

LUCA LORENZON

LE RÔLE DES INDIVIDUS DANS LA CONSTRUCTION DE LA FIGURE RELIGIEUSE
DES SOUVERAINS SÉLEUCIDES: LE CAS DE LA DÉDICACE DE BOSTAN ESH-SHEIKH

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 216 (2020) 107–119

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

LE RÔLE DES INDIVIDUS DANS LA CONSTRUCTION DE LA FIGURE RELIGIEUSE
DES SOUVERAINS SÉLEUCIDES: LE CAS DE LA DÉDICACE DE BOSTAN ESH-SHEIKH*

Introduction*

En 1969 lors des fouilles du sanctuaire de Bostan esh-Sheikh près de Sidon, Maurice Dunand mettait au jour une dédicace adressée à Antiochos III et sa famille. Publiée pour la première fois il y a une quinzaine d'années par Rudolf Wachter¹, le contenu de cette inscription n'a pas vraiment retenu l'attention jusqu'ici². Le formulaire dédicatoire, forgé entre 200 et 193 av. J.-C.³, apparaît assez clairement malgré le mauvais état de conservation de la pierre. En voici le texte tel que restitué par Rudolf Wachter dans son *editio princeps*, accompagné d'une traduction personnelle:

[... βασιλεῖ Μεγάλῳ]
[Ἀντιόχῳ καὶ βασιλίσση]
[Λαοδίκῃ τῇ] ἁδελφῇ
[αὐτοῦ καὶ Ἀ]ντιόχῳ τῷ
5 [υῖῳ θεοῖς σ]ωτῆρσιν καὶ
[θεοῖς εὐεργέτ]αις *vacat*
[...]_{ος} ὁ ἱερεὺς
[... ἄρ]χιερεὺς
[...]_ς *vacat*
vacat

À [Antiochos le grand roi], à sa sœur la reine [Laodice] et à Antiochos [le Fils, dieux] sauveurs et [dieux évergètes] [...] prêtre [...] grand-prêtre [...].

C'est au moyen du datif qu'aux lignes 1 à 5 sont mentionnés les souverains comme destinataires de l'offrande. Les lignes 5 et 6, quant à elles, portent les traces de la présence d'épithètes cultuelles attachées aux membres de la famille royale séleucide. Leur énumération est suivie d'un *vacat* indiquant la fin de cette première partie. La seconde section est vouée au/aux dédicant(s), désigné(s) au nominatif aux lignes 7 à 9. Il pourrait s'agir d'un prêtre ainsi que d'un grand-prêtre, ou d'un seul individu cumulant les deux fonctions. Les noms et les attributions exactes n'ont toutefois pas été conservés. Enfin, ces mentions sont suivies d'un *vacat* marquant la fin de la section et, par la même occasion, la fin de la dédicace. Par l'usage de ce formu-

* Cet article a été réalisé dans le cadre d'un séjour de recherche au Collège des Flamands de Bologne (octobre 2019 – août 2020) financé par la bourse Jean Jacobs. Dans cet article, le sigle *PHRC* + numéro se réfère aux textes déjà mis en ligne dans la plateforme www.phrc.it au moment de la rédaction de ce texte. De même pour le sigle *CGRN* + numéro (<http://cgrn.ulg.ac.be>). Je remercie Rudolf Wachter et Rolf Stucky pour avoir mis à ma disposition la photographie de l'inscription. Mes plus sincères remerciements vont également à Corinne Bonnet, Stefano Caneva, Georg Petzl et Vinciane Pirenne-Delforge pour leurs lectures attentives accompagnées de précieux conseils. J'endosse évidemment l'entière responsabilité de toutes les éventuelles erreurs ou imprécisions. Pour une nouvelle étude du contenu rituel des honneurs culturels rendus aux Séleucides, on renvoie à Caneva–Lorenzon (en préparation).

¹ Dans Stucky (2005), p. 323, Gr. 4. Voir également *BÉ* (2006), p. 732, n° 461; *SEG LV*, 1658. Pour des photos de la pierre (dim. 0,39m × 0,22m × 0,05–0,06m) voir Stucky (2005), Tafel 33; Bonnet (2015), p. 228 (fig. 55, photo couleur). L'inscription est actuellement conservée *in situ* sous le numéro d'inventaire E 1327.

² Corinne Bonnet constitue toutefois une exception notable, bien qu'elle eût retenu qu'il s'agissait d'une dédicace de la famille royale adressée à Eshmun-Asclépios plutôt que d'une dédicace adressée aux souverains séleucides eux-mêmes: Bonnet (2015), p. 228–229. Il faut également noter que Lorber (2020) en mentionne l'existence, bien que de manière tout à fait indicative, dans son article sur le financement des cultes aux souverains à époque hellénistique.

³ Le terminus *post quem* de 200 av. J.-C. correspond à la victoire séleucide à la bataille de Panion, qui mit fin à la cinquième guerre de Syrie: cf. Grainger (2010), p. 245–272. Le terminus *ante quem* de 193 av. J.-C. correspond quant à lui à l'année de la mort d'Antiochos le Fils, mentionné dans cette inscription.

laire et d'une mise en page simples mais efficaces, le(s) dédicant(s) ne laisse(nt) aucun doute sur la nature culturelle de la démarche dédicatoire liée au souverain séleucide et à sa famille.

Avant d'approfondir l'analyse de cette inscription, quelques remarques méthodologiques s'imposent, concernant les modalités de prise d'initiative des individus dans le processus de construction de la figure religieuse des souverains hellénistiques.

1. Modalités des prises d'initiatives individuelles dans les cultes rendus aux souverains hellénistiques

Dans leur désir d'honorer les souverains hellénistiques de manière éclatante, les cités élaboraient des mécanismes complexes qui impliquaient la participation active d'une grande variété d'acteurs dans les rituels voués aux différents dynastes du large territoire hérité des conquêtes d'Alexandre. Parmi ce large éventail de personnalités sollicitées, les citoyens occupaient une place non négligeable. La présence d'un maximum d'entre eux était notamment souhaitée lors des grandes occasions de la vie civique liées aux souverains⁴. Outre cette volonté, les cités faisaient preuve d'une véritable réflexion visant à faire des particuliers des opérateurs cultuels à part entière. À Érythrées, par exemple, les individus venus se soumettre à l'incubation dans le temple entonnaient un péan à Apollon et Asclépios, auxquels était associé le roi Séleucos I^{er} en tant que fils d'Apollon⁵. À Téos et à Iasos, dans le cadre plus large des démarches vouées à Antiochos III et à son épouse Laodice, les habitants de ces cités étaient invités à sacrifier «selon leurs possibilités» dans le cadre tout à fait privé de l'οἶκος⁶.

S'ils témoignent bel et bien d'une volonté de la part des cités de susciter les participations individuelles aux honneurs cultuels, ces exemples ne donnent en revanche aucune indication sur les initiatives des individus eux-mêmes. Depuis la parution des *Institutions des Séleucides* d'Elias Bickerman⁷, la majorité des savants intéressés par le phénomène du culte voué aux souverains hellénistiques a d'ailleurs généralement opté pour un modèle analytique binaire proposant une dichotomie pure et simple entre le «culte civique», dont l'initiative repose sur les cités, et le culte «dynastique», d'origine royale. Ce modèle, s'il possède les vertus et les limites de toutes les catégorisations, présente le désavantage d'occulter toute possibilité de prise d'initiative de la part d'un agent rituel opérant en son propre nom. Suivant ce paradigme, la recherche s'est alors davantage concentrée sur les honneurs cultuels portés par les institutions civiques et royales. Cet état de fait trouve certes sa source dans l'approche méthodologique adoptée par les chercheurs, mais sans doute également dans la nature même de la documentation à notre disposition. Face à la profusion de détails des décrets civiques et royaux, les seuls documents en mesure de nous permettre d'appréhender cette dimension essentielle du culte voué aux souverains consistent en de courtes dédicaces, généralement assez laconiques, qui désignent alternativement le souverain comme le destinataire divin de l'offrande au moyen du datif ou comme son bénéficiaire humain au moyen du génitif accompagné de la préposition ὑπέρ. Dédiées par des privés, des petits groupes de sociabilité ou encore des individus appartenant au contexte civique ou à la structure administrative royale, ces inscriptions permettent de mettre en lumière l'implication des individualités dans la construction de la figure religieuse des souverains hellénistiques⁸. Il ne faut

⁴ On peut citer à cet égard le décret de la ligue ionienne (*OGIS 222 = IK Erythrai II 504; 268–262 av. J.-C.?*) prévoyant l'institution d'honneurs cultuels pour un roi Antiochos, probablement identifiable à Antiochos I^{er}: cf. Habicht (2017³), p. 66–67. Il y est prescrit (lignes 34–36) que l'intégralité des citoyens présents dans la cité porte des couronnes et participe à la fête vouée au roi séleucide.

⁵ Pour le texte du péan, voir *LSAM 24 = IK Erythrai II 205*. À propos de l'identification de ce souverain à Séleucos I^{er}, cf. Caneva–Lorenzon (2020a).

⁶ À propos des deux décrets de Téos (*SEG XLI, 1003, lignes 24–25; 204–202 av. J.-C.*) instituant des honneurs à Antiochos III et à son épouse: voir les éditions de Herrmann (1965) et de Ma (2004²), p. 355–362, n° 18. Pour un commentaire du contenu religieux du décret cf. Chaniotis (2007). Sur le décret de la cité de Iasos (*IK Iasos 4, Col. II, lignes 25–26; 196–194 av. J.-C.*), voir l'excellente édition de Nafissi (2001), p. 101–146. Pour une amélioration du texte, voir Caneva–Lorenzon (2020b) repris dans *PHRC 043*.

⁷ Bickerman (1938), p. 242–249.

⁸ À propos des différences linguistiques qu'impliquent l'usage du datif ou du génitif, entraînant elles-mêmes des différences proprement rituelles: cf. Price (1984), p. 210–216; Gladić (2007). À propos de l'usage de la formule ὑπέρ + génitif, cf.

toutefois pas perdre de vue que le contexte tant politique que religieux dans lequel évoluaient ces individus ne manquait pas d'exercer une influence considérable sur la forme tout à fait concrète de leur démarche dédicatoire. L'initiative de ces particuliers doit donc essentiellement être envisagée en fonction de leur capacité à percevoir ces diverses influences et à y répondre par une action rituelle appropriée⁹.

À titre d'exemple, il est possible de considérer la dédicace à Hermès, à Héraclès et au roi Antiochos III effectuée dans le gymnase de Soloi, en Cilicie, par Ptolémaïos fils de Thraséas, stratège et grand-prêtre de Coelé-Syrie et de Phénicie¹⁰. La démarche du dignitaire local prend tout son sens dans le contexte de la récente conquête de la région par le roi Antiochos III lors de sa troisième campagne en Asie Mineure, en 197 av. J.-C. Le geste dédicatoire de Ptolémaïos avait pour effet d'accorder une certaine visibilité au souverain dans le lieu de sociabilité important qu'est le gymnase, au sein d'une cité nouvellement conquise. L'agent séleucide participait alors, en son nom propre, à la diffusion d'un message idéologique visant à la stabilisation du pouvoir séleucide dans la région. La localisation de cette inscription dans une cité hors de la juridiction de Ptolémaïos pourrait toutefois susciter des interrogations. Une piste de réponse se dessine dans la fonction qu'occupaient son grand-père Aetos et son père Thraséas sous la domination des souverains lagides. Avant que ce dernier n'endosse la fonction de stratège de Syrie et de Phénicie¹¹, ces personnages étaient qualifiés de «stratège de Cilicie»¹². Cet état de fait permet de mieux appréhender les motifs personnels du fils de Thraséas qui, en s'associant à Antiochos III, souhaitait peut-être étendre symboliquement sa sphère d'influence dans une région liée à l'histoire de sa propre famille. La perception de ces enjeux politiques – tant au niveau supra-civique que personnel – liés à son action rituelle s'accompagne d'une conscience aiguë du contexte religieux dans lequel le dédicant effectuait son geste. En effet, c'est à travers l'usage de la conjonction de coordination καί placée entre les destinataires divins, à savoir Hermès et Héraclès, et le nom du roi séleucide ainsi que l'utilisation du datif pour désigner ces deux composantes de la dédicace que le souverain séleucide est mis sur un pied d'égalité par rapport aux divinités. Ainsi, il apparaît que cette association est le reflet d'une certaine réflexion sur le cadre de l'action rituelle, à savoir le gymnase, où ces divinités occupaient une position prépondérante¹³.

Jim (2014); Pfeiffer (2020). Au-delà du simple constat, désormais classique, des différences rituelles qu'implique l'utilisation d'un formulaire ou d'un autre, certains chercheurs se sont penchés avec attention sur le rôle des individus dans le processus de création des formulaires dédicatoires voués aux souverains. Pour une étude des inscriptions présentant une formulation en ὑπέρ + génitif en contexte lagide, particulièrement en lien avec Sarapis et Isis: cf. Iossif (2005) et Fassa (2015). Dans une étude approfondie de la documentation lagide, Caneva (2016a) s'intéresse quant à lui aux diverses influences s'exerçant sur les choix qu'opèrent les agents en plein processus dédicatoire ainsi que sur les implications religieuses et sociales de ces décisions. Pour une étude régie par les mêmes principes, auxquels viennent s'ajouter une démarche contrastive entre contextes lagide et attalide ainsi qu'une importance accrue dédiée à la matérialité du texte, cf. Caneva (2020a). Pour une étude des dédicaces privées en l'honneur d'un roi Philippe Sôter (potentiellement identifiable à Philippe II ou Philippe V) accompagnée d'une réflexion méthodologique, voir Jim (2017).

⁹ Pour une discussion méthodologique sur les concepts de «privé» et de «public» dans la démarche dédicatoire, cf. Aneziri (2005); Ma (2013), p. 155–159; Caneva (2014), p. 91–93. Plus largement sur la dimension privée de la religion grecque antique: cf. Bremer (2019).

¹⁰ *OGIS* 230; à partir de 197 av. J.-C.: Πτολεμαῖος Θρασέα | στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς | Συρίας Κοίλας καὶ Φοινίκας, | Ἑρμᾶι καὶ Ἡρακλεῖ καὶ | βασιλεῖ μεγάλῳι Ἀντιόχῳι. Le personnage et sa famille ont suscité un certain intérêt de la part des chercheurs, parmi lesquels on peut citer les études suivantes: Gera (1987); Jones–Habicht (1989); Heinrichs (2018), p. 272–311; Chrubasik (2019). Voir également les éditions commentées de l'inscription de Soloi: Ma (2004²), p. 367–368, n° 21; *PHRC* 007; Caneva (2020a).

¹¹ Dans la dédicace d'une statue équestre de Ptolémée IV (*SEG* LVI, 1881; à partir de 217 av. J.-C.), Thraséas occupe la fonction de στρατηγὸς Συρίας καὶ Φοινίκης. Ainsi, il apparaît que Ptolémaïos a hérité de son père, Thraséas, le titre de stratège récemment sanctionné au niveau supra-civique par les Lagides.

¹² Sur une stèle portant une lettre de Thraséas aux magistrats d'Arsinoe en Cilicie (*SEG* XXXIX, 1426; 245–221 av. J.-C.), il porte d'ailleurs, comme son père Aetos, le titre de «stratège de Cilicie». Voir *editio princeps* de Opelt–Kirsten (1989), p. 55–66 rapidement suivie par le commentaire de Jones–Habicht (1989), p. 317–346 ainsi que la récente édition en ligne *PHRC* 010. Cf. également les améliorations du texte effectuées par Petzl (2002), p. 83–88 (repris par *SEG* LII, 1462). Il faut toutefois noter que, au sein de ce même document, le titre de l'officiel lagide est signifié tant sous la forme (lignes 19–20) στρατηγὸς γενόμενος κατὰ Κιλικίαν, que (lignes 24–25) στρ[α]τηγὸς Κιλικίας. Ces deux dénominations différentes au sein d'un même document montrent qu'il ne s'agit pas encore d'un titre défini par un protocole strict: cf. Heinrichs (2018), p. 298–301.

¹³ À ce propos, voir Curty (2015), p. 249–260.

En contexte séleucide, de tels témoignages ne sont cependant pas monnaie courante. Outre les inscriptions de Soloi et de Bostan esh-Sheikh, on ne dénombre que deux dédicaces désignant le souverain séleucide comme destinataire de la démarche dédicatoire. La première, produite par les plus hauts officiers accompagnés par les soldats en garnison dans la colonie militaire séleucide de Thyateira, mentionne un roi Séleucos non identifié au moyen du datif¹⁴. On peut également citer la dédicace d'un athlète tyrien vouée aux dieux du gymnase ainsi qu'à Antiochos III et son fils Séleucos IV suite à sa victoire à la lutte dans la catégorie des éphèbes¹⁵. Parmi la documentation à disposition, on dénombre également deux dédicaces présentant un formulaire contenant un descendant de Séleucos désigné au génitif, accompagné ou non de ὑπέρ. Il s'agit d'un autel originaire d'une cité phénicienne (Sidon? Tyr?), qui nous livre une dédicace à Aphrodite Epèkoos en faveur de Démétrios I^{er} et de son épouse¹⁶, ainsi que d'une dédicace originaire de Ptolémaïs-Akko à Zeus Sôter en faveur d'Antiochos VII et de sa famille¹⁷.

L'énumération de ces quelques documents montre la rareté des sources à notre disposition, contrairement à la profusion de dédicaces produites en l'honneur des souverains lagides¹⁸. Parmi ce petit dossier, la dédicace de Bostan esh-Sheik, aussi banale puisse-t-elle paraître, constitue donc un témoignage important qui nous met en position de scruter les modalités de prise d'initiative individuelle en matière de culte au souverain en contexte séleucide. Elle permet également d'interroger la fonction des pratiques dédicatoires liées aux rois séleucides dans les cités de la côte levantine, alors confrontées à de grands bouleversements tant politiques que religieux suite à leur rencontre avec des réalités proprement grecques¹⁹.

On se concentrera dans un premier temps sur les dédicants et sur la nature des fonctions qu'ils endossaient. On étudiera ensuite l'insertion de la démarche dédicatoire au sein d'un faisceau de τόποι religieux promus au niveau local, tout considérant attentivement leur adéquation avec la politique de construction de l'image du roi séleucide menée à l'échelle supra-civique.

2. Implication des membres de l'élite sidonienne dans la construction de la figure religieuse du souverain

Le caractère fragmentaire des lignes 7 à 9 induit une série d'interrogations sur l'identité des dédicants ainsi que sur la nature de leurs fonctions. Dans un premier temps, il est légitime de s'interroger sur le nombre de dédicants effectivement cités dans ce passage de l'inscription. En d'autres termes, il s'agit ici de déterminer si la dédicace relate l'implication d'un seul individu endossant simultanément les fonctions de ἱερεὺς et δ'ἀρχιερεὺς, ou de deux personnages distincts, tous deux liés à la gestion du sanctuaire de Bostan esh-Sheikh. Considérant cette première possibilité, le texte pourrait se présenter comme suit:

[ὁ δεῖνα (9–11)]ος ὁ ἱερεὺς
[τοῦ 3–6 καὶ ἀρ]χιερεὺς
[e.g. τοῦ Ἀπόλλων]ος *vacat*

¹⁴ *OGIS* 211 = *TAM* V, 2, 901; possiblement 281 av. J.-C. Le roi séleucide dont il est ici question pourrait être Séleucos I^{er}, puisque c'est vraisemblablement lui qui a fondé cette colonie militaire lors de sa campagne en Asie Mineure en 281 av. J.-C.: cf. Launey (1950), p. 949. Une identification à Séleucos II n'est pas à rejeter absolument. Toutefois le règne de ce souverain semble plutôt correspondre à un effacement progressif de la domination séleucide en Asie Mineure, à la suite des guerres fratricides qu'il mena contre Antiochos Hiéras et à l'expansion du pouvoir Attalide dans la région: cf. Ma (2004²), p. 37–38.

¹⁵ *I.Tyr* II, 1; 188/187 av. J.-C., cf. Bonnet (2015), p. 299–300. À propos du gymnase comme centre culturel lié aux souverains hellénistiques, cf. Caneva (2020b); Paganini (2020).

¹⁶ *SEG* L, 1462; 159–150 av. J.-C. Sur la possible origine sidonienne de cette inscription, plus particulièrement de Bostan esh-Sheikh, voir Gatier (2004) et Bonnet (2015), p. 230–231.

¹⁷ *SEG* XIX, 904; 130/129 av. J.-C.

¹⁸ Iossif (2005), p. 231, comptabilise 35 dédicaces de privés présentant un souverain lagide au moyen du datif. Lorber (2020), dénombre quant à elle 131 inscriptions présentant un formulaire en ὑπέρ accompagné du génitif dans la sphère d'influence ptolémaïque. Pour une esquisse d'explication d'une telle disparité, voir les réflexions de Caneva (2020a).

¹⁹ Concernant l'introduction de la pratique fondamentalement grecque du culte au souverain dans des cités de tradition religieuse différente, on renvoie à Caneva–Lorenzon (en préparation). Les modalités d'intégration de la figure religieuse du souverain dans les cités de Babylone et d'Uruk y seront abordées en profondeur.

Si cette possibilité ne peut pas être absolument rejetée, il faut toutefois signaler que, en considération de la tradition culturelle du sanctuaire, la restitution du nom d'une divinité comprenant entre 3 et 6 lettres à la ligne 8 apparaît malaisée²⁰. À l'aune de ces observations de nature épigraphique, il est possible d'avancer l'hypothèse qu'il s'agit ici de deux individus distincts occupant respectivement les fonctions de prêtre (ἱερεύς) et de grand-prêtre (ἀρχιερεύς), bien que leurs noms et attributions complètes n'aient pas été conservés. Le formulaire du texte pourrait alors être reconstitué de cette manière:

[ὁ δεῖνα (9–11)]ος ὁ ἱερεύς
 [καὶ ὁ δεῖνα (5–8) ὁ ἀρχιερεύς
 [e.g. τοῦ Ἀπόλλων]ος *vacat*

Si aucun doute ne pèse sur l'appartenance du premier à l'administration du sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, la nature de la fonction du second, celle d'ἀρχιερεύς, peut faire l'objet de diverses interprétations. Ainsi, dans sa notice du *Bulletin épigraphique*, Pierre-Louis Gatier avançait timidement l'idée que cet individu puisse être lié de manière officielle au culte royal et devait, par conséquent, appartenir à l'administration royale séleucide²¹. Les questions relatives à la fonction d'ἀρχιερεύς et à ses liens potentiels avec le culte au souverain séleucide d'initiative royale se trouvent toutefois au centre d'une problématique complexe à laquelle il semble difficile d'apporter une réponse définitive. En effet, nous n'avons à notre disposition qu'une seule mention explicite d'un lien entre la fonction de grand-prêtre et le culte royal séleucide²². Dans le πρόσταγμα d'Antiochos III instituant des honneurs culturels pour la reine Laodice en 193 av. J.-C., les opératrices des rituels dédiées à la reine sont désignées (ligne 24)²³ par l'appellatif d'ἀρχιέριαι, équivalent des ἀρχιερεῖς d'Antiochos et de ses ancêtres mentionnés plus haut dans le décret (cf. lignes 21–23). Il apparaît toutefois risqué de généraliser ce constat à l'ensemble du territoire séleucide et des agents participant à sa gestion. Ainsi, pour citer un exemple déjà évoqué, bien que Ptolémaïos fils de Thraséas porte notamment le titre de grand-prêtre de Coelé-Syrie et Phénicie, rien n'indique qu'il endossât nécessairement des responsabilités rituelles officielles liées à la figure religieuse d'Antiochos III. Sans trancher la question dans la présente contribution, nous souhaiterions plutôt avancer l'idée que l'ἀρχιερεύς mentionné dans la dédicace est issu du contexte civique de Sidon, tout comme le prêtre mentionné à la ligne 7, et occupe des fonctions élevées liées à la gestion du complexe religieux de Bostan esh-Sheikh. En l'absence de toute information sur le personnel cultuel du sanctuaire à la période hellénistique, cette hypothèse ne peut être vérifiée sur ce plan²⁴.

En revanche, elle peut trouver un support dans l'examen des épithètes culturelles attribuées aux souverains aux lignes 5 et 6 de l'inscription. En effet, le choix des qualificatifs de «sauveurs» et d'«évergètes» semble signifier que l'inscription a été émise par des individus appartenant à un contexte civique ayant

²⁰ Les estimations du nombre de lettres se fondent sur les restitutions des lignes 2 à 5. Si l'on considère l'importance grandissante d'Apollon au sein du complexe à époque hellénistique (voir point 3), la restitution du nom Ἡλίου pourrait sembler pertinente. Sur les liens entre Apollon et Hélios dans le paysage religieux du royaume séleucide: Iossif-Lorber (2009). La présence d'un culte à Hélios n'est toutefois pas documentée sur le site de Bostan esh-Sheikh.

²¹ *BE* (2006), p. 732, n° 461.

²² Il faut toutefois citer la tentative de Müller (2000), p. 528–537, fondant son raisonnement sur l'analogie avec la dénomination des prêtresses dans le πρόσταγμα d'Antiochos III (cf. note suivante), de lier le φίλος royal Nikanôr, nommé grand-prêtre responsable de tous les ἱερά en Asie Mineure par Antiochos III en 209 av. J.-C. (cf. *SEG* XXXVII, 1010), à la charge de prêtre du roi, qui aurait alors été endossée dans un second temps par le fonctionnaire séleucide. Voir les objections mesurées de Ma (2004²), p. 232–233, ainsi que les arguments plus tranchés de Iossif (2014), p. 136–139.

²³ Le document a été retrouvé en 3 copies, dont le texte se trouve dans des états de conservation variables et présente des variantes selon le destinataire du πρόσταγμα royal: cf. *OGIS* 224, dont le texte a été considérablement amélioré par Robert (1949), p. 9–13, et repris par Ma (2004²), p. 405–408, n° 37. Sur le culte séleucide d'initiative royale, voir Iossif (2014), p. 129–148. La numérotation des lignes ici utilisée fait référence à la copie de Dodurga en Phrygie, actuellement conservée au Louvre (numéro d'inventaire: MA 2936).

²⁴ Une autre inscription découverte dans le sanctuaire pourrait, selon la restitution de Rolf Wachter, mentionner un ἀρχιερεύς: Stucky (2005), p. 329, Gr. 20. L'état de conservation de la pierre empêche toutefois de trancher définitivement la question.

bénéficié des actions bienfaitrices de la famille royale²⁵. L'intervention salvatrice aurait alors pu consister en la récente conquête de la cité par Antiochos III au terme de la cinquième guerre de Syrie²⁶, tandis que la nature évergétique de l'action royale ferait référence à un hypothétique octroi de sommes d'argent au sanctuaire, dans la lignée de la politique bienfaitrice des rois séleucides depuis la fondation de la dynastie²⁷. On pourrait s'arrêter à ce constat en alléguant également que, de manière générale, ce sont là les dénominations les plus couramment rencontrées dans les décrets honorifiques émis par les cités et que ces remarques suffisent à démontrer l'appartenance des dédicants au contexte civique²⁸.

De tels constats ne rendraient cependant pas justice à la complexité du système d'analogie mis en place par les dédicants. Si l'on accepte la restitution de Rolf Wachter, c'est en tant que «dieux Sauveurs et dieux Évergètes» que sont envisagés les membres de la famille séleucide. Toutefois, force est de constater que cette appellation de θεοῖς σωτήρσιν καὶ θεοῖς εὐεργέταις constitue, à notre connaissance, un *unicum* dans la documentation concernant cette dynastie. Dans la présente contribution, nous souhaiterions proposer l'hypothèse que le choix de ces épithètes, pour le moins inhabituelles, constitue le reflet de la politique religieuse menée par les Lagides dans la région, dans un temps précédant de peu la conquête du Levant par Antiochos III.

Après la bataille de Raphia en 217 av. J.-C., le roi Ptolémée IV parvint à reprendre le contrôle de la Phénicie et de la côte levantine. Juste après la conquête de la région, les sources font état d'une promotion particulière du culte d'Isis et Sarapis en tant que «dieux Sauveurs» (θεοὶ σωτήρες) sous l'impulsion du souverain lagide, probablement en remerciement de sa victoire face à Antiochos III. La portée particulière de leur épiclese est d'autant plus saillante que c'est exclusivement sous le règne de Ptolémée IV que ces divinités sont ainsi appelées en étant associées²⁹. Les documents à notre disposition font donc état d'une politique religieuse menée par le roi lagide visant la promotion du couple divin Isis-Sarapis, essentiellement envisagé sous son aspect salvateur.

Cette politique religieuse s'accompagne d'une mise en parallèle du couple isiaque et du couple royal composé d'Arsinoé III et Ptolémée IV. Ainsi, on peut citer une dédicace originaire de Thèbes, vouée à Isis, Sarapis et Apollon en faveur du roi Ptolémée et de son fils³⁰. Si l'association des souverains lagides aux divinités isiaques est assez récurrente³¹, cette dédicace nous transmet en revanche une titulature inhabituelle, qui se présente sous la forme (OGIS 89, lignes 1–3) de [β]ασιλέως Πτολεμαίου θε[οῦ] | [μ]εγάλου Φιλοπάτορος Σωτήρος | καὶ Νικηφόρου, et constitue une claire référence à la bataille de Raphia³². Elle

²⁵ Concernant l'usage des épithètes culturelles dans l'objectif de définir le champ d'action de l'autorité royale au sein de la cité: cf. Caneva (2020c), à propos des premières lignes du décret d'Aigai (SEG LIX, 1406 = CGRN 137; 281 av. J.-C.) instituant des honneurs culturels à Séleucos I^{er} et son fils Antiochos I^{er}.

²⁶ Pour un cas parallèle, on peut se référer aux honneurs culturels voués à Séleucos I^{er} par diverses cités d'Asie Mineure en raison de leur libération de la dure tutelle de Lysimaque suite à la victoire du roi séleucide à Kouroupédion en 281 av. J.-C., cf. les documents provenant d'Aigai, SEG LIX, 1406 = CGRN 137; Ilion, OGIS 212 = IK Ilion 31; Érythrées, LSAM 24 = IK Erythrai II 205. Pour la datation de ces documents ainsi que la naissance de la tradition religieuse associant Séleucos I^{er} à Apollon, voir Caneva–Lorenzon (2020a).

²⁷ Séleucos I^{er} a par exemple fait preuve d'un zèle particulier à l'égard du temple de Didyme. Dans une lettre adressée à Milet (I. Didyma 424 = OGIS 214; cf. SEG XLI, 952; 288/287 av. J.-C.), le roi fait état d'une offrande au dieu de Didyme de coupes en or et argent portant des inscriptions, ainsi que 1000 ovins (ἱερεῖα) et 12 bœufs pour des sacrifices. Deux décrets honorifiques proposés par Démodamas fils d'Aristeidès en l'honneur d'Antiochos I^{er} et de sa mère Apama (I. Didyma 479 et 480; 299/298 av. J.-C.) rappellent l'ardeur dont a fait preuve le premier souverain séleucide dans son désir de se présenter comme un bienfaiteur de la cité et du temple. Sur le lien entre Séleucos I^{er} et Didyme sur un plan idéologique: cf. Caneva–Lorenzon (2020a). La pratique de donations au temple comme outil de légitimation de pouvoir est également documentée dans le royaume ptolémaïque: Caneva (2016b), p. 59–68.

²⁸ Sur la fréquence de ces qualificatifs dans les sources hellénistiques, cf. Muccioli (2013), p. 159.

²⁹ Il s'agit de 7 attestations, rassemblées par Bricault (1996), p. 68 et étudiées dans Bricault (1999).

³⁰ OGIS 89; 209–204 av. J.-C.

³¹ Les documents sont rassemblés par Bonnet (2014), p. 40, n. 36. Sur la promotion d'une image de solidarité dynastique lagide dès Ptolémée II, effectuée en lien avec la promotion du culte des divinités isiaques, voir Caneva–Bricault (2019).

³² Sur le lien entre cette titulature et la bataille de Raphia, voir Muccioli (2013), p. 352.

établit en outre une analogie entre les divinités et le roi dans leur rôle de sauveurs ayant apporté la victoire au royaume.

Corinne Bonnet a soutenu de façon convaincante l'hypothèse que ce mécanisme d'association des souverains lagides avec le couple isiaque aurait permis l'introduction du phénomène du culte du souverain ptolémaïque en terre phénicienne. Par exemple, une inscription livre la dédicace d'un fonctionnaire lagide en faveur de Ptolémée et de son épouse, dont les destinataires divins sont précisément Isis et Sarapis sauveurs³³. Si cette dédicace permet d'affirmer que cette politique religieuse promue par Ptolémée IV était bien perçue par les autorités supra-civiques, elle n'était toutefois pas uniquement destinée aux élites issues de la chaîne d'administration ptolémaïque. Ce message idéologique diffusé à grande échelle dut avoir des effets parmi les populations locales de la côte levantine. On peut à ce titre citer une inscription découverte dans la grotte de Wasṭa près de Tyr. Ce document nous livre la dédicace de la part d'un certain Himilkas, phénicien au fait de culture grecque, vouée à un roi Ptolémée – potentiellement identifiable à Ptolémée IV – et à Aphrodite Épekoos, tous deux désignés au datif³⁴. L'intention de la démarche rituelle est assez claire: le dédicant cherchait le soutien de la déesse dans le registre de la sexualité. En revanche, la mention d'un souverain comme destinataire associé à Aphrodite, inédite dans les sources à notre disposition, est étonnante. Corinne Bonnet a toutefois éclairé de manière tout à fait convaincante les motivations ayant mené à la conception d'une telle association³⁵. Selon ses hypothèses, l'inclusion de Ptolémée dans une démarche dédicatoire fondamentalement liée à Aphrodite découlerait d'une influence simultanée et concordante du substrat culturel local et de la politique religieuse lagide. La présence d'un élément masculin dans la dédicace refléterait l'habitude phénicienne d'associer les déesses à un partenaire masculin. Parallèlement, l'identification de cet élément masculin à un roi lagide plutôt qu'à une divinité traditionnelle trouverait son origine dans la politique religieuse lagide, qui prévoyait l'insertion de la figure des souverains ptolémaïques dans le paysage culturel des cités de Phénicie à travers les figures divines du couple Isis-Sarapis. Dans ce cas précis, serait établie une équivalence entre la figure d'Aphrodite et d'Astarté³⁶, à laquelle viendrait s'ajouter une assimilation à Isis. Le caractère salvateur attribué à la divinité que sous-entend l'usage de l'épiclèse Épekoos semble abonder dans ce sens.

C'est donc en tant que dieux sauveurs assimilés à Isis et Sarapis que Ptolémée IV et son épouse Arsinoé III auraient fait leur apparition dans le paysage religieux des cités de la Phénicie hellénistique³⁷. Si cette hypothèse est valide, la politique menée au niveau supra-civique par le souverain lagide et ses fonctionnaires dut exercer une influence, consciente ou non, sur la conception de l'action dédicatoire du prêtre et du grand-prêtre du sanctuaire d'Eshmun. C'est dans ces mécanismes d'associations rituelles promues à échelle supra-civique par les Lagides, mais trouvant une résonance au niveau plus fin des individus, que nous proposons de reconnaître la source du choix des épithètes culturelles associées aux souverains séleucides dans la dédicace ici envisagée. C'est tout particulièrement le cas de l'appellation [θεοὶ] σωτήρες, au moyen de laquelle le couple isiaque avait fait son apparition en Phénicie³⁸. Quoi qu'il en soit, l'acceptation d'une telle hypothèse impliquerait de reconnaître dans les dédicants des membres de l'élite sidonienne au fait de la culture hellénique et de la politique religieuse déployée par les Lagides dans la région.

³³ SEG XXXVIII, 1571; 217 av. J.-C. Voir l'*editio princeps* de Salamé-Sarkis (1986), p. 207–209. À propos de cette inscription, cf. Bonnet (2014), p. 35–40; Bonnet (2015), p. 287–288.

³⁴ SEG XX, 389 = CIS I, 6; III^e siècle av. J.-C.: cf. Bonnet (2004). À propos de la lecture Himilkas plutôt que Pimilkas adoptée par les premiers éditeurs, cf. Aliquot (2009), p. 132, n. 33.

³⁵ Bonnet (2004).

³⁶ Sur la possible équation entre les deux déesses, avec la prudence méthodologique qui s'impose, voir Bonnet-Pirenne-Delforge (1999).

³⁷ Sur l'introduction des cultes isiaques dans les cités de la côte levantine, voir Aliquot (2004).

³⁸ L'appellation de [θεοὶ εὐεργέται], sans être formellement soutenue par la présente hypothèse, n'entre pas en contradiction avec le raisonnement proposé. En effet, même si cela n'est pas commun, Isis et Sarapis peuvent être qualifiés de «dieux évergètes», comme dans une inscription d'époque impériale (SB 8513; I^{er} ou II^e siècle ap. J.-C.) découverte dans le temple de Kalabchah à Talmis, au sud d'Assouan, cf. Bernand (1969), p. 573, n°165, ou encore dans une dédicace très fragmentaire provenant de Macédoine (IG X, 2, 1, 90 = RICIS 113, 0565; entre le II^e et III^e siècle ap. J.-C.).

3. La figure religieuse du souverain et son intégration dans le paysage culturel du sanctuaire

Afin de saisir la portée ainsi que les motivations de la démarche dédicatoire en l'honneur de la famille séleucide, il faut envisager le contexte dans lequel évoluaient les dédicants: le sanctuaire d'Eshmun à Bostan esh-Sheikh³⁹. Ce complexe religieux avait pour titulaire principal le dieu Eshmun, dont la fonction de divinité protectrice ainsi que le caractère thérapeutique de son complexe religieux ont conduit, dès l'Antiquité, à l'établissement d'une assimilation entre le dieu phénicien et Asclépios⁴⁰. Si une telle équation doit bel et bien être acceptée, la réalité culturelle du sanctuaire atteste l'émergence, dès l'époque hellénistique, d'une figure divine encore plus élaborée. Corinne Bonnet a récemment démontré la mise en place de la part des élites sidoniennes d'un véritable processus visant à redéfinir l'identité religieuse du sanctuaire⁴¹. À travers l'introduction d'un culte à Dionysos, mais également à Apollon, opérée en concordance avec l'équation entre la figure divine d'Eshmun et celle de son fils Asclépios⁴², les membres de l'élite locale entendaient illustrer leur *παιδεία* ainsi que leur volonté d'insertion dans le paysage institutionnel et religieux des cités grecques⁴³.

Cette mise en place d'une nouvelle dynamique religieuse articulée autour d'Asclépios-Eshmun, mais également d'Apollon et de Dionysos, ne doit toutefois pas être exclusivement envisagée à travers le prisme déformant de l'hellénisation d'une population orientale à la suite de l'invasion d'une armée grecque. En effet, aux démarches dictées par un désir de reconnaissance de leur identité grecque, les Sidoniens ajoutent également une réflexion visant à promouvoir des cultes en adéquation avec la tradition religieuse phénicienne, comme le culte d'Astarté, parèdre d'Eshmun en tant que Baal de Sidon⁴⁴. Ainsi, par l'utilisation de motifs iconographiques et religieux issus tant des traditions phéniciennes que grecques, les élites sidoniennes ont donné naissance à des figures divines multiformes répondant à un besoin d'évolution de la dynamique rituelle de la cité par son inclusion dans la sphère d'influence des grandes royautés hellénistiques.

C'est dans ce contexte précis de mutation de l'identité culturelle du sanctuaire qu'il faut envisager la dédicace des deux membres de l'élite de la cité de Sidon à Antiochos III et sa famille. Selon les informations transmises dans *l'editio princeps*, l'inscription aurait été découverte par Maurice Dunand dans l'ensemble d'édifices datant de l'époque hellénistique, entre le bâtiment de la «piscine d'Astarté» et la «tribune

³⁹ À propos du sanctuaire de Bostan esh-Sheikh, cf. Stucky (2005), qui constitue à ce jour l'étude la plus complète du complexe religieux. À propos des traditions religieuses locales, le présent article se fonde essentiellement sur les analyses de Bonnet (2015), p. 211–245.

⁴⁰ Le symbole par excellence du dieu grec, le coq, a été sculpté sur la façade d'un des bâtiments du sanctuaire, cf. Dunand (1983), p. 515–519. Le complexe religieux dans son intégralité était d'ailleurs désigné par Strabon (XVI, 2, 22) comme le bois sacré d'Asclépios (τὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἄλλος). Le culte de cette divinité sous une forme grecque est également bien documenté dans la cité phénicienne. Une inscription (*SEG* XXVI, 1646; 43/42 av. J.-C.) transmet une dédicace à Asclépios de la part du vainqueur d'un concours dans la cité de Sidon. On peut également citer une dédicace d'époque romaine (140–141 ap. J.-C.) à Asclépios opérée par un prêtre de Mithra: cf. Stucky (2005), p. 322, Gr. 6. Une autre inscription non datée retrouvée dans le sanctuaire de Bostan esh-Sheikh nous livre la dédicace à Asclépios de la part d'un certain Mentôr: cf. Stucky (2005), p. 322, Gr. 7. À plusieurs reprises, Asclépios est également doté du titre de «dieu saint» dans des dédicaces retrouvées dans le complexe religieux: Stucky (2005), p. 322, Gr. 8–9. En outre, il faut mentionner la présence de Panakeia dans une inscription (*SEG* VII, 265; 320 av. J.-C.) provenant de Sidon, ainsi que la présence d'une chapelle consacrée à Hygie au IV^e siècle ap. J.-C.: cf. Dunand (1966), p. 105.

⁴¹ Bonnet (2015), p. 231–245.

⁴² Asclépios est considéré comme le fils d'Apollon: voir Plat., *Resp.* 408b; *Hym. Hom.* 16, ligne 2. Pausanias (VII, 23, 7–8), nous rapporte en outre que, lors de sa visite au temple d'Asclépios à Aigion, un sidonien revendiqua pour sa patrie l'origine de la filiation entre Apollon et Asclépios. Fils d'Apollon sur le plan mythologique, Asclépios l'est aussi sur le plan rituel. En effet, l'introduction de son culte dans de nombreuses cités fut opérée par l'intermédiaire du culte d'Apollon: cf. pour Érythrées, où Asclépios est dit explicitement dieu étranger (*CGRN* 76, ligne 57), voir le commentaire dans *CGRN* 76 (consulté le 17 novembre 2019). Pour d'autres associations entre Asclépios et Apollon, voir *CGRN* 34 (Épidaure, fin du V^e siècle av. J.-C.) et *CGRN* 64 (Épidaure, 350–300 av. J.-C.). Il est intéressant de noter que, dans le cas de Sidon, c'est le phénomène inverse qui est constaté: Apollon est insérée dans le paysage religieux local via la figure de son fils Asclépios.

⁴³ Paganini (2020), dans une étude se concentrant sur les dédicaces de groupes de sociabilité provenant de la *χώρα* lagide, arrive à une conclusion analogue.

⁴⁴ À propos de la déesse Astarté, cf. Lipinski (1995), p. 128–153; Bonnet (1996).

d'Eshmun»⁴⁵. La désignation de cet emplacement précis nous fournit un cadre de réflexion permettant de circonscrire le contexte de la dédicace en l'honneur d'Antiochos III et de sa famille⁴⁶. Au même titre que les bâtiments nouvellement construits dans ce secteur ou les motifs iconographiques visant à refléter les nouvelles réalités culturelles de la cité de Sidon, l'opération rituelle vouée aux Séleucides ainsi que l'inscription la commémorant pourraient avoir participé à la dynamique d'évolution de l'identité religieuse du sanctuaire. Dans cette optique, le choix d'honorer des souverains helléniques au moyen d'une forme rituelle grecque apparaît comme une stratégie tout à fait pertinente. Le culte des membres de la famille séleucide entrerait donc pleinement dans ce contexte de mise en avant du caractère grec et de la *παιδεία* des élites sidoniennes, illustrée par leur capacité à élaborer ce type de démarche rituelle.

L'efficacité de cette initiative reposait sur l'élaboration d'une stratégie de construction de la figure religieuse des souverains entrant en adéquation avec les traditions culturelles locales. Afin de faciliter cette intégration au sein du paysage religieux de Bostan esh-Sheikh, les dédicants ont joué sur les analogies entre les Séleucides et les divinités traditionnellement honorées dans le sanctuaire. À Antiochos III probablement affublé de son épithète officielle (ligne 1)⁴⁷, sont associés la reine Laodice ainsi que leur fils Antiochos, tous deux essentiellement envisagés à l'aune du rapport qu'ils entretenaient avec le roi: Laodice est qualifiée de «sœur» à la ligne 3, tandis qu'Antiochos, selon la restitution de l'*editio princeps*, est doté de l'appellatif «fils» à la ligne suivante. Le choix d'attribuer une véritable dimension familiale à la dédicace pourrait avoir visé à établir un lien avec les prérogatives divines du dieu Eshmun, envisagé comme protecteur de la communauté civique et plus particulièrement des familles⁴⁸. Dans ce même esprit, l'organisation de la démarche dédicatoire, vouée à un ensemble de trois membres de la famille séleucide, n'est pas sans rappeler la configuration classique des panthéons civiques phéniciens, articulés autour d'une triade de divinités composée d'un couple divin accompagné de leur enfant. En opérant ces analogies entre les divinités titulaires du temple et les membres de la famille royale, les dédicants entendaient manifestement susciter une identification entre les *honorandi* humains et les dieux de Bostan esh-Sheikh.

Faut-il alors reconnaître dans le couple Antiochos-Laodice une version en quelque sorte «humanisée» du couple titulaire du sanctuaire, à savoir Eshmun et Astarté? Si c'est ce que suggère le formulaire, cette manière d'approcher la dédicace semble peu appropriée pour appréhender le phénomène dédicatoire dans son ensemble. En effet, procéder à la mise en place d'équations pures et simples entre une divinité phénicienne et son éventuel équivalent parmi les membres de la famille séleucide ne refléterait que de manière imparfaite le système complexe de référence aux profils des divinités honorées dans le sanctuaire. L'établissement d'une identification exclusive de la figure d'Antiochos à Eshmun, par exemple, occulterait le programme religieux des autorités sidoniennes prévoyant l'inclusion d'Apollon et de Dionysos dans le paysage religieux de Bostan esh-Sheikh. Il nous semble donc davantage pertinent d'envisager la dédicace et les analogies qu'elle sous-entend comme autant d'éléments opérant au sein d'un faisceau de *τόποι* religieux dont la fonction consistait fondamentalement à favoriser la diffusion d'un message idéologique fort visant à l'intégration de Sidon dans la sphère culturelle et religieuse grecque. Ainsi, le document, loin de constituer un élément isolé au sein du complexe, témoigne d'une réflexion menant à l'intégration de la figure royale dans le paysage culturel du sanctuaire et participant aux changements sciemment orchestrés par les élites sidoniennes.

⁴⁵ Différentes interprétations quant à la datation, la nature ainsi que les fonctions de cette structure ont été avancées. Pour Will (1985), p. 105–124, il s'agissait d'un autel. Stucky (1984), p. 50 considère plutôt qu'il s'agissait là du point d'arrivée d'une procession, elle-même représentée sur le registre inférieur. Il est en cela suivi par Apicella (2006), p. 144.

⁴⁶ Sur le lien entre les dédicaces et l'architecture religieuse, voir Mylonopoulos (2019).

⁴⁷ Ce ne serait que suite à la bataille de Panion (200 av. J.-C.) et la fin de la cinquième guerre syrienne que le souverain décida d'adopter la formule βασιλεύς Μέγας Ἀντίοχος comme titulature officielle: cf. Ma (2004²), p. 217–222; Engels (2017), p. 49–51.

⁴⁸ À ce titre, les nombreuses statues d'enfants, dites «temple boy» ou «temple girl» retrouvées dans ce temple soulignent le lien existant entre le dieu phénicien et la petite enfance. À propos de l'habitude de dédier des statues d'enfants et du rôle de cette pratique rituelle dans la tradition culturelle grecque en général, cf. Caneva–Delli Pizzi (2014).

Il est intéressant de noter que ces points de convergence entre les caractéristiques de la dédicace et la nature des cultes pratiqués à Bostan esh-Sheikh n'entrent nullement en contradiction avec la politique religieuse menée par les Séleucides au niveau supra-civique. Au contraire, dans le cas présent, les agendas civiques et royaux se superposent de manière étonnante, à tel point que les stratégies dédicatoires déployées semblent répondre directement aux *Leitmotive* de la politique séleucide sous le règne d'Antiochos III. En effet, si l'idée de continuité dynastique émerge tôt dans les messages diffusés à l'échelle du royaume par les Séleucides⁴⁹, Antiochos III portait une attention particulière au concept de solidarité familiale. Ses décisions politiques abondent en ce sens. C'est à ce roi qu'il faut attribuer la création d'honneurs culturels pour les ancêtres royaux séleucides⁵⁰. Dans le même esprit, c'est à des membres de la famille royale que le souverain avait confié la responsabilité du culte de son épouse, la reine Laodice, en 193 av. J.-C.⁵¹. Bien que ces décisions politiques impliquent essentiellement des agents issus de la structure administrative du royaume, elles ne manquent pas d'exercer une influence sur la manière dont les autorités civiques soumises aux Séleucides percevaient le pouvoir royal. Ainsi, en instituant la fête des *Laodikeia* en 213 av. J.-C., la cité de Sardes décrète d'effectuer des sacrifices à Zeus Généthlios en faveur de Laodice, mais également de son frère le roi Antiochos et de leurs enfants⁵². Le choix de l'épiclèse Généthlios associée à un dieu proéminent dans l'identité civique sardienne⁵³, ainsi que l'inclusion de la famille royale dans le cadre général de festivités pourtant dédiées essentiellement à la reine, pourraient constituer le reflet, dans l'environnement civique, de la politique menée au niveau supra-civique par les Séleucides. De manière analogue, la démarche dédicatoire en l'honneur d'Antiochos III et de sa famille à Sidon, en plus d'opérer une claire référence au substrat culturel local, s'inscrit en ligne directe dans le programme idéologique mis en place par le roi et son entourage, afin de démontrer une certaine solidarité dynastique.

Ces doubles références, qui attestent une convergence des agendas civiques et royaux, se révèlent encore plus fines si l'on prête attention au processus d'évolution de l'identité religieuse du sanctuaire. En effet, la reconfiguration du profil divin d'Eshmun-Asclépios, notamment via le recours à des éléments apolliniens, pourrait par exemple entrer en résonance avec la tradition faisant d'Apollon le dieu Ἀρχηγέτης de la dynastie séleucide⁵⁴. De manière analogue, le développement du culte d'Astarté lors de l'époque hellénistique n'est pas sans rappeler l'association récurrente, dans les sources émises par les cités, entre son équivalent grec, la déesse Aphrodite, et les reines séleucides, notamment Laodice⁵⁵.

⁴⁹ On peut par exemple citer une lettre adressée à Érythrées (*RC* 15; *IK Erythrai* I 31), dans laquelle le roi Antiochos II (ou Antiochos I^{er}) rappelait le zèle de ses ancêtres envers la cité, se situant ainsi dans leur lignée directe tant par son discours que par son action. Pour des arguments en faveur d'une datation de ce document sous Antiochos II, cf. Iossif (2011), p. 247.

⁵⁰ Voir les attestations rassemblées par Van Nuffelen (2004), p. 291–293.

⁵¹ Voir n. 23.

⁵² *SEG* XXXIX, 1284. Voir l'édition de Gauthier (1989), p. 47–48, n° 2, ainsi que la récente édition de Petzl (2019), n° 308 et l'édition en ligne *PHRC* 003.

⁵³ Nous savons en effet que le culte de Zeus *Polieus* y était prépondérant. Il était σύνναος de la déesse Artémis depuis l'époque séleucide et son prêtre était le prêtre éponyme de la cité: cf. Hanfmann (1983), p. 131–132.

⁵⁴ Sur la naissance et les modalités de propagation de ce message idéologique: cf. Caneva–Lorenzon (2020a).

⁵⁵ Il faut toutefois bien préciser que rien n'indique qu'il s'agisse d'une association systématique et promue à grande échelle par le pouvoir séleucide. Parmi les sources à disposition, on peut citer les considérants d'un traité d'alliance entre Smyrne et Magnésie du Sipyle (*OGIS* 229 = *IK Magnesia* 1, repris dans *IK Smyrna* II,1 573; 245–243 av. J.-C.) définissant les liens unissant la cité de Smyrne à Séleucos II, tout en rappelant par la même occasion l'asylie que le souverain avait décidé d'accorder au sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis*. Cette affirmation est corroborée par un décret de la cité de Delphes (*OGIS* 228; 246–242 av. J.-C.) reconnaissant le statut d'ἄσυλον à ce même sanctuaire ainsi qu'à la cité de Smyrne dans son intégralité, cf. Rigsby (1996), p. 102–103, n° 7. La dénomination Aphrodite *Stratonikis* présente dans ces deux documents pourrait mettre en avant la mise en place d'un culte voué à Stratonice, épouse d'Antiochos I^{er} et mère d'Antiochos II, au sein de la cité. On peut également citer un passage de Pline l'Ancien (*N. H.*, XXXV, 40), où semble être décrite une peinture culturelle associant la reine Stratonice à Aphrodite dans le domaine de protection des marins: cf. l'interprétation de Kosmin (2014), p. 180. On rencontre également ce type d'association dans le décret de Iasos (*IK Iasos* 4; 196–194 av. J.-C.), où Laodice est honorée en tant que reine comme Aphrodite Laodice à la suite de la superposition des compétences divines dans l'accompagnement des παρθένοι sur le seuil du mariage.

Conclusions

L'examen de la dédicace de Bostan esh-Sheikh permet de mettre en lumière l'implication de deux membres de l'élite locale de Sidon dans un programme habile et complexe de construction de la figure religieuse des souverains séleucides. Par les choix opérés dans la composition du formulaire de l'inscription, les deux dédicants entendaient faire montre de leur παιδεία et de leur volonté d'inclure leur cité dans la sphère culturelle et religieuse grecque. Dans ce contexte, le culte du souverain occupait une fonction précise au sein de tout un réseau d'autres *media* communicationnels destinés à diffuser ce message idéologique fort. La bonne marche de ce processus reposait essentiellement sur l'établissement d'analogies entre les divinités traditionnellement honorées dans le sanctuaire et les souverains séleucides. Outre ces références à la tradition culturelle du sanctuaire d'Eshmun-Asclépios ainsi qu'à ses évolutions, les différents éléments de la dédicace entraient en parfaite adéquation avec la politique pratiquée par Antiochos III au niveau supra-civique. Il apparaît ainsi que les dédicants ont mis en place une stratégie de promotion de la figure religieuse du souverain séleucide tout à fait pertinente, en pleine conscience des enjeux politiques et religieux, tant au niveau civique que supra-civique, et que cette stratégie a influencé leur démarche dédicatoire, aussi anodine puisse-t-elle paraître à première vue. Cette capacité remarquable à percevoir les *stimuli* extérieurs et à y répondre au moyen de la conception d'une action rituelle appropriée démontre la possibilité de l'implication, jusqu'ici peu documentée, des élites locales phéniciennes dans le processus de création de la figure religieuse des rois séleucides.

Bibliographie

- Aliquot (2004) = J. Aliquot, *Aegyptiaca et isiaica de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine*, in *Syria*, 81 (2004), p. 201–228.
- (2009) = J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009.
- Aneziri (2005) = S. Aneziri, Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques: problèmes et méthode, in V. Dasen, M. Piérart (ed.) *Ἱδίαι καὶ δημοσίαι. Les cadres privés et publics de la religion grecque antique*, Liège, 2005, p. 210–223 (supplément *Kernos*, 15).
- Apicella (2006) = C. Apicella, Dionysos et Eshmun de Sidon: la création d'une identité religieuse originale, in J.-Ch. Couvenhes, B. Legras (ed.) *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives*, Paris, 2006, p. 141–149.
- Bernand (1969) = É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, 1969 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 98).
- Bikerman (1938) = E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938.
- Bonnet (1996) = C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome, 1996.
- (2004) = C. Bonnet, Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près de Tyr, in *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico*, 21 (2004), p. 125–140.
- (2014) = C. Bonnet, Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique, in G. Tallet, C. Zivie-Coche (ed.) *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Montpellier, 2014, p. 35–40.
- (2015) = C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2015.
- Bonnet-Pirenne-Delforge (1999) = C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, Aphrodite et Astarté: deux déesses en interaction dans le monde égéen, in A. Motte, C. Bonnet (ed.) *Les syncrétismes religieux dans le monde antique*, Bruxelles–Rome, 1999, p. 249–273.
- Bremer (2019) = J. N. Bremer, Religion and the Limits of Individualisation in Ancient Athens: Andocides, Socrates, and the Fair-Breasted Phryne, in M. Fuchs et autres (ed.) *Religious Individualisation*, Berlin–Boston, 2019, p. 1009–1032.
- Bricault (1996) = L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Stuttgart–Leipzig, 1996.
- (1999) = L. Bricault, Sarapis et Isis sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, in *Chronique d'Égypte*, 74 (1999), p. 334–343.
- Caneva (2014) = S. Caneva, Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, from Alexandria and Beyond, in T. Gnoli, F. Muccioli (ed.) *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologne, 2014, p. 85–115.

- (2016a) = S. Caneva, Ritual Intercession in the Ptolemaic Kingdom. A Survey of Grammar, Semantic and Agency, in *Erga-Logoi*, 4/2 (2016), p. 117–154.
- (2016b) = S. Caneva, *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Louvain–Paris–Bristol, 2016.
- (2020a) = S. Caneva, L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrits dans la compréhension des cultes pour les souverains, in S. Caneva (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément *Kernos*, 36).
- (2020b) = S. Caneva, Le rôle du gymnase: espace, rituels et acteurs, in G. Lenzo, Ch. Nihan, M. Pellet (ed.) *Les cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité: continuités et changements à l'époque hellénistique (ORA)*, Tübingen, à paraître.
- (2020c) = S. Caneva, À propos du début du décret d'Aigai en l'honneur du roi Séleucos I et d'Antiochos I, in *Klio*, 102/1 (2020), à paraître.
- Caneva–Bricault (2019), Sarapis, Isis et la continuité dynastique lagide. À propos de deux dédicaces ptolémaïques d'Halicarnasse et de Kaunos, in *Chiron*, 49 (2019), p. 1–22.
- Caneva–Delli Pizzi (2014) = S. Caneva, A. Delli Pizzi, Given to a Deity? Religious and Social Reappraisal of Human Consecrations in the Hellenistic and Roman East, in *Classical Quarterly*, 65/1 (2015), p. 167–191.
- Caneva–Lorenzon (2020a) = S. Caneva, L. Lorenzon, Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques: la construction locale des mythologies royales, in S. Caneva (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément *Kernos*, 36).
- (2020b) = S. Caneva, L. Lorenzon, Notes d'épigraphie séleucide: Aigai, Ilion, Iasos, in *Epigraphica Anatolica*, 53 (2020), à paraître.
- (en préparation) = S. Caneva, L. Lorenzon, *Les honneurs cultuels pour les Séleucides à la lumière des sources grecques et accadiennes*, en préparation.
- Chaniotis (2007) = A. Chaniotis, La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos, in *Kernos*, 20 (2007), p. 153–171.
- Chrubasik (2019) = B. Chrubasik, The Epigraphic Dossier Concerning Ptolemaios, Son of Thraseas, and the Fifth Syrian War, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 209 (2019), p. 115–130.
- Curty (2015) = O. Curty, *Gymnasiarchika. Recueil et analyse des inscriptions de l'époque hellénistique en l'honneur des gymnasiarques*, Paris, 2015.
- Dunand (1966) = M. Dunand, Rapport préliminaire sur les fouilles de Sidon en 1963–1964, in *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 19 (1966), p. 103–105.
- (1983) = M. Dunand, L'iconographie d'Echmoun dans son temple sidonien, in *Atti del I primo congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol. II, Rome, 1983, p. 515–519.
- Engels (2017) = D. Engels, *Benefactors, Kings, Rulers: Studies on the Seleukid Empire Between East and West*, Leuven–Paris–Bristol, 2017 (*Studia Hellenistica*, 57).
- Fassa (2015) = E. Fassa, Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications. The Hyper Style and the Double Dedications, in *Kernos*, 28 (2015), p. 1–19.
- Gatier (2004) = P.-L. Gatier, Inscriptions grecques et latines du Proche-Orient: question de provenances, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 147 (2004), p. 139–144.
- Gauthier (1989) = Ph. Gauthier, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, II, Genève, 1989.
- Gera (1987) = D. Gera, Ptolemy Son of Thraseas and the Fifth Syrian War, in *Ancient Society*, 18 (1987), p. 63–73.
- Gladić (2007) = D. Gladić, Für das Leben des Königs. Kultische Loyalitätsformeln im hellenistischen Vergleich, in S. Pfeiffer (ed.) *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Francfort, 2007, p. 108–139.
- Grainger (2010) = J. D. Grainger, *The Syrian Wars*, Leiden, 2010.
- Habicht (2017³) = Ch. Habicht, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities: The Early Cases*, Ann Arbor, 2017³.
- Hanfmann (1983) = G. Hanfmann, *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge–Londres, 1983.
- Heinrichs (2018) = J. Heinrichs, Antiochos III and Ptolemy, Son of Thraseas, on Private Villages in Syria Koile around 200 BC: The Hefzibah Dossier, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 206 (2018), p. 272–311.
- Herrmann (1965) = P. Herrmann, Antiochos der Grosse und Teos, in *Anadolu*, 9 (1965), p. 29–159.
- Iossif (2005) = P. Iossif, La dimension publique des dédicaces privées du culte royal ptolémaïque, in V. Dasen, M. Piérart (ed.) *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres privés et publics de la religion grecque antique*, Liège, 2005, p. 235–257 (supplément *Kernos* 15).
- (2011) = P. Iossif, Apollo Toxotes and the Seleucids: Comme un air de famille, in P. P. Iossif, A. S. Chankowski, C. C. Lorber (ed.), *More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Emperor Worship*, Leuven–Walpole, MA, 2011, p. 229–292 (*Studia Hellenistica*, 51).

- (2014) = P. Iossif, The Apotheosis of the Seleucid King and the Question of High-Priest/Priestess: a Reconsideration of the Evidence, in T. Gnoli, F. Muccioli (ed.) *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologne, 2014, p. 129–148.
- Iossif–Lorber (2009) = P. Iossif, C. Lorber, The Cult of Helios in the Seleucid East, in *Topoi*, 16/1 (2009), p. 19–42.
- Jim (2014) = T. S. F. Jim, On Greek Dedicatory Practices: The Problem of hyper, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 54 (2014), p. 617–638.
- (2017) = T. S. F. Jim, Private Participation in Ruler Cults: Dedications to Philip Soter and Other Hellenistic Kings, in *The Classical Quarterly*, 67/1 (2017), p. 1–15.
- Jones–Habicht (1989) = P. Jones, Ch. Habicht, A Hellenistic Inscription from Arsinoe in Cilicia, in *Phoenix*, 43/4 (1989), p. 317–346.
- Kosmin (2014) = P. Kosmin, Seeing Double in Seleucid Babylonia, in A. Moreno, N. Thomas (ed.) *Patterns of the Past: Epit̄deumata in the Greek Tradition*, Oxford, 2014, p. 173–198.
- Launey (1950) = M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, Paris, 1950.
- Lipinski (1995) = E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain, 1995.
- Lorber (2020) = C. C. Lorber, Who Pays the Bill? Monetary Aspects of Royal Cult in the Ptolemaic Kingdom, in S. Caneva (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément *Kernos*, 36).
- Ma (2004²) = J. Ma, *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, Paris, 2004².
- (2013) = J. Ma, *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford, 2013.
- Muccioli (2013) = F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart, 2013.
- Müller (2000) = H. Müller, Der Hellenistische Archiereus, in *Chiron*, 30 (2000), p. 519–542.
- Mylonopoulos (2019) = J. Mylonopoulos, The Power of the Absent Text: Dedicatory Inscriptions on Greek Sacred Architecture and Altars, in A. Petrovic, I. Petrovic, E. Thomas (ed.), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden, 2019, p. 231–274 (*Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy*, 11).
- Nafissi (2001) = M. Nafissi, L'iscrizione di Laodice (IvIasos 4). Revisione del testo e nuove osservazioni, in *La parola del passato*, 54 (2001), p. 101–146.
- Opelt–Kirsten (1989) = I. Opelt, E. Kirsten, Eine Urkunde der Gründung von Arisnoe in Kilikien, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 77 (1989), p. 55–66.
- Paganini (2020) = M. Paganini, Cults for the Rulers in Private Settings: The Gymnasia and Associations of Hellenistic Egypt, in S. Caneva (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément *Kernos*, 36).
- Petzl (2002) = G. Petzl, Das Inschriftendossier zur Neugründung von Arsinoë in Kilikien: Textkorrekturen, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 139 (2002), p. 83–88.
- (2019) = G. Petzl, *Archaeological Exploration of Sardis. Sardis: Greek and Latin Inscriptions Part II: Finds from 1958 to 2017*, Harvard, 2019.
- Pfeiffer (2020) = S. Pfeiffer, Offerings and Libations for the King and the Question of Ruler Cult in Egyptian Temples, in S. Caneva (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément *Kernos*, 36).
- Price (1984) = S. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
- Rigsby (1996) = K. J. Rigsby, *Asyria. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley–Los-Angeles–London, 1996.
- Robert (1949) = L. Robert, *Hellenica*, vol. VII, Paris, 1949.
- Salamé-Sarkis (1986) = H. Salamé-Sarkis, Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le Nord de Beqa', in *Berytus*, 34 (1986), p. 207–209.
- Stucky (1984) = R. Stucky, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Bâle, 2005.
- (2005) = R. Stucky, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon Architektur und Inschriften*, Bâle, 2005.
- Van Nuffelen (2004) = P. Van Nuffelen, Le culte royal de l'empire des séleucides: une réinterprétation, in *Historia*, 53 (2004), p. 278–301.
- Will (1985) = E. Will, Un problème d'*interpretatio graeca*: la pseudo tribune d'Echmoun à Sidon, in *Syria*, 62 (1985), p. 105–124.