Ce qui est sans doute le plus frappant, c'est la conséquence d'un tel calcul, qu'Hérodote ne manque pas de souligner à au moins deux reprises. Forts de leur savoir, les prêtres égyptiens entendent réfuter l'idée répandue par les visiteurs grecs selon laquelle, au cours des derniers siècles, pour ne pas dire des derniers millénaires, quelque « dieu sous l'apparence humaine » se soit mêlé aux hommes et puisse, par conséquent, être inséré dans l'énonciation d'une généalogie quelconque, et ce dès la seizième génération, comme le fit Hécatée. Si l'on persiste à suivre la correspondance chronologique d'Hérodote (trois générations équivalent à un siècle), le *genos* d'Hécatée serait dérivé d'un dieu après à peine plus de cinq siècles, c'est-à-dire après la guerre de Troie.

Voici la menace que le système égyptien présente pour la plus basse chronologie grecque : si les Égyptiens affirment posséder des connaissances chronologiques sûres sur les temps lointains, sûreté garantie par le fait que leur calcul est constamment mis-à-jour et mis par écrit<sup>12</sup>, il faudra imaginer une astuce pour ne pas rendre

---

début du règne du nouveau pharaon, l'univers redevient jeune et fécond ; les annales et les listes royales témoignent du fait que, même après des périodes de souffrances et de soumission, l'ordre revient immuable. En revanche, le mécanisme du consentement est dévoilé au moment où les stratégies d'affirmation de la continuité abandonnent le pouvoir, lorsqu'il est privé du soutien idéologique. Par exemple, dans la *Chronique Démotique*, le jugement négatif vis-à-vis du gouvernement est exprimé par rapport à la dépravation du roi et à l'abandon de la loi traditionnelle : voir BRESCIANI, E. (1999).

9. Il s'agit des prêtres qui toujours apparaissent dans les récits des ethnographes grecs.

10. Cette façon de « montrer » la mémoire du passé revient aussitôt après, quand on spécifie que l'objet de l'exposition (encore δείκνυτες dans Hérodote, II.143.2) furent les statues des grands-prêtres thébains. Il s'agit selon toute probabilité des prêtres d'Ammon-Ra à Karnak. Dans un autre passage, le même calcul des générations se fonde sur un livre (II.100.1).

11. Les statues sont effectivement comptées (ἐξηρίθμεον, II.143.2).

12. Hérodote, II.145.3.

ridicule celui qui prétend que la naissance d'un dieu comme Pan, considéré comme très ancien par les Égyptiens, eut lieu après la guerre de Troie.

À cela, il faut encore ajouter que les Égyptiens disent non seulement maîtriser le calcul chronologique, mais affirment également qu'en plus de dix mille ans, et même si quatre inversions du cours du soleil se sont produites, « rien en Égypte ne subit de changement »<sup>13</sup>. Hérodote voit dans cette proclamation le principe fondamental nécessaire à la compréhension de la société égyptienne, affirmant ainsi que « les Égyptiens répugnent à adopter les usages des Grecs, et, pour tout dire d'un mot, ils ne veulent adopter ceux d'aucun autre peuple »<sup>14</sup> ; et encore, « observateurs des coutumes ancestrales, les Égyptiens n'en ajoutent point de nouvelles »<sup>15</sup>. Dans l'appréhension de l'ethnographe, l'affirmation de l'immobilité égyptienne active un raisonnement déductif : puisque l'Égypte présente des coutumes anormales par rapport au reste du monde et comme les Égyptiens répugnent à intégrer les coutumes étrangers, leur société est nécessairement aujourd'hui encore semblable à son état d'origine. C'est de cette façon que se dessine le très long mythe de l'Égypte comme îlot culturel, qui refuse les influences extérieures et demeure toujours égal à lui-même. Comme le dit Christian Froidefond, l'Égypte incarne, dans l'imaginaire grec, le « mirage de l'immuable »<sup>16</sup>.

#### Platon : le prêtre de Saïs et la *politeia* idéale.

L'Égypte est une terre du passé. C'est justement l'immense antiquité de ses institutions qui la rend attirante à celui qui veut transposer une thématique actuelle dans une ambiance lointaine et exotique. Les raisons du transfert sont à rechercher dans la nature même des thèmes, qui ne peuvent être abordées qu'à travers le voile dissimulateur d'une histoire à clef, ou qui ont besoin de l'espace potentiel créé par la littérature pour s'épancher dans toute leur efficacité.

Nous voici donc arrivés des voyages d'Hérodote à l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle, où l'effacement mémoriel imposé par le *me mnesikakein* n'a pas totalement estompé l'amer souvenir des luttes antérieures ; elle est une ville divisée, qui lutte pour sortir de l'agonie des quinze dernières années du V<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Au sein de ce contexte particulier semble s'opérer une innovation dans l'emploi du *topos* ethnographique de la mémoire et de l'immuabilité de l'Égypte ; un changement d'exposition qui,

13. II.142. Le texte d'Hérodote est cité dans la traduction de LEGRAND, Ph.-E. (1963).

14. Hérodote, II.91.

15. Hérodote, II.79.

16. FROIDEFOND, Ch. (1971), p. 172.

17. Le climat de violence politique qui caractérise les années 415-400 av. J.-C. a été récemment décrit dans PINOTTI, P. (2006). Sur la haine civile, mal dissimulée derrière l'acte conciliant du *me mnesikakein*, voir en particulier LORAUX, N. (1997). Cette société dissociée de sa mémoire politique fait irruption dans l'écriture platonique : voir à cet égard les récentes études de STELLA, M. (2006) et (2006b).

relativement à l'intérêt historiographique du siècle précédent, s'oriente vers le récit et, plus précisément, le récit philosophique.

La crise du système qui avait accompagné le sort d'Athènes au <sup>ve</sup> siècle entraîne une vaste réflexion sur les potentialités d'autres formes de gouvernement, formes traditionnellement considérées comme strictement hiérarchisées, susceptibles d'offrir les éléments utiles à la construction d'un nouvel organisme politique à l'épreuve de la subversion. Même habituellement éloigné de la *polis*, le monde oriental devient, dans ce milieu, un réservoir d'idées que l'on peut librement utiliser et traduire en termes grecs, notamment à travers le filtre interprétatif de la tradition dorienne et spartiate. C'est ce qui arrive à la Perse idéalisée par Xénophon et à l'Égypte d'Isocrate, avec son législateur Burisis, représenté comme le sage *nomothetes*<sup>18</sup>.

Cela étant, si pour Isocrate l'Égypte fonctionne comme instrument d'une complète diffraction spatio-temporelle, c'est-à-dire si elle permet de projeter les thèmes d'une réflexion politique actuelle sur un contexte qui est radicalement autre, ce que Platon décrit dans le *Timée* et dans le *Critias* constitue une perspective différente : partant d'Athènes, le discours emmène temporairement le lecteur en Égypte et, grâce au potentiel mnésique de l'écriture égyptienne, finit par revenir à Athènes, clôturant ainsi le périple narratif<sup>19</sup>.

Dans le dialogue de Platon, qui se déroule au lendemain de celui de la *République*, Critias raconte une histoire rapportée pendant son enfance par son grand-père, qui l'avait lui-même entendue de Solon revenant d'Égypte. À travers une technique typiquement platonicienne d'écart de niveaux narratifs<sup>20</sup>, l'histoire de Critias évoque l'argumentation du prêtre de Saïs sur le pouvoir de l'écriture et la mémoire<sup>21</sup> : l'Égypte est favorisée par son climat et par son hydrographie. La pré-

18. Dans le *Busiris*, derrière l'apparence d'une réponse ironique à l'*Éloge de Busiris* de Polycrate, Isocrate discute des points essentiels de la réflexion politique contemporaine, en les présentant comme des institutions fondées par l'ancien roi-législateur Burisis. Dans ce contexte, la stabilité proverbiale de l'Égypte est désignée comme l'émanation directe d'un projet personnel visant à créer une société théocratique immobile : Burisis est responsable de l'institution d'un rituel complexe, d'un respect enraciné de la justice divine et d'un système d'obédience rigoureuse au souverain ; il a aussi divisé la société dans des catégories fonctionnelles, avec les prêtres consacrés à la *schole* et à la *phronesis*, les guerriers dédiés à la *phulake* et la catégorie productive : voir LIVINGSTONE, N. (2001) et FROIDEFOND, Ch. (1971), pp. 237-266.

19. Dans le *Timée*, Platon attribue à l'écriture un pouvoir cognitif bien plus significatif que dans le *Phèdre*. Dans ce dernier, en réduisant l'écriture à la note, le philosophe prend le problème par la tranche, et le minimise plutôt que de le considérer dans toute son importance : voir LANZA, D. (1979), pp. 81-82. Au contraire, d'après les mots du prêtre du *Timée*, l'écriture égyptienne n'est pas *hupomnema* voilé du discours orale, mais plutôt instrument pour une anamnèse de la civilisation, sans limite de temps et d'espace. Sur l'image de l'Égypte chez Platon, voir FROIDEFOND, Ch. (1971), chap. III.2, et VASUNIA, P. (2001), chap. 6.

20. Il s'agit du procédé démonstratif que Gérard Genette appelle *metalexis* : voir GENETTE, G. (1972). Pour une analyse du mythe de l'Atlantide comme récit politique à clef, voir, parmi les autres, GILL, Ch. (1977), PRADEAU, J.-F. (1997), MATTÉL, J.-F. (1996), chap. IX et VIDAL-NAQUET, P. (1981) et (2005). Je renvoie à ce dernier ouvrage pour une bibliographie mise au jour sur le sujet.

21. Platon, *Timée*, [Tim.], 22d-23b.

sence du Nil protège ce pays de l'aridité, tandis que l'insuffisance des pluies le libère du risque d'inondations. De cette façon, l'Égypte ne connaît pas les destructions qui, cycliquement, donnent lieu à la fin des civilisations. Par conséquent, l'Égypte reste toujours semblable à elle-même, et sa capacité à établir et à maintenir une continuité avec son passé la rend immuable ; parmi les conquêtes notables de la « civilisation » que l'Égypte réussit à conserver, il y a avant tout l'écriture, et avec elle la mémoire<sup>22</sup>. L'écriture permet de remonter le long des générations humaines et des cycles des civilisations. Comme l'affirme le prêtre saïte, les inscriptions sacrées égyptiennes préservent les archives de la mémoire universelle, ainsi toujours à portée de main<sup>23</sup>.

Après avoir évoqué l'histoire racontée par son grand-père, Critias révèle avoir été surpris au moment où, dans la fiction de la *République*, Socrate parle de la ville idéale, parce qu'elle correspond précisément à l'Athènes parfaite des temps passés, évoquée dans son récit par le prêtre égyptien<sup>24</sup>. Cette considération a une fonction essentielle dans le mécanisme du récit de Critias, puisque, grâce à l'expédient de l'écriture égyptienne, Platon réalise un déplacement fondamental de la discussion sur la ville idéale depuis le plan de la spéculation philosophique à celui du récit pseudo-historique, ou de l'imitation de l'histoire : pour un fait établi désormais indiscutable, l'Égypte reflète, en raison de sa traditionnelle fixité, le statut culturel d'époques lointaines ; les causes du phénomène résident, d'une part, dans l'exceptionnel climat du pays, et, d'autre part, dans l'usage de l'écriture, qui permet de renforcer une continuité grâce à la conscience du souvenir. Les écritures sacrées autorisent à reconstruire les lois et les événements des peuples d'il y a neuf mille ans, tout comme de noter qu'il y avait à Athènes, en ce temps-là, des coutumes identiques à celles que Solon peut encore observer en Égypte, en particulier la division de la population en castes spécialisées selon la volonté d'*Athéna-Neith*, la déesse fondatrice d'Athènes et de Saïs.

Cette Athènes légendaire, parfaitement gouvernée et invincible pour ses ennemis de l'extérieur, fut réduite à néant lors d'un épouvantable cataclysme<sup>25</sup>. Aucune mémoire ne se conserva en Grèce, mais les écritures égyptiennes ont transmis l'histoire et, à la surprise de Critias, la boucle est bouclée : l'Égypte connue de Solon reflète le passé exemplaire de l'antique Athènes et ces ressemblances trouvent leur

22. Platon, *Tim.*, 23a : « Aussi, soit chez vous, soit ici, soit en tout autre lieu dont nous avons entendu parler, s'il est accompli quelque chose de beau, de grand ou de remarquable à tout autre égard, tout cela est ici par écrit, depuis l'antiquité, dans les temples, et la mémoire en a été sauvée ». Le *Timée* est cité dans la traduction de RIVAUD, A. (1925).

23. Platon, *Tim.*, 23e-24a : « C'est donc de vos concitoyens d'il y a neuf mille ans que je vais vous découvrir brièvement les lois, et parmi leurs hauts faits, je vous dirai le plus beau qu'ils aient accompli. Pour le détail exact de tout, nous le parcourrons de suite une autre fois, quand nous en aurons le loisir, en prenant les textes eux-mêmes. »

24. Platon, *Tim.*, 25e.

25. L'histoire de l'Atlantide n'est pas le seul cas où Platon emploie le déluge comme un instrument de la création d'un *muthos* politique. Dans le troisième livre des *Lois*, l'archéologie de l'époque diluvienne peut être considérée comme l'exposition (dans un temps reculé et dans un espace panhellénique) des fautes de la classe dirigeante athénienne du V<sup>e</sup> siècle : voir STELLA, M. (2006b).

fondement dans l'autorité de l'écriture. Cette Égypte évoquée se présente donc comme une alternative à l'Athènes contemporaine, qui, telle l'Atlantide du récit pseudo-historique, est ouverte au monde de la mer, des commerces et du changement, tandis que l'Athènes ancienne est figurée comme une *kallipolis* forte de sa stabilité et de son armée hoplitique. Dans la construction du récit de l'Atlantide, Platon montre sa capacité à employer très consciemment les stratégies discursives du récit historique<sup>26</sup>, quitte à les mettre constamment en discussion : si, d'un côté, Critias insiste sur le fondement du récit dans les sources écrites égyptiennes, la narration que Solon aurait pu en tirer est rapprochée de la poésie d'Homère et d'Hésiode, donc rangée dans la catégorie de la fiction littéraire<sup>27</sup>. L'image de l'Égypte immuable ne tend pas, évidemment, à tracer un cadre historique vraisemblable, mais représente un *topos* narratif, inhérent à la construction d'un récit au caractère politique.

À travers le *topos* du retour du passé, permis par l'écriture égyptienne, un processus d'anamnèse de la civilisation se réalise, équivalent social de l'anamnèse individuelle évoquée dans le mythe d'Er. Cela apparaît d'autant plus cohérent que, dans le dialogue sur le cosmos, correspond, au cycle des vies, celui de la civilisation. L'histoire racontée par Critias est donc un véritable *muthos* politique, dans lequel la spéculation sur l'État se meut au sein de l'espace potentiel créé par la littérature.

#### Apollonios : Argos et le *kosmokrator*.

Dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle, l'imaginaire constitué de l'Égypte accole une étiquette à des modèles socio-politiques contemporains, ou permet des reconstitutions pseudo-historiques, dans lesquelles se développe un récit politique à clef. Mais que se passe-t-il lorsque ce patrimoine est récupéré dans la nouvelle configuration de l'Égypte ptolémaïque, où aux luttes entre *gene* succèdent les manœuvres d'une dynastie unique et qui, en se présentant comme héritier réel du règne pharaonique, se substitue au « mirage » traditionnel de l'Égypte comme lieu où se projette le discours politique ?

La cour égyptienne a remplacé l'hétérie athénienne. Le *topos* de la mémoire et de l'immuabilité de l'Égypte doit être convenablement réadapté. La rapidité avec laquelle se constitue à Alexandrie une nouvelle littérature interprétative centrée sur les traditions égyptiennes révèle toute l'actualité et l'urgence d'un acte d'acculturation<sup>28</sup>. Il s'agit, en un certain sens, d'élaborer une nouvelle vision du monde et du pouvoir. Et, dans ce contexte, l'imaginaire égyptien semble devenir quelque chose de plus qu'une solution narrative : l'Égypte est maintenant un système à étudier pour fonder l'idéologie du pouvoir des nouveaux dominants<sup>29</sup>.

26. Comme l'a montré Jean-François Pradeau, le lexique du *Critias* contient de nombreux mots tirés d'Hérodote et absents ailleurs chez Platon : voir PRADEAU, J.-F. (1997), pp. 154-179.

27. Platon, *Tim.*, 21c-d.

28. Voir, à ce propos, le cas d'Hécatee d'Abdère dans MURRAY, O. (1970) et AALDERS G.J.D. (1975), aussi bien que de Manéthon, dans l'édition de WADDELL, W.G. (1956).

29. Voir les remarques qu'Hécatee d'Abdère dédie dans les *Aiguptiaka* à la régulation minutieuse de la vie du monarque égyptien. La digression tend à fonder le modèle de l'*aner basilikos*

Quel rapport y a-t-il entre cette nouvelle tendance, que nous pourrions définir comme une ethnographie philosophique, et l'histoire d'Argos dans les *Argonautiques* d'Apollonios ? La première partie du discours d'Argos expose une argumentation analogue à celle que le prêtre de Saïs fournit à Solon dans le *Timée* platonicien. À la succession de peuples et d'époques en terre grecque répond, en Égypte, une parfaite continuité. Juste après avoir cité Deucalion et le déluge, Argos explique qu'en ce temps-là l'Égypte et son fleuve avaient bien entendu des noms différents, mais que tout était parfaitement identique à aujourd'hui<sup>30</sup>. Et cela, comme on le lit dans le *Timée*, grâce au milieu égyptien : une terre fertile, un fleuve qui l'irrigue, un climat qui la préserve de la sécheresse et des inondations<sup>31</sup>.

Chez Apollonios, dans le *Timée* et chez Hérodote, ce qui garantit la crédibilité du système de collection et de transmission du savoir égyptien c'est sa fixité et sa profondeur temporelle. Qu'il s'agisse d'une série de statues ou de la transcription des nouvelles qui arrivent d'autres parties du monde, le savoir des prêtres égyptiens est à même de couvrir avec une méthode homogène toute l'extension du temps humain. Les prêtres recherchent des informations<sup>32</sup> ou les reçoivent à travers ce qui leur est raconté<sup>33</sup>, et procèdent alors à l'intégration des données dans la documentation précédente, qui augmente donc par accumulation sans pour autant porter atteinte à l'homogénéité interne du système.

La deuxième partie de l'histoire d'Argos concerne l'ancien roi égyptien conquérant du monde<sup>34</sup>. Les raisons de l'existence d'Aia, et de la présence en Colchide des inscriptions dont parle Argos, renvoient directement au compte rendu d'Hérodote sur les exploits du pharaon Sésostris<sup>35</sup>. Selon l'historien, qui se réfère à l'histoire des prêtres, cet ancien roi marcha hors de l'Égypte en soumettant l'Asie et l'Europe jusqu'aux Thraces et aux Scythes. Le long de son parcours, il érigea un grand nombre de stèles commémoratives, établissant ses exploits contre les peuples locaux<sup>36</sup> et perpétuant ainsi son souvenir dans l'Asie entière et en Europe. La grandeur de ses conquêtes est d'ailleurs évaluée, par Hérodote, précisément sur la base

---

sur sa correspondance parfaite avec la loi. Sur Hécatee et la tradition du rapport entre souverain et loi, voir BERTELLI, L. (2002).

30. Apollonios, *Arg.*, IV.269-270.

31. Apollonios, *Arg.*, IV.269-271.

32. À cet égard le verbe *punthanomai* est employé aussi bien dans Hérodote, II.54 que dans Apollonios, *Arg.*, IV.263.

33. Platon, *Tim.*, 23a.

34. Pour une analyse de cette figure chez Apollonios, voir STEPHENS, S.A. (2000) et (2003), chap. IV, et CANEVA, S. (2007), pp. 93-98.

35. Dans l'historiographie grecque, ce personnage est connu aussi sous le nom de Sesonchosis (Manéthon et Pseudo-Callisthènes) ou Sesoosis (Diodore).

36. Les stèles de Sésostris tracent un parcours continu qui va d'Hérodote jusqu'à Diodore (I.55), lequel cite des inscriptions « en caractères égyptiens que l'on appelle sacrés ». Par ailleurs, il n'y a rien d'impossible à ce que des personnes comme Hécatee et Apollonios, actives à la cour égyptienne d'Alexandrie, aient connu pareils documents locaux, tels qui charmeront encore Germanicus, pendant son voyage en Égypte (Tacite, *Annales*, II.60). Les signes d'Argos pourraient-ils renvoyer à ces caractères hiéroglyphiques, tel que les *Aiguptia grammata* cités par Diodore et les *litterae Aegyptiae* de Tacite ?

de la découverte de ces textes. Le voyage de Sésostri, en outre, rend compte de l'origine égyptienne des Colques, descendants d'une partie de l'armée qui s'installa près du fleuve Phase<sup>37</sup>.

La fortune de Sésostri dans les *Argonautiques* n'est pas limitée à Alexandrie au I<sup>er</sup> siècle de l'Hellénisme, et la raison fondamentale d'un tel succès doit être trouvée dans l'image du roi victorieux que Sésostri incarnait traditionnellement. La figure connue des Grecs renvoie à une tradition née en Égypte autour de quelques pharaons de la XII<sup>e</sup> dynastie, dont Sésostri est considéré comme un point de référence constant et ultime<sup>38</sup>.

Les conquêtes de Sésostri s'étendent progressivement, tandis que des rois plus actuels tentent péniblement d'établir des empires universels. Chez Hérodote<sup>39</sup>, Darius n'a pas réussi à égaler Sésostri, parce qu'il n'a pas su soumettre les Thraces et les Scythes. Chez Diodore, qui renvoie à un moment de la tradition postérieur à Alexandre, Sésostri a désormais réussi à aller au-delà du Gange, en atteignant l'Océan oriental<sup>40</sup>. L'image de Sésostri est ainsi utilisée comme le modèle du *bios* du conquérant. C'est justement grâce au rapprochement avec sa conduite exemplaire que les conquérants modernes peuvent acquérir le même statut héroïque. C'est ce qui doit arriver à Alexandre, à peu près un demi-siècle avant le poème d'Apollonios : le *Roman d'Alexandre* semble en effet suggérer que la propagande des Ptolémées a donné lieu à une superposition entre les figures du Macédonien et du *kosmokrator* égyptien. Le Ps.-Callisthène raconte l'histoire légendaire du voyage d'Alexandre chez les dieux, en Éthiopie. Sesonchosis apparaît au Macédonien, se présente comme son prédécesseur dans le rôle de *kosmokrator*, et reconnaît la supériorité d'Alexandre, dont le nom vivra pour toujours dans la splendide ville qu'il a fondée<sup>41</sup>.

Il n'y a pas de doute, le *Roman d'Alexandre* est le produit d'une stratification progressive, se déroulant sur plusieurs siècles, de contes et de légendes relatifs au souverain macédonien. Pourtant, on peut aisément envisager que certains épisodes

37. Hérodote, II.102-103 ; voir II.106.1, où Hérodote affirme avoir personnellement vu quelques-unes de ces stèles en Palestine.

38. Sur le développement de ce personnage légendaire, voir GARDINER, A. (1997), chap. VI. Les exploits de Sésostri interpénètrent probablement le mythe des conquêtes orientales d'Osiris, en créant une mythologie du pouvoir royal égyptien. Dans le monde grec, une superposition similaire concernera plus tard les exploits asiatiques d'Alexandre et Dionysos. D'ailleurs, l'identification entre Osiris et Dionysos facilitera la compénétration des traditions des deux conquérants humains : à ce propos, voir BERNAL, M. (1991), vol. II.1, pp. 333-338.

39. Hérodote, II.100-110.

40. Diodore, I.53.5-58.2.

41. Pseudo-Callisthènes, III.24. Un autre élément semble renvoyer à l'idéologie de la continuité entre les nouveaux dominateurs et la tradition pharaonique. Ainsi, le récit selon lequel Alexandre serait fils du dernier pharaon, Nectanébos II, fuyard arrivé en Macédoine après la conquête des Perses : l'histoire du *Roman* est emplies de détails magiques et astrologiques d'époque postérieure ; pourtant, le lien entre Alexandre et la tradition pharaonique renvoie vraisemblablement à l'instauration d'un consentement vis-à-vis de la nouvelle dynastie, fondé sur l'image du retour de l'héritier légitime qui supprime les Perses.

datent de la phase initiale de la floraison de récits fantastiques sur le roi, qui dut avoir une grande vitalité à l'époque des premiers Ptolémées.

Grâce à la récupération de la tradition égyptienne, Alexandre devient héritier légitime du pouvoir des pharaons et de leurs aspirations universalistes<sup>42</sup>. Faire d'Alexandre le nouveau Sésostris permet donc aux Ptolémées d'affirmer leurs prérogatives de seigneurs de l'Égypte tout comme leurs aspirations à l'empire universel d'Alexandre<sup>43</sup>, d'autant plus que le thème de la domination du monde représente une partie fondamentale de l'idéologie royale égyptienne intégrée par les Ptolémées. Il suffit de comparer un texte comme l'*Hymne pour Sésostris III* de la XIIe dynastie avec les inscriptions hiéroglyphiques de l'âge ptolémaïque pour voir que la domination sur l'écoumène constitue l'un des traits les plus évidents repris à la propagande pharaonique<sup>44</sup>. D'autres points de comparaison se trouvent dans la littérature de cour contemporaine : lors de son éloge du Philadelphe, Théocrite célèbre l'immense expansion et la grande richesse du domaine de Ptolémée<sup>45</sup>, dont la naissance prodigieuse à Cos est comparée à celle d'Apollon à Délos. Dans le même contexte de célébration apollonienne, Callimaque fait prononcer à Apollon une prophétie sur les gloires futures du Philadelphe, destiné à dominer les terres jusqu'aux confins de l'Occident et de l'Orient<sup>46</sup>.

Comme Sésostris avant lui, Alexandre incarne la nouvelle image du *kosmokrator* : il a uni les trois continents et fondé sur son chemin de nombreuses villes, qui rappellent éternellement son nom. Dans l'une d'elles, qui devient capitale et siège de l'élaboration des idéologies de la cour, repose le sacré *sôma* du fondateur de l'empire, désormais devenu divin, afin de garantir la prospérité de l'Égypte et le pouvoir universel à ses nouveaux dirigeants, les Ptolémées. C'est dans ce contexte alexandrin qu'il faut inscrire l'histoire d'Argos, où le présent silencieux se reflète dans le modèle d'un passé reculé.

42. Alexandre s'était attelé à la création d'une collaboration avantageuse avec les prêtres égyptiens. Sur les reliefs du Sanctuaire du bateau d'Ammon à Thèbes, le Macédonien s'était fait représenter comme le pharaon accueilli par les dieux, afin de signaler la continuité avec le passé : voir KOENEN, L. (1993).

43. L'ancienneté du règne de Sésostris et sa chronologie antédiluvienne suggérée par Argos dans le poème, doit pouvoir être mis en relation avec la propagande que s'opposaient Ptolémées et Séleucides. En effet, l'antériorité de Sésostris contraste avec la priorité traditionnellement attribuée à la Mésopotamie dans l'institution du premier empire universel. Pour la succession Assyriens - Mèdes - Perses dans la théorie de la *translatio imperii*, voir MOMIGLIANO, A. (1984).

44. Pour l'*Hymne* et les inscriptions ptolémaïques, voir BRESCIANI, E. (1999). À propos des liens entre la propagande relative à l'empire universel et les événements militaires du III<sup>e</sup> siècle, voir VIRGILIO, B. (2003).

45. Théocrite, XVII.82-94.

46. Callimaque, *Hymnes*, IV.168-170.

CONCLUSIONS. ÉCRITURE ÉGYPTIENNE ET *MUTHOS* POLITIQUE

À travers un parcours qui renvoie à une riche tradition antérieure, l'écriture égyptienne offre à Argos l'opportunité d'élaborer la trame d'une histoire sur le fondement d'un modèle de savoir et de pouvoir bien connu à Alexandrie. Cette dualité du référentiel qui structure le récit, savoir et pouvoir, permet d'établir deux séries d'observations : en premier lieu, au III<sup>e</sup> siècle, l'écriture acquiert définitivement une valeur fondamentale dans l'organisation du savoir. Avec la bibliothèque, la cour tend, à travers le support du texte écrit, à fixer des archives universelles du savoir<sup>47</sup> ; phénomène qui implique la constitution d'une nouvelle mémoire et, par conséquent, d'une nouvelle identité.

Déjà le Lycée, en attribuant un rôle crucial à la lecture et à l'interprétation du savoir transmis, avait érigé le texte écrit en un élément irremplaçable de la recherche. Les positions du Lycée formèrent le paradigme épistémologique du Musée naissant ; dans ce contexte il était inévitable que le charme traditionnel du discours des prêtres égyptiens – et de leur rôle de techniciens, de dépositaires et d'organiseurs du savoir – acquit une nouvelle actualité, se manifestant par des interactions avec le modèle culturel dominant.

En second lieu, les stratégies de construction du récit unissent le discours d'Argos à celui du prêtre du *Timée*. Comme chez Platon, l'écriture égyptienne donne à l'auteur des *Argonautiques* les ressources narratives nécessaires à la création d'un monde antique imaginaire, dans lequel l'exposition d'un discours politique contemporain est allusivement située. Le récit égyptien devient donc un laboratoire d'écriture, qui met le texte littéraire en résonance avec les problèmes culturels d'un autre temps.

Ces glissements, analogues, renvoient toutefois à des contextes différents. Si, dans l'œuvre de Platon, il s'agit de cacher le discours politique dans l'ailleurs de la légende, en le soustrayant aux censures du débat contemporain, l'antiquité égyptienne évoque, dans l'œuvre d'Apollonios, un modèle royal conforme à l'idéologie développée à Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle. Ayant supprimé la politique comme lutte entre *gene*, le *muthos* politique répond désormais aux exigences d'une cour qui cherche des modèles et des icônes dynastiques modernes à projeter dans le passé exemplaire du mythe.

Dissimulée derrière les portes de la cour et dans les replis du récit épique, cette réflexion n'a pas pour ambition une application directe dans le monde réel. Elle génère plutôt des caractéristiques idéologiques, prêtes à devenir propagande. De cette façon, les *Argonautiques* parviennent à produire un récit cohérent, en adéquation avec l'idéologie de cour et sans pour autant négliger les exigences de la tradition épique.

---

47. Sur la bibliothèque d'Alexandrie, voir FRASER, P.M. (1972) et CANFORA, L. (1986).

## Bibliographie

## Éditions citées

OLIVIERI, A. (1897)

OLIVIERI, A., *Mythographi Graeci. Vol. III, fasc. I : Pseudo-Eratosthenis Catasterismi*. rec. A. Olivieri. Lipsia, Teubner, 1897

LEGRAND, E. Ph. (1963)

LEGRAND, E. Ph., *Hérodote*. 2, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les belles lettres, 1963

RIVAUD, A. (1925)

RIVAUD, A., *Platon. 10 : Timée ; Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925

VIAN, F. (1974-1981)

VIAN, F., *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tomes I-III*, texte établi et commenté par F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1974-1981

WADDELL, W.G. (1956)

WADDELL, W.G., *Manetho*, ed. W.G. Waddell, Cambridge, Harvard University Press, 1956

WENDEL, C. (1935)

WENDEL, C., *Scholia in Apollonium Vëtera*, rec. C. Wendel, Berlin, Weidmann 1935

## Études

AALDERS, G.J.D. (1975)

AALDERS, G.J.D., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, Hakkert, 1975

ALBIS, R.V. (1996)

ALBIS, R.V., *Poet and Audience in the Argonautica of Apollonius*, London, Rowan & Littlefield Publishers, 1996

ASSMANN, J. (1992)

ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1992

ASSMANN, J. (2001)

ASSMANN, J., « Sapienza e mistero. L'immagine greca della cultura egiziana », in S. Settis (2001), pp. 401-469

BERNAL, M. (1987)

BERNAL, M., *Black Athena : The Afroasiatic roots of classical civilization. Vol. 1 : The fabrication of ancient Greece 1785-1985*, Brunswick, Rutgers University Press, 1987

BERNAL, M. (1991)

BERNAL, M., *Black Athena : The Afroasiatic roots of classical civilization. Vol. 2 : The archeological and documentary evidence*, Brunswick, Rutgers University Press, 1991

BERTELLI, L. (2002)

BERTELLI, L., « *Peri Basileias* : i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici », in P. Bettio, G. Filoramo 2002, pp. 17-61

BETTIOLO, P. et FILORAMO, G. (2002)

BETTIOLO, P. et FILORAMO, G., éd., *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002

BING, P. (1988)

BING, P., *The Well-Read Muse : Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988

BRESCIANI, E. (1999)

BRESCIANI, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1999

BRISSE, L. (1994)

BRISSE, L., *Platon, les mots et les mythes : comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris, La Découverte, 1994.

BRISSE, L. (1996)

BRISSE, L., *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996

BULLOCH, A., GRUEN, E.S., LONG, A.A. et STEWART, A. (1993)

BULLOCH, A., GRUEN, E.S., LONG, A.A. et STEWART, A., éd., *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993

CALAME, C. (2005)

CALAME, C., *Masques d'autorité : fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005

CAMBIANO, G., CANFORA, L. et LANZA, D. (1993)

CAMBIANO, G., CANFORA, L. et LANZA, D., éd., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I.2, Roma, Salerno Editrice, 1993

CANEVA, S. (2007)

CANEVA, S., « Raccontare nel tempo. Narrazione epica e cronologia nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio », in S. Caneva et V. Tarenzi, *Il lavoro sul mito nell'epica greca. Letture di Omero e Apollonio Rodio*, Pisa, ETS, 2007, pp. 67-135

CANFORA, L. (1986)

CANFORA, L., *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio, 1986

CENTANNI, M. (1988)

CENTANNI, M., *Il romanzo di Alessandro*, Venezia, Arsenale Editrice, 1988

DELAGE, E. (1930)

DELAGE, E., *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Paris, De Boccard, 1930

- DETIENNE, M. (1989)  
DETIENNE, M., éd., *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1989
- DONADONI, S. (1990)  
DONADONI, S., éd., *L'uomo egiziano*, Roma-Bari, Laterza, 1990
- FRASER, P. M. (1972)  
FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, University Press, 1972
- FROIDEFOND, Ch. (1971)  
FROIDEFOND, Ch., *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1971
- GARDINER, A. (1961)  
GARDINER, A., *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961
- GENETTE, G. (1972)  
GENETTE, G., *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972
- GILL, Ch. (1977)  
GILL, Ch., « The Genre of the Atlantis Story », *Classical Philology*, 72, 1977, pp. 287-304
- GRIMAL, N. (1988)  
GRIMAL, N., *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988
- HARDER, M.A., RECTUIT, R.F. et WAKKER, G.C. (2000)  
HARDER, M.A., RECTUIT, R.F. et WAKKER, G.C., éd., *Hellenistica Groningana 4. Apollonius Rhodius*, Leuven, Peeters, 2000
- HORNUNG, E. (1990)  
HORNUNG, E., « Il re », in S. Donadoni (1990), pp. 297-329
- JACOB, Ch. (1989)  
JACOB, Ch., « Inscrivere la terra abitata su una tavoletta. Riflessioni sulla funzione delle carte geografiche nell'Antica Grecia », in M. Detienne (1989), pp. 151-178
- JACOB, Ch., et de POLIGNAC, F. (1992)  
JACOB, Ch. et DE POLIGNAC, F., éd., *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J. C.*, Paris, Autrement, 1992
- JACOB, Ch. (1993)  
JACOB, Ch., « La geografia », in G. Cambiano, L. Canfora et D. Lanza (1993), pp. 393-430
- KOENEN, L. (1993)  
KOENEN, L., « The Ptolemaic King as a Religious Figure », in A. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long, A. Stewart (1993), pp. 25-105
- LANZA, D. (1979),  
LANZA, D., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli, Liguori, 1979
- LIVINGSTONE, N. (2001)  
LIVINGSTONE, N., *A Commentary on Isocrates' Busiris*, Leiden, Brill, 2001

- LORAU, N. (1997)  
LORAU, N., *La cité divisée*, Paris, Payot & Rivages, 1997
- MATTÉL, J.-F. (1996).  
MATTÉL, J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996
- MOMICLIANO, A. (1984)  
MOMICLIANO, A., « The origins of universal history », *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984
- MURRAY, O. (1970)  
MURRAY, O., « Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship », *Journal of Egyptian Archaeology*, 56, 1970, pp. 141-171
- PEARSON, L. (1938)  
PEARSON, L., « Apollonius of Rhodes and the Old Geographers », *American Journal of Philology*, 59, 1938, pp. 443-459
- PINOTTI, P. (2006)  
PINOTTI, P., « Cadaveri eccellenti. Strategia della diffamazione, cultura dell'imboscata e violenza politica dall'affaire delle erme al processo di Socrate », in G. Raina (2006), pp. 103-174
- PRADEAU, J.-F. (1997)  
PRADEAU, J.-F., *Le monde de la politique : sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997
- RAINA, G. (2006)  
RAINA, G., éd., *Dissimulazioni della violenza nella Grecia antica*, Pavia, Ibis, 2006
- SETTIS, S. (2001)  
SETTIS, S., éd., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Vol. III, Torino, Einaudi, 2001
- STELLA, M. (2006)  
STELLA, M., *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des Dialogues Platoniciens*, Grenoble, Millon, 2006
- STELLA, M. (2006b)  
STELLA, M., « La violenza occultata : esoterismo del potere e rieducazione delle élites nelle Leggi platoniche », in G. Raina (2006), pp. 175-228
- STEPHENS, S.A. (2000)  
STEPHENS, S.A., « Writing Epic for the Ptolemaic Court », in M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker (2000), pp. 195-215
- STEPHENS, S.A. (2003)  
STEPHENS, S.A., *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003
- VASUNIA, P. (2001)  
VASUNIA, P., *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001

VIDAL-NAQUET, P. (1981)

VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981

VIDAL-NAQUET, P. (2005)

VIDAL-NAQUET, P., *Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005

VIRGILIO, B. (2003)

VIRGILIO, B., *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa, Giardini, 2003

WALBANK, F.W. (1984)

WALBANK, F.W., « Monarchies and Monarchic Ideas », in F.W. Walbank, A.E. Astin (1984), pp. 62-100

WALBANK, F.W. et ASTIN, A.E. (1984)

WALBANK, F.W. et ASTIN, A.E., éd., *The Cambridge Ancient History*, vol. VII.1, Cambridge, University Press, 1984